

***OBJECTIONES QVINTAE Y  
DISQVISITIO METAPHYSICA DE  
PIERRE GASSENDI.***

**TESIS DOCTORAL.**

**REALIZADA POR JESÚS DEL VALLE CORTÉS.**

**DIRIGIDA POR EL CATEDRÁTICO DOCTOR DON MARCELINO  
RODRÍGUEZ DONÍS.**



*A la memoria de Fernando del Valle Vázquez,  
de su hijo agradecido.*

*Y a Silvia Aguirrezábal Guerrero.*



***LIBRO PRIMERO.***

***EXHORDIVM.***



## A MODO DE INTRODUCCIÓN.

**S**ería necesario un largo estudio para establecer con detalle las condiciones en las cuales fueron compuestas, en primer lugar, las *Quintas Objeciones de Pierre Gassendi, Prepósito de la Iglesia de Digne* y agudísimo Filósofo, designadas de esta manera en un Índice redactado por Mersenne, y después las *Instancias*<sup>1</sup>, fechadas el 15 de marzo de 1642, pero que seguramente comenzaron a difundirse durante el invierno anterior. Son palabras de Bernard Rochot<sup>2</sup> y con ellas comenzaba la introducción de su traducción francesa de la *Petri Gassendi Disquisitio metaphysica*. Esta tesis no es sino el cumplimiento de este anhelo de Rochot, que ha ya mucho convertimos en propio, si bien hemos ampliado los límites de la empresa, toda vez que este trabajo no se contenta con plasmar los acontecimientos que dieron lugar a la aparición de ambos escritos, sino que incluye el análisis pormenorizado de ellos, e incluso el de las escuetas réplicas de Descartes a las *Instancias*. Es la primera vez que se recorre el ciclo completo de los argumentos de la querrela, hasta su cierre con la *Carta a Clerselier*.

Eran años de carrera cuando estudiábamos, bajo la tutela del Doctor D. Marcelino Rodríguez Donís, las *Meditationes de prima philosophia*, con sus siete *Objeciones y Respuestas* y, de entre ellas, las agrias *Objectiones quintae* sobresalían, a nuestro juicio, muy por encima de las demás, a pesar de que uno de los siete objetores fuese el ínclito Thomas Hobbes<sup>3</sup>. La *Respuesta* de Descartes a las *Objeciones* de Gassendi también rezumaba gran copia de ajenjo. Sin lugar a dudas, ante nuestras pupilas, se presentaba una discusión que parece haber trascendido más por el continente que por el contenido.

¿Continente o contenido? Nos sorprende que tanto exegetas como filósofos posteriores a ellos quedasen encandilados por la rugosa cáscara de la nuez de la discusión y, empero, no aplicasen toda su industria en partirla. Es en su interior, en la cerebriiforme semilla de esa nuez, donde se encuentra lo que verdaderamente aporta la querrela a un filósofo y es que, como ya avanzó Rochot, no hay ningún estudio profundo acerca de ella ni, particularmente, de la *Disquisitio metaphysica*.

Posiblemente esta empresa no haya sido acometida antes por no estar traducida la *Disquisitio* más que al francés, y además tardíamente (en 1962). Aunque el investigador ha de beber directamente de la fuente en su idioma original, de haber sido trasladada esta obra a otras lenguas modernas, el interés por ella habría sido mayor y hubiese tenido más trascendencia. Existe una excelente traducción española, realizada

---

<sup>1</sup> Entiéndase la *Disquisitio metaphysica*.

<sup>2</sup> Bernard Rochot (1900-1971) era licenciado en filosofía y, en 1940, se doctoró en la Sorbona con una tesis acerca de Gassendi y el epicureísmo. Por su traducción de las *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* de Pierre Gassendi (Vrin, París 1959) obtuvo en 1960 el *Prix Langlois* de la *Académie Française*, ganando la suma de 50.000 francos franceses de la época. El *Prix Langlois* se instituyó en 1868 y se otorga a la mejor traducción al francés de una obra griega o latina, aunque también se admiten traducciones de otras lenguas. Rochot realizó muchos trabajos sobre Marin Mersenne, Galileo y Descartes y fue miembro de la *Société Française de Philosophie*, del *Centre International de Synthèse*, del *Centre Alexandre Koyré* y del *Centre National de la Recherche Scientifique*. Era un gran traductor y sus traslaciones francesas de las *Exercitationes* y de la *Disquisitio metaphysica* son realmente excelentes. También es destacable su labor investigadora y exegetica en el campo filosófico; era un especialista en la filosofía del siglo XVII. Se harán muchas alusiones a Rochot en esta tesis. Aunque en ocasiones disintamos con él, su labor nos parece encomiable y sus referencias bibliográficas nos han facilitado mucho el trabajo. Sea éste un modesto homenaje.

<sup>3</sup> Concretamente de las *Terceras objeciones*.

por el Doctor Vidal Isidro Peña García<sup>4</sup>, de las *Meditationes de prima philosophia*, en la que se incluyen las siete *Objecciones y Respuestas*, mas no contiene la contestación de Gassendi a las *Respuestas* de Descartes, por ser éste el contenido de una obra aparte: la *Disquisitio metaphysica*. Hubo réplica cartesiana a la *Disquisitio metaphysica*, aunque sucinta: se encuentra en la *Carta del Señor Descartes al Señor Clerselier*, fechada el 12 de enero de 1646, que sí fue traducida a nuestra lengua en el volumen de las *Meditaciones metafísicas* del Doctor Peña y que apareció por primera vez en la edición de 1647 de las *Meditationes*, trasladada al francés por el Duque de Luynes y Claude Clerselier<sup>5</sup>, con el *placet* de Descartes.

La elección del autor que iba a ser estudiado en esta tesis, Pierre Gassendi, vino dada, en parte, por la impronta antes referida, pero no fue ésta la única razón:

Gassendi fue uno de los filósofos más importantes del siglo XVII. Además de ser muy prolífico en sus escritos, su erudición científica, histórica, filológica y filosófica era extraordinaria; sería muy difícil encontrar a alguien de su época con tan vasto conocimiento, incluido Descartes.

A pesar de la importancia de nuestro autor, apenas hay tesis doctorales o estudios profundos acerca de él, siendo incluso entre los franceses casi un completo desconocido. Henri Berr defendió en 1898 su tesis acerca del escepticismo de Gassendi<sup>6</sup>. Bernard Rochot hizo lo propio en 1940 con una tesis sobre el atomismo y el epicureísmo gassendianos<sup>7</sup>. El trabajo más completo lo realizó Olivier René Bloch: *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*<sup>8</sup>. Los dos primeros tratan de aspectos muy particulares de Gassendi, mientras que el tercero es más amplio, tanto en número de páginas como en contenidos. Sin embargo, el trabajo de Bloch no está centrado en la querrela de nuestro autor con Descartes ni en la *Disquisitio metaphysica*.

¿Por qué es Gassendi casi un desconocido? Creemos que hay cuatro razones principales para ello:

La primera de ellas es que Gassendi no escribió ninguna obra que supusiese un antes y un después en el terreno filosófico. Se dice de él que era más un historiador de la filosofía que un filósofo, y su enorme erudición alimenta este aserto. Su gran conocimiento de la filosofía anterior hace que sus referencias a otros autores sean constantes en sus obras. No obstante, sería más justo decir de él que no logró un lugar en el Olimpo de los filósofos por no postular algo completamente novedoso, de importancia capital o paradigmático.

La segunda, quizás, sea que no creó un sistema filosófico propiamente dicho. Sin embargo, esto es a la vez defecto y virtud: defecto porque los filósofos más recordados y estudiados suelen ser los que establecieron sistemas integrales, como Descartes, Kant, Hegel, etc. Pero los sistemas suelen adolecer de coherencia cuando tratan bajo un mismo prisma todos los asuntos que se presentan al entendimiento humano, y por ello, a menudo, utilizan grandes dosis de aglomerante que, las más de las veces, no son sino excusas para conciliar lo irreconciliable. No haber creado un sistema filosófico, pues, es

---

<sup>4</sup> *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid 1977; reeditada por KRK ediciones, Oviedo 2005.

<sup>5</sup> En dicha edición, la *Carta* se encuentra en las pp. 593-606.

<sup>6</sup> La tesis, en latín, tenía por título *An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit*, siendo traducida al francés por Bernard Rochot bajo el título *Du Scepticisme de Gassendi*, Éditions Albin Michel, París, 1960.

<sup>7</sup> Publicada como *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*, Librairie philosophique J. Vrin. París, 1944.

<sup>8</sup> Impresor Martinus Nijhoff. La Haya, 1971.



virtud, ya que supone una huida de esas reconciliaciones artificiales<sup>9</sup>. Es más, el pensamiento gassendiano era sumamente ecléctico, manteniendo, según fuese el asunto y el período de su vida, posiciones escépticas, fideístas, atomistas, etc.

La tercera causa del olvido sobre Gassendi, posiblemente, sea que su obra no ha sido traducida sino en una ínfima parte. Gran culpa de esto, creemos, es de la *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, realizada por François Bernier<sup>10</sup>, publicándose la primera parte en Lyon, 1674, y terminándose en 1678. Por un lado, la *Abrégé*, si es que puede llamarse así a una extensa obra en siete tomos, dio a conocer al mundo los contenidos de los escritos de nuestro autor. Bernier no es parco en detalles. Su exposición es exhaustiva y a poco se convierte en una traducción francesa de la *Petri Gassendi opera omnia*; por el otro, al tener ya en un idioma moderno el pensamiento de Gassendi, pocos debieron tener la intención de leer sus gruesos volúmenes latinos.

La cuarta y última razón, a nuestro juicio, es que, aunque Descartes no logró hacer triunfar sus postulados filosóficos en vida, es cierto que, un siglo después de su deceso, el sistema cartesiano llegó a ser preeminente y ampliamente conocido. Gassendi es más recordado por las *Objectiones quintae* a las *Meditationes de prima philosophia* que por cualquier otro escrito suyo. De esta manera, al ser identificado como el opositor más beligerante para con la doctrina cartesiana, su figura no podía más que descender cuanto más se alzaba la de Descartes.

Dado el amplísimo abanico de obras que escribió Gassendi, conviene dar una explicación de por qué elegimos la *Disquisitio metaphysica* como centro de esta tesis:

Hemos dicho que Gassendi es recordado, sobre todo, por oponerse a la metafísica cartesiana en sus *Objectiones quintae*. Pero este escrito no fue sino el comienzo de la querrela pública que se dio entre ambos sabios. Los tres escritos en los que se desarrolló dicha querrela fueron las *Meditaciones metafísicas*, con sus *Objeciones y Respuestas* (1641), la *Disquisitio metaphysica* (1644) y la *Carta de Descartes a Clerselier* (1646, publicada en 1647). Las *Meditaciones* de Descartes han sido objeto de numerosísimos estudios críticos y están traducidas a prácticamente todos los idiomas. No resultó igual con las *Objeciones y Respuestas*, de las que hay muchas menos traducciones. Acerca de la *Disquisitio metaphysica*, no hay ninguna traducción, exceptuando la francesa de Rochot, ni ningún estudio de ella en profundidad. La *Carta a Clerselier* está traducida a numerosos idiomas, incluida las más de las veces en ediciones de las *Meditaciones*, y es por ello que su contenido sí ha sido analizado, pero falta el conocimiento previo de la obra contra la que fue escrita: la *Disquisitio metaphysica*.

Por todo lo anterior, dado que del pensamiento gassendiano han sido estudiados su escepticismo, su atomismo y su recepción del materialismo epicúreo, así como su nominalismo y metafísica, pero no se ha profundizado en la disputa dialéctica con Descartes (que toca todos estos temas), resultaba conveniente dedicar nuestra tesis a la *Disquisición metafísica*. Se trata, pues, de un estudio monográfico acerca de dicha obra que nunca antes se ha realizado.

Acerca de las verdades que encontremos examinando, desgranando y analizando los planteamientos de los dos sabios en disputa, hemos de decir que, las más de las veces, llegaremos a una conclusión probable, que no deductiva, en el sentido más estrictamente dialéctico de la palabra. El problema proviene de que los asuntos a tratar son, básicamente, la demostración de la existencia del yo, de la dualidad alma-cuerpo y de la prueba de que Dios es, y todo ello partiendo de un solipsismo, ora deductivo, ora

---

<sup>9</sup> Aunque Gassendi también cayó en conciliaciones imposibles, como cuando estableció que los átomos no son eternos, sino que fueron creados por Dios.

<sup>10</sup> (1620-1688).

inductivo, que intenta ser equiparado a los logros de las argumentaciones matemático-geométricas, así como de su posición enfrentada; un experimentalismo materialista en concurso con la teoría de la doble verdad y con el sentido común. Estos tres asuntos escapan del razonamiento lógico-deductivo para su prueba pues dos de ellos son intangibles, y el primero quizás se encuentre en el ámbito del conocimiento intuitivo inmediato. Necesitaríamos de la veracidad de las premisas para llegar a conclusión cierta, siempre y cuando usemos una argumentación deductiva, o la inducción completa.

Estamos, pues, realizando el utópico intento de llegar a conclusiones verdaderas en terreno hartamente resbaladizo. Pero si podemos exponer sin partidismos la fuerza argumental de cada contrincante, no pasando por encima de la balanza, como decía Laercio acerca de las máximas de Pitágoras, sino calibrándola para llegar a la verdad, albergamos la esperanza de poder ver cuál los dos se acercó más a ella. Cuando ninguna de las dos exposiciones sea suficientemente aceptable, propondremos una por nuestra parte, a nuestro juicio con más peso, a fin de acercarnos un poco más a esa anhelada verdad que todo filósofo busca, o debe buscar. Y es que el filósofo no debe quedarse en la mera exégesis: ésta es sólo un medio para encontrar la verdad. Si no lo conseguimos, al menos, esperamos que las disertaciones yermas, cuando se den, no dejen perderse a los lectores en un camino sin salida que nos aleje de lo cierto. Si únicamente es esto lo que conseguimos nos daremos por satisfechos.

El interés en nosotros suscitado por Gassendi nos llevó a realizar un trabajo de investigación, que demandó cuatro intensos años, acerca de su *opera prima: Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, Grenoble 1624. Esta labor, creemos, nos proporcionó el bagaje necesario para escribir las páginas que se hallan ahora en manos del lector.

Lamentablemente, no ha sido posible concluir este trabajo por cuestiones ajenas a nosotros. Un cambio institucional educativo afectó drásticamente a los límites temporales de esta empresa, extinguiéndose los planes antiguos de Doctorado, y esto se nos comunicó sólo diez meses antes de finalizar los plazos. Antaño, una tesis doctoral era, de ordinario, escrita durante el tiempo que fuere necesario. El tiempo ha pasado de ser una forma de estructurar y hacer posible el pensamiento humano a que éste sea un esclavo de aquél. Es por ello que, debido al apremio de la hoz de Cronos, nos hemos visto obligados a llegar a una tercera parte del análisis de las *Objeciones*, las *Respuestas*, la *Disquisitio* y la *Carta a Clerselier*, a saber, hasta finalizar lo referente a la segunda *meditación* de René Descartes.

Debido a que la *Disquisitio* no se conoce en otra lengua que no sea la latina o la francesa, creímos necesario trasladar sus contenidos al español, a fin de que el lector de este estudio no quedase sin conocimiento del referente de nuestros análisis. Todo texto aquí insertado, originalmente escrito en dichos idiomas, será traducido por nosotros mismos, exista o no traslación castellana previa, y esto porque no deseamos acomodados literarios o conceptuales de traductores, bienintencionados o no, que puedan huir del contenido primigenio de los escritos. Cuando sean otras las lenguas originales será escogida la traducción, a nuestro juicio, más adecuada, indicándose su procedencia.

La traducción de la *Disquisitio metaphysica* incluida en esta tesis ha intentado respetar, en la medida de lo posible, el uso de mayúsculas (bastante arbitrario en el escrito original, por cierto), la puntuación y las redundancias, siendo éstas muy abundantes en el estilo gassendiano. No hemos podido evitar que este estudio resulte árido, toda vez que el mismo escrito original lo es, y así lo reconoció el propio Gassendi. Hemos corregido, en algunos pasajes, los pocos errores que contiene la traducción de Rochot y, en ocasiones, reflejamos sus notas, sea para refrendarlas, sea

para refutarlas, sea para ampliarlas. En lo que concierne a las *Objectiones quintae* y a las *Respuestas*, también serán referidas algunas notas del Doctor Peña.

Así pues, hemos traducido y analizado las primeras noventa y cinco páginas de las trescientas diecinueve que componen la primera edición de la *Disquisitio*. Es nuestra intención y promesa, empero, una vez eliminada la amenaza temporal de nuestra empresa, terminarla, y si los vientos son propicios, publicarla en su totalidad para que sea leída, estudiada, retomada, ampliada y corregida por generaciones futuras.

La paginación de la *Disquisitio*, salvo cuando se indique lo contrario, será la de la edición de la *Opera omnia* de Lyon. Cuando hagamos alusión a las *Objectiones quintae* y a sus correspondientes *Resposiones*, serán referenciadas las paginaciones de la *Opera omnia* y las de la primera edición de las *Meditationes de prima philosophia*, por ser ésta la que hizo pública la querrela. Las citas de las seis *Meditationes* seguirán la paginación de su *editio princeps*, todo ello salvo indicación en contrario, pues en ocasiones trabajaremos con la primera edición de la *Disquisitio*, y las de 1642 y 1647 de las *Meditaciones*, así como con la de Adam y Tannery.

No hemos traducido el texto completo de las *Meditationes* por existir en nuestra lengua traslaciones más que óptimas, como la del Doctor Peña. No obstante, las citas de las *Meditationes*, como dijimos, sí que las trasladaremos a partir de su primera edición. Es por ello que serán vertidas al español únicamente las *Objeciones* de Gassendi, las *Respuestas* de Descartes, las *Instancias* del preposito de Digne (siendo éstas, en realidad, el *corpus* de la *Disquisitio metaphysica*) y la *Réplica* de Descartes a las *Instancias*.

Mas no es nuestra intención fatigar al lector en el mismo umbral de la tesis, sino invitarle a degustar con nosotros un debate filosófico inédito que, a veces, alcanza altas cotas, y que obtengamos mutuo provecho. Vale.

En Sevilla, a 9 de octubre de 2015.

Jesús del Valle Cortés.

## EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA *DISQUISITIO METAPHYSICA* DE PIERRE GASSENDI, Y EL ORIGEN DE LA QUERRELLA CON DESCARTES.

**L**a *Disquisitio metaphysica* fue publicada por primera vez en 1644, Ámsterdam, y dicha ciudad tenía una amplia producción editorial en el siglo XVII. Allí eran impresores destacados Joan Blaeu (que publicó la *Disquisitio*), la familia Elzevier (que hizo lo propio en 1649 con una reedición de las *Exercitationes paradoxicae* de Gassendi) y la sociedad *Typographia Blaviana* (que imprimió una de las reediciones de las *Meditationes* de Descartes en 1698), entre otros.

Gassendi, que en realidad se llamaba Pierre Gassend<sup>11</sup>, nació en Champtercier, cerca de Digne-les-Bains, en 1592 y su óbito se produjo en París en 1655, por lo que cuando se publicó la *Disquisitio* contaba cincuenta y dos de los sesenta y tres años que llegó a vivir. Nos encontramos, pues, ante una obra producida en su período de madurez. Por otra parte, Descartes era cuatro años menor que nuestro autor: nació en La Haye en Touraine en 1596 y falleció en Estocolmo en 1650. Las *Meditationes de prima philosophia* también son un escrito de madurez; cuarenta y cinco años cumplidos de los casi cincuenta y cuatro que vivió.

La obra que es objeto principal de esta tesis terminó de redactarse, como ya se ha indicado, el 15 de marzo de 1642, tres meses después de la muerte de Galileo Galilei, quien mantuvo amistad y correspondencia científica con Gassendi. Aún era Rey de Francia Luis XIII (1601-1643, Rey desde 1610 hasta su fallecimiento) y el cardenal Richelieu continuaba siendo Primer Ministro, aunque por poco tiempo (hasta su deceso en diciembre de 1642). Sin embargo, la *Disquisitio* se publicó en 1644, cuando ya reinaba Luis XIV, que más tarde sería llamado el Rey Sol. Cuando fue coronado, Luis XIV contaba cinco años y fue regentado por su madre, Ana de Austria, aunque Luis XIII había testamentado en contra de dicha regencia, y pasó a ser Primer Ministro de Francia, desde el 5 de diciembre de 1642, el cardenal Mazarino, mano derecha de Richelieu en vida de éste y con el que no estaban contentos los círculos políticos franceses por no ser de origen galo<sup>12</sup>. Un año después de la publicación de la *Disquisitio metaphysica*, Gassendi fue nombrado profesor de matemáticas del *Collège Royal de Paris* por recomendación del hermano mayor del Cardenal Richelieu, Alphonse-Louis du Plessis de Richelieu (1582-1653). Gassendi dedicó a Alphonse-Louis su *Institutio astronomica* (1647) como agradecimiento.

*Disquisitio metaphysica* es la contestación de Gassendi a la *Respuesta* que Descartes realizó sobre las *Objectiones* que aquél hizo a las *Meditationes de prima philosophia*. Las *Meditationes* de Descartes vieron la luz por primera vez el 28 de agosto de 1641, París, a cargo del impresor Michel Soly. Antes de ser llevadas a la prensa, cuando aún estaban, pues, bajo forma manuscrita, fueron entregadas por Descartes a Marin Mersenne -fraile mínimo al que conocía desde 1604 ó 1605, cuando ambos estudiaban en el prestigioso colegio jesuita de *La Flèche*<sup>13</sup>- con la finalidad de que éste las hiciese llegar a varios eruditos para que le remitiesen las objeciones que pudieran encontrar en ellas, sin duda con el objeto de demostrar que no era posible refutar sus argumentos. Mersenne tenía un grupo de amigos-eruditos bastante extenso, que más tarde sería llamado el “Círculo de Mersenne”, entre los cuales algunos se

---

<sup>11</sup> Posiblemente por ponerse su apellido, latinizado, en genitivo. En algunos casos hemos visto, en francés, nombrarle como *Gassendy*. Algunos autores españoles castellanizaron su apellido: *Gassendo*, e incluso hacían alusión a él con el gentilicio que le corresponde: *diniense*.

<sup>12</sup> Era de origen italiano y en 1639 adquirió la nacionalidad francesa.

<sup>13</sup> Cfr. Baillet. *Vie de Monsieur Descartes*, tomo I, p. 21. Cfr. R.P. Nicéron, *Memoires pour servir a l'histoire des hommes illustres*, t. XXXIII, p. 144.

dedicaban al estudio de la filosofía, la ciencia y la teología. El mínimo aprovechó una visita que le hizo Gassendi el 9 de febrero de 1641<sup>14</sup> para hablarle casi exclusivamente del nuevo escrito de Descartes, las *Meditationes*, e insistió mucho en que nuestro autor hiciera las objeciones que estimase pertinentes a dicha obra. La pesadez de Mersenne es evidenciada por el propio Gassendi al principio de sus *Objectiones quintae*: [dirigiéndose a Descartes] *Mucho me ha presionado nuestro Mersenne para ser partícipe de vuestras sublimes Meditaciones sobre la Filosofía primera*<sup>15</sup>. De no ser cierta esta aseveración, Gassendi habría quedado en una incómoda posición ante su amigo Mersenne pues, sin duda, éste habría tenido noticia de ello, sea por medio de Descartes, sea leyendo la obra.

Gassendi indicó a Mersenne que tenía mucho trabajo (estaba escribiendo su *Vida de Peiresc*) y que necesitaría seis semanas para poder cumplir su petición<sup>16</sup>. Nuestro autor cumplió su promesa, aunque necesitó algo más de tiempo<sup>17</sup>, y envió sus *Objeciones* pero, como veremos más adelante, después manifestó no saber que éstas iban a ser publicadas ni que, junto a ellas, iría una *Respuesta* de Descartes.

Descartes no necesitó, para hacer la *Respuesta*, el mismo tiempo que empleó Gassendi en hacer sus *Objeciones* (aproximadamente mes y medio). Éste firmó las *Objeciones* el 16 de mayo de 1641 y Descartes las envió al Mersenne, junto con su *Respuesta*, el 23 de junio. Quitando algunas jornadas en el envío de la carta de Gassendi, la *Respuesta* cartesiana se pudo hacer, probablemente, en poco más de veinte días.

La animosidad había sobrepasado ya los límites propios del decoro. Junto con las *Objeciones* y las *Respuestas*, Descartes envió a Mersenne una carta en la que puede leerse lo que sigue: *Veréis que he hecho todo lo que he podido para tratar al Sr. Gassendi honorable y dulcemente, pero él me ha dado tantos motivos para despreciarle y para hacer ver que carece de sentido común y que no sabe razonar en modo alguno, que habría abandonado demasiado mis derechos si hubiese dicho menos de lo que dije*<sup>18</sup>.

Bernard Rochot expone que la primera muestra de animadversión entre ambos sabios se encuentra en la *Respuesta* de Descartes, pero esto no nos parece correcto: *Las relaciones –indirectas– de Gassendi con Descartes habían sido, hasta entonces, correctas y amables. Ni el apoyo dado por Gassendi a un hombre del cual Descartes terminó desconfiando, Ferrier, ni la negligencia con la que Descartes utiliza, en los Meteoros de 1637, la relación y el dibujo de los Parhelios sin citar a Gassendi, quien se los había proporcionado*<sup>19</sup>, y de los que también habían discutido, podrían explicar esta

---

<sup>14</sup> Cfr. Bougerel, *Vie de Pierre Gassendi*, p. 191. Cfr. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, tomo II, pp. 131-132.

<sup>15</sup> *Beavit me Mersennus noster, cum tuarum illarum sublimium de prima Philosophia Meditationum participem fecit. Loc. Cit*, p. 355 de *Meditationes de prima philosophia, editio princeps*. También en *Disquisitio metaphysica, Petri Gassendi opera omnia*, t. III, 273a.

<sup>16</sup> Cfr. Bougerel, *Vie de Gassendi*, p. 192.

<sup>17</sup> Las *Objeciones* fueron compuestas desde el mes de abril hasta el 16 de mayo de 1641. Gassendi recibió la respuesta a sus *Objeciones*, por parte de Descartes, poco después del 19 de julio y las *Meditationes*, como ya se ha dicho, salieron de prensa el 28 de agosto.

<sup>18</sup> Carta de 23 de junio de 1641, en *Obras de Descartes* de Adam-Tannery, III, pp. 388-389.

<sup>19</sup> Aunque en principio no dudábamos de la palabra de Rochot, solemos comprobar siempre las informaciones y las citas. No hemos encontrado referencia alguna de que Gassendi proporcionase directamente a Descartes su obra sobre los parhelios, pero en una carta dirigida a Henri Renieri el 22 de noviembre de 1630, nuestro autor escribe: *Yo os hablaba también [en una carta anterior] del tratado que hice para la defensa del P. Mersenne contra Robert Fludd, y de la edición que hice aquí de mi Disertación sobre los Parhelios, de la cual os envié un ejemplar con una carta para M. Golius*. (Baillet, *Vie de Descartes*, t. I, p. 216). Henri Renieri era buen amigo y seguidor de Descartes, por lo que era

*explosión de hostilidad sarcástica de Descartes; se entiende la penosa sorpresa de Gassendi*<sup>20</sup>.

En efecto, hasta el *affaire* de las *Meditationes de prima philosophia* no se produjo, o al menos no tenemos noticia de ello, altercado público alguno entre Descartes y Gassendi. Sus relaciones *indirectas*, como dice Rochot, eran tal y como solían darse en los intercambios culturales entre caballeros.

Rochot cita a un tal Ferrier, sin más datos, así como el uso inapropiado, por parte de Descartes, del material de los *Parhelia* de Gassendi. Vamos a desarrollar estos dos asuntos:

Jean Ferrier era un artesano óptico de París que, sobre 1630, recibió encargos de lentes por parte de Descartes mientras éste estaba en Holanda, mas no atendió los trabajos sino tardíamente, hecho por el cual Descartes dejó de contar con él. Ferrier, por motivos que no vienen al caso, se encontraba en situación precaria en París, e intentó, por medio de algunos amigos de Descartes, hacerle llegar su deseo de volver a trabajar con él. Mersenne envió a Descartes una carta en la que le hizo saber las aspiraciones de Ferrier, pero aquél se excusó manifestando que tenía previsto hacer un viaje a Inglaterra<sup>21</sup>. Ferrier, desolado, volvió a intentar la mediación de otros amigos de Descartes, y varios le escribieron con tal motivo, por ejemplo, algunos de los Padres del Oratorio. Ferrier también pidió a Gassendi que hiciese lo propio, pero éste declinó hacerlo directamente pues sus contactos con Descartes no habían sido sino epistolares. Es por ello que nuestro autor escribió una carta a un amigo común de ambos, Henri Reneri, para que éste intercediese entre Ferrier y Descartes<sup>22</sup>. Descartes, finalmente, decidió prescindir de Ferrier. Esta carta fue todo el apoyo, indicado por Rochot, que Gassendi prestó a Ferrier. No ha resultado fácil encontrar información acerca del óptico.

Estando así las cosas, lo que dice Rochot podría tener sentido: de haber resultado ofendido por el apoyo de Gassendi a Ferrier, entonces se explicaría, en cierto modo, que Descartes hubiese atacado en primer lugar, pero no lo hizo; fue Pierre Gassendi. Las *Objeciones* de Gassendi están llenas de sarcasmo, e incluso nuestro autor reconoce a Descartes que su escrito es algo *áspero*<sup>23</sup>, aunque pone como excusa el haber sido presionado excesivamente por Mersenne para realizarlo. Para nuestro sayo, ya cuando las elaboró, sentía gran animadversión hacia el autor de las *Meditationes*. Gassendi es el primero que llama irónicamente a Descartes *joh Espiritu!*, y la forma de argumentar contra los postulados cartesianos es cualquier cosa menos cordial. Además, la carta de recomendación de Gassendi por el asunto de Ferrier data de 1630; es once años anterior al conflicto dialéctico entre los dos sabios. Creemos, pues, que la causa de la disputa entre ambos está en otro lugar.

---

probable que fuese él quien le enviase el escrito de los parhelios, y en efecto fue así, como probaremos más adelante. Rochot, pues, se equivoca en este punto. Esta carta volverá a ser referida en breve en esta tesis por otro motivo.

<sup>20</sup> *Les rapports –indirects– de Gassendi avec Descartes avaient été jusque-là corrects et déférents. Ni l'appui donné par Gassendi à un homme dont Descartes finit par se méfier: Ferrier; ni la négligence avec laquelle Descartes utilise, dans les Météores de 1637, la relation et le dessin des Parhelies sans citer Gassendi qui les lui avait fournis et en avait aussi discuté, ne sauraient expliquer cette explosion de malveillance sarcastique de Descartes; la pénible surprise de Gassendi se comprend.* Introducción, *Disquisitio*, p. IX.

<sup>21</sup> *Cfr.* Baillet, *Vie de Descartes*, T. I, pp. 212-215.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 216 y ss. También Bougerel, *Vie de Gassendi*, pp. 93-95. En ambos lugares está transcrita la carta de Gassendi a Reneri, si bien está más completa en la obra de Baillet.

<sup>23</sup> *Id mihi fuit durum, quod ille praeterea amicitiae iure exagit, ut ad te perscriberem, si quis fortassis scrupulus ingerretur, supperesetve = Si he resultado áspero es porque [Mersenne] me ha exigido en exceso que, en nombre de la amistad, si los hay, os escriba mis escrúpulos y los defienda.* *Meditationes*, pp. 355-356 de editio princeps.

Las *Meditationes* son un estudio ampliado de la cuarta parte del *Discours de la méthode*: acerca de la búsqueda del pilar fundamental del conocimiento, de la prueba de la existencia de Dios, del dualismo alma-cuerpo y de la inmortalidad del alma (aunque esto último figuraba en el título de las *Meditationes*, no llegó a ser escrito ni desarrollado). El *Discurso del método* fue publicado en 1637<sup>24</sup> como introducción a su *Dióptrica, Meteoros y Geometría*, siendo aquél posteriormente tratado habitualmente como texto en *separata* hasta nuestros días. A nuestro juicio, el *Discurso del método*, por su contenido añadido en la *editio princeps*, fue de capital importancia para que se produjese la querrela y que finalmente Gassendi escribiese su *Disquisitio metaphysica*.

Gassendi había publicado, en 1630, su *Parhelia, sive soles quatuor spurii, qui circa verum aparuerunt Romae*<sup>25</sup>. En dicha obra, nuestro autor explicaba el fenómeno de los parhelios a partir de unas observaciones realizadas en Roma, el 20 de marzo de 1629, por Christopher Scheiner. El cardenal Barberini envió los datos de las observaciones de Scheiner a Peiresc y éste las hizo llegar a Gassendi, entre otros científicos<sup>26</sup>. Cuando Descartes publicó el *Discurso del método* junto con su *Dióptrica, Meteoros y Geometría*, dedicó dentro de los *Meteoros* un apartado a los parhelios en los que utilizó la información, los dibujos de Gassendi, e incluso buena parte del texto de los *Parhelia*, de forma literal, pero sin citarle en modo alguno, como ya avanzó Bernard Rochot. Sin duda alguna, a Gassendi no debió gustarle en absoluto esta apropiación de parte de sus *Parhelia* y que ni siquiera se indicase el origen de sus informaciones<sup>27</sup>.

Descartes escribe en sus *Meteoros*, p. 288: *Pero la observación más bella y más destacable que yo haya visto sobre esta materia, es la de los 5 soles que aparecieron en Roma el año 1629, 20 de marzo, sobre las 2 ó 3 horas de la tarde. Y con la finalidad de que pudieseis ver si ésta concuerda con mi discurso la voy a poner aquí en los mismos términos en los que fue divulgada desde entonces.* A continuación inserta, en latín, cuarenta y seis líneas literales de los *Parhelia, sive soles quatuor...*

Descartes no dice que sean palabras suyas, e incluso parece elogiar ese escrito insertando la extensa cita en itálicas, pero no nombra a Gassendi en ningún momento, llegando a incluir dos dibujos de los *Parhelia* (uno de ellos algo modificado), publicados siete años antes por nuestro autor, sin indicar su procedencia.

El apartado de los *Meteoros* dedicado a los parhelios (titulado *De l'apparition de plusieurs soleils*) tiene, en la *editio princeps* del *Discurso del método*, una extensión de trece páginas y cuatro líneas. De esas trece, casi dos están escritas literalmente por Gassendi, además de los dos dibujos de sus *Parhelia* (repetidos ambos en otras páginas). Casi todo lo que explica Descartes en ese apartado de los *Meteoros* está extraído de los *Parhelia* de Gassendi y no aparece ni una sola vez el nombre del autor, ni el de la obra de la que procede la información. Resulta evidente y comprensible que Gassendi se enojase contra Descartes por esta falta de caballerosidad. A nuestro juicio, si Cartesio hubiese hecho constar que la información y los dibujos que proporcionaba procedían de Gassendi, la querrela entre ambos nunca se habría producido, o al menos no con tanta beligerancia. Este asunto sucedió en 1637: cuatro años antes de que Mersenne propusiese a Gassendi hacer objeciones a las *Meditationes de prima philosophia*. El resquemor de Gassendi estaba mucho más fresco que el que pudiese

---

<sup>24</sup> Impresor Ian Maire, Leiden.

<sup>25</sup> Editor Antoine Vitré, París.

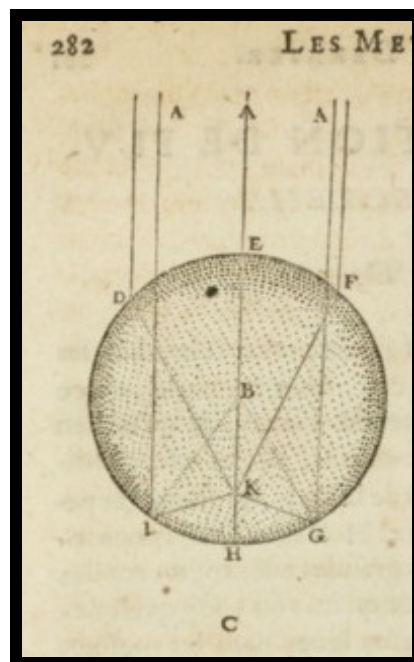
<sup>26</sup> Cfr. Bougerel, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>27</sup> Acerca de este hecho puede leerse, en la *Abrégé de la Vie de Gassendi*, de M. de Camburat, p. 41: *Descartes, en su tratado de los meteoros, se había aprovechado de la obra de Gassendi de los parhelios, sin dignarse citarle. Estos procedimientos eran usados a veces por Descartes. Gassendi fue sensible a esto.*

tener Descartes con el asunto de Ferrier, once años antes de que estallase la querrela. Además, como hemos dicho, el primero que escribió de forma ácida fue Gassendi. Éste es, pues, a nuestro juicio, y en contra de la opinión de Bernard Rochot, el origen de la disputa.

Dijimos que Bernard Rochot se equivocó manifestando que Gassendi proporcionó el material de sus *Parhelia* a Descartes, y que sospechábamos quien podría haberlo hecho: Henricus Renerius. Henri Reneri (1593-1639), neerlandés, era médico y filósofo. Aunque estudió teología, abandonó dichos estudios en 1621. Amigo de Descartes y de Gassendi, mantenía correspondencia con ambos. Investigando la correspondencia de Descartes, descubrimos una de las cartas que éste envió a Mersenne durante la impresión de las *Meditaciones*: *Pero no tiene razón [se refiere a Gassendi] si se ofende porque yo haya tratado de escribir la verdad de una cosa de la que él antes no ha escrito sino quimeras, [obra] en la que ha creído que debía citarle y en la que no he recibido nada de él, salvo que la observación del Fenómeno de Roma, que se encuentra al final de mis Meteoros, llegó al señor Reneri por sus manos, y de éste a mí, como por manos de mensajeros, sin que él haya contribuido nada en ella*<sup>28</sup>. Descartes miente descaradamente pues, como hemos dicho, en sus *Meteoros*, copió los dibujos de los *Parhelia* e insertó las ya citadas cuarenta y seis líneas escritas por Gassendi.

Pero este asunto no puede quedar en meras palabras. En las páginas que siguen se insertan las pruebas de la utilización cartesiana del material de los *Parhelia* de Gassendi:

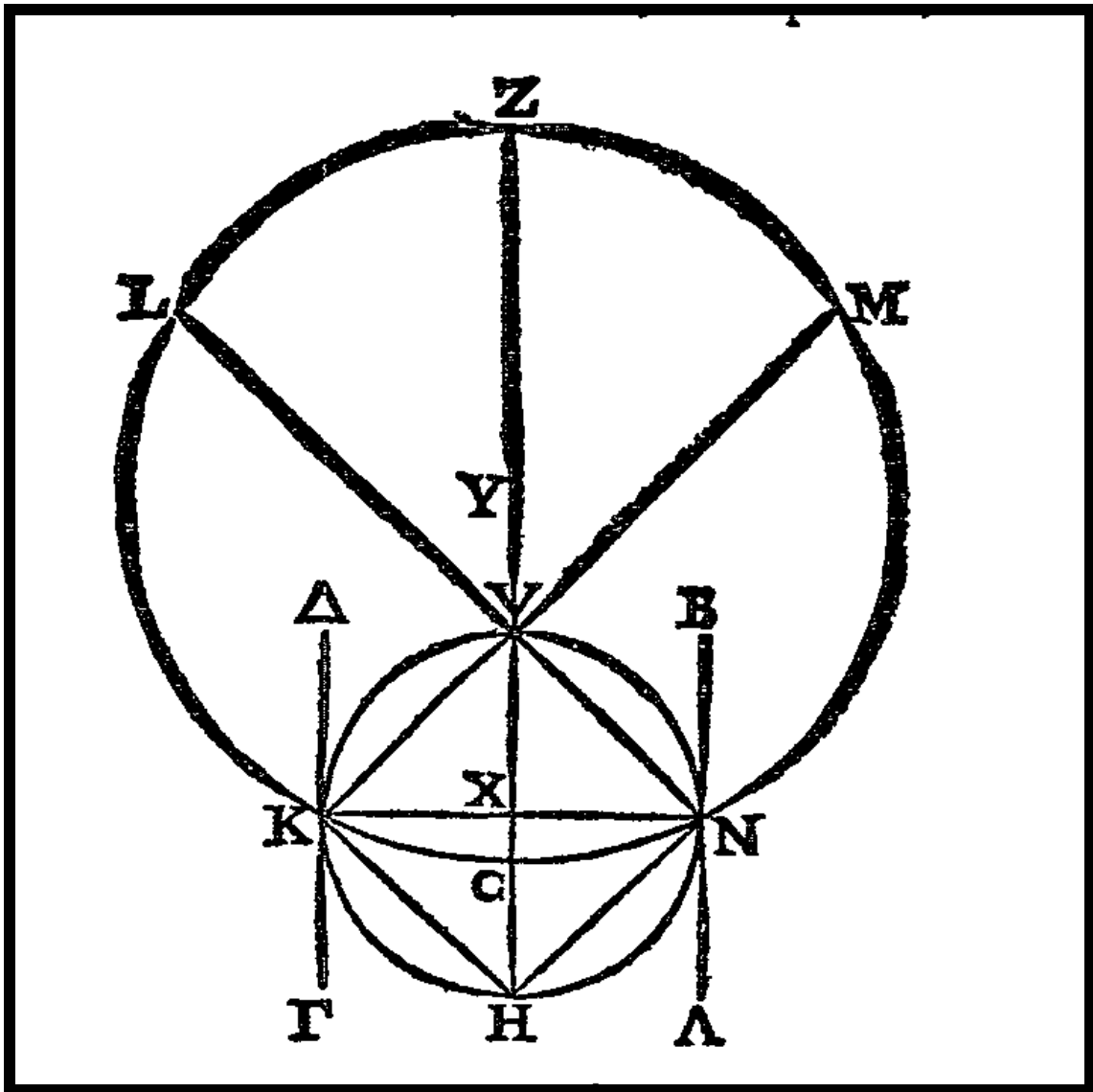


Dibujo 1

Dibujo de la página 282 de los *Meteoros*, incluido en la *editio princeps del Discurso del método* (1637).

<sup>28</sup> Carta de 21 de abril de 1641. *Obras de Descartes*, Adam-Tannery, III, p. 363.

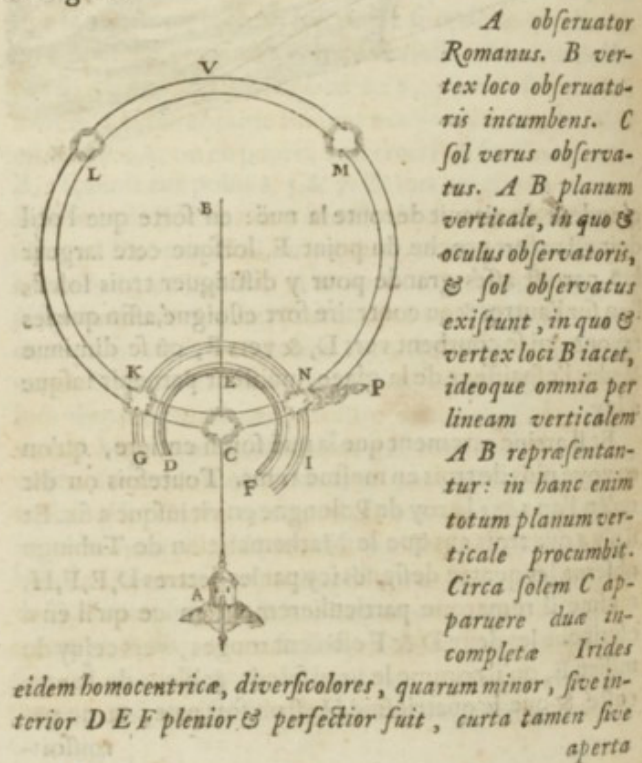




Dibujo 2

Dibujo de los *Parhelia*, página 657b del tercer tomo de la *Petri Gassendi opera omnia*.

roissoit que fort peu. Ce qui confirme fort ce que j'ay dit. Mais l'observation la plus belle & la plus remarquable, que j'aye veu en cete matiere, est celle des 5 soleils, qui parurent a Rome en l'an 1629, le 20 de Mars, sur les 2 ou 3 heures après midy. & afin que vous puissiez voir si elle s'accorde avec mon discours ie la veux mettre icy aux mesmes termes qu'elle fut dès lors divulguée.



Texto 1

Página 288 de los *Meteoros*. El texto en itálicas es literal de los *Parhelia* de Gassendi y prosigue en la página 289. El dibujo también es de los *Parhelia*.

aperta a D ad E, & in perpetuo conatu sese claudendi stabat, & quandoque claudebat, sed mox denuo aperiebat. Altera sed debilis semper & vix conspicabilis fuit GHI, exterior & secundaria, variegata tamen & ipsa suis coloribus; sed admodum instabilis. Tertia, & unicolor, eaque valde magna Iris, fuit KLMN, tota alba, quales sepe visuntur in paraselenis circa lunam. hæc fuit arcus excentricus integer ab initio solis per medium incedens, circa finem tamen ab M versus N debilis & lacer, imo quasi nullus. Caterum in communibus circuli huius intersectionibus cum Iride exteriori GHI, emerferunt duo parhelia non usque adeo perfecta, N & K; quorum hoc debilius, illud autem fortius & luculentius splendescibat, amborum medius nitor æmulabatur solarem, sed latera coloribus Iridis pingebantur; neque rotundi ac prævisi, sed inæquales & lacunosi ipsorum ambitus cernebantur. N inquietum spectrum, ei aculabatur caudam spissam subigneam NOP, cum iugi reciprocatione. L & M fuere trans Zenith B, prioribus minus vivaces, sed rotundiores & albi, instar circuli sui cui inherebant, lac, seu argentum purum exprimentes, quanquam M mediâ tertiâ iam prope disparverat, nec nisi exigua sui vestigia subinde præbuit, quippe & circulus ex illa parte defecerat. Sol N defecit ante solem K, illoque deficiente roborabatur K, qui omnium ultimus disparuit, &c.

C K L M N estoit vn cercle blanc dans lequel se voyoient cinq soleils, & il faut imaginer, que le spectateur estant vers A, ce cercle estoit pendant en l'air au dessus de luy, en forte que le point B respondoit au sommet de sa teste, & que les deux soleils L & M estoient derriere ses espales, lorsqu'il estoit tourné vers les trois

O O

autres

## Texto 2

Página 289 de los *Meteoros*, donde prosigue el texto extraído de los *Parhelia* de Gassendi.



# P A R H E L I A,

S I V E

## SOLES QVATVOR SPVRII,

QVI

CIRCA VERVM APPARVERVNT ROMÆ  
Anno MDCXXIX. Dic XX. Martij.

### EPISTOLA.

PETRVS GASSENDVS  
HENRICO RENERIO S.

**A**M Ultraiecto, mi RENERIO, in hanc urbem redieram, cum reddita mihi tuæ literæ sunt, quibus me seriò admones, ut priusquam discedam longius, & nobilis Medici à Vvasse-  
naer votis, & promissis meis simul satisfaciam. Scilicet cum Amsterodamo discederem, pollicitus sum describere ipsi quamprimum liceret Diagrammatis illius exemplum, quo Parhelia ante paucos menses Romæ visa exprimuntur, postquam rem dignam indicavit, quam in Historiam infereret. Obrestatis ipse tuo iure, ut simul perscribam quæ de hoc Phœnomeno, cum me abeuntem deduceres, ac varia rogares, disserui: quòd non satis hæreant memoriæ quæ extempore dicta sunt. Ego itaque, qui & Viro claro, & tuis erga me officiis nihil est, quod non debeam; facere satis literis tuis, quantum possum, aggredior. Tametsi enim & postredie discessurus sum, & ea est erga me Virorum huius Academiæ clarissimorum humanitas, ut ab ipsorum siue conuictu, siue confabulatione vix quicquam otij reliquum fiat: nihilominus breues horas sic enitor succidere, ut non possis in me affectus alacritatem desiderare.

Ac primùm quidem, qua fide par est, Diagramma exscribo ex eo schemate, quod Vir ille insignis Nicolaus Fabricius, Petrisi Toparcha, & in Parlamento Aquensi Regis Consiliarius ad me nuper transmissum voluit. Cum illud enim illustrissimo Cardinali Barberino ab ipso statim Phœnomeno obseruato ostensum fuisset, quòd ille, et si negotia semper grauissima sustineat, ad liberales tamen artes, suauioresque Musas plerumque diuertat; factum est, ut vnus ex iis Literatis, quos Vir summus penes se habet, ipsius manu id acceperit, miserique ad Fabricium, quem omnes nòrunt omnium & artium, & rerum bonarum esse studiosissimum. Is igitur est, qui pro eo, quo me prosequitur amore, pergratum se mihi facturum sperauit, si copiam & Diagrammatis, & explicationis adiunctæ mihi quamprimùm faceret. Transmissa ergo charta sic habet

*EXPLICATIO FIGVRÆ.*  
A obseruator Romanus. B vertex loco obseruatoris incumbens. C Sol verus obseruatus. AB planum verticale, in quo & oculus obseruatoris, & Sol obseruatus existunt, in quo & vertex loci B iacet; ideòque omnia per lineam verticalem AB representantur; in hanc enim totum planum verticale procurrunt. Circa Solem C apparente duæ incompletæ Irides eidem homocentricæ, diuersicolores, quarum minor, siue interior DEF plenior & perfectior fuit, curta tamen, siue aperta à D ad F, & in perpetuo conatu sese claudendi stabat, & quandoque clauderebat, sed mox denuò aperiebat. Altera, sed debilis semper, & vix conspicibilis, fuit GKI, exterior, & secundaria, variegata tamen, & ipsa suis coloribus, sed admodum instabilis. Tertia, & vnicolor, eaque valde magna Iris, fuit KLMN, tota alba, quales sæpe visuntur in Paraselinis circa Lunam. Hæc fuit arcus eccentricus integer, ab initio Solis per medium incedens, circa finem tamen ab M versus N debilis, & lacer, imò quasi nullus. Cæterum in communibus circuli huius intersectionibus cum Irade exteriori GKI, emerferunt duo Parhelia, non vsque adeo perfecta, N & K, quorum hoc debilius, illud autem fortiùs & luculentius splendebat. Amborum medius nitor ambulabatur Solatem: sed latera coloribus Iridis pingebantur, neque rotundi, ac præcis; sed inæquales, & lacunosum ipsorum ambitus cernebantur. N inquietum spectrum, ei aculabatur caudam spissam subigneam NOP, cum iugi reciprocatione. L & M fuere trans Zenith B, prioribus minùs vi-

l i i 2 uaces,

#### Texto 3

El texto de Gassendi  
en sus *Parhelia*. La cita literal que hace  
Descartes comienza donde indica la flecha.

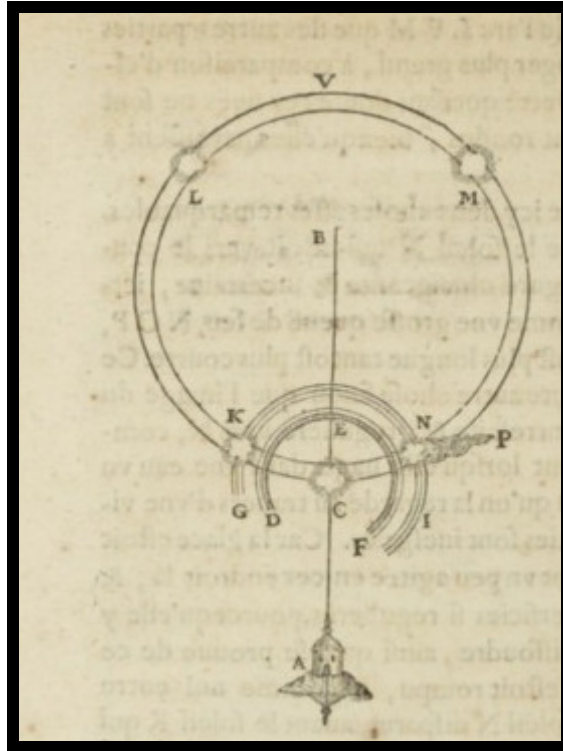
uaces, sed rotundiores, & albi, instar circuli sui, cui inhærebant, lac, seu argentum purum exprimentes: quanquam *M* mediâ tertiâ iam prope dispatuerat, nec nisi exigua sui vestigia subinde præbuit, quippe & circulus ex illa parte defecerat. Sol *N* defecit ante Solem *K*, illô- que deficiente roborabatur *K*, qui omnium vltimus disparuit. Situm, respectu plagarû Mundi indicant lineæ *QR*, *ST*, quarum *QR* æquatoris, *ST* meridiani cum horizonte sectionem denotat. Sol verus huius phœnomeni tempore incessit per circulos verticales, qui respectu obseruatoris Montorium, & respectu aliorum Basilicam *S*, Petri, & alia loca versus castrum *S*. Angeli transeunt. Duratio huius apparentiæ fuit (meo quidem iudicio) duarum minimùm horarum; nam horâ 20. seu 2. Astronomicâ aliqui in Collegio Romano viderunt apparentes Soles quatuor, eosque satis vegetos, atque coruscos iuxta Solem verum. Sed & Tusculi in vinea perpuganda occupati quatuor à se, præter verum, conspectos esse Soles valde vegetos perscribunt: quod fieri non potuit, nisi circa

horam secundam, aut ante: nam post secundam, Sol *M* obliterari cœpit, nec nisi ab huius rei perito animaduerti potuit. Ita facile mihi persuadeo hanc apparitionem duas minimùm horas tenuisse, & sub meridiem, vel non diu post incœpisse: nam quando ego post horam secundam superueni, videbatur ad dissolutionem inclinare. In Collegio Anglicano (vri postea comperi ex ipsismet spectatoribus nostris) circa horam 19. iam omnes Soles perfectos fulgidos aspexerunt. Notandum insuper est circulum album *KLMN* vltra Zenith, seu verticem transiisse, provt punctum *B* denotat. Tandem totum phœnomenon in nubes candidas resolutum, & abstersum est, circa vel pauld post horam tertiam. Sol autem verus serenus iterum alluxit, cum durante apparentiâ subobscurus, & hebes quidem, visui tamen intolerabilis affulsiſſet.

*Sol tibi signa dabit; Solem quis dicere falsum* Virg. 1.  
*Audeat? ille etiam cæcos instare tumultus* Georg.  
*Sape monet, fraudemque, & operta tumescere*  
*bella.*

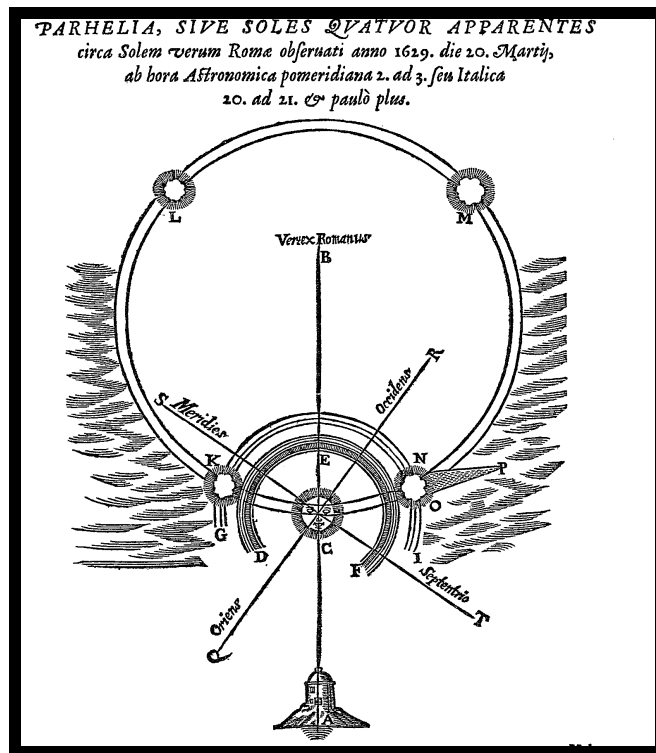
#### Texto 4

Página siguiente de los *Parhelia*,  
 donde termina el texto que cita  
 Descartes (también  
 indicado por  
 una flecha).



Dibujo 3

Dibujo extraído de la página 292 de los *Meteoros*. Este dibujo se repite tres veces en dicha obra.



Dibujo 4

Dibujo de los *Parhelia*, página 652 del tomo III de la *Petri Gassendi opera omnia*, idéntico al anterior.

Ya demostrado su origen, es menester que prosigamos con el desarrollo de la querella:

La *Respuesta* de Descartes, ante los ataques inmisericordes de Gassendi en sus *Objectiones quintae*, y por el tono utilizado en ellas, no podía ser menos ácida: llama ¡oh Carne! al objetor y no contesta a muchas de sus preguntas porque *no merecen respuesta*<sup>29</sup>. Incluso llega a decirle que no se dirigirá a Gassendi como si lo hiciese a un agudo filósofo, sino como a alguien que tiene el *espíritu nublado por los sentidos*<sup>30</sup>.

Mersenne estaba al tanto del resquemor que produjo en Gassendi el asunto de los parhelios, pues fue él quien indicó por carta dicha circunstancia a Descartes. Estando así las cosas, encomendarle que realizase las *Objeciones* fue un acto en el que escaseó la buena voluntad. Puede ser que el mínimo buscase una querella en toda regla entre dos sabios; y lo consiguió. Mersenne sabía de qué modo utilizaba Gassendi su *pars destruens* contra los argumentos de sus adversarios filosóficos. Esto quedó muy patente en su voraz crítica a Aristóteles, cuando en 1624 Gassendi publicó sus *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, o contra Robert Fludd en 1630, como veremos más adelante. Mersenne debía saber que las *Objeciones* a las *Meditationes* serían cuando menos duras, primero porque Descartes, en esta obra, fue bastante osado al declarar que había resuelto los principios epistemológicos del conocimiento y que probó la existencia de Dios, así como la dualidad alma-cuerpo, con la misma certeza que tienen las demostraciones geométricas; segundo por conocer cómo contraargumentaba Gassendi; tercero por saber, en *petit comité*, que el autor de la *Disquisitio* estaba resentido con Descartes desde el asunto de los parhelios.

El segundo escrito de Gassendi contra Descartes, la *Disquisitio metaphysica*, tiene incluso mayor contenido sarcástico y mordaz que las *Objectiones quintae*. Esto, en principio, parece deberse a que Gassendi, al escribir la *Disquisitio*, además de todo el resentimiento anterior procedente del asunto de los parhelios, manifestó encontrarse con la publicación de sus *Objeciones* sin su conocimiento ni consentimiento y con la añadidura de una *Respuesta* de Descartes que era tan agria o más que las *Objeciones* de nuestro autor. Más tarde veremos si el desconocimiento de Gassendi acerca de la publicación de sus *Objeciones* era cierto o no.

Creemos, pues, que el origen de la querella ya ha quedado aclarado definitivamente. En su momento se explicará cómo, y cuándo, se produjo la reconciliación entre ambos sabios.

---

<sup>29</sup> *Ac proinde quaecumque postea interrogas, cur non possit igitur esse adhuc ventus, cur non replere spatium, cur non moveri pluribus motibus, & talia, tam inania sunt ut responsione non egeant. = Y después de todo esto las preguntas que inmediatamente me hacéis: ¿por qué no podría yo, pues, ser un viento? ¿Por qué no llenar un espacio? ¿Por qué no ser movido por diversos movimientos? Y similares. Son tan vanas que no hay necesidad de responder. Meditationes, editio princeps, p. 501.*

<sup>30</sup> *...iudico te híc non aliud habuisse institutum, quam ut eorum me admoneres quibus meae rationes, ab iis quorum ingenia ita immersa sunt ut a Metaphysicis cogitationibus prorsus abhorreant, eludi possent, atque ita mihi dares occasionem iis occurrendi. Quamobrem ego híc non tanquam tibi Philosopho cautissimo, sed tanquam alicui ex hominibus istis carneis respondebo. =... no creo que hayáis tenido otra intención que advertirme de lo que podría servir de medio para eludir mis razones a aquellos que tienen el espíritu tan nublado por los sentidos que no pueden soportar los pensamientos metafísicos, proporcionándome, de esta manera, la ocasión de salirles al encuentro. Por esta razón no os responderé aquí como a un agudísimo filósofo, sino como a uno de estos hombres hechos de carne. Ibid., pp. 494-495.*

## DOS INSTIGADORES: MARIN MERSENNE Y SAMUEL SORBIÈRE.

**M**arin Mersenne (1588-1648), el fraile de la Orden de los Mínimos al que ya hemos hecho alusión varias veces, era amigo de Gassendi muchos años antes de la publicación de las *Meditationes de prima philosophia*. Hay una obra dedicada a él, intitulada *La Vie du R. P. Marin Mersenne*, escrita por otro mínimo, Hilarion de Coste<sup>31</sup>. En 1625, un año después de publicar Gassendi sus *Exercitationes paradoxicae*, aconteció un asunto en el que estaba involucrado Mersenne y que resulta, cuando menos, sospechoso. No hemos visto nunca alusión alguna a este *affaire*, así que lo que exponemos es inédito desde el punto de vista exegetico. Será necesaria una digresión para explicarlo:

Gassendi publicó únicamente el libro primero de sus *Exercitationes*, cuando estaban proyectados siete. Tras la muerte de nuestro autor fue encontrado en su biblioteca el manuscrito del *liber secundus*. Dicho segundo libro fue publicado por primera vez en la *Petri Gassendi opera omnia*, Lyon, 1658<sup>32</sup>. En esa edición se añadía un apéndice<sup>33</sup> que indicaba que nuestro autor dejó ese trabajo en 1624. El motivo de ello –siempre según dicho apéndice– fue haberse granjeado gran animadversión por parte de los seguidores de Aristóteles y por la existencia de un libro de Francesco Patrizi, *Discussiones peripateticae*<sup>34</sup>, del que supuestamente Gassendi no tuvo noticia hasta que se lo dijeron sus amigos, en el que ya quedaba expuesta y refutada la filosofía del estagirita<sup>35</sup>. Bernard Rochot, en su obra *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*<sup>36</sup>, p. 20, escribe que quizás Gassendi tuvo conocimiento de Patrizi por una obra de su amigo Marin Mersenne, *La vérité des Sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, pues en ella menciona a Patrizi y sus *Discussiones peripateticae*<sup>37</sup>. Esta obra de Mersenne fue publicada a principios de 1625<sup>38</sup>.

---

<sup>31</sup> Editor Sebastien Cramoisy, París 1649.

<sup>32</sup> Editores Anisson y Devenet. Seis tomos *in folio*. Reeditada en Stuttgart, 1964, por F. Frommann Verlag.

<sup>33</sup> En el manuscrito original, que fue digitalizado a petición nuestra por la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, donde sigue luchando contra el tiempo, sólo hay tres palabras de dicho apéndice y la caligrafía no es de Gassendi. Allí sólo figuran las palabras: *Monendus heic Lector &c.*

<sup>34</sup> Impresor Perneam Lecythum, Basilea 1581.

<sup>35</sup> *Si quaeras, Benevole Lector, cur haec Exercitatio ad umbilicum perducta non fuerit, cur-ve Libri quique caeteri, quorum Praefatio spem facit, non sequantur. Scito commonefactum ab Amicis Auctorem, stomachari non parum Peripateticos propter prioris Libri editionem; idemque fere argumentum a Francisco Patricio in Peripateticis suis Disquisitionibus (quarum tunc primum copia ipsi facta) prius pertractatum; hunc secundum Librum ulterius persequi, et absolvere noluisse, ipsumque (ne delibatis quidem aliis) in Musaeoli sui recessum cum blattis, ac tineis pugnans, ab anno M. DC. XXIV. qualem habes, abjecisse atque neglexisse = Si quisiera, amable Lector, saber por qué no fue terminado este Ejercicio y por qué no se continuaron los otros cinco que se esperaban según el Prefacio, sabed que el Autor fue informado por sus amigos de la furia sin par que se produjo entre los Peripatéticos tras la edición del primer Libro y de que estos argumentos ya habían sido tratados por Francesco Patrizi en sus Disquisiciones Peripatéticas, (de las cuales no tuvo conocimiento hasta entonces) y por ello no quiso proseguir este segundo Libro ni terminarlo (del mismo modo que los otros), abandonándolo en su Biblioteca sin añadir nada más, tal como está, en el año 1624, luchando contra el abandono y el olvido. *Exercitationes, liber secundus*, Apéndice, *Petri Gassendi opera omnia*, t. III, 210.*

<sup>36</sup> Su tesis doctoral.

<sup>37</sup> *Voyla ce qu'Aristote a de plus excellent en toute sa doctrine, & neantmoins une grande partie de ces thèses, sont fausses, comme Patrice môtre fort au long dans le 4. tome de ses Discussions Peripatetiques liure 1. 2. & 3.= He aquí lo más excelente que hay en toda la doctrina de Aristóteles, y sin embargo una gran parte de sus tesis son falsas, como Patrizi muestra muy extensamente en el 4º tomo de sus Discusiones Peripatéticas, libros 1, 2 y 3. La vérité des Sciences, Lib. I, Cáp. VIII, p. 89 de editio princeps.*

<sup>38</sup> En París, editor Toussaint du Bray.



Rochot insinúa en otro lugar que Mersenne pudo regañar a Gassendi por haber seguido en extremo el texto de Patrizi<sup>39</sup>, pero no dice nada acerca de que fuese el mínimo quien hubiese hecho lo propio con Gassendi. La lectura de *La vérité des sciences contre les sceptiques* hace pensar que pudo haber inspiración de Mersenne en Gassendi y sus *Exercitationes*. En el libro I, capítulo VIII, Mersenne pone en boca del alquimista una serie de reproches a la conducta de Aristóteles: en la página 86 asegura que fue ingrato con Platón como una mula que cocea a su madre, que hizo sacrificios a su concubina, que tramó el envenenamiento de Alejandro Magno, que fue expulsado de Atenas por impío, hecho por el que, o bien él mismo se envenenó, o bien se arrojó al Euripo. En la página 87 dice que era, entre otras cosas, avaricioso. En *Exercitationes Paradoxicae*, Gassendi escribe lo mismo<sup>40</sup>. Ahora bien, Patrizi habla de los mismos temas en distintas páginas de sus *Discussiones peripateticae*: las “coces” de ingratitud de Aristóteles contra Platón aparecen en la página 4, donde señala que estas palabras proceden de Diógenes Laercio; el envenenamiento de Alejandro está en la página 6; la avaricia del estagirita en la página 11; la acusación de impiedad y el suicidio de Aristóteles en la página 9. ¿Podría Mersenne reprochar a Gassendi que estuviese siguiendo a Patrizi cuando él estaba haciendo lo mismo? ¿No es cierto que estos temas, todos ellos, aparecen en las *Vidas de Filósofos Ilustres* de Laercio? Sin embargo, examinando las *Discusiones peripateticae* y las *Exercitationes paradoxicae* hay que ser harto cándidos para pensar que Gassendi no las leyese antes de redactar su *opera prima*.

Pero, prosiguiendo con los servilismos, enfrentemos dos frases de nuestro autor y del mínimo: Mersenne escribe: [hablando sobre Aristóteles] *Voy a ponerlos delante de los ojos una parte de su vida, con el fin de que, a partir de ahora, tengáis en tan poca estima su doctrina como la habéis tenido en precio hasta ahora*<sup>41</sup>, y Gassendi, en sus *Exercitationes*, hace lo propio de la siguiente manera: *Y bien, comencemos pues por examinar qué hizo Aristóteles desde el punto de vista de la Religión y de las costumbres, con el fin de que los más empedernidos de sus seguidores sepan cuál es la piedad y la probidad del hombre al que siguen*<sup>42</sup>. El parecido del mensaje de ambas frases es asombroso y, a nuestro juicio, Mersenne pudo extraer la suya, así como los ejemplos antes relatados acerca de Aristóteles, de las *Exercitationes* de Gassendi, toda vez que la *editio princeps* de dicha obra apareció en agosto de 1624 y *La vérité des sciences* se publicó a principios de 1625. Pero dejemos este asunto para ir hacia otro de mayor interés, sin duda.

Algunos años más tarde, concretamente en 1628, fue el propio Marin Mersenne quien se encontró inmerso en propia querrela: Robert Fludd (1574-1637) era un médico inglés que estaba en contacto con círculos herméticos: Rosacruces y alquimistas. En 1617 publicó su *Tractatus apologeticus integritatem Societatis de Rosea Cruce defendens*<sup>43</sup>, y Mersenne, varios años después, en sus *Quaestiones celeberrimae in*

<sup>39</sup> Or ce Patrizi est de ceux que Mersenne citait dans ses gros livres, et dans les conversations auxquelles nous avons fait allusion, il a pu faire des rapprochements, et peut-être reprocher à Gassendi quelque servilité = Ahora bien, este Patrizi es uno de los que Mersenne citaba en sus gruesos libros y, en las conversaciones a las que hacemos alusión, pudo cotejarlos y, quizás, reprochar a Gassendi cierto servilismo (Nótese el juego de palabras de Rochot entre *rapprocher* y *reprocher*). *Exercitationes*, Introducción de Rochot, p. X.

<sup>40</sup> Los asuntos del envenenamiento de Alejandro Magno, de la concubina, de su expulsión de Atenas, de su supuesto suicidio y de su avaricia, son escritos por Gassendi en *Exercitationes*, 116b.

<sup>41</sup> *Je vais vous mettre une partie de sa vie devant les yeux, afin que vous ayez désormais sa doctrine en aussi peu d'estime, comme vous l'avez prise jusqu'à maintenant.* *La vérité des sciences*, Lib. I, Cap. VIII, p. 85 de *editio princeps*.

<sup>42</sup> *Age ergo, primum experiamur quis in Religione, quis in moribus Aristoteles fuerit: ut agnoscant sectatores illius iuratisissimi cuiusmodi pietatis, probitatisque virum consecrentur.* *Exercitationes*, 116a.

<sup>43</sup> Lyon, editor Govert Basson.

*Genesim*<sup>44</sup>, atacó a Fludd sin miramientos. El médico, ante esta afrenta, contestó a Mersenne en dos nuevas obras suyas: la primera intitulada *Sophiae cum Moria Certamen*, Francfort, 1629; la segunda bajo el sobrenombre de Joachim Frizius, esta vez con el título *Summum bonum, quod est verum Magiae, Cabalae, Alchymiae...*, también publicada en Francfort el mismo año y en cuya misma portada consta que está escrita contra Mersenne. Pero en este asunto, Mersenne no se comportó del mismo modo que lo haría años después Gassendi contra Descartes: en vez de defenderse él mismo, pidió a otros que lo hiciesen por él. De este modo, el amante de las disputas ajenas, cuando se vio envuelto en una propia, parece que se amilanó ante tamaño enemigo y solicitó la ayuda de Gassendi como paladín<sup>45</sup>, aunque previamente ya le habían defendido dos religiosos de su Orden: el parisino François de la Nouë (1595-1670, que escribía con el sobrenombre de Flaminius) y Jean Durel, de Forez<sup>46</sup> (que hacía lo propio con el sobrenombre de Eusèbe de Saint-Just). Gassendi publicó la defensa de Mersenne contra Fludd en 1630<sup>47</sup>, bajo el título *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia Roberti Fluddi deteguntur*<sup>48</sup>. Fludd no era amigo de dejar un ataque sin respuesta. Es por ello que, contra la defensa de Mersenne hecha por Gassendi, escribió en 1633 una respuesta: *Clavis philosophiae et alchimiae Fludanae*<sup>49</sup>.

Bernard Rochot tenía claro que el mínimo era amante de las disputas ajenas: *Un Mersenne, por ejemplo, habría debido, en nombre del mecanicismo, acercarlos a ambos [a Gassendi y Descartes]. Pero en vez de esto prefería provocar discusiones*<sup>50</sup>.

Parece evidente, pues, que Mersenne era amigo de querellas. Creó la suya propia contra Fludd e involucró a Gassendi en ella y, más tarde, implicó a nuestro autor en otra con Descartes. Dejemos al fraile.

Samuel Sorbière (1615-1670) se doctoró en Medicina en París en 1639, yendo en 1642 a los Países Bajos, donde se hizo llamar Guthbertus Higlandus. Posteriormente residió en Holanda y ejerció su profesión en Leiden, volviendo a Francia en 1650. En 1653 se convirtió al catolicismo, según Rochot, por interés<sup>51</sup>. La historia no ha tratado bien a Sorbière, pero parece que él mismo contribuyó mucho al recuerdo que se granjeó: ser traductor de Thomas Hobbes, del que más tarde se hizo discípulo, y tener cultura pero no genio propio. Jean Chapelain (1595-1674), en su *Liste de quelques gens de lettres français vivants en 1662*<sup>52</sup>, escribe de Sorbière: *...no carece de luces ni conocimiento, pero no ve ni sabe nada a fondo..., ...habla a ciegas de cosas que ignora, como de la filosofía antigua y nueva, que no trata sino superficialmente. Todo lo que hace tiene como objetivo la fortuna y no la gloria, lo cual es causa de que pase por*

---

<sup>44</sup> Impresor Sebastien Cramoisy, París 1625.

<sup>45</sup> Cfr. Bougerel, *Vie de Gassendi*, pp. 35-40; Cfr. *Histoire de la vie et des écrits de Pierre Gassendi*, A. Martin, p. 57. y ss.

<sup>46</sup> Antigua provincia francesa que hoy correspondería a la parte central del departamento del Loira.

<sup>47</sup> En una carta de Gassendi a Peiresc, fechada el 2 de diciembre de 1628, aquél explica a éste el asunto en el que le ha implicado Mersenne y que ese tipo de trabajo no era de su gusto, pero lo hizo porque *hay que complacer a los amigos*. Dicha carta se encuentra en las pp. 190-192 de las *Lettres de Peiresc*, T. IV. recogidas y anotadas por Tamizey de Larroque, Imprimerie Nationale, París 1893.

<sup>48</sup> Editor Sebastien Cramoisy, París.

<sup>49</sup> Editor Fitzerum, Francfort.

<sup>50</sup> *Un Mersenne par exemple aurait dû, au nom du mécanisme, les rapprocher. Mais il s'entendait plutôt à provoquer les discussions. Disquisitio*, Introducción de Rochot, p. X.

<sup>51</sup> *El editor de la Disquisitio, Sorbière, hizo más en este sentido. Todo el mundo sabe que este protestante menesteroso, converso más tarde por interés, quiso aprovechar la querella para atraer sobre sí mismo la atención. Ibid.*

<sup>52</sup> Incluida posteriormente en un volumen recopilatorio de sus escritos realizado por Alfred C. Hunter, editorial Droz, París 1936, intitulado *Opuscules critiques*, reeditado en 2007 por la misma editorial.

adulador de aquellos de los que espera [algo], y por satírico contra los que no le dan lo que pretende<sup>53</sup>.

Chapelain llama adulador a Sorbière, y a nuestro juicio no se equivoca. El *Aviso del librero al Lector* de la *Disquisitio metaphysica* es de Sorbière, aunque no lo firma y se camufla como tipógrafo. Pero no dejemos la autoría del *Aviso* sin pruebas: Joseph Bougerel, en su *Vie de Pierre Gassendi*, escribe: 1644. *Disquisición metafísica o dudas e instancias contra la metafísica de Descartes. J. Blaeu in 4º. Lyon in folio. 1658. con sus dudas: en la edición de Blaeu se suprimió un aviso del Librero que merece ser leído y que es de Sorbière*<sup>54</sup>. Es preciso señalar que Bougerel yerra al decir que se suprimió el *Aviso* en la edición de Blaeu de 1644: fue en la de Lyon de 1658. Pero la prueba definitiva de la autoría del *Aviso* se encuentra en una carta de Samuel Sorbière a Pierre Gassendi de enero de 1644: *Me alegro de que aprobases la prueba Tipográfica de tus Disquisiciones y que no te desagradase nuestro pequeño prefacio*<sup>55</sup>.

Puestos ya en antecedentes, veamos hasta qué punto era Sorbière un adulador. En el citado *Aviso del librero* habla así de Gassendi: *¡Con qué precisión, en efecto, este hombre, maravillosamente docto, arruina todas las afirmaciones de su adversario! ¡Con qué habilidad desvela los intrincados caminos! ¡De qué tajante manera resuelve sus nudos! ¡Qué fuerza devolviendo las flechas al adversario! ¡Cuán sólidamente posa su pie en los pasajes resbaladizos y peligrosos! ¡Con qué clarividencia trata las dificultades! ¡Qué sapiencia en lo que dice! ¡Cuánta modestia hablando de sí mismo!*<sup>56</sup>

Baillet, en su *Vida de Descartes*, escribe de Sorbière: *Era un hombre ingenioso que tenía su principal empeño en las investigaciones de los sabios repartidos por Europa, y sacaba más provecho de las conversaciones que de los libros, de suerte que tenía la reputación de ser más curioso que sabio y más corredor [detrás de los sabios] que hombre de gabinete*<sup>57</sup>.

Sorbière tiene un lugar en este estudio por haber sido quien pidió reiteradamente a Gassendi la publicación de la *Disquisitio metaphysica*, pero quizás hubo mayor implicación suya. Cuando estuvo en Holanda, a principios de 1642, visitó a Descartes en el castillo de Endegeest. Las *Instancias* de Gassendi, aunque fechadas el 15 de marzo de 1642, según Rochot, como ya vimos, pudieron estar difundiéndose entre los amigos de Gassendi desde el invierno anterior<sup>58</sup>. Descartes se enteró pronto de la existencia de dicho manuscrito y se quejó de él en su carta al padre Dinet, publicada en mayo de ese mismo año. Alguien próximo a Gassendi, pues, dio prontas noticias a Descartes del nuevo manuscrito. Sorbière era amigo de ambos y había visitado poco antes a Descartes. Todo parece apuntar a que fue Sorbière quien avisó al autor de las *Meditationes* del nuevo escrito de Gassendi contra él. Quizás, con esta acción, esperaba una nueva respuesta de Descartes y, con ello, alargar la querrela en el tiempo. No parece que andemos descaminados pues, de hecho, Sorbière pidió a Gassendi, cuando

<sup>53</sup> *Opuscles critiques*. Edición de 2007, pp. 407-408.

<sup>54</sup> 1644. *Disquisitio metaphysica seu debitationes (sic) et instantiae adversus Cartesii metaphysicam. J. Blaeu in 4º. Lyon in-fol. 1658. avec ses doutes: c'est dans l'édition de Blaeu qu'on a retranché un avis du Libraire qui mérite d'être lû et qui est de Sorbiere. Loc. Cit. p. 465.*

<sup>55</sup> *Gaudeo tibi probari specimina Typographica Disquisitionis tuae, neque iniucumdam fuisse praefatiunculam nostram. Opera omnia. Vol. VI, 462b.*

<sup>56</sup> *Quam diligenter enim, doctissimus ille vir omnia rimatur adversarii dicta? quantâ solertiâ Cuniculos degetit? quanto acumine intricata solvit? quam valide spicula in adversarium retorquet? quam firma vestigia in lubrico & praecipiti loco ponit? quanto judicio rem difficilem tractat? quam docte disserit? quam modeste de se ipso loquitur? Disquisitio, Aviso del librero (no paginado). Edición de Blaeu.*

<sup>57</sup> *Loc. Cit.*, t. II, p. 167.

<sup>58</sup> *Disquisitio*, Introducción de Rochot, p. VII.

aparecieron en ese mismo año de 1644 los *Principios de filosofía* de Descartes, que contestase a ellos, aunque no lo consiguió.

Hay otro asunto que conviene dar a conocer acerca de la poca capacidad creadora de Sorbière y de su afán por seguir a los que sí la tenían. Necesitaremos una nueva digresión para estar en antecedentes:

En sus *Exercitationes paradoxicae*, Gassendi indicaba que, cuando se publicase el libro V, mostraría *para el paso del Quilo en el estómago, un nuevo y distinto camino al de las venas Mesaraicas*<sup>59</sup>. Como ya sabemos, el libro V de las *Exercitationes* nunca se escribió, por lo que, en principio, podríamos pensar que esa incógnita no sería nunca desvelada.

Sin embargo, el paso del quilo es explicado en *Syntagma philosophicum*, Vol. II, 305b-310b y en una carta a Sorbière de 1648 (*Opera omnia*, Vol. VI, 279b). Estamos hablando de escritos posteriores al libro primero de las *Exercitationes* en más de veinte años. También aparece una referencia al quilo en el prefacio de Sorbière de la *Petri Gassendi opera omnia* (1658). Pero no era ésta la explicación que iba a dar Gassendi en sus *Exercitationes*: Bougerel<sup>60</sup> escribe que Gassendi dirigió una carta a Peiresc el 16 de mayo 1628, a saber, casi cuatro años después de ser publicado en Grenoble el *liber primus* de las *Exercitationes*, en la que le informaba de un nuevo descubrimiento realizado por el médico Gaspar Asellius. Éste, en su obra *De lactibus sive lacteis venis quarto vasorum mesaraicorum genere novo invento Gasparis Asellii* (aparecida en 1627, Milán), descubrió la existencia de infinidad de pequeñas venas blancas repartidas por el mesenterio que comunican el hígado con los intestinos y que parecían estar destinadas a una función distinta de las que tienen las venas mesaraicas comunes. Esta carta no aparece en el volumen VI de la *Opera Omnia* de Gassendi, pues se trata de una epístola escrita en francés. La hemos encontrado en las *Lettres de Peiresc*. Traducimos, pues, la parte que alude al tema del paso del quilo:

*Únicamente voy a daros opinión de un nuevo y pequeño libro, así como de un novedoso descubrimiento que ellos desconocen. Es el de lactibus sive lacteis venis quarto vasorum mesaraicorum genere novo invento Gasparis Asellii, Cremonensis, anatomici Ticinensis dissertatio, Mediolani apud Jo. Bapt. Bidellium, 1627. No hay más que tres copias en esta ciudad que el señor Naudé ha traído de Italia, de las cuales ha dado una al señor Riolan, otra al señor Moreau, y una tercera que ha reservado para sí, y es ésta la que no tengo sino en préstamo. Tengo a bien deciros que fue encontrada una para enviárosla, si lo deseáis, pero no es más que un volumen del grosor de un dedo in-4º, que sé podéis conseguir en Italia muy fácilmente. Por mi parte, me sentí muy contento al ver esta obra, puesto que, aunque destruye accidentalmente alguna de mis elucubraciones, sin embargo me alegra ver que otro se acerca más a la verdad que yo, ya que esto no supone sino facilitarme el camino de lo que busco, y teniendo conocimiento de esto que ya ha sido sacado a la luz, puede impedirme caer en alguna incongruencia..., ...Yo había imaginado, pues, un nuevo paso más fácil y simple, a saber, el conducto del orificio del colédoco por el que los médicos pretenden únicamente que la bilis sea descargada en los intestinos para servir a los excrementos de lavado natural*<sup>61</sup>. A continuación, Gassendi explica el hallazgo de Asellius<sup>62</sup>, que considera cierto, aunque realmente éste nada tuviese que ver con el paso del quilo, sino

---

<sup>59</sup> ... *Chylo ex stomacho transeunti in jecur, novum aliudque iter aperio, quam per venas Mesaraicas. Exercitationes*, 102.

<sup>60</sup> *Vie de Gassendi*, pp. 32-35.

<sup>61</sup> *Loc. Cit.* T. IV, pp. 187-188.

<sup>62</sup> Se trataba de unas “venas” blancas que salen del hígado y llegan a los intestinos y que, según Asellius, era por donde pasaba el quilo una vez había abandonado el estómago.

con la circulación linfática, como se sabría mucho después. No debemos reprochar nada a Gassendi por aceptar el descubrimiento de Asellius como el verdadero paso del quilo pues, poniéndonos en su lugar, posiblemente nosotros habríamos pensado lo mismo. Esto que hemos destacado en negrita, con más desarrollo, es lo que debería haber sido expuesto en el nunca escrito libro V de las *Exercitationes paradoxicae* y no lo que figuró finalmente en los lugares antes citados. Y una vez puestos en antecedentes, volvemos a Sorbière:

Nuestro seguidor-adulador publicó, en 1648, por lo tanto, en vida de Gassendi, un libro intitulado *Discours Scéptique sur le passage du chyle, et sur le mouvement du Coeur*<sup>63</sup>. En dicho escrito explicaba el asunto del paso del quilo, pero no se atribuía a sí mismo el descubrimiento. En su *Discours Scéptique*, Sorbière escribe: *Al Señor Du Prat*<sup>64</sup>, *Doctor en Medicina. Señor, vos me habéis pedido a menudo que os haga un sumario de las razones que nuestro común amigo*<sup>65</sup> *aportó contra el paso del quilo por las venas lácteas y contra la circulación de la sangre por las arterias...y hay muchas bellas razones que se me pueden haber escapado de la memoria, e incluso habiendo encontrado nuestro amigo, desde que no le veo, gran cantidad de otras [bellas razones] que le han hecho suspender su juicio sobre esta materia. No os informaré, pues, sino de los pensamientos que tiene ahora...*<sup>66</sup> El afán de notoriedad de Sorbière no tenía límites y no le importaba escribir un libro con los descubrimientos de otros.

#### OBJECCIONES QVINTAE Y DISQVISITIO METAPHYSICA: ¿DOS ESCRITOS NO PENSADOS PARA SER LLEVADOS A PRENSA?

**L**as *Objectiones quintae* comienzan de la siguiente forma: *Pierre Gassendi saluda al distinguido señor René Descartes. Distinguido señor*<sup>67</sup>. Sin duda estamos ante un escrito en forma epistolar. Esta observación, que puede parecer baladí, no lo es tanto cuando vemos que Gassendi se quejará, en el primer artículo de la primera de sus *Instancias*, de que Descartes publicase las *Meditationes* junto con su carta, ya que él afirmaba que la escribió a título privado<sup>68</sup>. En efecto, la forma epistolar de la misma hace pensar que se trata de un asunto exento de publicidad entre dos caballeros, no destinado, en principio, a su impresión. Bernard Rochot, en su introducción (p. VIII) a la edición francesa de la *Disquisitio*, expone: *Se puede creer a Gassendi cuando afirma que Mersenne le había ocultado su intención de publicar su texto con una réplica. Mersenne sorprendía en ocasiones a sus amigos con tales procedimientos.* Por no tener aún el lector todos los datos necesarios para su recta comprensión, tendremos que posponer en el tiempo nuestra conclusión final acerca de este asunto. Se verá en el análisis del artículo primero de la *Instancia* única a la primera *Meditación* de Descartes.

El manuscrito de la *Disquisitio metaphysica*, como hemos visto, se fechó el 15 de marzo de 1642, según escribe el propio Gassendi antes del *finis*, y no llegó a manos de Samuel Sorbière hasta algo después del 9 de junio de 1643, siendo ésta la datación de la carta que nuestro autor le envió permitiéndole la publicación de la *Disquisitio*, y que

---

<sup>63</sup> Impresor Jean Mairie, Leiden,

<sup>64</sup> Pierre Du Prat era un médico lionés amigo de Gassendi, Sorbière y Thomas Hobbes.

<sup>65</sup> Ese amigo común es Gassendi.

<sup>66</sup> *Op. Cit.* pp. 3-4.

<sup>67</sup> *Meditationes, editio princeps*, p. 355.

<sup>68</sup> *Yo, en efecto, no os escribí por propia iniciativa, sino por un ruego y, aunque he disentido con vos, las asperezas no fueron públicas, sino privadas. Disquisitio, 274a.*

se utilizó como anteprefacio. Hemos visto que, según Rochot, dicho manuscrito pudo estar pasando por las manos de los amigos de Gassendi desde el invierno de 1641 a 1642. Hay un lapso temporal, pues, de al menos un año y cinco meses entre la finalización del manuscrito y el *placet* de Gassendi para que fuese llevado a prensa.

Pierre Gassendi era un prolífico escritor y estaba más que acostumbrado a que sus trazos de pluma fuesen trasladados a tipos de imprenta. No se trataba de un ensayista novel al que le costase trabajo que un editor aceptase publicar su obra. Así pues, la mera indicación de la dilación temporal en la que el manuscrito estuvo en manos de los amigos de Gassendi es prueba, si bien incompleta, de que la intención inicial de Gassendi no era publicar su *Disquisitio*, sino quitarse en *petit comité* la espina que se le había quedado atragantada. Además, como entre esos amigos por los que pasó su borrador, sin duda también se encontraría Marin Mersenne, él sabría que éste haría lo posible para hacer llegar una copia a Descartes, lo que supondría para Gassendi un alivio pues habría hecho llegar a su adversario su respuesta sin tener que llegar a hacerla completamente pública.

Puede decirse contra lo anterior que, en la primera de las *Instancias* de Gassendi, éste escribe: *Y no respondiendo nada en privado organizasteis un combate público declarando que, efectivamente, el escrito fue mostrado por vos no por sí, una vez hubo sido escrito, en algún momento no tuvieseis razón, sino para provocar a algunos hombres contra los cuales podríais ponerlo a prueba. Así pues ¿acaso no me habéis obligado a combatir y parecéis no haber querido ninguna otra cosa sino convertir a un amigo en adversario y, no teniendo yo tal intención, obligarme a ir hacia la arena?*<sup>69</sup> A partir de estas palabras puede pensarse que Gassendi ha recogido el guante y buscado padrino: está dispuesto a duelo público y, por ende, a llevar sus *Instancias* a prensa.

Otro hecho importante es que el propio Gassendi reconoce, en la carta-prefacio de *Disquisitio metaphysica*, que Samuel Sorbière le pidió con mucha insistencia sus escritos contra la metafísica de Descartes, a fin de que estos fuesen publicados. Allí, además, indica que escribió las *Instancias* para complacer a sus amigos y no para publicarlas<sup>70</sup>. No nos parece dudoso lo que está afirmando Gassendi, apoyándonos en el hecho anteriormente indicado de que la *Disquisitio* fue publicada en 1644, ya que si Gassendi hubiese estado dispuesto a llevarla a prensa, en dos o tres meses, a lo sumo, después de su terminación –como ya sabemos, el 15 de marzo de 1642- habría estado encuadernada y en los estantes de las librerías.

Así pues, por todo lo anterior, y por el hecho de haber sido compuesta la *Disquisitio metaphysica* como mucho en siete meses (contando desde que terminaron de ser imprimidas las *Meditationes de prima philosophia* hasta la fecha que figura antes del *finis* de las *Instancias*), Gassendi comenzó casi de inmediato a redactar su extensa réplica. No hubo, pues, que incitarle a escribirla, o al menos no fue necesaria mucha rogatoria, pero sí que fue necesaria gran copia de suplicatorio para que diese su consentimiento y se llevase a los talleres de Joan Blaeu, en Ámsterdam. Acerca de las *Objectiones quintae*, daremos nuestra opinión en el lugar antes dicho.

---

<sup>69</sup> *Loc. Cit.* 274a-274b.

<sup>70</sup> *Por fin te doy una satisfacción, querido Sorbière. A saber: te envío lo que desde hace tiempo has pedido con insistencia: el escrito de mis instancias contra la Metafísica de Descartes... En verdad, el permiso que pides insistentemente no es únicamente para leer, sino también para publicar... Y es que la obra se redactó precisamente para complacer a los Amigos, quienes no podían sobrellevar que nuestro Hombre hubiese obtenido de mí, y de algunos otros, críticas no destinadas a ser publicadas. Disquisitio, 271.*

## LA RECONCILIACIÓN ENTRE DESCARTES Y GASSENDI.

**A** estas alturas ya sabemos que el origen de la querrela se produjo cuando Descartes, en 1637, publicó sin permiso y sin citar a Gassendi buena parte del material de sus *Parhelia*, pero la disputa pública estalló el 28 de agosto de 1641, fecha en la que las *Meditationes de prima philosophia* salieron por primera vez a la luz. Conocemos que la discusión persistía en 1644, cuando se publicó la *Disquisitio metaphysica*, y que este grueso tomo *in 4º* fue contestado escuetamente por Descartes, aunque sin tanta beligerancia, mediante una carta dirigida a Claude Clerselier, fechada el 12 de enero de 1646 (no se dio prisa en contestar a las *Instancias*), publicándose en la primera edición francesa de las *Meditationes* (1647), traducidas por el Duque de Luynes y el propio Clerselier. Son, al menos, seis años de disputa pública y, teniendo en cuenta que Descartes falleció el 11 de febrero de 1650, la reconciliación tuvo que darse necesariamente en el margen temporal que va desde la reedición de las *Meditationes* de 1647 y el deceso de Cartesio en el segundo mes de 1650.

El citado descenso de la beligerancia dialéctica que se muestra en la *Carta a Clerselier*, según Baillet, se debió al propio cuñado de Descartes. Baillet escribe:

*La Respuesta del Sr. Descartes a estas Instancias fue tan breve que se juzgó conveniente añadirla a la Respuesta hecha al primer Escrito del Sr. Gassendi. Después, el Sr. Clerselier obtuvo incluso no solamente permiso para que el nombre del Sr. Gassendi apareciese por todas partes, sino que suavizó en su traducción algunos términos del Sr. Descartes que, si bien son tolerables en Latín, habrían sido capaces de chocar en nuestra lengua al Sr. Gassendi, a quien él quiso reconciliar de una vez por todas con el Sr. Descartes, quien, en carta de 23 de Febrero de 1646, agradecerá al Sr. Clerselier haber tenido a bien ser a la vez su Traductor, su Apologista y su Mediador*<sup>71</sup>.

Sin embargo, a juicio nuestro, Clerselier no hizo sino percatarse de que Descartes ya estaba hastiado de tanta polémica: contestó muy tarde a las *Instancias* y, en la misiva enviada a su cuñado, escribió unas frases que sonaban en cierto modo a reconciliación, teniendo en cuenta cómo se había dirigido antes a Gassendi:

*No respondo nada a lo que se me recriminó inmediatamente después: haber supuesto algo en la sexta Meditación que yo no había probado antes, así como de haber hecho un paralogismo, ya que es fácil reconocer la falsedad de esta acusación, que es muy común en este libro, y que, si no conociere su ingenio, podría haberme hecho suponer que su Autor no había actuado con buena fe, y que no creyese que él fue el primer sorprendido por [tener] una creencia tan falsa*<sup>72</sup>.

Creemos, pues, que Descartes, sabiendo que Clerselier no era amigo de esta disputa y que estimaba a ambos dos, le dio pie para que se produjese la reconciliación o, al menos, que la discusión llegase a su fin.

Ya estaban sentadas las bases para que no se produjese un aumento de la tensión entre ambos sabios.

Algunos amigos comunes de Descartes y Gassendi se propusieron reconciliar a los contendientes<sup>73</sup>. El problema son las fechas; no hay concordancia entre los exegetas. No obstante, hubo varios que pretendieron justo lo contrario, como Bornius, Sorbière y Rivet<sup>74</sup>, quienes instaron a Gassendi para que respondiese a los *Principios de Filosofía* de Descartes (1644), sin conseguirlo.

<sup>71</sup> *Vie de Descartes*, II, p. 280.

<sup>72</sup> *Loc. Cit.*, *Meditationes*, pp. 605-606 de la edición francesa de 1647.

<sup>73</sup> *Disquisito*, introducción de Rochot, p. XI.

<sup>74</sup> Sortais, II, pp. 12-13.

La reconciliación se produjo en París, aprovechando una visita de Descartes a esa ciudad, y debió darse en 1647 (el mismo año en el que se publicó la *Carta a Clerselier*) ó 1648. Hay que precisar más esa fecha.

Charles Adam, coautor junto con Paul Tannery de la edición todavía hoy considerada canónica de las *Obras completas de Descartes*, se pronuncia de la siguiente manera:

[A partir de una carta de Descartes, dirigida a la princesa Isabel de Bohemia en junio o julio de 1648, en la que le comunica que ha de viajar a Francia]: *Durante este viaje de Descartes a París, el joven abate D'Estrées (no tenía entonces sino 20 años, según dice Baillet, II, 341) moderó una reconciliación entre Gasssend y el filósofo. Tenemos sobre esto dos documentos: 1º un relato de Sorbière, en la Vida de Gassendi, que sirve de prefacio al tomo I de las Obras, publicadas en 1658: 2º unas rectificaciones a este relato, hechas por Adrien Auzout, en una carta que escribió en Roma, el 8 de agosto de 1689. Esta carta estaba dirigida al abate Nicaise, quien, a petición de Baillet, "se tomó la molestia de escribir a Roma, desde donde el Sr. Auzout, que había visto a Descartes en París, le envió lo que pudo sacar de su memoria (Baillet, prefacio, p. XXVI)"*<sup>75</sup>.

En efecto, en la página XXVI del tomo primero de la *Vida de Descartes* de Baillet, se anota esta circunstancia, y en la tabla cronológica que aparece en el mismo volumen se indica que en julio de 1648 él [Descartes] *se reconcilia solemnemente con el Sr. Gassendi por mediación del cardenal d'Estrées*<sup>76</sup>.

Baillet, por la información de Auzout recibida en 1689, y la que se encuentra en la *Vida de Gassendi* escrita por Sorbière (1658), dice que a comienzos del verano de 1648, Cesar d'Estrées<sup>77</sup> conoció a Descartes. Aquél era un benefactor de los hombres de letras y vio que la querrela entre los dos sabios era un escándalo entre los doctos y, en otro encuentro que tuvo con Cartesio, le propuso que se reconciasen de una vez por todas. D'Estrées avisó también a Gassendi de su intención y organizó un banquete al que fueron invitados los dos sabios, el padre Launoy<sup>78</sup>, el abate de Marolles<sup>79</sup>, el abate de Marivaux<sup>80</sup>, Roberval<sup>81</sup>, Mersenne e Hilarion de Coste<sup>82</sup>. Gassendi finalmente no pudo asistir por encontrarse enfermo desde la noche anterior. Tras la comida y la posterior charla, d'Estrées llevó al séquito a casa de Gassendi y allí Descartes abrazó a su rival, en presencia de los antes dichos. Gassendi, cuando se repuso, fue a devolver la visita a Descartes, poco antes de que éste volviese a Holanda<sup>83</sup>. Como ya vimos, esto debió ocurrir, según Baillet, en julio de 1648.

Sorbière, en la *Vida de Gassendi*, manifestaba que la reconciliación se produjo casi cinco años después de la publicación de las *Meditaciones*<sup>84</sup>. Teniendo en cuenta que, según Baillet, Descartes volvió a París por primera vez en 1644 y por segunda en 1647<sup>85</sup>, el año al que debe aludir Sorbière es 1647. Pero Baillet se decanta por 1648, primero porque confiaba en lo que le escribió Auzout, quien aseguraba que la

---

<sup>75</sup> A.T., T. V, pp. 199-200.

<sup>76</sup> *Loc. Cit.*, pp. XLVI-XLVII.

<sup>77</sup> (1628-1714).

<sup>78</sup> Jean de Launoy (1603-1678).

<sup>79</sup> Michel de Marolles (1600-1681).

<sup>80</sup> Henry de L'Isle Marivaux (+1652).

<sup>81</sup> Gilles de Roberval (1602-1675).

<sup>82</sup> 1595-1661.

<sup>83</sup> Baillet, *Vie de Descartes* II, pp. 341-343.

<sup>84</sup> *Quemadmodum reipsa fuit, ubi elapso vix quinquennio occasionem habuit Cartesium Lutetiae amplectendi, et pronum affectum in laudes tanti Viri patefaciendi. Loc. Cit.*, p. 19.

<sup>85</sup> La tercera fue en 1648.



reconciliación aconteció en verano de ese año, segundo porque Sorbière, en el lugar antes dicho, relató que Gassendi fue fiel a la paz pactada, pero no hizo lo propio Descartes, pues respondió a sus *Instancias* en una edición francesa de las *Meditaciones*. Esa edición debió ser la de 1647, con lo cual queda establecida la fecha de Sorbière.

Ahora bien, la *Carta a Clerselier* está fechada en enero de 1646, no al final de 1644, como dice Baillet, aunque se publicó en 1647, como sabemos. ¿Fue antes o después de la reconciliación? En principio, Sorbière debió conocer si la Carta se publicó antes o después del acuerdo de paz. Además, cuando escribió su *Vida de Gassendi*, a saber, en 1658, éste llevaba muerto tres años, y Descartes ocho. No tenía que temer que ninguno de los dos se enfadase con él. Por lo tanto es plausible que dijese la verdad, o que al menos pensase estar en lo cierto.

Adam, en 1901, añade que la fecha de la reconciliación debió ser anterior al 27 de julio de 1648, toda vez que Mersenne, que asistió a la comida, cayó enfermo ese día. Además, Gassendi, en una carta dirigida a Louis de Valois, fechada el 5 de junio de 1648, decía que acababa de recibir la visita de Mersenne y de algunos otros amigos. Es por ello que Adam se pregunta si se estaba preparando la reconciliación en ese momento.

Sin embargo, en 1910, Charles Adam cambia de idea. Ahora apuesta por 1647 como fecha en la que se produjo la reconciliación. Él proporciona una pieza que nos faltaba para terminar el puzzle: la edición francesa de las *Meditaciones* llegó a las estanterías en la primavera de 1647 y, con ella, la *Carta a Clerselier*. Los argumentos de su rectificación son que Adrien Auzout escribió la carta a Baillet el 8 de agosto de 1689, más de cuarenta años después de darse la mano los dos sabios, siendo ya un anciano<sup>86</sup>, mientras que Sorbière propuso su fecha sólo diez años más tarde y tenía cuarenta y tres años en ese momento: no debía tener aún problemas con la memoria.

Pero la prueba más importante que proporciona Adam es una carta de Mersenne a Sorbière datada inicialmente el 5 de noviembre de 1646, pero que en realidad era de del mismo día de 1647. Adam se percató de que dicha epístola era una copia posterior y de que el copista debió equivocarse en la fecha. En la misiva se mencionaba una obra de Pascal que se terminó de imprimir el 8 de octubre de 1647, así como otra del propio Mersenne que está fechada el 8 de septiembre de 1647<sup>87</sup>. Mersenne escribe literalmente a Sorbière: *Vis Gassendum provocare, qui nuper cum Cartesio sanctam amicitiam inivit*<sup>88</sup>, o sea, *Quieres provocar un ataque de Gassendi, quien recientemente ha entrado en santa amistad con Descartes*.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, coincidimos con Charles Adam en que la reconciliación se produjo en julio de 1647, antes del día 27, siendo estos nuestros apoyos:

- 1) Sorbière escribió, con cuarenta y tres años, que la reconciliación se produjo cinco años después de la disputa. Como las *Meditaciones* salieron de prensa en 1641, y Descartes viajó a París en 1644, 1647 y 1648, en principio, debe ser 1647 la fecha correcta.
- 2) Auzout escribió a Baillet, con sesenta y siete años cumplidos (dos antes de morir), que la paz entre nuestros autores se produjo en 1648, y lo hizo en 1689, más de cuarenta años después del famoso banquete.

---

<sup>86</sup> Auzout, que era astrónomo, nació en 1622 y falleció en 1691. Cuando envió la carta a Baillet tenía, pues, 67 años de los 69 que llegaría a contar.

<sup>87</sup> A.T., XII, p. 449.

<sup>88</sup> *Ibid.*, IV, p. 515.

- 3) Sorbière se equivocó al decir que Descartes faltó a la paz pactada con Gassendi, publicando *la Carta a Clerselier*. Ese hecho fue anterior en unos meses a la reconciliación, toda vez que la edición francesa de las *Meditationes* apareció en la primavera de 1647.
- 4) La carta de Mersenne a Sorbière le recrimina que quiera provocar un ataque de Gassendi, cuando estos *recientemente* han hecho las paces. Dicha misiva es del 8 de noviembre de 1647.

No creemos que sean necesarias más pruebas. El lapso temporal de la conciliación ha sido acotado en los primeros veintiséis días de julio de 1647. Bernard Rochot, en su introducción a la *Disquisitio*, manifestaba que no se sabía si el pacto de amistad se produjo en 1647 ó 1648, pero Charles Adam, en 1910, ya había resuelto el problema. Nosotros sólo hemos tenido que examinar las pruebas y confirmar, sin lugar a dudas, sus resultados.

Se ha cumplido el anhelo de Rochot, a saber, ver cuáles fueron las condiciones en las que se redactaron las *Objectiones quintae* y las *Instancias*. El resto de esta tesis es ampliación nuestra de su deseo, desgranando dichas obras, así como la *Carta a Clerselier*.

PETRI GASSENDI  
DISQVVISITIO  
METAPHYSICA.

Seu

DVBITATIONES,  
ET INSTANTIÆ:

Adversus

RENATI CARTESII  
Metaphysicam, & Responfa.



AMSTERODAMI,  
Apud IOHANNEM BLAEV,  
2. 14 CIO IO C XLIV.



## CARTA-PREFACIO DE DISQUISITIO METAPHYSICA.

PIERRE GASSENDI SALUDA A SAMUEL SORBIÈRE, ERUDITO Y AMIGO.  
(271).

*P*or fin te doy una satisfacción, querido Sorbière. A saber: te envío lo que desde hace tiempo has pedido con insistencia: el escrito de mis instancias contra la Metafísica de Descartes. Si no lo hice antes fue por el motivo que te indicó aquel ilustre joven, tu amigo Thomas Martel, quien es sabedor de que [el escrito] estuvo fuera, exiliado en un lugar lejano, y apenas ahora ha regresado a mis manos tras varias dificultades. De este modo, varios amigos, fuera de la ciudad, lo tuvieron y compartieron sucesivamente por largo tiempo. Y tampoco has ignorado lo que manifestaste que Descartes te hubiera dicho sobre sí mismo: que se quejó públicamente de los escritos contra sus libros y que estos no han sido producidos conforme a la razón, habiendo querido señalar particularmente el mío, aunque han sido leídos con atención por él en privado. En verdad, el permiso que pides insistentemente no es únicamente para leer, sino también para publicar, de modo que para ti, que tanto me estimas y pides con tanta insistencia<sup>89</sup>, seguramente será importante; aunque a mí no me lo parece tanto. Y es que la obra se redactó precisamente para complacer a los Amigos, quienes no podían sobrellevar que nuestro Hombre hubiese obtenido de mí, y de algunos otros, críticas no destinadas a ser publicadas, con la única intención de poder proclamar que no le faltaron adversarios, si bien, en realidad no hubo ninguno (yo, al menos, no lo fui). Aunque mis Amigos pareciesen satisfechos yo mismo no lo estaba, puesto que ellos pensaban que, después de haber enviado en un primer momento un texto encadenado y ordenado, y que Descartes adaptase sus Respuestas a cada uno de los artículos de mi Carta, yo debería también adoptar la misma disposición en mis propias Respuestas. En los lugares en los que me pareció que la obra podría quedar más convenientemente dispuesta así, una vez expuesto el objeto de la discusión, todo lo que yo había dicho era tratado en otros tantos desarrollos particulares, formando cada uno de ellos un conjunto. Ellos han objetado, con razón, que convendría hacerlo de esta manera solamente donde Descartes hace después una réplica que exija una nueva revisión. Pero ahora tengo motivos para temer que la obra, si juzgas correcto editarla en su composición actual, no sea muy agradable de leer. Te corresponde pues, tener cuidado cuando, tras su lectura, estés en disposición de juzgar cuál es la mejor [composición]. Pero te recomiendo, si tu intención es llevarlo a cabo, que diferencias claramente todos los Artículos que hay en mi Carta, y los nombres, cada vez, como Dudas, proporcionándoles Títulos que sirvan más para disminuir el esfuerzo [del lector] que para informar, por medio de las indicaciones apropiadas, sobre el contenido de cada uno. En efecto, aunque mi Carta (escrita con otro objetivo que establecer las bases de una discusión) no fue compuesta de manera que cada Artículo constituyese una objeción distinta o una Duda (ya que entonces los habría terminado todos con una conclusión, con los argumentos apropiados, e incluso numerados), sin embargo, como el (272) asunto se presta a ello, y como me veo arrastrado por Descartes a un debate público, yo, que daba mi opinión a título privado, conviene, en la medida de lo posible, que no dé apariencia de debilidad y, aunque con seguridad me siento capaz de exponer [más] argumentos contra la primera Meditación, no pienso que deba establecer sobre ella Dudas tan numerosas, puesto que en su origen no había, sobre esta Meditación,

<sup>89</sup> La reiteración del término *deposcis* (pides con insistencia) se da en el texto latino original.

*más que un único capítulo. Aunque apenas tuve el deseo de decir más sobre los otros [capítulos], me dejé llevar poco a poco, diciendo tantas cosas... Bastará con separar los artículos en la Instancia, con sumarios colocados al margen, o en cabeza. Se podría hacer lo mismo con las otras [Instancias] y con el Prefacio o motivo del escrito. Nadie duda que tales distinciones y disposiciones hagan afluir la claridad, sobre todo si se ponen al principio del Sumario o Índice, de modo que, hojeándolo, los lectores puedan también reconocer, si es necesario, el apartado de la obra que vayan a escoger y que tengan más deseos de estudiar. Adiós, y saluda a nuestros excelentes amigos.*

*En París, a 9 de junio de 1643.*

## DEL IMPRESOR AL BRILLANTE Y ERUDITO LECTOR. (272).

*H*a llegado a nuestras manos, brillante lector, la *Disquisición Metafísica* de este célebre hombre, Pierre Gassendi, cuya edición sé, tanto por causa del asunto tratado como por la reputación del Autor, así como la de Descartes, contra el que está escrita, que es esperada con mucha impaciencia. Sin embargo, la modestia de este gran hombre hizo que se opusiese a ello durante cerca de dos años. Seguro de pasar a la posteridad de otra manera, juzgó superfluo seguir el hilo de una discusión en toda regla, contentándose con mostrar a sus amigos más íntimos, los únicos entre los que repartió su manuscrito, con qué facilidad habría podido destruir los razonamientos de su adversario y reírse de sus agrias palabras. Pero vencido por la insistencia de un amigo al que había enviado el manuscrito, y por sus ruegos que no parecían tener fin, le ha permitido finalmente publicarlo. Espero que esto no sea en vano y que esta obra sea recibida por todos los eruditos con gran satisfacción, ya que en este tipo de obras era imposible escribir algo más esmerado. ¡Con qué precisión, en efecto, este hombre, maravillosamente docto, arruina todas las afirmaciones de su adversario! ¡Con qué habilidad desvela los intrincados caminos! ¡De qué tajante manera deshace sus nudos! ¡Qué fuerza devolviendo las flechas al adversario! ¡Cuán sólidamente posa su pie en los pasajes resbaladizos y peligrosos! ¡Con qué clarividencia trata las dificultades! ¡Qué ciencia en sus desarrollos! ¡Cuánta modestia hablando de sí mismo! ¡Qué moderación hacia el adversario que se equivoca, más que ninguno, acerca de un hombre al que debería estimar y reverenciar más que a cualquier otro! ¡Qué brillantez, qué elegancia oratoria! En efecto, las buenas mentes de los estudiosos tenían interés en que una obra tan bien realizada, bajo todo punto de vista, no permaneciese más tiempo inédita, para que este libro sea destinado al provecho del público y no quede solamente a disposición de un pequeño número de personas. Buena es esta Eris para los mortales<sup>90</sup>. El asunto es importante, seguramente digno como para que los excelsos y brillantes ingenios apliquen en él sus esfuerzos. Los que se contienen aquí están excepcionalmente por encima de los demás. Únicamente me aflige que Gassendi no haya sido conocido suficientemente por Descartes, y de aquí procede que este hombre bueno y lleno de ingenio, que en los grandes trabajos no es nadie que no deba ser digno de estima, haya juzgado el carácter de Gassendi como el del resto de los filósofos, y tomase con acritud una palabra aislada y sin importancia, interpretándola de manera distinta a la del sentido en el que había sido inocentemente pronunciada y, viendo en ello un imperdonable crimen, haya llegado poco a poco a irse hacia el extremo, a olvidarse y a olvidar toda medida, siendo esto, sin embargo, lo primero sobre lo que habría que ponerse en guardia. Pero véalo usted, benévolo lector, y aprécielo. No conviene entretenerle más. Sobre todo esto solamente he querido advertirle en la misma puerta, así como invitarle a que encuentre grata nuestra obra tal y como aquí se muestra, y que consigan para mí, de nuestro autor, una gracia por la que ustedes podrán sobresalir junto a él: la obra de sus *Ejercicios Filosóficos*<sup>91</sup>, de la que afirman que contiene una inmensidad de buenos frutos. Es la esperanza que desde hace años tienen algunos hombres de letras. Adiós. De nuestra Imprenta.

---

<sup>90</sup> Cita de Hesíodo, *Trabajos y Días*, v.24, que aparece en griego.

<sup>91</sup> Se trata de las *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, de las que, como ya sabemos, apareció en vida de Gassendi sólo el primer libro de los siete que deberían conformarlas.

## ANÁLISIS DE LA CARTA-PREFACIO A SAMUEL SORBIÈRE Y DEL AVISO DEL LIBRERO AL LECTOR.

**F**acio tandem satis, Sorberi; mitto scilicet quem jandudum efflagitasti codicem mearum adversus Cartesii Metaphysicam Instantiarum...<sup>92</sup>. Así comienza la primera edición de la *Disquisitio metaphysica*. Joseph Bougerel, en su *Vie de Gassendi*, dice: *Mientras que Sorbière no paraba de animar a Gassendi contra Descartes, le expuso que le correspondía replicarle. Siempre complaciente para con sus amigos, empleó los primeros meses del año en este trabajo [1643]. Sorbière, que veía en esta obra el fruto de sus peticiones, estuvo encargado de preparar los espíritus a su favor y de restablecer su reputación. Tenía la palabra de Elzevier para la impresión y él debería encargarse de corregir las pruebas [de impresión]*<sup>93</sup>.

Como puede observarse, Bougerel se equivocó en la fecha, pues indica que Gassendi compuso la *Disquisitio metaphysica* en los primeros meses de 1643, cuando al final de dicha obra se ve claramente que su *finis* está datado el 15 de marzo de 1642. También resulta interesante que Sorbière tuviese apalabrada la impresión de la *Disquisitio* con Elzevier y que, finalmente, la obra fuese publicada por Joan Blaeu (como vimos, ambos eran reconocidos impresores en Ámsterdam). Tal y como lo expresa Bougerel, parece que Sorbière pidió reiteradamente a nuestro autor que realizase sus *Instancias* contra Descartes. El propio Gassendi, al principio de la carta-prefacio, habla de la insistencia de Sorbière, pero lo que allí figura es que esta insistencia era para que le entregase el manuscrito de la *Disquisitio*, no para que lo escribiese, pues resulta obvio que si le pidió el manuscrito es que éste ya estaba escrito.

Parece, pues, que Sorbière fue quien insistentemente pidió a Gassendi que publicase su manuscrito contra Descartes pero, dado que intentó que Gassendi escribiese contra los *Principios de filosofía* de Cartesio, es muy probable que fuese al menos uno de los que le animasen a escribir la *Disquisitio*, como se puede ver en la misma carta-prefacio, al decir Gassendi: *Y es que la obra se redactó precisamente para complacer a los Amigos, quienes no podían sobrellevar que nuestro Hombre hubiese obtenido de mí, y de algunos otros, críticas no destinadas a ser publicadas*<sup>94</sup>.

En ese año y cinco meses, el manuscrito de la *Disquisitio* estuvo en manos de varios de los amigos de Gassendi, siendo al menos uno de ellos Thomas de Martel, un abogado e intelectual francés que profesaba el protestantismo. Este procedimiento de entregar a sus amigos sus escritos antes de ser publicados no era nuevo; ya sucedió con su *opera prima*, las *Exercitationes paradoxicae*. El borrador manuscrito de la *Disquisitio metaphysica* debió ser muy diferente a su composición final, no en cuanto a los contenidos, sino en lo que concierne a su estructura. Gassendi expone: *En los lugares en los que me pareció que la obra podría quedar más convenientemente dispuesta así, una vez expuesto el objeto de la discusión, todo lo que yo había dicho era tratado en tantos otros desarrollos particulares, formando cada uno de ellos un conjunto. Ellos han objetado, con razón, que convendría hacerlo de esta manera solamente donde Descartes hace después una réplica que exija una nueva revisión*<sup>95</sup>.

De las palabras de nuestro autor se desprende que él desarrolló los temas cuestionados entre ambos, abundando y añadiendo cosas sobre asuntos que ya argumentó contra Descartes en sus *Objectiones* y a los que éste no contestó. El borrador

<sup>92</sup> *Por fin te doy una satisfacción, querido Sorbière..., Disquisitio*, 271.

<sup>93</sup> *Op. Cit.*, p. 222.

<sup>94</sup> *Loc. Cit.* 271.

<sup>95</sup> *Ibid.*



debió ser reestructurado en virtud de las cuestiones que fueron retomadas por Descartes en su *Respuesta*, mas ello no fue óbice para que, en innumerables ocasiones, Gassendi censurase en su *Disquisitio* la falta de contestación por parte de Descartes ante las dudas que el diniense propuso en sus *Objectiones quintae*.

Cuando Gassendi, en la carta-prefacio, indica a Sorbière que Descartes se quejó de los escritos contra sus libros, señalando particularmente el suyo, se está refiriendo a la carta al padre Dinet, publicada en la edición de las *Meditationes* de 1642. En ella, Descartes alude a las *Instancias* de Gassendi, que entonces circulaban de forma manuscrita.

El mismo Sorbière reconoce su insistencia para con Gassendi en el *Aviso del librero al lector*, aunque no firmó sus palabras, sino que las atribuyó al editor (Joan Blaeu). Sobre el *Aviso*, es destacable que sus primeras líneas estén dedicadas a sí mismo, de ahí, a nuestro juicio, que no esté firmado<sup>96</sup>, pues fue la *insistencia de un amigo al que había enviado el manuscrito* la que posibilitó la publicación de la *Disquisitio*. Es, pues, un reconocimiento de Sorbière al propio Sorbière; concedámosle su instante de gloria.

La segunda parte del *Aviso del librero* es destacable por el exceso de adulación para con Gassendi, llegando al paroxismo. Por otro lado, Sorbière sostiene que fue Descartes quien malinterpretó *una palabra aislada y sin importancia* de Gassendi, refiriéndose, sin duda, al *¡Oh Espíritu!* con el que nuestro autor apela al autor de las *Meditationes* en varias ocasiones. Esa “*palabra aislada*”, a toda luz, y como ya se ha explicado antes, estaba cargada de cicuta, por el motivo que también conocemos.

Al final del *Aviso*, Sorbière hace un llamamiento a los lectores para que *consigan para él sus Ejercicios filosóficos*. Dichos *Ejercicios* no son sino las *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, de las cuales se publicó el primer libro en Grenoble, 1624, como ya hemos dicho antes. Esto parece indicar que Sorbière podría tener noticia de la existencia del segundo libro (manuscrito) de las *Exercitationes*, y no sería de extrañar, toda vez que era íntimo de Gassendi. También sabemos ya que esta obra causó bastante resquemor en los escolásticos de su tiempo para con Gassendi, con lo que Sorbière, de nuevo, no ha salido de una querrela cuando quiere reavivar otra antigua.

Pasemos a otro punto de este estudio.

---

<sup>96</sup> Otra razón es que, de haberlo firmado, Sorbière se habría enemistado con Descartes.



***LIBRO SEGUNDO.***

***ADVERSVS CARTESII SALVTEM.***



## PUESTA EN ANTECEDENTES.

**D**isquisitio metaphysica, en editio princeps, comienza por la carta-prefacio y el aviso del librero al lector. Les sigue el *Motivo del escrito*, el cual ya estaba imprimido desde 1641 como inicio del corpus de las *Objectiones quintae* a las *Meditationes de prima philosophia*. Tras él viene la *respuesta* que Descartes daba a este saludo inicial, también incluida en la primera edición de las *Meditationes*.

El contenido nuevo de la *Disquisitio* se inicia con una *instancia* única a la *respuesta* que proporciona Descartes al *Motivo del escrito*. Dicha *instancia* está dividida en cinco artículos.

Insertaremos, pues, el *Motivo del escrito* y la *respuesta* de Descartes (pertenecientes a las *Meditationes* y vueltos a imprimir en la edición primera de la *Disquisitio*). Después realizaremos un análisis de ambos. Más tarde serán incluidos los artículos de la *instancia*, uno a uno, seguidos de sus correspondientes análisis. Debe ser recordado el hecho de que los títulos de las *Dudas* y las *Instancias* fueron realizados por Sorbière. Los títulos son, pues, el resultado sintético, y a veces irónico, que Sorbière obtiene tras la lectura de cada uno de ellos. Nuestro análisis de los títulos se dirigirá hacia el seguidor-adulador, como autor y responsable de ellos, aunque avanzamos que, las más de las veces, sólo será indicado que suelen ser fiel reflejo del contenido de los artículos.

En este segundo libro de nuestro estudio no habrá exposición ni análisis de la *Carta de Descartes a Clerselier*, toda vez que ésta es una réplica a las *Instancias* contra sus *Meditaciones*, no habiendo alusión alguna a la realizada contra la *respuesta* al *Motivo del escrito*.

## MOTIVO DEL ESCRITO (273a).

*Pierre Gassendi saluda al eximio señor René Descartes.*

**E**ximio señor:

Mucho me ha presionado nuestro Mersenne para ser partícipe de vuestras sublimes Meditaciones sobre la Filosofía primera. En efecto, la superioridad del asunto, la perspicacia de ingenio y la elevada dicción me han complacido infinitamente. También os felicito sinceramente por haber trabajado felizmente en la ampliación de los límites de la Ciencia con tanta generosidad, y por el descubrimiento de cosas completamente ocultas para todo tiempo anterior. Si he resultado áspero es porque me ha exigido en exceso<sup>97</sup> que, en nombre de la amistad, si los hay, os escriba mis escrúpulos y los defienda. Pero pensé que no iba a mostrar otra cosa que estupidez si no aceptaba vuestras razones, o temeridad si escribía lo más mínimo en contra para rechazarlas. Sin embargo he accedido a lo que quería mi amigo, seguro de que encontrareis imparcial y buena esta intención que es más suya que mía, puesto que sois, sin duda, lo suficientemente franco como para poder admitir que no he tenido otra pretensión que proponeros simplemente las razones de mis dudas. Y ciertamente, será más que suficiente si consentís leerlas hasta el final, puesto que pensar que pueden conmoveros hasta el punto de volveros menos seguro de vuestros razonamientos (273b), o llevaros a gastar en la respuesta un tiempo destinado a un mejor empleo, es algo que estoy muy lejos de pretender. E incluso no oso presentároslas sin ruborizarme, estando muy seguro de que no son sino una de las muchas que os han sido ofrecidas en el curso de vuestras meditaciones y que, sin embargo, no las hayáis, intencionadamente, menospreciado o ignorado. Las propongo, pues, pero sin otra intención que precisamente la de proponerlas y añadiría que las hago ir no contra las cosas mismas que os habéis propuesto demostrar, sino contra el método y el género de prueba usados para ello, ya que ciertamente declaro creer en la existencia de Dios, tres veces grande, y en la inmortalidad de nuestras almas y no me he detenido sino en lo que concierne a la fuerza del razonamiento, por medio del cual sostenéis tanto estas cosas como otros puntos de la Metafísica que aquí están relacionados.

## RESPUESTA. (273b).

**E**minentísimo señor:

Habéis refutado mis Meditaciones por medio de un discurso tan elegante y cuidado y, a mi parecer, tan útil para hacer brillar la verdad, que os estoy muy agradecido por haberlo escrito, así como al R. P. Mersenne por haberos incitado a hacerlo. Este gran hombre, investigador studiosísimo de todas las cosas y, en particular, infatigable promotor de las que conciernen a la gloria de Dios, sabe que no hay ningún (274a) camino mejor, para conocer si mis razonamientos son verdaderamente demostrativos, que el hecho de que se examinen por algunos de los que son precedidos por su doctrina e ingenio y se combatan por todos ellos, y después se vea si respondo sin muchas dificultades a todo lo propuesto. Él, pues, ha invitado a cierto número de ellos a hacerlo y lo ha conseguido de algunos y me he alegrado de

---

<sup>97</sup> Se refiere a Mersenne, como se desprende del propio texto.

que estéis también entre ellos. Efectivamente, aunque hayáis usado para refutar mis opiniones, en vez de los argumentos de un filósofo, algunos artificios oratorios para eludirlos, tengo, sin embargo, lugar de alegrarme, por el hecho de que, a partir de esto, puedo conjeturar que no es fácil aportar contra mí otras razones distintas de las que están contenidas en las objeciones anteriores, hechas por otros y por vos leídas. Porque si hubiera más no habrían escapado a vuestro espíritu y vigilancia y no creo que hayáis tenido otra intención que advertirme de lo que podría servir de medio para eludir mis razones a aquellos que tienen el espíritu tan nublado por los sentidos que no pueden soportar los pensamientos metafísicos, proporcionándome, de esta manera, la ocasión de salirles al encuentro. Por esta razón no os responderé aquí como a un agudísimo filósofo, sino como a uno de estos hombres hechos de carne.

### ANÁLISIS DEL MOTIVO DEL ESCRITO Y DE LA RESPUESTA DE DESCARTES.

Gassendi inicia su *Scribendi occasio* con los saludos epistolares habituales entre los hombres doctos de la época, mas pronto surge su irónico discurso: ...os felicito sinceramente por haber trabajado felizmente en la ampliación de los límites de la Ciencia con tanta generosidad, y por el descubrimiento de cosas completamente ocultas para todo tiempo anterior<sup>98</sup>. Puede pensarse que estamos ante alabanzas llevadas al extremo, pero su disertación posterior revela que esta frase no es sino una burla de fino paño. Larga espera, desde la publicación de los *Meteoros* en 1637, hasta el 9 de febrero de 1641, cuando Mersenne le propuso hacer las *Objeciones*, para su desquite por el asunto de los parhelios. Sin embargo, esa frase será la única salida de tono de Gassendi en el *Motivo del escrito*.

Descartes, tras los saludos iniciales de su *respuesta*, contraataca con dureza a Gassendi, manifestando que no ha refutado sus opiniones con los argumentos de un filósofo, sino que las ha eludido con artificios propios de la oratoria. Siguiendo con esta mascarada, el autor de las *Meditaciones* asegura alegrarse de esto toda vez que, de esta manera, queda advertido de lo que podría servir de medio para eludir mis razones a aquellos que tienen el espíritu tan nublado por los sentidos que no pueden soportar los pensamientos metafísicos, proporcionándome, de esta manera, la ocasión de salirles al encuentro<sup>99</sup>. Resulta obvio que Descartes está llamando mero orador a Gassendi y que le recrimina su sensualismo filosófico. No queda ahí la dura *respuesta*, sino que llega a decirle que no le responderá aquí como a un agudísimo filósofo, sino como a uno de estos hombres hechos de carne<sup>100</sup>. Esta frase, como veremos más adelante, y en varias ocasiones, causará muy poco regocijo en nuestro autor.

El diniense deja claro a Descartes, desde el principio, que refuta las *Meditaciones* a petición de Marin Mersenne, e intercala una especie de disculpa, sabedor como es de que las refutaciones que plantea son duras, tanto por su contenido como por su lenguaje: ...he accedido a lo que quería mi amigo [Mersenne], seguro de que encontrareis imparcial y buena esta intención que es más suya que mía, puesto que sois, sin duda, lo suficientemente franco como para poder admitir que no he tenido otra pretensión que proponeros simplemente las razones de mis dudas<sup>101</sup>. También se excusa por su

<sup>98</sup> *Disquisito*, 273a. La paginación de la *Disquisitio metaphysica*, como se dijo antes, será referenciada según la edición de Lyon de 1658, salvo cuando se especifique que pertenece a la *editio princeps*.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 273b.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, 273a.

aspereza, como vimos antes<sup>102</sup>, achacándola a que Mersenne le pidió reiteradamente, en febrero, que realizase las *Objeciones*. Sin embargo, nuestra opinión es que Gassendi sólo se hizo rogar por Mersenne; era su momento para escribir, además con invitación, contra quien utilizó el material de sus *Parhelia*.

Como contestación a lo anterior, Descartes, en su *respuesta*, agradece que Mersenne consiguiese las *Objeciones* de Gassendi, alabando al mínimo y justificándose por haber enviado las *Meditaciones* a varios eruditos para que hagan sus alegatos: *Este gran hombre [Mersenne], investigador estudiosísimo de todas las cosas y, en particular, infatigable promotor de las que conciernen a la gloria de Dios, sabe que no hay ningún camino mejor, para conocer si mis razonamientos son verdaderamente demostrativos, que el hecho de que se examinen por algunos de los que son precedidos por su doctrina e ingenio y se combatan por todos ellos, y después se vea si respondo sin muchas dificultades a todo lo propuesto*<sup>103</sup>. Esta excusa de Descartes será criticada por Gassendi en la *instancia* a la primera *Meditación*, concretamente en el artículo primero, como veremos en su momento.

Como el contenido de las *Meditaciones* atañe a la existencia de Dios y a la diferenciación entre el alma y el cuerpo, Gassendi no tardará en decir que sus argumentos no se dirigen a refutar estos dos puntos, sino a la forma de colegir: *...ya que ciertamente declaro creer en la existencia de Dios, tres veces grande, y en la inmortalidad de nuestras almas y no me he detenido sino en lo que concierne a la fuerza del razonamiento, por medio del cual sostenéis tanto estas cosas como otros puntos de la Metafísica que aquí están relacionados*<sup>104</sup>. Esos otros puntos de la *Metafísica* a los que alude Gassendi son la demostración cartesiana de su propia existencia y la postrera de los cuerpos, sus postulados acerca del tiempo, de la sustancia, etc.

Ciertamente, por su condición de sacerdote católico, Gassendi debía precisar que su fe es inquebrantable, y que sus críticas sólo se dirigen al modo de demostración. Hizo esta misma distinción en sus *Exercitationes paradoxicae* cuando, atacando a Aristóteles, y siendo éste puesto por los escolásticos como pilar de los fundamentos de la fe cristiana, pudo ser pensado que atacaba a fe misma<sup>105</sup>. Eran tiempos en los que la prudencia, a la hora de hablar de la fe, suponía un sabio consejo y, en caso de disentir claramente con lo establecido acerca de lo religioso, se imponía el adagio *intus ut libet, foris ut moris est*<sup>106</sup>.

No dudamos de la fe de Gassendi. Nada de lo que hemos leído en sus escritos nos hace llegar a la conclusión contraria. Él era un defensor, a nuestro juicio, del criterio de la doble verdad, y creía en la existencia de unos límites que no deben ser sobrepasados en los terrenos de la teología, la filosofía y la ciencia. La fe y las Escrituras son el fundamento de lo teológico, mientras que la prueba y la demostración

---

<sup>102</sup> En el apartado dedicado al origen de la querrela entre Descartes y Gassendi.

<sup>103</sup> *Disquisitio*, 273b-274a.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 273b.

<sup>105</sup> *... pues, a menos que haya un error por mi parte, no ceso de defender la Verdad, la Autoridad, la Majestad soberana de las Escrituras, de los Padres y de los Concilios. De lo que sigue se sabrá que no tengo el espíritu tímido ni débil hasta el punto de creer que pertenece a no importa quien determinar lo que es dogma y artículo de fe. Tengo fe en la Iglesia, pero no en estas especies de medio-sabios, los cuales, si no pueden rechazar de otro modo lo que no es de su gusto, apelan enseguida a las Sagradas Escrituras y os declaran heréticos. Exercitationes*, 101.

<sup>106</sup> En tu interior (piensa) como quieras, de cara al exterior (actúa) según las costumbres.



hacen lo propio en lo filosófico y científico, como argumentó muchos años antes en sus *Exercitationes paradoxicae*<sup>107</sup>.

Hasta aquí el contenido digno de mención del inicio de las *Objectiones quintae* y la respuesta. Pasemos, pues, a la instancia única al motivo del escrito.

## INSTANCIA ÚNICA AL SALUDO INICIAL DE DESCARTES. (274a).

### ARTÍCULO 1. LA NECESIDAD DE LAS INSTANCIAS<sup>108</sup>.

**E**l otoño pasado salieron de la prensa vuestras Meditaciones, de las cuales Mersenne me envió un ejemplar manuscrito. Unida a ellas había una serie de Objeciones y Respuestas, las cuales, en contra de lo que suponéis, no leí cuando os escribí. Es más, ofrecidas éstas por Mersenne, me pareció recto no quererlas para no abordar prevenido el examen de las Meditaciones. Entre las otras Objeciones a vos dirigidas he visto, con satisfacción, editada mi extensa Carta. Después de haber leído hasta el final la Respuesta, no puedo sorprenderme lo suficiente de vuestra disposición contra mi intención. En efecto, comparto que hayáis tenido poca consideración por mi escrito pues no estimo que tenga valor alguno. Pero no he podido pedir os más aclaraciones porque, si nada os pareció importante, deberíais haberlo dejado en silencio y envolverlo en tinieblas en vez de insultarme. Yo, en efecto, no os escribí por propia iniciativa, sino por un ruego y, aunque he disentido con vos, las asperezas no fueron públicas, sino privadas. Mi intención fue, os lo aseguro, exponeros con toda simplicidad y amigablemente los escrúpulos que veía nacer a lo largo de mi lectura, con la intención de que, si os pareciese merecer la pena, pudierais devolvérmelo esclarecido. Si esto no os parece bien, entonces podéis abandonar el asunto. Yo creía, pues, que queríais hacernos leer este ejemplar a mí y a otros como ensayo y, tras los distintos juicios, ver si era conveniente modificar en algún punto el escrito original. Pero verdaderamente, apartasteis este propósito de buena voluntad, como si yo os hubiera provocado con hostilidad. Y no respondiendo nada en privado (274b) organizasteis un combate público declarando que, efectivamente, el escrito fue mostrado por vos no por sí, una vez hecho, en algún momento no tuvieseis razón, sino para provocar a algunos hombres contra los cuales podríais ponerlo a prueba. Así pues ¿acaso no me habéis obligado a combatir y parecéis no haber querido otra cosa que convertir a un amigo en adversario y, no teniendo yo tal intención, obligarme a ir hacia la arena? Sobre algunas buenas palabras que ponéis al principio y al final, como es conveniente, las recojo con gratitud (aunque las uséis conmigo como con un niño, impregnando de miel el borde de la copa para que beba el amargo zumo del ajenjo)<sup>109</sup>. Por lo demás, verdaderamente, os habéis comportado como si vieseis que os pongo en peligro y estuvieseis probando si llego a ser tan indigno como para cederos la victoria. Acepto también estas condiciones, y al final del combate no os guardaré rencor, aunque

<sup>107</sup> Sólo señalo que algunas cuestiones muy oscuras de la Teología y de la Sagrada Ciencia han sido introducidas de una manera inmundada en la filosofía... ¡Como si no existieran leyes fijando los límites de las artes y de las ciencias, leyes que es necesario conocer y respetar, con el fin de que todo pueda enseñarse y comprenderse claramente! *Exercitationes*, 108b.

<sup>108</sup> Los títulos de los artículos fueron compuestos por Sorbière, como vimos antes. En la primera edición (1644), dichos títulos aparecen al margen, pero en la póstuma de Lyon de 1658 no se muestran en el corpus de la *Disquisitio*, sino en el índice general que hay al inicio de ese tercer tomo de la *Petri Gassendi opera omnia*.

<sup>109</sup> Ejemplo sacado de Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 9-25.

comenzasteis aplaudiéndoos a vos mismo, si recibís también la ovación y el triunfo. Sólo tendré cuidado de una cosa: puesto que os he encontrado ofendido de que, viéndoos a todo lo largo de vuestras Meditaciones hablar en nombre del Espíritu, os he llamado con ese nombre, como si hubiese dicho irónicamente lo que en realidad fue con toda inocencia, como se recordará más adelante, estaré pues atento para no trataros más de Espíritu, sino que os hablaré como a un hombre completo, aunque os expreséis sólo como una parte del hombre. A mí podréis hacerlo como deseéis, ya que os doy completa licencia para llamarme no sólo Carne, palabra que es ofrecida por vuestra agudeza como antítesis<sup>110</sup> del Espíritu, sino incluso como piedra, plomo, etc., si es que creéis que haya alguna cosa más estúpida. En cuanto a vuestra pretensión de responderme aquí no como a un filósofo muy agudo, sino como a alguno de estos hombres hechos de carne, en efecto, en primer lugar, os doy las gracias por ello como se debe y os hago volver el epíteto<sup>111</sup> agudísimo como al más meritorio, y además yo, que os he escrito, no negaré lo que me respondáis. Soy seguramente demasiado simple para concebir esta distinción y, como no sé disimular, no asumo dos personalidades. Así pues, rechazo con franqueza lo de las dos [personalidades] que ponéis aparte, y acepto lo demás. Sin embargo, si la cuestión trata sobre la verdad y la realidad misma de la existencia de Dios y la inmortalidad de nuestras almas, entonces la rechazaré, ya que la carne puede pasar como opuesta al espíritu según las Santas Escrituras, pero como no se trata de nada más que del valor de vuestra argumentación, y que de esta manera el asunto no concierne sino a vos, y el desacuerdo únicamente es con vos, no veo por qué este papel debería serme más penoso que al mismo Aristóteles cuando se opuso a Anaxágoras, quien era llamado Espíritu por el vulgo. Efectivamente, aunque me tratéis de carne, no me privaréis de alma por ello, del mismo modo que todo en vos es conducido por el espíritu y no por ello estáis desencarnado. Por ello hay que permitir os hablar según vuestro carácter. Y, si Dios quiere, no sea yo simple carne sin espíritu y vos simple espíritu sin carne y que no estéis por encima, ni yo por debajo de la condición humana. Por mucho que rechazéis de vos lo que es humano, considero que esto no es ajeno a mí.

## ANÁLISIS DEL PRIMER ARTÍCULO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo primero, *Instandi necessitas*, a saber, la necesidad de las Instancias, debe ser entendido como una necesidad subjetiva de nuestro autor por la querrela en la que se ve inmerso tras las *Respuestas* de Descartes. Con este título, Samuel Sorbière quiere convencer al lector de que Gassendi no tiene más remedio que *ir hacia la arena*, como dice él mismo, empujado por las acciones de Descartes.

Gassendi yerra al decir que las *Meditationes de prima philosophia* salieron de la prensa en otoño de 1641; fue en agosto de ese mismo año, mas posiblemente aquélla sería la estación en la que llegó a sus manos un ejemplar de dicha obra. Vimos que antes, en el *Motivo del escrito*, nuestro autor indicaba: *...incluso no oso presentároslas [sus Objeciones] sin ruborizarme, estando muy seguro de que no son sino una de las muchas que os han sido ofrecidas en el curso de vuestras meditaciones y que, sin embargo, no las hayáis, intencionadamente, menospreciado o ignorado*<sup>112</sup>. Ahora dice

<sup>110</sup> Antítesis está escrito en griego.

<sup>111</sup> Epíteto también está escrito en griego.

<sup>112</sup> *Disquisitio*, 273b.

claramente que Mersenne le entregó, junto con las *Meditationes*, las objeciones que ya habían sido realizadas, añadiendo que no las leyó al redactar las suyas, lo que parece cierto, toda vez que en ningún momento alude a los otros objetores en sus *Objectiones quintae*. Sin embargo, en las *Instancias* sí que hace referencia en varias ocasiones a lo que escribieron los otros objetores. Parece que nuestro autor, antes de redactar sus *Instancias*, se preparó concienzudamente leyendo lo que los demás habían argumentado contra Descartes.

Debido a que Gassendi terminó sus *Objectiones quintae* el 16 de mayo de 1641 y a que Descartes mandó todo el material al impresor el 23 de junio, nuestro autor recibió de manos de Mersenne las *Meditationes* únicamente con las cuatro *Objeciones* anteriores, toda vez que, en la edición de las *Meditationes* de 1647, traducidas al francés por el Duque de Luynes y Clerselier<sup>113</sup>, Descartes escribe en su *Advertencia del autor concerniente a las quintas objeciones*: ...*haciendo imprimir sus objeciones y mis respuestas a continuación de las Meditaciones, cada una según el orden en el que habían sido hechas*<sup>114</sup>. Es por ello que las *Sextas* no estuvieron en manos de Gassendi cuando Mersenne le entregó el manuscrito y no tuvo noticia de ellas hasta que se imprimieron en agosto de 1641, o posiblemente en otoño, cuando probablemente llegaron a sus manos. Lo mismo sucede con las *Séptimas*, pues no aparecieron hasta la segunda edición, al año siguiente (1642).

Debemos detenernos en un asunto que se revela en la citada *Advertencia del autor concerniente a las quintas objeciones*. Descartes explica: *Y aunque las que me fueron enviadas en quinto lugar no me parecieron las más importantes, y eran demasiado largas, no dejé de hacerlas imprimir en su orden para no desatender a su autor, al que incluso se le hicieron ver, de mi parte, las pruebas de impresión, con el fin de que nada fuese allí puesto como suyo sin que él lo aprobase. Pero como él hizo después un grueso libro que contiene estas mismas objeciones con muchas instancias nuevas o réplicas contra mis respuestas, y en él se ha quejado de que yo las hubiese publicado, como si lo hubiese hecho contra su voluntad, y me las hubiese enviado para mi instrucción particular, tendré mucho gusto en acomodarme en adelante a su deseo y en este volumen serán eliminadas*<sup>115</sup>. Según Descartes, Gassendi tuvo conocimiento de que se estaba imprimiendo su carta de las *Objeciones* y le fueron mandadas pruebas de impresión por orden suya, mientras que Gassendi negaba tener noticia de ello hasta que se publicó el libro, pensando, como veremos en el párrafo siguiente, que sus *Objeciones* estaban destinadas a revisar el escrito de Descartes por si había algún razonamiento que debiese ser corregido antes de imprimirse. Descartes, en efecto, niega categóricamente haber imprimido las *Objectiones quintae* a espaldas de Gassendi. ¿Quién dice la verdad? Veámoslo a continuación:

Nuestro autor manifiesta que sintió satisfacción cuando vio que su *extensa carta* había sido publicada junto con las *Meditationes* pero, al decir esto, parece contradecirse con el hecho de que se queje de que las *asperezas* que escribió a Descartes fueran privadas, que no públicas: ...*y no respondiendo nada en privado organizasteis un combate público*<sup>116</sup>. Ahora bien, parece que Gassendi, a nuestro juicio, sintió satisfacción al ver publicadas sus objeciones, toda vez que creemos que su resentimiento por el asunto de los parhelios había quedado saldado con ello, pero no esperaba una respuesta pública de Descartes, y mucho menos tan dura. Puede que el diñense no pensase que su carta sería publicada y que creyese ...*que queríais hacernos*

---

<sup>113</sup> Impresores Jean Camusat y Pierre le Petit, París.

<sup>114</sup> *Op. Cit.* p. 340.

<sup>115</sup> *Loc. Cit.* pp. 340-341.

<sup>116</sup> *Disquisitio*, 274a-274b.

leer este ejemplar a mí y a otros como ensayo y, tras los distintos juicios, ver si era conveniente modificar en algún punto el escrito original<sup>117</sup>, pero en esto vuelve a contradecirse, pues en el *Motivo del escrito*, Gassendi afirmaba que ...*pensar que [mis objeciones] pueden conmoveros hasta el punto de volveros menos seguro de vuestros razonamientos, o llevaros a gastar en la respuesta un tiempo destinado a un mejor empleo, es algo que estoy muy lejos de pretender*<sup>118</sup>. Esa *satisfacción* que reconoce Gassendi parece dar la razón a lo expuesto por Descartes en su *Advertencia del autor concerniente a las quintas objeciones*, y nuestra conclusión es que, probablemente, Descartes informó a Gassendi, sea directamente, sea a través de Mersenne, de que su carta sería publicada<sup>119</sup>, e incluso resulta verosímil que le mandase las pruebas de impresión de sus *Objeciones*, pero de lo que no tendría noticia es de las *Respuestas* que serían añadidas y de ahí podría provenir su ulterior queja en las *Instancias*.

Con sus duras *Objectiones quintae*, nos parece una hipocresía que diga a Descartes: *Mi intención fue, os lo aseguro, exponeros con toda simplicidad y amigablemente los escrúpulos que veía nacer a lo largo de mi lectura*<sup>120</sup>. La carta con las *Objeciones* de Gassendi es cualquier cosa menos *amigable*. Aunque diga: ...*si nada os pareció importante, deberíais haberlo dejado [el asunto] en silencio y envolverlo en tinieblas en vez de insultarme*<sup>121</sup>, sería de cándidos no esperar dura respuesta ante una misiva tan irónica y agresiva. Pero lo que seguramente supondría recibir era una contestación de Descartes con sobre lacrado en su buzón, no en un volumen *in 8º*.

Claude Clerselier (1614-1684), que era cuñado de Descartes, añade en la edición francesa de 1647 una *Advertencia del traductor concerniente a las quintas objeciones hechas por el Señor Gassendy: No habiéndome propuesto la traducción de las Meditaciones del Señor Descartes sin otro deseo que el de satisfacerme a mí mismo... ...[Descartes] me rogó omitir las quintas objeciones, ya que razones particulares le obligaban entonces a eliminarla de la edición nueva que él quería hacer de sus Meditaciones en Francés... ...Pero habiendo considerado después que estas objeciones partían de la pluma de un hombre que tiene la reputación de un gran saber... ... he encontrado correcto traducirlas... ... Sin embargo confieso que son las que me han dado más trabajo porque, deseando suavizar muchas cosas que pueden parecer rudas en nuestra lengua y que la libre manera de hablar de los Filósofos admite sin escrúpulos en Latín, me dio mucho trabajo al principio... ...estando, por otra parte, seguro que los que como yo, tienen la ventaja de conocer a estos Señores, no pueden creer que personas tan bien instruidas hayan sido capaces de ninguna animosidad*<sup>122</sup>. Recapitulemos: Clerselier reconoce que la traducción de las *Objectiones quintae* es la que más trabajo le supuso y la razón que aporta es que quiso suavizar la rudeza del lenguaje latino que, a su juicio, es propia de filósofos y añade que no hubo enfado alguno entre ellos. Entonces, siendo Thomas Hobbes, filósofo, el autor de las *Terceras Objeciones*, escritas también en latín, y Antoine Arnauld, también filósofo, el de las *Cuartas*, ¿por qué Clerselier no tuvo problemas con ellas? ¿No eran ambos dos también filósofos? ¿Acaso no escribieron también en latín? Clerselier no sólo quiso suavizar el lenguaje, sino dulcificar la relación entre Descartes y Gassendi, pues los estimaba. Sin duda, Claude Clerselier era todo lo contrario a Marin Mersenne y Samuel Sorbière.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, 274a.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 273a-273b.

<sup>119</sup> Desgraciadamente no tenemos todas las cartas intercambiadas entre Descartes, Mersenne y Gassendi.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 274a.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Loc. Cit.*, pp. 393-395.

Vimos antes que Sorbière tuvo un papel fundamental en el hecho de que la *Disquisitio metaphysica* fuese llevada a la imprenta, pero al leer...¿acaso no me habéis obligado a combatir y parecéis no haber querido ninguna otra cosa que convertir a un amigo en adversario y, no teniendo yo tal intención, obligarme a ir hacia la arena?<sup>123</sup>, puede pensarse que Gassendi tenía la intención, cuando escribió este primer artículo, de imprimir su escrito. Ahora bien, parece que esto no es así, toda vez que el manuscrito anduvo mucho tiempo en manos de sus amigos y creemos que Gassendi, al menos por el momento, se contentaba con esto, sabedor como era de que algunos de sus amigos lo eran también de Descartes y que el contenido de su mensaje finalmente llegaría al autor de las *Meditationes*, como en efecto sucedió.

Gassendi ve que Descartes ha tomado a mal que le llamase con *toda inocencia ¡oh Espíritu!* en sus *Objeciones* y promete no volverlo a hacer. Lo que parece ser una disculpa es, en realidad, un nuevo ataque, pues añade: ...*os hablaré como a un hombre completo, aunque os expreséis como una parte del hombre*<sup>124</sup>. Tampoco queda sin contestación el hecho de que Descartes, ofendido por ser llamado irónicamente *Espíritu*, llamase *Carne* a Gassendi en su *respuesta*: le invita a utilizar el apelativo que desee pues, no por ello será...*simple carne sin espíritu y vos simple espíritu sin carne y que no estéis por encima, ni yo por debajo de la condición humana. Por mucho que rechacéis de vos lo que es humano, considero que esto no es ajeno a mí*<sup>125</sup>. Además, nuestro autor incide en este asunto aclarando que, por el hecho de que Descartes le llame *Carne*, no está privado de alma, del mismo modo que al apelar al autor de las *Meditationes* como *Espíritu* no le despoja de su cuerpo, lo que resulta un nuevo ataque a la suposición inicial de Descartes, cuando simula no tener cuerpo y ser únicamente *res cogitans*.

Que Gassendi escriba su intención de no volver a llamar *Espíritu* a Descartes nos parece fuera de lugar toda vez que, si bien no lo hace en las *Instancias*, como en éstas han sido intercaladas por Sorbière las *Dudas* (y las *Respuestas* de Descartes), el epíteto vuelve a salir a la luz una y otra vez.

Nuestro autor es reiterativo en este primer artículo con respecto al *Motivo del escrito*: vuelve a proclamar su fe y que el desacuerdo que tiene es con el valor de los argumentos de Descartes, no con la verdad de lo que pretende demostrar. Es algo que Gassendi asume como lícito por su parte, del mismo modo que Aristóteles se opusiera a los postulados de Anaxágoras, que era llamado *espíritu* por el vulgo. Es cierto que Aristóteles criticó algunos postulados de Anaxágoras, por ejemplo en *Metafísica*, 1075b, por su forma de considerar principio al bien<sup>126</sup>, o en *Ética a Nicómaco*, 1141b, por desconocer lo que le conviene y su falta de prudencia<sup>127</sup>. Gassendi no refiere de dónde proviene que Anaxágoras fuese llamado *espíritu* por el vulgo, pero podemos verlo en Laercio, II, 3, 1<sup>128</sup>. Ahora bien, en su *opera prima*, *Exercitationes paradoxicae*

---

<sup>123</sup> *Disquisitio*, 274b.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Anaxágoras, por su parte, considera al Bien como principio en tanto que mueve, ya que el Entendimiento mueve. Pero mueve para algo, de modo que [el Bien] es otra cosa, a no ser que se entienda como nosotros decimos: que la medicina es, en cierto modo, la salud. Por otra parte, es también absurdo que no haya puesto lo contrario del Bien, es decir, el Entendimiento. Loc. Cit. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

<sup>127</sup> Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. Loc. Cit. Traducción de Julio Pallí Bonet.

<sup>128</sup> Timón dice de él lo mismo en sus Sátiras, en esta forma: Donde dicen que el héroe valeroso/ Anaxágoras se halla/ Apellidado Mente/ (y la tuvo dichosa),/ porque nos dijo que la mente eterna/ puso en orden las cosas,/ antes confusamente amontonadas. Loc. Cit. Traducción de José Ortiz Sáinz. En

*adversus aristoteles*, Gassendi critica duramente a Aristóteles e incluso llega a afirmar que no queda ninguna obra que sea verdaderamente de él<sup>129</sup>. Entonces, ¿cómo puede decir con certeza que Aristóteles *se opuso a Anaxágoras*?

## ARTÍCULO 2. NO SE TRATA AQUÍ DE LA VERDAD DE LAS COSAS, SINO DE LA FUERZA DE LOS RAZONAMIENTOS. (275a).

**S**obre lo que ponéis más adelante, que “no uso tanto las razones de los Filósofos para refutar vuestras opiniones como lo artificios de los Oradores para eludir las”, en primer lugar repito que no se trata aquí sino de las opiniones mismas, las cuales son tanto más como vuestras, e incluso más: son comunes a todos los píos y rectos de pensamiento. Por ello, mi intención no fue servirme de ninguna razón, sea Filosófica o de otro tipo, para refutar lo que estoy dispuesto a defender derramando mi sangre. Por consiguiente, la cuestión es la fuerza de vuestras razones, en tanto que las proclamáis en voz alta y las lanzáis en calidad de demostraciones y que, por el contrario, todos los Doctores suelen proponer del mismo modo los argumentos, y confiáis solamente en los que parecen, entre todos ellos, más débiles. Es por ello que no he lanzado las objeciones que antes pudieran ser hechas por muchos, puesto que vos mismo no habéis empleado razones tan excelentes por medio de las cuales el asunto pueda ser puesto en claro. Pero como vos mismo estáis persuadido de demostrar de un modo especial, por consiguiente me opongo únicamente a esto por la causa de que parece ser un modo ineficaz. En segundo lugar, me estimáis en exceso cuando habláis de las “artes Oratorias”, ya que desconozco las artes y especialmente las Oratorias, salvo que llaméis arte a ese don natural, que todos poseemos, por el cual son expresadas las ideas de la mente. Solamente sigo de manera cierta a la naturaleza y os escribo con cálamo como os dirigiría la palabra con la lengua. Si unas veces enuncio, en otras pregunto, en otras soy breve y en otras me extendiendo, esto no es por artificio, sino que sucede espontáneamente. Y si nunca hay agudeza en mí, sin embargo es perpetua y constante la voluntad de expresarlo todo lo más claramente que soy capaz. Así, lo mismo que no quiero que se arroje arena a mis ojos por seducción alguna de las palabras, estoy muy lejos de querer hacerlo [con vos], y no encontraréis ningún lugar en el que no actúe con buena fe, franca y sincera, ni en el que anteponga el arte de la Oratoria a la simplicidad. En lo que concierne a las “Razones”, desconozco cuáles son las que llamáis Filosóficas, a menos que no sean Filosóficas todas las verdaderas y legítimas que son establecidas para extraer la verdad, ni los Problemas, como son llamados, que están destinados a la parte demostrativa. Será después que los lectores juzguen con equidad si algunas [de las razones] y preceptos que he usado son ajenos [a las razones filosóficas] y si no aportan nada para confirmar. En efecto, nunca he sido nadie que haya esperado alabanzas, ni que haya dado un asunto por zanjado. En efecto, es incluso más fácil probar la falsedad de algo que demostrar su veracidad. He aprendido, sin embargo, cuánta bruma llena la mente humana, cuánto vaivén e incertidumbre, sin excepción, hay en la razón humana. Por esta causa nada afirmo que quiera dar por cerrado y, por consiguiente, no ataco nada con la intención de

---

traducciones latinas, este pasaje de Laercio suele venir referenciado como *Mens* (espíritu, inteligencia o mente).

<sup>129</sup> Dedicada a esta negación los tres primeros artículos de la *exercitatio quarta* del primer libro.

destruirlo. Y no confío nada en las demostraciones, ni las ofrezco; de modo que me guardo de no dar mi asentimiento a ciegas por cualquier [proposición] dogmática expresada. De esta manera he actuado con usted; de esta manera, arriesgándome al proponeros razones, he declarado que eran razones para dudar, no habiendo podido jamás creermelo tan seguro de mí como vos lo estáis de vos mismo, cuando presentasteis como (275b) demostraciones las razones que estimasteis tener para poder afirmar [vuestrós postulados]. Sin embargo no hay nada allí que os haga pensar que yo haya leído vuestras Meditaciones con el deseo de contradecirlas o que, de inmediato, yo haya acumulado, únicamente como juego, las razones para ponerlas en duda. Tomo a Dios, tres veces grande, como testigo de que yo no podría emprender esta lectura con un mayor deseo de descubrir, de adoptar y de hacer valer [vuestras] demostraciones y de que he expuesto con toda simplicidad las reservas de las que no me he podido deshacer. El asunto que discutimos es demasiado serio y nos importa demasiado como para que me figure que es un juego. La Verdad es la que está en cuestión, la cual es sometida a una demostración. Así pues ¿quién, si la viese, no la amaría o incluso no moriría por ella? ¿Quién podría, si es un hombre, resistirse a ella o contradecirla? Todavía hice más: habiendo reconocido que yo no sentía la fuerza de ninguna de vuestras tan alabadas demostraciones, he preguntado a algunas personas de gran renombre e inmenso saber que habían leído vuestras Meditaciones lo que pensaban, y he constatado que estas personas, al igual que yo, no aprobaban la fuerza de la demostración. Como usted correctamente piensa, estábamos afligidos al ver destruidas nuestras esperanzas, pues esperábamos tantas cosas de un gran hombre como usted sobre un asunto tan grande. No hubo sino una voz para decir: ¿Es posible que este hombre, alimentado con el estudio de las Matemáticas, sabiendo tan bien qué es una demostración, considere tales razonamientos como absolutamente demostrativos y los publique como tales, mientras que, si estamos alerta y bien dispuestos, son incapaces de arrastrar nuestra adhesión? Embriagado por el suceso por medio del cual habéis imaginado y demostrado algunas novedades en Geometría, ¿habéis sido llevado quizás a la convicción de que podríais también ser tan dichoso en otras materias, principalmente en Metafísica? ¿O mejor no habéis contado para nada con el ejemplo ajeno, ni tampoco con el de Ptolomeo, quien habiéndose propuesto estudiar las Matemáticas, declaraba no haber tocado ni la Física ni la Teología a causa de la naturaleza incomprensible de las cosas divinas? ¿O mejor, tras haber prometido en vuestro Resumen tan buena cosecha, habéis creído que los Lectores se contentarían con esperanzas y que no buscarían con cuidado si sus espigas están llenas o vacías?

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.

Con el título de este artículo, Sorbière redonda en lo que Gassendi argumentó, en el artículo anterior, acerca de que no discute de la verdad de los asuntos propios de la teología que Descartes pretende probar, es más, comparte plenamente su veracidad. Pero nuestro autor se dirige al hombre, al autor de las *Meditationes*, y es a él a quien le recrimina haber colegido sin solidez.

No más iniciarse el segundo artículo, Gassendi aprovecha un desliz semántico de Descartes. El autor de las *Meditationes* escribió en su *respuesta*: *Quamvis enim non tam Philosophicis rationibus usus fueris ad opiniones meas refutandas, quam Oratoriis quibusdam artibus ad illas eludendas*<sup>130</sup> y, con ello, puso en bandeja a Gassendi su contestación a la acusación de no argumentar contra Descartes como un filósofo, sino mediante mera oratoria. Descartes usa en primer lugar el término *rationibus*, para referirse a Gassendi, y en el segundo *opiniones*, para hacer lo propio consigo mismo. A nuestro juicio, escribe *opiniones* para no caer en una redundancia lingüística poniendo de nuevo *rationes*, pero con el autor de la *Disquisitio* hay que hilar muy fino, pues aprovecha cualquier resquicio para lanzar sus afiladas saetas: *...en primer lugar repito que no se trata aquí sino de las opiniones mismas, las cuales son tanto más como vuestras, e incluso más: son comunes a todos los píos y rectos de pensamiento*<sup>131</sup>. Nuestro autor expone, pues, que lo usado por Descartes en sus *Meditationes* son meras opiniones, no razonamientos demostrados o argumentos sólidos y, por ello, no tiene legitimidad moral para achacarle que no argumente contra él razones como lo haría un filósofo y que lo hace por medio de oratoria. Aún así, Gassendi acepta el hecho de que en sus *Objectiones* no ha usado razones contra Descartes, ya que no fue esa su intención pero, sin darse cuenta, cae en lo denunciado por Cartesius, a saber, que utiliza la oratoria para refutar: *...mi intención no fue servirme de ninguna razón, sea Filosófica o de otro tipo, para refutar lo que estoy dispuesto a defender derramando mi sangre*<sup>132</sup>.

Descartes cometió un grave error en su *Carta a la Sorbona*, al principio de las *Meditationes*, cuando escribía: *...aunque aquellas de las que aquí me sirvo [las razones por las que demuestra la existencia de Dios] igualan a las Geométricas en certidumbre y evidencia, o incluso las superan...*<sup>133</sup>. Esta arrogancia con la que asevera demostrar la existencia de Dios, y con el mismo nivel de certeza, o más, que el que hay en las cuestiones geométricas, invita a cualquier filósofo que se precie a contraargumentarle por el mero placer de recordarle que la modestia es una virtud y que los métodos propios de las ciencias exactas no pueden ser extrapolados ni a las cuestiones teológicas, ni a muchas de las filosóficas. Es pues con razón que Gassendi alegue: *la cuestión es la fuerza de vuestras razones, en la medida que las proclamáis en voz alta y las lanzáis en calidad de demostraciones... Pero como vos mismo estáis persuadido de demostrar de un modo especial, por consiguiente me opongo únicamente a esto por la causa de que parece ser un modo ineficaz*<sup>134</sup>.

A Gassendi parece no haberle afectado que Descartes le acuse de no haber usado razones filosóficas contra él, pues reconoce que no fue su intención hacerlo, mas sí debió haberle causado desazón que le llamase orador, pues dedica varias líneas a este

<sup>130</sup> Efectivamente, aunque hayáis usado para refutar mis opiniones, en vez de los argumentos de un filósofo, algunos artificios oratorios para eludirlos... *Disquisitio*, 274a.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 275a.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> ...quamvis eas quibus híc utor, certitudine evidentiâ Geometricas aequare, vel etiam superare, existimem..., *Loc. Cit.*, editio princeps, no paginado.

<sup>134</sup> *Disquisitio*, 275a.



asunto<sup>135</sup>. Nuestro autor asegura que desconoce *las artes y especialmente las oratorias*. Aunque podríamos omitir lo que sigue, por carecer de interés filosófico, hemos de incluirlo en el presente estudio para ver hasta qué punto puede llegar Gassendi a faltar a la verdad:

En primer lugar, en 1654, o sea, diez años después de publicarse la *Disquisitio*, fue editado su *Manuductio ad theoriam seu partem speculativam musicae*, reimprimido en el volumen quinto de la *opera omnia* de 1658. Debemos leer las primeras líneas del *Manuductio* para ver cómo la consideraba Gassendi: *La Música es el arte de cantar, o de tocar un instrumento*<sup>136</sup>. Parece, pues, que nuestro autor conocía al menos una de las artes, hasta el punto de escribir un libro sobre ella, pues no aprendió música después de escribir la *Disquisitio metaphysica*, sino en sus años juveniles de formación en Aix-en-Provence y Digne.

En segundo lugar, acerca de que Gassendi diga que desconoce el arte de la oratoria, hemos de decir que en 1608, a la edad de dieciséis años, consiguió la cátedra de retórica del colegio de Digne, como atestiguan Bougerel<sup>137</sup>, M. de Camburat<sup>138</sup> y el abate A. Martin<sup>139</sup>.

Dejando a un lado este asunto, tampoco ha debido resultar agradable a nuestro autor que Descartes le contestase: *aunque hayáis usado para refutar mis opiniones, en vez de los argumentos de un filósofo...*, ni que fuese a responderle *no como a un agudísimo filósofo, sino como a uno de estos hombres hechos de carne*. Gassendi dedica varias líneas a su defensa en este aspecto y la basa, irónicamente, en que no sabe cuáles de esas razones son filosóficas y cuáles no, salvo que las razones filosóficas sean las que se utilizan para alumbrar la verdad, mientras que los problemas se ocupan de la demostración. Gassendi, al establecer esta distinción elemental en el ámbito filosófico entre razonamiento y problema, está de nuevo tomando el pelo a Descartes. Hemos visto que, unas líneas antes, aprovechando el desliz del término *opiniones*, atacó a su oponente haciéndole ver su falta de rigor en la terminología filosófica y en la fuerza de su argumentación.

Petrus Gassendus escribía en sus *Exercitationes paradoxicae*, casi veinte años antes: *Desde el momento en el que me puse a buscar en las opiniones de otras Sectas, con el fin de ver si por casualidad éstas tampoco ofrecían nada más sensato [que la peripatética]. ¡Pero qué dificultades por todos lados! Reconozco, sin embargo, con franqueza, que nada de todo ello me pareció tan agradable como la akatalēpsía*

---

<sup>135</sup> En segundo lugar, me estimáis en exceso cuando habláis de las artes Oratorias, ya que desconozco las artes y especialmente las Oratorias, salvo que llaméis arte a ese don natural, que todos poseemos, por el cual son expresadas las ideas de la mente. Solamente sigo de manera cierta a la naturaleza y os escribo con cálamo como os dirigiría la palabra con la lengua. Si unas veces enuncio, en otras pregunto, en otras soy breve y en otras me extiendo, esto no es por artificio, sino que sucede espontáneamente. Y si nunca hay agudeza en mí, sin embargo es perpetua y constante la voluntad de expresarlo todo lo más claramente que soy capaz. Así, lo mismo que no quiero que se arroje arena a mis ojos por seducción alguna de las palabras, estoy muy lejos de querer hacerlo, y no encontraréis ningún lugar en el que no actúe con buena fe, franca y sincera, ni en el que anteponga el arte de la Oratoria a la simplicidad. *Ibid.*

<sup>136</sup> *Manuductio*, (*opera omnia*, t. V), 633a.

<sup>137</sup> Consiguió muy pronto una oposición para la cátedra de Retórica: corrió a Digne, presentó la candidatura, ganó la cátedra aunque no tenía sino dieciséis años. *Op. Cit.* pp. 7.

<sup>138</sup> La cátedra de retórica de Digne se encontraba vacante, siendo propuesta a concurso. Gassendi, con únicamente dieciséis años, presentó su candidatura y la ganó. *Abrégé de la Vie et du Système de Gassendy*. pp. 3-4.

<sup>139</sup> ...la cátedra de retórica se encontraba vacante en el colegio y fue puesta en concurso... ... Gassendi se impuso sobre todos sus adversarios de mucha más edad, ya que él no tenía sino dieciséis años. *Histoire de la vie et des écrits de Pierre Gassendi*. pp. 26-27.

recomendada por los Académicos y Pirrónicos<sup>140</sup>. El autor de la *Disquisitio* era un escéptico ecléctico. Simpatizaba con la doctrina de Pirrón de Elis y Sexto Empírico. Existe una carta de Gassendi dirigida a Faur de Pibrac, de mediados de abril de 1621, tres años anterior a las *Exercitationes*, en la que se declara seguidor del autor de las *Hipotiposis*: *Yo no tenía el alma lo suficientemente pirrónica como para inclinarme al asentimiento de la parte contraria, dependiendo de las influencias que me afectasen. Porque una sola cosa me faltaba, la experiencia, para que me reconociese como émulo de Sexto Empírico*<sup>141</sup>. ¡Curiosamente, mantenía estrecha amistad con Mersenne, quien publicó en 1625, como vimos, *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens!*<sup>142</sup>; ¡Debían tener animadas disputas entre las posiciones dogmáticas y escépticas! Gassendi no ha tardado mucho en sacar esta baza contra Descartes.

El escepticismo es una vertiente filosófica que, como sabemos, pretende mostrarnos que no podemos alcanzar la verdad, sino sólo las apariencias. Es más, la apariencia de algo puede presentárenos de una forma en determinado momento y de otra distinta después, hecho por el que el escéptico establece que no sabemos cómo es la cosa y mucho menos su sustancia y que incluso la apariencia de la experiencia personal fenoménica es mutable. No hay, pues, criterio de verdad, aunque el escéptico no niega el fenómeno, sino que la cosa sea como la percibimos. Se trata, pues, de un *pars destruens*, ya que los mismos pirrónicos tratan de no establecer nada dogmáticamente. Gassendi sabe que *es incluso más fácil probar de la falsedad de algo que demostrar su veracidad*<sup>143</sup>, como seguidor de Sexto, Enesidemo, Carnéades...

En sus *Exercitationes*, Gassendi apostillaba que: *En efecto, después de estar plenamente convencido de la inmensa distancia que separa al espíritu humano del Genio de la Naturaleza, ¿qué podía pensar, sino que las causas profundas de los efectos naturales escapan completamente del alcance de nuestra vista?*<sup>144</sup> Ahora, en *Disquisitio metaphysica*, nuestro autor retoma sus antiguas inclinaciones escépticas para decir que hay mucho *vaivén e incertidumbre, sin excepción..., ...en la razón humana*<sup>145</sup>. Pero el diniense afirma que no está contradiciendo nada *con la intención de destruirlo*. Resulta cuando menos paradójico que un hombre de ciencia, como era Gassendi, que ya había realizado múltiples experimentos, entre los cuales uno que aconteció en una galera, en 1638, para comprobar la inercia de los cuerpos<sup>146</sup>, por lo tanto pocos años antes de que escribiese la *Disquisitio*, ahora manifieste que *no confío nada en las*

<sup>140</sup> *Subodorari itaque coepi ex eo tempore placita aliarum Sectarum, experturus num illae fortassis quidpiam sanius proponerent. Quamvis porro ubique angustiae: illud tamen ingenue fateor, nihil unquam mihi perinde arrisisse ex omnibus, ac laudatam illam Academicorum, Pyrrhoneorumque ἀκαταληφίαν. Exercitationes, Praefatio, 99.*

<sup>141</sup> *Nondum tamen animo eram ita Pyrrhono, quin affectus in alteram partem assensum prope inflecteret. Haec scilicet una mihi εμπειρία deerat, quominus possem aemulus Sexti Empirici videri. Loc. Cit. Opera omnia, Vol. VI, 1b.*

<sup>142</sup> *La Verdad de las ciencias contra los escépticos o pirrónicos.*

<sup>143</sup> *Disquisitio, 275a.*

<sup>144</sup> *Postquam enim pervidere licuit quantis Naturae Genius ab humano ingenio dissideret intervallis, quid aliud potui, quam existimare effectorum naturalium intimas causas prorsus fugere humanam perspicaciam? Op. Cit., 99.*

<sup>145</sup> *Disquisitio, 275a.*

<sup>146</sup> Galileo propuso un experimento que no llegó a realizar: si se dejase caer una pelota desde lo alto del mástil de un barco, según su idea, ésta caería justo al pie del mástil, toda vez que la pelota se movería a la misma velocidad que el barco. En 1638 se realizó por primera vez el experimento propuesto por Galileo, y fue Gassendi quien lo hizo: desde lo alto del mástil de una galera a toda vela se dejó caer una piedra. El guijarro cayó en todas las ocasiones al pie del mástil. Y es que, evidentemente, la piedra llevaba inercialmente el movimiento de traslación del barco, por lo que la posición final de la piedra es la misma cuando el barco se mueve y cuando está en reposo. Gassendi escribió, sobre este experimento, una primera carta (de tres) a Van de Putte, el 12 de diciembre de 1640: *De motu impresso a motore translato.*

*demostraciones, ni las ofrezco; de modo que me guardo de no dar mi asentimiento a ciegas por cualquier [proposición] dogmática expresada. De esta manera he actuado con usted..., ...arriesgándome al proponer razones, he declarado que eran razones para dudar, no habiendo podido jamás creerme tan seguro de mí como vos lo estáis de vos mismo, cuando presentasteis como demostraciones las razones que estimasteis tener...*<sup>147</sup>. Pero Gassendi se está refiriendo únicamente a las demostraciones de principios meramente especulativos, pues pocas líneas después afirma: *¿Es posible que este hombre [Descartes], alimentado con el estudio de las Matemáticas, sabiendo tan bien qué es una demostración, considere tales razonamientos como absolutamente demostrativos y los publique como tales, mientras que, si estamos alerta y bien dispuestos, son incapaces de arrastrar nuestra adhesión?*<sup>148</sup>

Hemos de hacer una precisión: Gassendi está haciendo ver que el escepticismo filosófico es la mejor opción en un terreno tan resbaladizo como el de la metafísica y la teología. Para él, en los terrenos de Dios, serán las Escrituras las que muestren la verdad. Un escéptico estricto nunca postularía la posibilidad de llegar a la verdad, pues uno de los principios del pirronismo es la *akatalēpsía* o inaprehensibilidad, pero Gassendi sí aspira a ella: *La Verdad es la que está en cuestión, la cual es sometida a una demostración. Así pues ¿quién, si la viese, no la amaría o incluso no moriría por ella? ¿Quién podría, si es un hombre, resistirse a ella o contradecirla?*<sup>149</sup>

Gassendi está enfrentando la opción escéptica a la dogmática de Descartes. Lo que resulta curioso es que Descartes utilizó la duda metódica, una suerte de escepticismo temporal y fingido, para llegar a su *ego cogito* y, partiendo de él, estableció sus postulados posteriores. Sin embargo, la duda metódica de Descartes no es, en sentido estricto, un escepticismo. Él destruyó temporalmente los pilares del conocimiento que había adquirido a lo largo de su vida para encontrar un principio, a su juicio, verdaderamente indubitable sobre el que fundar el saber. El escéptico, al propugnar la *akatalēpsía*, no busca un principio epistemológico del saber, sino que establece la suspensión del juicio; la *epokhé*. Abundaremos un poco más: en las *segundas Respuestas*, Descartes expone que su adhesión temporal de las posiciones escépticas no fue de su agrado, pero no tuvo más remedio que hacerlo<sup>150</sup>. En definitiva, el motivo por el cual Descartes mantuvo un tiempo ciertas posiciones escépticas fue únicamente metodológico, a fin de destruir sus juicios anteriores y adoptar, en adelante, sólo lo que le pareciese claro y distinto.

Gassendi, a lo largo de su vida filosófica, se opuso en varias ocasiones al criterio de autoridad y al *consensus gentium*. En sus *Exercitationes paradoxicae*, esos dos criterios, a menudo utilizados por los doctos con el fin de apoyar los planteamientos de Aristóteles, son rechazados por nuestro autor. Sin embargo, es difícil criticar el criterio de autoridad y no apoyarse en el *consensus gentium* pues, en cualquier momento, a poco

---

<sup>147</sup> *Disquisitio*, 275a-275b.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 275b.

<sup>149</sup> *Ibid.* Esta frase nos recuerda otra, de Cicerón (*Academica priora*, II, 65), que Gassendi cita en sus *Exercitationes*, 100: *Ardo en deseos de descubrir la verdad y creo lo que digo. ¿cómo podría yo, pues, no desear la verdad, si el descubrimiento de un atisbo de la misma me produce alegría?*

<sup>150</sup> *Cum itaque nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam quam ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitate assuescamus, etsi libros ea de re complures ad Academicis, & Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamem non integram meditationem ipsi dare = Por consiguiente, como no hay nada que conduzca mejor al firme conocimiento de las cosas, que llegar a habituarse primero a dudar de todas ellas, principalmente de las corpóreas, y aunque sobre esto hace ya tiempo vi numerosos libros escritos por los Académicos y los Escépticos y no era de mi agrado recocer esta carne, no pude, sin embargo, evitar dedicarle una meditación completa. Loc. Cit. pp. 174-175 de editio princeps.*

que se baje la guardia, hace uno lo mismo: ...*habiendo reconocido que yo no sentía la fuerza de ninguna de vuestras tan alabadas demostraciones, he preguntado a algunas personas de gran renombre e inmenso saber que habían leído vuestras Meditaciones lo que pensaban, y he constatado que estas personas, al igual que yo, no aprobaban la fuerza de la demostración*<sup>151</sup>.

Realmente Descartes fue muy audaz al publicar sus *Meditationes de prima philosophia*. Esa intrepidez, no exenta de arrogancia, le impedía ver que los métodos de las ciencias no pueden ser extrapolados a la metafísica ni a la teología, como ya dijimos antes, y este hecho no ha pasado desapercibido a Gassendi: *Embriagado por el suceso por medio del cual habéis imaginado y demostrado algunas novedades en Geometría, ¿habéis sido llevado quizás a la convicción de que podríais también ser tan dichoso en otras materias, principalmente en Metafísica?*<sup>152</sup> A nuestro juicio, uno de los principales errores de Descartes en sus *Meditationes* fue el hecho de intentar fundar el conocimiento de lo físico en lo metafísico, estableciendo como más cierta y evidente la percepción inmanente-solipsista del yo que la que proviene de los sentidos acerca de las cosas externas, refrendando luego la existencia del no-yo por la bondad de Dios..., en definitiva, poniendo a la metafísica como cimiento, en vez de como techo<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Volveremos a hablar de este asunto en el análisis del artículo cuarto de esta *instancia*.

### **ARTÍCULO 3. SI FUESEN DEMOSTRACIONES NO HABRÍA SIDO NECESARIO IMPLORAR UN DECRETO DE LA SORBONA. (275b).**

**D**espués de esto, he tenido también que asombrarme por la seguridad con la cual vos, dirigiéndoos a los principales Doctores de la más alta de las Facultades, os jactáis en su casa “de haber desarrollado estas razones de tal modo que sois suficientemente osado como para proponerlas como muy evidentes y muy ciertas demostraciones”, añadiendo incluso que “lo son tanto que no pensáis que ninguna vía se abra al espíritu humano por donde se las pueda jamás descubrir mejores”, para finalmente solicitarles “que tengan a bien declarar y testimoniar esto mismo, a saber, que ellos tienen vuestras razones por demostrativas”. En efecto, sabiendo que esta venerable Facultad ha hecho surgir hasta este día y producido incluso hoy tantos personajes tan destacables y tan profundamente versados en estas materias, ¿cómo habéis podido pensar que todavía no se haya encontrado uno solo [de entre esos destacados y versados personajes] que haya podido ver algo igual, e incluso que no deba aparecer jamás alguien que pueda encontrar algo mejor que vos? ¿Habéis creído que todos, tanto los que son como los que serán, deben pedirnos prestado algo con lo que garantizar los dogmas tradicionales? ¿Habéis estimado que la Facultad al completo ha ignorado, hasta el momento en el que le habéis proporcionado la demostración, de qué modo habría que dirigir las conciencias cristianas? Si dieseis a conocer lo que habéis podido imaginar (276a) sobre semejantes asuntos, nadie, en verdad, lo desaprobaba, sino que más bien lo alabarían mucho. La verdad es como la apuesta en una carrera y a nadie le está prohibido aspirar a su conquista, de modo que, si alguien la alcanza, sea quien sea, ella misma es el premio por su esfuerzo. Sin embargo, que el resultado de vuestras investigaciones, de entrada, sea juzgado digno de hacer de vos el maestro junto al cual la respetable Facultad habría de tomar lecciones, como si en ausencia de un Doctor tal como vos estuviese ciega, y que por un decreto pronunciado bajo su autoridad ella dé una aprobación tal que sea punible dudar de todo esto; esto es, en fin, extraordinario y asombroso. Ya que, o bien es excesivo retirar la confianza a la fuerza de vuestros razonamientos, o lo es más estimarlos a un precio mucho más elevado, considerándolos dignos de ser recomendados a todos los hombres, esforzándoos por procurar una autoridad tan grande que podríais así trazar el camino hasta la tiranía de los espíritus. Pero creedme: o bien un razonamiento no es demostrativo, o bien hace salir de sí mismo la luz; no hay que hacer un llamamiento a una autoridad para darle fuerza persuasiva ya que debe arrastrar la adhesión por su vigor propio, y si no la arrastra no es una demostración y la autoridad no podría hacerlo tomar por demostración: solamente la conclusión que no ha arrastrado la persuasión por la fuerza de las premisas puede obtenerla por la autoridad de la que habla. De este modo, la alta Facultad se guarda bastante de consentir lo que deseáis ¡pues tiene costumbre el consagrar por sus decisiones, no la argumentación, sino las conclusiones! [La Sorbona] No ignora hasta qué punto la razón humana es inconstante y débil, por esto a ella no se le pide la solidez que da a sus decisiones. Ella busca apoyo sobre la Santa Escritura y los otros cánones de la Fe. En cuanto a las razones mismas (si las hay) y a su influencia (si la tienen), ella las deja completamente de lado. A decir verdad, ella no ignora que hay algunas [razones] mejores que otras, pero, de todas maneras, no son mucho más que antorchas humeantes, si se las compara con el resplandor de la Fe, que parece el del Sol y, por esta causa, no se las podría mezclar con la gloria y majestad de la fe. La Facultad considera estas bellas [razones] como un tipo de pruebas que le son ajenas y estima que la Fe sobrenatural debe ser para ella misma el más sólido de sus

*fundamentos. [La Sorbona] Piensa incluso que la mayor parte del tiempo no es deseable usar el razonamiento, bien por temor a disminuir el supremo valor de las cosas en las cuales es necesario creer, pensando que la razón humana puede llegar hasta ellas; bien por miedo a que los impíos se imaginen que por esto somos llevados a creer en tales cosas, de modo que si en ellos mismos, por su parte, no creyesen en ellas por la debilidad de su razón, podrían en conciencia proporcionarse un tipo de excusa [para ser impíos]. En otros ámbitos, [La Sorbona] no desdeña en absoluto los razonamientos, pero no garantiza que sean o no demostrativos. Ella sabe que unos ceden ante unas razones y otros ante otras, y que algunos son tenidos como demostrativos por éstos y no lo son por aquéllos, mientras que otros no lo son por los primeros y lo son por los segundos. La Facultad deja a todos actuar según su fuerza y el pilar de la Fe, la cual, habiendo sido de una vez por todas levantada inquebrantablemente, les permite a todos, todos los que son, elevarse alrededor de ella. Entre estos también podrían haber estado los vuestros, pero al haber pretendido hacerlos considerar dogmas de Fe, está usted muy lejos de llegar allí pues, por el contrario, más bien es muy conveniente rechazarlos. ¿No será pues una impiedad considerarnos empujados a creer por la fuerza de tales razones antes que por el mérito de la Fe, o no reclamar razones que de hecho sean más sólidas para estos mismos Doctores, bajo el pretexto de que ellos deberían admitir “que ninguna vía se abre al espíritu humano por donde se pueda jamás descubrir otras mejores?” Dejo aquí de lado estas palabras que usted ha osado escribir a uno de ellos: “Por eso, si me está permitido decir la verdad sin malicia, oso esperar que llegará un tiempo en el que esta opinión, que admite accidentes reales, será rechazada por los Teólogos como ajena a la razón, incomprensible, y poco segura en la Fe y en el que la mía será recibida en su lugar como cierta e indubitable. Esto es lo que habéis creído no deber disimular aquí, con el fin de etc...”.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo tercero habla por sí mismo. En efecto, una demostración, cuando lo es, no necesita decreto alguno que la refrende como tal, pero eso lo desarrollaremos unas líneas más abajo. Con respecto al citado título vamos a destacar la elección terminológica de Sorbière, buscando herir a Descartes lo más posible y, con ello, agrandar la querrela *ad infinitum*, toda vez que utiliza el verbo *implorare*<sup>154</sup>, cuando podría haber utilizado cualquier otro, v. g., *rogare*<sup>155</sup>.

Con la Carta a los muy sabios e insignes varones de la sagrada Facultad de Teología de París, al Decano y los Doctores, situada al principio de sus *Meditationes*, Descartes intentaba lograr una sentencia de la Sorbona mediante la cual sus razonamientos de la existencia de Dios y de la distinción entre el alma y el cuerpo fuesen considerados demostraciones claras y evidentes. Esta sentencia nunca se produjo, para disgusto de Descartes. El padre Guillaume Gibieuf (1583-1650) era doctor de la Sorbona y mantenía amistad con Descartes, y éste le envió una epístola en la que le rogaba que *guiase con sus consejos al Padre Mersenne sobre la manera en la que habría que tratar este asunto* [el ansiado decreto de la Sorbona] *y procurar a su libro juicios favorables*<sup>156</sup>. Marin Mersenne fue el encargado de mover los hilos necesarios entre los doctores de la Sorbona, mas sus esfuerzos fueron baldíos.

No conocemos las razones por las que la Sorbona no refrendó las *Meditationes*, pero no nos sorprende que no lo hiciera. Baillet expone una que no deja de ser plausible: [Descartes] *...pensó perder los frutos de su modestia en el espíritu de muchos ancianos Doctores de la Facultad que, no estando acostumbrados ni a su lenguaje ni a su método, le creyeron sospechoso de la vanidad que acompaña ordinariamente a los introductores de novedades*<sup>157</sup>. En efecto, Descartes era un personaje egocéntrico, sabedor de su genio para las ciencias y la filosofía, y por ello se sentía muy por encima de los demás. A poco que se lean sus escritos se revela esta faceta de su personalidad, y los doctores de la Sorbona debieron tener en cuenta esto. Añadiremos a la tesis de Baillet que, de haber dado la Sorbona su asentimiento a alguna prueba de la existencia de Dios, lo habrían hecho a las de san Agustín, san Anselmo, santo Tomás..., no a un seglar que viene a decirles a los citados doctores de la Facultad de teología cómo debe hacerse esto.

Abundaremos más en lo concerniente a Pierre Gassendi y la Sorbona: El 25 de agosto de 1624 se estaba celebrando una asamblea en el hotel Reine Marguerite de París. La asamblea tenía como objetivo exponer catorce tesis contra Aristóteles y Paracelso. Actuaban como ponentes Jean Bitaud y Étienne de Clave, mientras que Antoine de Villon dirigía el debate, mas el acto fue disuelto por orden del Presidente del Parlamento de París. El 28 de agosto, la Sorbona instó al Parlamento para que esa reunión no quedase impune y, debido a esas presiones, dicho Parlamento condenó a destierro, el 4 de septiembre, a los anteriormente citados. La sentencia también prohibía que en adelante se defendiesen o publicasen ideas contra Aristóteles. A nuestro juicio, Gassendi no terminó sus *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* principalmente por ese motivo.

---

<sup>154</sup> Implorar, suplicar...

<sup>155</sup> Pedir, consultar...

<sup>156</sup> Baillet, *Vie de Descartes*, t. II, pp. 105-106.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 106.

Puestos ya en antecedentes, resulta comprensible que Gassendi, sacerdote, que tuvo sus motivos para temer los decretos e influencias de la Sorbona, se asombre *por la seguridad con la cual vos, dirigiéndoos a los principales Doctores de la más alta de las Facultades, os jactáis en su casa “de haber desarrollado estas razones de tal modo que sois suficientemente osado como para proponerlas como muy evidentes y muy ciertas demostraciones”*, añadiendo incluso que *“lo son tanto que no pensáis que ninguna vía se abra al espíritu humano por donde se las pueda jamás descubrir mejores”*, para finalmente solicitarles *“que tengan a bien declarar y testimoniar esto mismo, a saber, que ellos tienen vuestras razones por demostrativas”*<sup>158</sup>.

Gassendi siempre fue un defensor de la libertad filosófica. Ya en su *opera prima* hacía ver que la obligación de seguir los postulados de Aristóteles, so pena de recibir un castigo civil o religioso, era algo deleznable<sup>159</sup>. En efecto, nuestro autor, que en tiempos pretendía publicar los siete libros de las *Exercitationes paradoxicae*, tuvo que renunciar a proseguirlos debido a la presión de los peripatético-escolásticos de su tiempo y por el decreto del Parlamento de París. Por ello, la ausencia de libertad para filosofar es algo que él sufrió en sus propias carnes<sup>160</sup>. Esta es la razón por la que hace ver a Descartes que no es aceptable su pretensión de lograr un decreto de la Sorbona que apruebe sus tesis como demostrativas, y que con ese *decreto pronunciado bajo su autoridad ella dé una aprobación tal que sea punible dudar de todo esto, esto es, en fin, extraordinario y asombroso*<sup>161</sup>. Es más, con un decreto como el pretendido por Descartes, caso de proponerse algo en contrario, se podría pasar de la libertad filosófica a la censura más abyecta<sup>162</sup>.

Dijimos al comienzo de este apartado que hablaríamos acerca de que una demostración no necesita decretos de la autoridad que la refrenden. Gassendi es quien lo explica con pocas palabras, al exponer que una verdadera demostración conlleva por sí misma el asentimiento de quienes la ven, toda vez que es la misma razón humana, examinando las premisas iniciales, el modo de demostrar y la conclusión a la que se llega, quien la da por cierta. Sólo se necesita el apoyo de una autoridad cuando una argumentación no es demostrativa<sup>163</sup>.

El criterio de autoridad es otra de las cuestiones que Gassendi, desde antiguo, consideraba que debía ser excluida del mundo filosófico. Su pugna con los peripatéticos de su tiempo le hizo ver que dicho criterio no es más que una barrera que impide el libre pensamiento. Pero no sólo criticaba esta forma de refrendar los argumentos en el ámbito de los postulados aristotélicos, sino también con los pitagóricos, e incluso con los seguidores de Epicuro. Sabido es que Gassendi asumió diversas tesis epicúreas, tanto en el terreno del materialismo como en el de su filosofía práctica, pero ello no debe

---

<sup>158</sup> *Disquisitio*, 275b.

<sup>159</sup> *Tomando de este modo [los escolásticos] a su predecesor Aristóteles por un Dios descendido del cielo, por el que la verdad habría sido revelada, no han osado apartarse de él ni el espesor de una uña. Exercitationes*, 111a.

<sup>160</sup> *¿Quién podría seguir discutiendo que estas gentes sean esclavas de Aristóteles hasta el punto de haber perdido completamente la más preciosa de las cosas, la libertad filosófica? Exercitationes*, 111b.

<sup>161</sup> *Disquisitio*, 276a.

<sup>162</sup> *...Ya que, o bien es excesivo retirar la confianza a la fuerza de vuestros razonamientos, o lo es más estimarlos a un precio mucho más elevado, considerándolos dignos de ser recomendados a todos los hombres, esforzándoos por procurar una autoridad tan grande que usted podría así trazar el camino hasta la tiranía de los espíritus. Ibid.*

<sup>163</sup> *Pero creedme: o bien un razonamiento no es demostrativo, o bien hace salir de sí mismo la luz; no hay que hacer una llamamiento a una autoridad para darle fuerza persuasiva ya que debe arrastrar la adhesión por su vigor propio, y si no la arrastra no es una demostración y la autoridad no podría hacerlo tomar por demostración: solamente la conclusión que no ha arrastrado la persuasión por la fuerza de las premisas puede obtenerla por la autoridad de la que habla. Ibid.*



conllevar que se conceda al maestro de Samos una cátedra desde la cual no puedan ser refutados sus argumentos, o disentir con ellos<sup>164</sup>. Un decreto de la autoridad de la Sorbona, para Gassendi, vendría a ser lo mismo.

Antes vimos que Gassendi era un defensor de la doble verdad y que había que separar lo filosófico de lo religioso. Para él, la Sorbona funda los postulados religiosos en las Escrituras y no en las razones filosóficas<sup>165</sup>, y ya vimos que Gassendi pensaba que esto debe ser así. De hecho, en sus *Exercitationes* llega a decir que uno de los mayores males que tenía la filosofía de su tiempo se encuentra en que era elaborada por teólogos y, con ello, se sobrepasaban los límites de lo filosófico para llegar a lo sobrenatural<sup>166</sup>. Hemos de reconocer que esta afirmación de Gassendi, siendo sacerdote, era cuando menos poco prudente.

Gassendi, abundando en la necesidad de separar lo filosófico de lo religioso, escribe que la Sorbona sabe *hasta qué punto la razón humana es inconstante y débil, por esto a ella [a la razón humana] no se le pide la solidez que da a sus decisiones*<sup>167</sup>. Pero no todos los teólogos cristianos pensaban lo mismo. San Agustín, por ejemplo, aseveraba que *intellectus enim merces est fidei*<sup>168</sup>; la razón y la fe deben complementarse. Ahora bien, parece que nuestro autor quiere hacer partícipe a la Sorbona de la tesis escéptica acerca de la debilidad del pensamiento humano. Si bien la exégesis teológica católica expone en muchísimos de sus escritos que la razón no llega a los terrenos de la fe, en ningún momento asume la *akatalēpsia* ni cualquier otro postulado pirrónico.

Además de asombrosa, para Gassendi puede llegar incluso a ser impía la pretensión de Descartes para con la Sorbona. Según nuestro autor, con su carta está proponiendo a los doctores de la Facultad razones tales que *ninguna vía se abre al espíritu humano por donde se pueda jamás descubrir otras mejores*<sup>169</sup>.

Dijimos antes, concretamente en el apartado dedicado al análisis del primer artículo de esta *instancia*, que Gassendi no leyó las otras *Objeciones* cuando elaboró las suyas, y que sí lo hizo para preparar la *Disquisitio*. Es en este tercer artículo cuando aparece la primera referencia a otro de los objetores. Se trata de parte de la *Respuesta* de Descartes a las cuartas *Objeciones*, realizadas por Antoine Arnauld (1612-1694): *Dejo a un lado estas palabras que usted ha osado escribir a uno de ellos: “Es por eso que, si me está permitido decir la verdad sin malicia, oso esperar que llegará un tiempo en el*

---

<sup>164</sup> ¿Cuántas veces han usado ellos [los peripatéticos] esta fórmula de los Pitagóricos?: “Fue él mismo quien lo dijo”. ...pues llaman a Aristóteles el Genio, el Demonio de la Naturaleza, y le veneran incluso como a un Dios de primera línea, manifestándose en todas partes sobre él en términos como los que se encuentran habitualmente en Lucrecio, refiriéndose a Epicuro: “Aquél era un Dios, sí, un Dios, glorioso Memmio, el primero que encontró esta regla de vida llamada hoy Sabiduría”... *Exercitationes*, 111b.

<sup>165</sup> [La Sorbona] ...busca apoyo sobre la Santa Escritura y los otros cánones de la Fe. En cuanto a las razones mismas (si las hay) y a su influencia (si la tienen), ella las deja completamente de lado. ...La Facultad considera estas bellas [razones] como un tipo de pruebas que le son ajenas y estima que la Fe sobrenatural debe ser para ella misma el más sólido de sus fundamentos. Piensa incluso que la mayor parte del tiempo no es deseable usar el razonamiento, bien por temor a disminuir el supremo valor de las cosas en las cuales es necesario creer, pensando que la razón humana puede llegar hasta ellas; bien por miedo a que los impíos se imaginen que por esto somos llevados a creer en tales cosas, de modo que si en ellos mismos, por su parte, no creyesen en ellas por la debilidad de su razón, podrían en conciencia proporcionarse un tipo de excusa [para ser impíos]. *Disquisitio*, 276a.

<sup>166</sup> ¿Quién se asombraría si nuestra filosofía actual no ofrece nada más a la filosofía? ¿Por qué, dejando lo que le es propio, entremeten cosas tan ajenas a ella? Mas la causa, me parece, es que la mayor parte de los que se dedican a la filosofía son teólogos. *Exercitationes*, 108b.

<sup>167</sup> *Disquisitio*, 276a.

<sup>168</sup> In *Johannis Evangelium*, XXIX, 6.

<sup>169</sup> *Disquisitio*, 276a.

que esta opinión, que admite accidentes reales, será rechazada por los Teólogos como ajena a la razón, incomprensible, y poco segura en la Fe y en el que la mía será recibida en su lugar como cierta e indubitable. Esto es lo que he creído no deber disimular aquí, con el fin de etc...”<sup>170</sup>. Este pasaje se encuentra al final de la *Respuesta* de Descartes a Arnauld, pero en la *editio princeps* de las *Meditationes* no aparece y Bernard Rochot, en la nota 17 de su traducción francesa, proporciona una explicación al respecto: ...*pasaje que no fue publicado en la edición de 1641 pero que Gassendi, sin embargo, conoció antes de la aparición de la edición de 1642 –evidentemente gracias a Mersenne, quien sin duda lo hizo retirar.* En efecto, esta presunción de Descartes, manifestando que los teólogos finalmente rechazarán la postura que tienen con respecto a los accidentes y adoptarán la suya, era hartamente peligrosa, máxime si pretendía conseguir una aprobación de la Sorbona. Mersenne, prudentemente, actuó en consecuencia, aunque en la edición de 1642 se imprimieron, íntegras, las *Respuestas* a las *cuartas Objeciones*.

Este pasaje, pues, no estaba imprimido cuando Gassendi estaba redactando su *Disquisitio metaphysica* y, como postula Rochot con bastante verosimilitud, fue Mersenne quien lo hizo llegar a nuestro autor. El hecho de que Gassendi escriba un texto eliminado de la *editio princeps* de las *Meditationes* hace surgir en nuestra mente que fue un acto de poca caballerosidad. Incluso si Mersenne, al hacerle llegar esa *Respuesta* completa, le hubiese indicado que el citado pasaje iba a ser publicado próximamente, incluirlo en su *Disquisitio* no fue precisamente un *beau geste*, pues se anticipó escribiendo un párrafo de Descartes que aún no había sido imprimido. Sin duda, Gassendi lo incluyó para mostrar la osadía y posible impiedad de Descartes y, quizás, sea otro desquite por el tema de los parhelios. Pero conviene que abundemos en el asunto de los accidentes y los misterios eucarísticos:

Este problema se inicia cuando, en la sexta *meditación*, Descartes afirma advertir ...*además algunas otras facultades, como la de cambiar de lugar, adoptar varias figuras, y otras similares, las cuales, igual que las anteriores, no pueden ser concebidas sin alguna sustancia en la que se hallen, ni igualmente existir sin ella*<sup>171</sup>. A esto contesta, alarmado, Antoine Arnauld. Resumimos su exposición: Los teólogos se ofenderán cuando vean lo que escribe Descartes en la sexta *meditación*, toda vez que es artículo de fe que, en el pan eucarístico, cuando es suprimida la sustancia de dicho pan, permanecen los accidentes. Pero Descartes, prosigue Arnauld, niega que puedan existir esas facultades sin una sustancia en la que residan<sup>172</sup>. Descartes contesta a esto lo que hemos visto antes en el párrafo suprimido en la *editio princeps* de las *Meditationes*.

Como añadidura, debe ser indicado que Arnauld consiguió el título de doctor en teología por la Sorbona en el mismo año en el que fueron publicadas las *Meditationes* por primera vez, pero, en el momento en el que fueron redactadas las *Objectiones quartae*, el señor Arnauld aún no había sido doctorado. Curiosamente, Arnauld llegó a ser profesor en la citada Facultad en 1643 pero, en 1656, fue expulsado de ella por su defensa de posiciones jansenistas.

¿Qué pensaba Gassendi sobre esta controversia de los accidentes, la sustancia y la Eucaristía? Acerca de esto, Descartes no está haciendo nada que no haya escrito mucho antes Aristóteles, siendo éste, como ya se apuntó, uno de los pilares escolásticos de la fe cristiana. En su *Metafísica*, el estagirita dice claramente que no puede existir

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Meditationes, editio princeps*, p. 98 fin.

<sup>172</sup> *Meditationes*, final de las *cuartas Objeciones*, edición de 1642 (latín). Impresor Ludovicus Elzevierium, Ámsterdam.

accidente alguno separado de la sustancia<sup>173</sup>. En el póstumo libro segundo de las *Exercitationes paradoxicae*<sup>174</sup>, concretamente en el capítulo segundo de la segunda *exercitatio*, Gassendi opone directamente el mismo dogma de fe que muchos años después indicará Arnauld contra este postulado cartesiano: Gassendi manifiesta que Aristóteles cae en impiedad al decir, ...en el capítulo del Accidente... ...que no se puede encontrar el accidente sin sujeto, ya que según nuestra Fe los accidentes Eucarísticos existen perfectamente sin necesidad de cualquier sujeto<sup>175</sup>. No queda este asunto en única alusión, puesto que repite su opinión varias páginas más adelante: *Todo lo que digáis [se refiere a los lectores, con respecto a los accidentes] al respecto es que la cantidad, la figura, el color, el sabor, la solidez, la fluidez, y otros que hay en el pan y el vino se dicen de los accidentes en el Misterio Eucarístico (en el Concilio de Trento no se les llama accidentes, sino especies); pero, sobre esto, no soy hombre que desaprobe las palabras que aprueba la Iglesia Ortodoxa*<sup>176</sup>.

**ARTÍCULO 4. NO HAY QUE VITUPERAR A LOS QUE NO ESTIMAN ESTAS DEMOSTRACIONES DE LAS QUE OS JACTÁIS, Y SE INSTRUYEN POR OTRAS VÍAS EN LA EXISTENCIA DE DIOS Y DEL ALMA. (276b).**

**A** demás, encuentro sorprendente que vuestro espíritu predomine de esta manera contra la conducta de los demás. Si sucede que están en desacuerdo con vos, declararéis “su espíritu tan ahogado por los sentidos y hasta tal punto incapaz de soportar los pensamientos metafísicos”, etc... ¿Cómo podéis decir que ellos no comprenden nada más allá de los sentidos y que no tienen pensamientos metafísicos, sino porque no juzgan ni piensan de vuestra manera? Pero, os lo ruego ¿qué es esto del pensamiento metafísico? No discuto el valor del nombre que los partidarios de Aristóteles han impuesto a esta parte de la Filosofía, de la cual una subdivisión ha sido llamada Teología por este autor. Yo prefiero la Teología natural, que se apoya sobre el razonamiento, para distinguirla de la sobrenatural, que no reposa sino sobre la autoridad de la Revelación divina. Lo que quiero decir es solamente esto: esta Metafísica o Teología es, para Platón, la Dialéctica, en tanto que hace uso del razonamiento, de ahí que algunos de sus partidarios la llamaran racional o intelectual y ellos creían efectivamente que las cosas divinas no pueden ser conocidas sino por la razón y el intelecto, de donde resulta que vuestros mismos pensamientos no podrían ser de un orden distinto a la Dialéctica, es decir, racionales o intelectuales. Ahora bien, como vuestra razón y vuestra inteligencia, en el caso presente, se aplican a la existencia de Dios y a la separabilidad del alma humana, se sigue que, según vos, el pensamiento metafísico no puede ser otra cosa que aquel por medio del cual concebís por la razón que Dios existe y que el alma puede estar separada. Cuando, pues, estimáis que otros no pueden soportar los pensamientos metafísicos, estimáis a su vez que no conciben por la razón y no comprenden la

<sup>173</sup> *Metafísica*. V, capítulo 30. 1025a.

<sup>174</sup> Escrito, sin embargo, en 1624, como vimos.

<sup>175</sup> *Omitto et aliam cap. de accidente, quae asserit accidens extra subjectum nunquam reperiri; cum scilicet juxta nostram Fidem, accidentia Eucharistica extra subjectum omne subsistant. Exercitationes*, 158a.

<sup>176</sup> *Dices híc solum quantitatem, figuram, colorem, saporem, soliditatem, fluiditatem, et quae alia sunt panis et vini accidentia dici in Mystero Eucharistico (in Concilio Tridentino non accidentia, sed species dicuntur), hac autem in re non ego is sum, qui quas voces Ecclesia Orthodoxa probat, ego improbe. Ibid.*, 165a.

*existencia de Dios ni la separabilidad del alma. Pero ¿qué razonamiento os conduce, pues, a estimarlos así, sino que encontráis intolerable la objeción que ellos mismos os dirigen sobre el excesivo caso que hacéis a vuestra razón e inteligencia, como si estuvieseis provisto de ellas en el más alto grado de perfección posible, y como si nada pudiese ni debiese serles objetado? A decir verdad, no pretendo informarme del grado de perfección o imperfección de la razón o de la inteligencia de otros; digo solamente que, desde el momento en que razonan y conciben la existencia de Dios y la separabilidad del alma, juzgan sobre una cosa que sobrepasa sus sentidos y que su pensamiento no puede ser sino metafísico. Es asunto de sus sentidos cuando perciben cosas sensibles, pero si pasan de las cosas sensibles a las inteligibles y si reconocen las invisibles cualidades de Dios a partir de las cosas visibles que Él ha creado, éste es asunto de su razón e intelecto. Ellos difieren de vos de la siguiente manera: creéis llegar a las cosas inteligibles en ausencia de toda sensación previa y comprender con claridad y distinción no sólo la existencia de Dios y la separabilidad del Alma, sino incluso la naturaleza íntima de Uno y otra, mientras que ellos, por un lado, consideran las cosas sensibles como medios para acceder a la inteligencia y, por el otro, comprendiendo completamente que Dios existe y que el Alma es separable, no pretenden también comprender qué son. Helos aquí, pues, sin suscribirse a vuestras palabras, alzando algunas dificultades contra vuestra manera de razonar y comprender, bien lejos de aplaudiros y felicitaros. Esto es lo que no soportáis, y os levantáis declarándoles sumergidos en los sentidos, incapaces de soportar los pensamientos metafísicos y completamente hechos de carne. Como si únicamente vos entendieseis absolutamente la Metafísica o la Teología natural. Como si, aparte únicamente de vos, nadie se hubiese esforzado para ir más allá de los sentidos y, en tanto que es posible hacerlo de forma natural, concebir las cosas abstractas. Como si la verdad únicamente tuviese interés para vos. Como si nadie, aparte de vos, tuviese el deseo ni la posibilidad de esperarla. Pues, sobre este punto, he aquí vuestras palabras exactas: “Como no hemos tenido hasta el momento ninguna Idea de las cosas pertenecientes al espíritu que no haya sido muy confusa y entremezclada con las Ideas de las cosas sensibles, y que ésta fue la primera y principal razón por la cual nada de lo que se ha dicho del Alma y de Dios ha podido ser clara y suficientemente entendido, he pensado que haría algo de alto precio si mostrase cómo conviene distinguir las propiedades o cualidades del espíritu de las del cuerpo. Ya que aunque un gran número había ya dicho anteriormente que, para entender las cosas metafísicas habría que tener el espíritu alejado de los sentidos, sin embargo ninguna persona, que yo sepa, había mostrado por qué medio se podría hacer esto. Ahora bien, el verdadero y, a mi juicio, el único medio de poder llegar a esto está contenido en mi segunda Meditación. Pero [este método] es de tal modo que no sería suficiente examinarlo una vez; es necesario emplearse en él largamente y volver a él con el fin de que el hábito, tomado durante toda una vida, de confundir las cosas del intelecto con las corporales, sea borrado por el hábito contrario de distinguirlos, adquirido al menos en algunas jornadas”.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo cuarto es de naturaleza defensiva: se refiere a la actitud de menosprecio que tuvo Descartes para con Gassendi cuando, en su *respuesta*, solapadamente le incluyó entre los ...*que tienen el espíritu tan nublado por los sentidos que no pueden soportar los pensamientos metafísicos*. También es destacable del título que, en efecto, no es lícito menospreciar o faltar al respecto a quienes disienten con nuestras argumentaciones, mas habría que recordar a Sorbière que Gassendi fue el primero en usar palabras salidas de tono.

El centro de la argumentación gassendiana, en el artículo que nos ocupa, trata de su propia defensa para no ser considerado un mero sensualista incapaz de pensar en las cuestiones metafísicas. El artículo es muy reiterativo, tomando y retomando los mismos argumentos bajo diferentes puntos de vista. Para ello utilizará cuatro estrategias distintas, siendo las que siguen:

La primera de las estrategias es el propio camuflaje: Gassendi oculta que es a sí mismo a quien defiende eludiendo hablar en primera persona, disimulándose en la tercera persona del plural y, con ello, procura darle cierto toque de objetividad a sus razonamientos. En efecto, ante quien defiende una postura en la que a la vez está implicado como parte, el primer contraargumento que se le puede lanzar es el de no ser imparcial ni objetivo.

La segunda estrategia es poner en cuestionamiento qué es la metafísica y, en su consecuencia, preguntar a qué se refiere Descartes cuando reprocha a Gassendi no llegar a los terrenos metafísicos y permanecer en el mercadeo de los sentidos. Con este motivo, nuestro autor hace una referencia a Aristóteles, indicando que fueron sus epígonos quienes impusieron el término “metafísica” para hablar de estas cuestiones: *¿Qué es esto del pensamiento metafísico? No discuto el valor del nombre que los partidarios de Aristóteles han impuesto a esta parte de la Filosofía, de la cual una subdivisión ha sido llamada Teología por este autor*<sup>177</sup>. En efecto, como apunta Gassendi, los escritos metafísicos del estagirita fueron así llamados tras una compilación de libros aristotélicos realizada por el peripatético Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C. La historia es de todos conocida: Había unos libros del estagirita que carecían de título y que estaban situados después de los libros de la física, por lo que Andrónico los llamó *tá μετά τα φυσικά*<sup>178</sup>, o sea, los que están *más allá* o *después de la física*. Que sea esta nomenclatura una mera cuestión de posición espacial es motivo para que Gassendi ponga en duda lo adecuado del término “metafísica”, impuesto por *los partidarios de Aristóteles*.

Tampoco es del agrado de Gassendi que la metafísica sea considerada por los peripatéticos como una parte de la filosofía, y que la teología, a su vez, sea una parte de la metafísica. Pero entonces, ¿qué es metafísica para Gassendi? Nuestro autor, en su *opera prima*, considera que la metafísica es una ciencia de la sustancia inmaterial, de lo sobrenatural, de las cosas divinas. Es un saber que se aparta de los sentidos, de mayor nivel y dignidad que la física que, por el contrario, se dedica a los cuerpos sensibles. Para Gassendi la metafísica es, pues, teología<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> *Disquisitio*, 276b.

<sup>178</sup> *τά μετά τα φυσικά*.

<sup>179</sup> *Ahora, en lo que concierne a los libros METAFÍSICOS [de Aristóteles] sustituyo la Metafísica, con justeza, por otro nombre con el que debería ser llamada: Teología. Debe tratar, ciertamente, sobre las cosas divinas, las cuales, ellas mismas, son sobrenaturales. En la Física, en efecto, es donde se debatió sobre la sustancia material y sensible. Es exigible y deseable una ciencia que trate sobre la sustancia inmaterial, separada de los sentidos, que sea considerada de naturaleza superior en el orden de la*

Ya hemos visto qué es metafísica para nuestro autor: teología. Ahora conviene saber qué es lo que quiere decir cuando afirma que prefiere la teología natural a la revelada y qué consecuencias conlleva esto:

Habitualmente, la teología, en el ámbito filosófico, es dividida en dos grandes bloques: la positiva y la negativa. Mientras que la teología negativa propone que Dios es inefable y que, por ende, se encuentra más allá de las palabras y razonamientos humanos, la teología positiva sí que realiza proposiciones sobre Él. Es dentro de la teología positiva donde encontramos la subdivisión tradicional de teología natural y teología revelada. Gassendi llama *sobrenatural* a la teología revelada y él mismo se encarga de definirla: es la *que no reposa sino sobre la autoridad de la Revelación divina*<sup>180</sup>. La teología natural, pues, es la que, por medio del razonamiento y del conocimiento del mundo, intenta saber de su Creador.

Ahora bien, al decir nuestro autor que prefiere la teología natural, toda vez que ésta se apoya en el razonamiento, tiene un plan ya trazado: la teología natural era, en Platón y sus seguidores, la dialéctica, toda vez que usa el razonamiento para llegar a conocer las cosas divinas. De ahí colige Gassendi que las proposiciones de Descartes acerca de Dios *...no podrían ser de un orden distinto a la Dialéctica, es decir, racionales o intelectuales*<sup>181</sup>. Con ello, Gassendi está deduciendo que Descartes no está haciendo metafísica, es decir, teología, sino dialéctica, por el hecho de que Platón y sus seguidores intentaban conocer a los dioses por medio del razonamiento. Gassendi, con esta serie de planteamientos, quiere llegar a la siguiente conclusión: una vez negado que Descartes esté haciendo metafísica, ¿cómo puede éste reprochar a Gassendi que su mente esté tan nublada por los sentidos que no pueda soportar los pensamientos metafísicos?

La tercera de las estrategias consiste en mostrar a Descartes que no es posible tener noticia de las sustancias separadas sin la mediación sensorial, postulando que su oponente no puede negar a los demás la posibilidad de hacer metafísica porque piensen en Dios por medio de la teología natural, es decir, que razonen, al menos en parte, apoyándose en lo creado por Él. Como la creación es percibida por los sentidos, y Descartes no deduce la existencia de Dios sino por medio de la idea que tiene de Él, esto le hace pensar que todo el que plantee cuestiones acerca de Él, en las que esté introducido lo sensorio, no está en el terreno de lo metafísico. Pero Gassendi no está de acuerdo con esto, toda vez que *...Es asunto de sus sentidos cuando perciben cosas sensibles, pero si pasan de las cosas sensibles a las inteligibles y si reconocen las invisibles cualidades de Dios a partir de las cosas visibles que Él ha creado, éste es asunto de su razón e intelecto*<sup>182</sup>. Abundando sobre esto, el autor de la *Disquisitio* postula que cuando los hombres *...razonan y conciben la existencia de Dios y la separabilidad del alma, juzgan sobre una cosa que sobrepasa sus sentidos y que su pensamiento no puede ser sino metafísico*<sup>183</sup>. La conclusión que, entre líneas, deja nuestro sacerdote, es que él también hace metafísica.

Hay una diferencia sustancial en el proceder de Descartes y Gassendi en lo que se refiere al conocimiento metafísico. Mientras que el primero desecha lo sensorio y se atiende al mundo de las ideas para postular sus argumentaciones, el segundo parte del

---

invención, la exposición y la dignidad. De este género, pues, es esta Teología, o Metafísica. *Exercitationes*, 131a.

<sup>180</sup> *Disquisitio*, 276b.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*<sup>184</sup>. Además, Gassendi, como escéptico ecléctico, no acepta que se pueda conocer la naturaleza íntima de la sustancia, sea ésta humana, divina, del mundo sublunar, o cualquiera otra<sup>185</sup>. Este asunto de la incognoscibilidad de la sustancia volverá a resurgir cuando Descartes afirme que es *res cogitans*, como contrapunto a su idea de lo corporal: *res extensa*.

La cuarta y última de las estrategias que utiliza Gassendi en este capítulo consiste en oponer a Descartes el criterio de número. Para ello le hace ver que, en su afán por deslindar lo corpóreo de lo metafísico, el autor de las *Meditationes* se distancia sobremanera de los demás, quienes han cimentado su conocimiento teológico a partir de su creación y de las cualidades de ésta para llegar a entender algo acerca de Dios. Aprovechando la arrogancia de Descartes sobre la excelencia de su método, Gassendi inserta un pasaje, al final del capítulo que nos ocupa, perteneciente a las *Respuestas* a las *segundas Objeciones*<sup>186</sup>.

#### **ARTÍCULO 5. NO HAY QUE JUZGAR LA FUERZA DE LAS DEMOSTRACIONES EN VIRTUD DE VUESTRA PROPIA VANIDAD O DE LA IGNORANCIA AJENA (277a).**

**A** sí, confiando en la opinión que tenéis sobre vos mismo, despreciáis a los demás y os comparáis, así como a los que piensan como vos, “con aquel que, habiendo realizado un viaje a América, asegura estar en los Antípodas, y merece más confianza que la de otros mil que lo niegan simplemente porque lo ignoran”. Y si verdaderamente nos pudieseis mostrar las cosas que nos contáis de vuestro viaje intelectual, con la misma evidencia que este hombre a su regreso (solamente con la intención de que los que niegan la existencia de los Antípodas quieran navegar con él hasta América), entonces nosotros iríamos, todos en fila y a toda vela, según vuestra opinión. Admitimos, en efecto, como decís (aunque nos parece ser completamente de otro modo), que no aportamos ninguna razón para negar el valor de las vuestras. Sin embargo, mientras que nosotros no rechazamos hacer con vos el viaje y que, incluso, seguimos vuestro razonamiento paso a paso, ¿cómo es que, en cuanto a los Antípodas, no descubrimos la fuerza de vuestras pruebas? ¿Acaso, en lugar de los Antípodas, tendríamos que esperar ver Esciápodos, Enotocetes, Astomos, Pigmeos y todo lo que en otros tiempos soñaron Megástenes y Deímaco? Decís que “nosotros no meditamos con vos con la suficiente atención y seriedad, que no elevamos nuestro espíritu de los sentidos, que no abandonamos nuestros prejuicios y que por ello rechazáis completamente nuestro juicio y lo desdeñáis por no tener ninguna

<sup>184</sup> Adagio escolástico: *Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.*

<sup>185</sup> ...creéis llegar a las cosas inteligibles en ausencia de toda sensación previa y comprender con claridad y distinción no sólo la existencia de Dios y la separabilidad del Alma, sino incluso la naturaleza íntima de Uno y otra, mientras que ellos, por un lado, consideran las cosas sensibles como medios para acceder a la inteligencia y, por el otro, comprendiendo completamente que Dios existe y que el Alma es separable, no pretenden también comprender qué son. *Disquisitio*, 276b.

<sup>186</sup> “...Ya que aunque un gran número había ya dicho anteriormente que, para entender las cosas metafísicas habría que tener el espíritu alejado de los sentidos, sin embargo ninguna persona, que yo sepa, había mostrado por qué medio se podría hacer esto. Ahora bien, el verdadero y, a mi juicio, el único medio de poder llegar a esto está contenido en mi segunda Meditación. Pero [este método] es de tal modo que no sería suficiente examinarlo una vez; es necesario emplearse en él largamente y volver a él con el fin de que el hábito, tomado durante toda una vida, de confundir las cosas del intelecto con las corporales, sea borrado por el hábito contrario de distinguirlos, adquirido al menos en algunas jornadas”. *Ibid.*, proveniente de las *segundas Respuestas*, p. 176 de *Meditationes*, editio princeps.

importancia". Pero, en fin, rechazad y desdeñad como queráis; nos estaría permitido con justicia hacer lo mismo. Sin embargo, basta que, a pesar de haber aportado tanta atención como se puede exigir a los que aman la verdad, jamás hemos sentido una fuerza tal (277b) como la de una demostración. Decís "que vuestras demostraciones son un poco largas, a la manera de algunas demostraciones geométricas, y que no pueden ser evidentes sino una vez entendidas de un extremo al otro". Pero admitamos que sean, como habéis querido, un poco largas y liosas; ¿Cómo sucede, sin embargo, que no sean en manera alguna geométricas, es decir, tales que una vez cogidas en su conjunto, no pierden nada de su evidencia, y se imponen de buen o mal grado al asentimiento de nuestro espíritu, mientras que las vuestras, aunque sean consideradas en su encadenamiento completo, sin embargo no llegan a ser evidentes para nosotros y no conllevan nuestro asentimiento? ¿Tenéis el derecho de decir que "no solamente igualan, sino que incluso sobrepasan la certidumbre y la evidencia de las [demostraciones] geométricas?" Y si las declaráis "muy evidentes", ¿qué habrá pues en ellas de evidente, según vos, si lo que decís ser muy evidente se encuentra hasta tal punto oscuro? Decís, en fin, que podéis concluir correctamente que "las cosas por vos escritas no están invalidadas por la autoridad de las muy sabias personas que, después de muchas lecturas, todavía no han podido darles su asentimiento, sino que, al contrario, están fortalecidas por esta misma autoridad, debido a que ningún error, ningún paralogismo, después de exámenes tan concienzudos, ha sido puesto en pie por ellos contra vuestras demostraciones". Pero si no habéis confesado algunos errores, o admitido paralogismos, porque no os han faltado palabras con las que responder a los argumentos cuestionados, como es costumbre en las Escuelas, sin embargo no resulta de esto que aquella autoridad haya confirmado vuestros escritos. Más bien os los devuelve como sospechosos de paralogismo, puesto que los doctísimos hombres no han podido, tras muchas lecturas, dar su asentimiento. Pues ellos estimaron encontrar varios [errores o paralogismos en ellos], y todas las veces que algún razonamiento tan releído e inteligido (salvo que siempre os consideréis un Águila y a todos los demás lechuzas) no lleva al asentimiento, ciertamente es un argumento [que nos lleva a pensar que] no es demostración, e incluso que oculta algún paralogismo en el cual, si no hay vicio en la forma, al menos tiene premisas distintas a las que habrían debido ser puestas. Y aunque admitamos que allí no haya sido descubierto aún un paralogismo, ¿acaso hay alguna cosa que impida que, en el futuro, lo descubran estos mismos personajes u otros más agudos que ellos, sobre todo si subsiste esta falta de evidencia que, hasta aquí, es lo único que se opone al asentimiento de las personas más doctas? Es como si, después del enterramiento de un tesoro en un lugar que ignoramos vos y yo, pretendieseis concluir, por el avistamiento de un montón de tierra cualquiera, que allí está el tesoro, bajo el pretexto de que la tierra no ha podido ser cavada y amontonada allí por alguna otra razón. Si pues, aunque yo no apruebe lo que desconozco, [a saber] por qué la tierra podría haber sido cavada y amontonada en ese lugar, sin embargo, yo no vería por qué no podría haber sido [enterrado el tesoro] en algún otro: ¿con qué derecho habéis tomado mi ignorancia como medio para probar que el descubrimiento que se os presenta es exacto y que estáis tumbado sobre el emplazamiento del tesoro? Como si, verdaderamente, no pudiera aparecer otro que conociese el verdadero emplazamiento e hiciese ver que con vuestra excesiva confianza en vos mismo no tenéis sino visiones. Pero será después de lo que va a ser dicho cuando habrá que reconocer y dejar a los Lectores la posibilidad de juzgar si ningún error o ningún paralogismo ha sido señalado en las dudas que os han sido propuestas, no digo ya por algunos doctísimos Hombres, entre los cuales no me cuento, sino por mí, a pesar de lo poco perspicaz que soy.



## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA.

**A** cerca del título del artículo sólo cabe destacar que se trata de una perfecta síntesis de contenido. Nos encontramos ante el último de los cinco que componen la *instancia* única a la *respuesta* de Descartes contra el *Motivo del escrito* de Gassendi y, en ellos, no hay contenido filosófico reseñable, sino *quasi* mero discurso oratorio. En este quinto sí que encontraremos algo de filosofía; concretamente pinceladas de dialéctica.

El primer pasaje en cursivas que escribe Gassendi en este artículo nos exigirá varias líneas. Pertenece a las *sexas Respuestas*, concretamente a las páginas 569-570 de la *editio princeps* de las *Meditationes* y, como veremos un poco más adelante, no es completamente textual, aunque no altera su sentido. En el citado párrafo, Descartes quiere refutar a algunos de sus objetores que, contra sus argumentos, se han apoyado en las autoridades filosóficas y eclesiásticas. Manifiesta entonces que muy pocos han examinado sus postulados cuidadosamente y de ahí deviene su falta de adhesión a ellos, abundando en que debe darse más crédito a un testigo que, habiendo navegado a América, asegure haber visto a los antípodas, en vez de a otros mil que, no habiendo realizado tal viaje, no los vieron<sup>187</sup>. Es decir, el autor de las *Meditationes* está diciendo que la falta de apoyo a sus argumentaciones se produce por escasez de rigor al examinarlas y que la ignorancia no supone motivo para refutar nada. Esto último, por parte de Descartes, es una falacia del tipo *argumentum ad ignorantiam*, a saber, aseverar algo sin demostrarlo porque no hay pruebas en contra de ello o porque los demás no pueden demostrar su falsedad.

Conviene decir que el asunto de los antípodas será de nuevo sacado a la luz por Descartes, y prácticamente en los mismos términos, en su ulterior *Carta a Clerselier*, si bien ahora tiene cuidado de puntualizar más para evitar contragolpes. Como sabemos, es éste el lugar en el que responde Descartes a las *Instancias* de Gassendi. Ya que viene al caso, traducimos lo que finalmente escribió en dicha epístola: *Lo que dicen también de mis razones, “que muchos las han leído sin ser persuadidos por ellas”, puede fácilmente ser refutado porque hay algunos que las han comprendido y han quedado satisfechos con ellas. Ya que se debe creer a uno solo que diga, sin intención de mentir, que ha visto o comprendido alguna cosa, y no a otros miles que la niegan por el único hecho de que no la han podido ver, o comprender. Del mismo modo que, en el descubrimiento de los Antípodas, se han creído los informes de algunos marineros que han dado la vuelta a la tierra antes que los de los miles de Filósofos que no creyeron que ésta fuese redonda*<sup>188</sup>. Debemos estar atentos a lo que añade Descartes sobre no

---

<sup>187</sup> ...& quemadmodum unus testis, qui postquam in Americam **negavit** (sic), ait se vidisse Antipodas, majorem meretur fidem, quam mille alii qui negarunt illos esse, propter hoc solum quod ignorarent = Del mismo modo que un testigo que, después de que navegó a las Américas, les dijese haber visto a los Antípodas, merece mayor crédito que otros mil que negaron que estos existiesen por la sola causa de que lo ignorasen. *Loc. Cit.* Hemos traducido el párrafo en el sentido que se debe, toda vez que “negavit”, resaltado en negrita, fue a toda luz un desliz del impresor Michel Soly en la *editio princeps* de las *Meditationes*, y el verbo *nego* (negar) convierte el pasaje en un galimatías. La errata fue corregida en la segunda edición, a cargo de Ludovicus Elzevierium, Ámsterdam 1642, en la el término *negavit* se reemplazó por el que debería haber sido puesto en la primera edición: *navigavit* (pp. 469-470 de la edición de Elzevier). Imaginamos que Descartes, por lo puntilloso que era acerca de las pruebas de impresión, daría gran reprimenda a Soly con motivo de este error que ni siquiera figura en la *fe de erratas* de dicha primera edición. En la edición hoy considerada canónica de Adam y Tannery de las *Oeuvres de Descartes*, a cargo de Léopold Cerf, París 1904, tomo VII, p. 424, se inserta el término *navigavit* (navegó), como era de prever.

<sup>188</sup> *Loc. Cit. Meditationes*, edición de 1661, p. 506.

tener *intención de mentir*: a nuestro juicio trata, con ello, de escapar del terreno de las falacias, pero no se da cuenta de que se interna en el de los paralogismos.

Dijimos antes que la cita de Gassendi no era literal. En efecto, Descartes escribió en sus *sextas Respuestas* “*vidisse Antipodas*”, mientras que Gassendi transcribe “*esse Antipodas*”. Esta discordancia no pasó sin más bajo la atenta mirada de Bernard Rochot pues, en la nota 20 de su traducción de la *Disquisitio*, escribe: *Descartes decía: vidisse Antipodas, pero no se ven en absoluto cuando se está allí, Gassendi tiene razón al decir: esse Antipodas*. Ahora bien, es cierto que no se pueden *ver* los antípodos geográficos de Francia cuando se está en ellos, puesto que entonces los antípodos son la propia Francia pero, del mismo modo, cuando estamos en Francia y nos dirigimos a sus antípodos, al llegar y *estar* allí ya no estamos en los antípodos, que serán ahora Francia. Por definición, un sujeto, hablando en primera persona y en presente de indicativo, no puede decir nunca que esté en los antípodos o que los vea. Analizando la nota de Rochot, vemos que ha entendido que Descartes se ha equivocado terminológicamente y que tanto él como Gassendi están hablando de los antípodos geográficos, no de los habitantes del otro lado del mundo. A nuestro juicio es más acertada la interpretación del Doctor Vidal Peña, quien en su traducción de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* expone, acerca de lo anterior y en su nota 236, que el término “*Antípodos*” *designa aquí hombres, no lugares geográficos*. Aunque el Doctor Peña no expone el motivo de su aseveración, tenemos dos razones para demostrarla: la primera es que Descartes escribió correctamente *vidisse antípodos*, ya que quien estuviese en el continente americano *vería* a los antípodos nuestros, a saber, los hombres que habitan en ese lugar del globo. La segunda se muestra en el siguiente párrafo.

El ejemplo de los antípodos de Descartes es motivo de que nuestro autor vuelva al género satírico-burlesco: ni en los antípodos se encuentra la fuerza de las pruebas de Descartes, sino quizás *Esciápodos, Enotocetes, Astomos, Pigmeos y todo lo que en otros tiempos soñaron Megástenes y Deímaco?*<sup>189</sup> Como el lector no tiene por qué conocer a qué se refiere Gassendi, y con ello no se entendería el contenido irónico del pasaje, señalamos que los esciápodos eran seres de la mitología griega que tenían un único y enorme pie. Según el mito corrían muy rápido y, cuando descansaban, boca arriba, se daban sombra a sí mismos con dicho pie en alto. Son referidos por Plinio, *Historia Natural*, VII, 2, 2, 23 y por Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, III, 47. Los enotocetes eran otros seres provenientes de la mitología que vivían en la India, cuyas orejas eran tan grandes que podían cubrirse el cuerpo con ellas, según refiere Estrabón, *Geografía*, XV, 1, 57. Los astomos, también seres mitológicos situados en la India, carecían de boca y tenían el cuerpo cubierto de pelos, de modo que se alimentaban oliendo flores, frutos..., según refiere Plinio, *Historia natural*, VII, 2, 25. Por último se encuentran los pigmeos, siendo estos verdaderos seres humanos que, como sabemos, habitan en el continente africano, concretamente en la zona del Congo. Pero Gassendi no puede referirse aquí a los pigmeos que conocemos. Los *Pygmaei* eran seres mitológicos situados en la India, Tracia, Caria o África, referidos por muchos autores antiguos: Homero, *Iliada*, III, 5; Hesíodo, *Catálogo de las mujeres*, 150, 8-19; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, III, 47, etc. La primera noticia digna de crédito acerca del descubrimiento de los pigmeos reales data de 1860 y se debe al explorador Paul Belloni du Chaillu, bastante posterior a Gassendi. En cuanto a Megástenes y Deímaco, eran historiadores griegos, citados, entre otros, por Estrabón, *Geografía*, II, 1, 4. Ahora se entiende plenamente la burla de Gassendi y que éste comprendió que, con los antípodos, Descartes se refería a los hombres que viven al otro lado del mundo, no al

---

<sup>189</sup> *Disquisitio*, 277a.

punto geográfico opuesto, aunque transcribiese *esse* en vez de *vidisse*. Ésta es la segunda razón a la que aludíamos en el párrafo anterior acerca de si Descartes estaba hablando de los antípodas geográficos o de los hombres que allí habitan.

Nuestro autor vuelve a hacer una reseña, en este artículo, a las *Respuestas* de Descartes a los objetores, aunque esta vez no la señala en itálicas. Se trata de cuando Gassendi reprocha que Descartes manifieste: *...que nosotros no meditamos con vos con la suficiente atención y seriedad, que no elevamos nuestro espíritu de los sentidos, que no abandonamos nuestros prejuicios y que por ello rechazáis completamente nuestro juicio y lo desdeñáis por no tener ninguna importancia*<sup>190</sup>. Esta cita es de procedencia mixta. Por un lado, se encuentra en el *Prefacio a lector* de las *Meditationes*, donde Descartes escribe: *Al contrario, no animaré a nadie a leer esto, a no ser a los que mediten seriamente conmigo y puedan, o quieran, sustraer su mente de los sentidos y de todos los prejuicios, de quienes sé perfectamente que hay muy pocos*<sup>191</sup>. Vuelve a repetirse en las *segundas Respuestas*, cuando el autor de las *Meditationes* expone que para hacer metafísica hay que alejarse de lo sensorio<sup>192</sup>. Por último, también en las *quintas Respuestas*, a saber, contra Gassendi, aparece otra alusión a que la mayoría de los hombres (entre los cuales Descartes incluye a Gassendi), no son capaces de librarse de sus prejuicios<sup>193</sup>.

Acerca de la cita anterior hemos de decir que Descartes, aunque dijo al inicio de sus *quintas Respuestas* que iba a contestar a Gassendi como a un hombre hecho de carne y no como a un agudo filósofo, es poco admisible que le recrimine a él y a otros objetores que no le den su asentimiento porque no entiendan sus palabras y no mediten junto a él seriamente, añadiendo que no podrán seguirle quienes no puedan elevar la mente de los sentidos y no abandonen sus prejuicios. Hemos de tener en cuenta que los objetores no eran precisamente hombres iletrados ni ajenos al mundo de la filosofía; más bien justo lo contrario: Thomas Hobbes, Antoine Arnauld (que más tarde se convirtió en cartesianista), Marin Mersenne, Pierre Gassendi...; un buen elenco como para acusarles de falta de capacidad en cuestiones metafísicas.

Es de destacar que, hasta ahora, Gassendi no está indicando las referencias bibliográficas de sus citas de Descartes. En el caso de haber sido las *Instancias* una epístola al autor de las *Meditationes*, este hecho habría sido perfectamente excusable, toda vez que Cartesio sabía perfectamente en qué lugar escribió cada argumento. Pero nos encontramos ante un escrito que fue divulgado en forma manuscrita entre los amigos de Gassendi y que, más tarde, pasó a imprenta, por lo que deberían haber sido insertadas las reseñas necesarias que facilitasen al lector las tareas de localización.

---

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Qui etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis abducere poterunt, ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio. Loc. Cit., no paginado, edición de 1642.*

<sup>192</sup> *Quamvis enim jam ante dictum sit a multis ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam... = Pues aunque ya ha sido dicho por muchos que, para entender las cosas metafísicas, hay que eliminar lo sensorio de la mente..., Loc. Cit. p. 176 de editio princeps.*

<sup>193</sup> *Sed nempe indicari voluisti plerosque homines fateri quidem verbo tenus praejudicia esse vitanda, sed tamen nunquam illa vitare, quia nullum studium aut laborem in hoc impendunt, nullaque ex iis quae semel ut vera admiserunt pro praejudiciis avenida esse arbitrantur. Tu certe hic illorum personam egregie agis, & nihil eorum quae ab ipsi dici possent omittis... = Pero, sin duda, estabais haciendo alusión a lo que admite la mayoría de los hombres, al menos de palabra: que hay que evitar el prejuicio, pero en realidad no lo evitan nunca porque no dedican a esto ningún celo ni esfuerzo e imaginan que ninguna de las cosas que han tenido por verdaderas debe ser considerada como prejuicio. Ciertamente vos jugáis aquí muy bien este papel y no omitís nada de lo que podría ser dicho por ellos. Loc. Cit., pp. 494-495 de editio princeps.*

Gassendi se dedica ahora a la pretensión cartesiana de que sus demostraciones tengan la fuerza de las geométricas y que incluso las superen. Para ello inserta palabras del propio Descartes, en las que éste reconoce que sus demostraciones son largas, como las geométricas, las cuales no pueden entenderse si no se sigue por completo y atentamente el razonamiento. Este pasaje aparece en la Carta a la Sorbona<sup>194</sup>. Ahora bien, seguidas atentamente por nuestro autor dichas demostraciones, no ha acontecido lo que debería haber sucedido con una geométrica: el asentimiento, aunque no sea de grado<sup>195</sup>. Gassendi tiene, en este punto, toda la razón, ya que la temeridad de Descartes al asimilar sus argumentaciones metafísicas con las demostraciones geométricas fue muy poco prudente, a la vez que falsa.

Continuando con el asunto de las demostraciones cartesianas, nuestro sacerdote utiliza unas palabras escritas por el autor de las *Meditationes* acerca de la explicación que éste da a la ausencia de asentimiento por los que las han leído: *Decís, en fin, que podéis concluir correctamente que las cosas por vos escritas no están invalidadas por la autoridad de las muy sabias personas que, después de muchas lecturas, todavía no han podido darles su asentimiento, sino que, al contrario, están fortalecidas por esta misma autoridad, debido a que ningún error, ningún paralogismo, después de exámenes tan concienzudos, ha sido puesto en pie por ellos contra vuestras demostraciones*<sup>196</sup>. La frase a la que hace referencia Gassendi se encuentra el final de las *sextas Respuestas* y es casi completamente literal. Descartes, con ella, responde a los teólogos, filósofos y geómetras que compusieron las *Objectiones sextae*<sup>197</sup>, quienes le mostraron, entre otros, sus escrúpulos acerca de que, mientras que las verdades matemáticas y geométricas, en efecto, conllevan el asentimiento espontáneo, sin embargo no sucede lo mismo con los razonamientos del autor de las *Meditationes* acerca de la distinción entre el alma y el cuerpo y la prueba de la existencia de Dios. Dichos filósofos y geómetras añaden que, quizás, Descartes les conteste que no lograrán darles su asentimiento *si no meditamos con vos*, pero afirman que han leído las *Meditationes* con gran atención *más de siete veces* y que llevan treinta años estudiando los asuntos metafísicos, por lo que sus espíritus no son precisamente legos en esta materia<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> ...quia tamen longiusculae sunt, & valde attentum lectores desiderant, non nisi ab admodum paucis intelliguntur: ita, quamvis eas quibus hic utor, certitudine & evidentia Geometricas aequare, vel etiam superare, existimem... = [Las argumentaciones geométricas de Pappo, Arquímedes y Apolonio] ...las cuales, sin embargo, son algo largas y necesitan un lector muy atento y son comprendidas por muy pocos. Igualmente, aunque aquellas de las que aquí me sirvo [las razones por las que demuestra la existencia de Dios] igualan a las Geométricas en certidumbre y evidencia, o incluso las superan...Loc. Cit., no paginado, editio princeps.

<sup>195</sup> *Disquisitio*, 277a-277b.

<sup>196</sup> *Disquisitio*, 277b.

<sup>197</sup> Sin duda, miembros del círculo de Mersenne.

<sup>198</sup> *Nodus est, nos optime percipere 3. & 2. facere 5. & si aequalia ab aequalibus auferas, adhuc aequalia futura: his & mille aliis convincimur, idemque penes te reperies. Cur similiter non convincimur ex ideis tuis, vel nostris animam hominis esse distinctam a corpore, & Deum existere? Dices te non posse nobis hanc veritatem in os, nisi meditemur tecum, ingerere. En septies legimus quae scripsisti, & mentem Angelorum instar pro viribus attollimus, necdum tamen persuademur. Neque tamen existimamus te potius dicturum mentes omnes nostras bruto fascino infectas, & Metaphysicis rebus quibus a 30. annis assueti sumus... = El nudo está en que comprendemos perfectamente que 3 más dos hacen 5, y que si de cosas iguales se sustraen cosas iguales el resto serán también cosas iguales: estamos tan convencidos como vos de esto y de otros mil casos. ¿Por qué pues no estamos igualmente convencidos por medio de vuestras ideas, e incluso por las nuestras, de que el alma del hombre es distinta del cuerpo y de que Dios existe? Diréis que no podéis poner esta verdad en nosotros si no meditamos con vos. Mas hemos leído lo que escribisteis más de siete veces, poniendo en ello en la mente las fuerzas de los Ángeles y, sin embargo, no estamos persuadidos. Tampoco estimamos que podáis decir que todas nuestras mentes*

Ante esta objeción de los filósofos y geómetras, Descartes responde lo que Gassendi citó más arriba acerca de que aquéllos no encontraron paralogismos ni errores en su escrito, y que no repetimos por ser dicha cita casi textual<sup>199</sup>. Descartes, pues, quiere convertir la ausencia de asentimiento de los sextos objetores en triunfo, toda vez que, siendo tan doctas personas, si presuntamente nada le escriben acerca de paralogismos o errores en sus *Meditaciones*, es que no los hay. Parece que Cartesio no ha leído las mismas *Objectiones sextae* que nosotros puesto que, en ellas, hay nueve escrúpulos, tres preguntas añadidas y dos argumentos más formulados por dichos objetores contra los postulados de las *Meditationes*. Los contraargumentos que le escriben no son solamente de índole teológica, basándose en las Escrituras, sino también dialécticos. A modo de ejemplo, en el primer escrúpulo se señala que Descartes no puede decir que piense, ni colegir de ello que exista, toda vez que para decir *ego cogito*, primero debe saber qué es pensar (a saber, cuál es su naturaleza) y, para colegir *ergo sum*, debe saber qué es existir (ya que el autor de las *Meditationes* parte de haber derruido por completo el edificio de sus conocimientos), por lo que el entimema de primer orden<sup>200</sup> *ego cogito, ergo ego sum*, no puede ser realmente construido por desconocerse cuál es la naturaleza del pensamiento y cuál la de la existencia y, en consecuencia, Descartes no puede estar seguro de que lo que está haciendo cuando duda es pensar, ni colegir de ello que exista porque no sabe qué es existir. Como en el primer escrúpulo de las *Objectiones sextae* explícitamente se acusa de falsedad a ese entimema, implícitamente se está diciendo que es un paralogismo<sup>201</sup>.

Gassendi no ha asistido impávido a este intercambio de palabras entre los sextos objetores y las *Respuestas* de Descartes. Es más, deja entrever en dos ocasiones que se ha percatado del paralogismo que hemos señalado:

La primera de ellas es inmediata, cuando dice: *...si no habéis confesado algunos errores, o admitido paralogismos, porque no os han faltado palabras con las que responder a los argumentos cuestionados, como es costumbre en las Escuelas, sin embargo no resulta de esto que aquella autoridad haya confirmado vuestros escritos*<sup>202</sup>. En este caso, Gassendi está mostrando que el hecho de poder responder de forma locuaz, que no elocuente, a los escrúpulos que se le plantean, no supone haber salido victorioso de la pugna. Hacemos esta puntualización por la expresión que usa Gassendi en este pasaje: *ut scholarum mos est*. Al decir “*como es costumbre en las Escuelas*”, nuestro autor se está refiriendo, evidentemente, a los escolásticos y, según Gassendi estos no hacen sino hablar ininterrumpidamente sobre cosas que desconocen con la intención de mantener discusiones pseudofilosóficas *ad infinitum*, como expresa en *Exercitationes paradoxicae*<sup>203</sup>. ¿Qué está haciendo Gassendi al decir que Descartes actúa *ut scholarum mos est*? Está llamándole escolástico, y no se nos ocurre un epíteto

---

*sean, por hechizo, de brutos y que no llegamos a las cosas Metafísicas, a las que estamos habituados desde hace 30 años. Loc. Cit. pp. 564-565 de editio princeps.*

<sup>199</sup> El texto original está en *Meditationes*, p. 602 de *editio princeps*.

<sup>200</sup> Ya que es omitida la premisa mayor, que sería “Todo el que piensa necesariamente existe”.

<sup>201</sup> Ya que un paralogismo es un silogismo o entimema que es falso y en el que no hay intención previa de engaño, a diferencia del sofisma o falacia, en el que sí se pretende manipular la verdad.

<sup>202</sup> *Disquisitio*, 277b.

<sup>203</sup> *Y ciertamente, mientras que el objetivo ofrecido por la auténtica filosofía era conocer la verdad, y beneficiándose de su conocimiento, llevar una vida honesta y feliz, aquella gente [los escolástico-aristotélicos] ha introducido otro fin, que es ser hábil en la disputa. Han hecho de la filosofía no una escuela de virtud, sino una cantera de argucias apropiadas para favorecer las querellas. Esta es la razón por la que se ha dicho de ellos que se encaminan hacia la filosofía, no porque es algo honesto y franco, sino porque es bueno discutir. Y se tiene por bueno a un filósofo desde el momento en que, si procede a atacar, derriba sobre el suelo a su adversario, o cuando, si hay que defenderse, no abandona su posición ante ninguna maniobra. Loc. Cit. 106a.*

que le hiciese más daño, toda vez que Cartesio era un antiescolástico convencido que, precisamente, estaba intentando fundar los pilares de una nueva filosofía que superase y abandonase los siglos de exégesis escolástica.

La segunda ocasión en la que Gassendi insinúa a Descartes que los sextos objetores han descubierto paralogismos en sus *Meditationes* se encuentra al final del artículo que nos ocupa, toda vez que deja *a los Lectores la posibilidad de juzgar si ningún error o ningún paralogismo ha sido señalado en las dudas que os han sido propuestas*<sup>204</sup>. Además, señala que los sextos objetores no le han dado su asentimiento, por lo que debieron encontrar algunos paralogismos, puesto que: *...un argumento que no es demostración, y que incluso oculta algún paralogismo en el cual, si no hay vicio en la forma, al menos tiene premisas distintas de las que habrían debido ser puestas*<sup>205</sup>.

Gassendi es conocedor de que Descartes cayó, con el ejemplo de los antípodas, en un *argumentum ad ignorantiam*, e incluso se lo reprochó, como vimos. Pero ahora, nuestro sacerdote expone que, aunque reconozcamos que no ha sido descubierto paralogismo alguno por los sextos objetores, eso no implica que: *..en el futuro, lo descubran estos mismos personajes u otros más agudos que ellos*<sup>206</sup>. El nudo se encuentra en que, en este caso, Gassendi acaba de criticar a Descartes haber caído en un *argumentum ad ignorantiam*, y ahora Gassendi haga lo propio, dado que no se sabe si, en el futuro, serán descubiertos o no paralogismos en las *Meditationes* de Descartes. Sin embargo, esto no es óbice para que Gassendi vuelva a criticar el uso del *argumentum ad ignorantiam* con el siguiente ejemplo: tras tener noticia de que ha sido enterrado un tesoro, Descartes ve un montón de tierra y concluye que allí está el baúl lleno de joyas. Mientras tanto, Gassendi, pensando que quizás no haya relación causal entre ese montón de tierra y el emplazamiento del tesoro, piensa que puede estar en cualquier otro lado. Entonces alega el sacerdote: *¿con qué derecho habéis tomado mi ignorancia como medio para probar que el descubrimiento que se os presenta es exacto y que estáis tumbado sobre el emplazamiento del tesoro?*<sup>207</sup> Así pues, ambos dos caen en el *argumentum ad ignorantiam*: uno por el asunto de los antípodas; otro por el de que en un futuro, quizás sean descubiertos paralogismos en los escritos de Descartes.

Con respecto a la *instancia* única al *Motivo del escrito*, creemos que es suficiente lo dicho. Pasemos, pues, a lo redactado contra la primera *meditación* de Descartes.

---

<sup>204</sup> *Disquisitio*, 277b.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*

***LIBRO TERCERO.***

***ADVERSVS PRIMAM MEDITATIONEM.***





## PUESTA EN ANTECEDENTES.

**A**l igual que con el *Motivo del escrito*, Gassendi realizó una *instancia única* contra la primera *meditación*. Dicha *instancia* consta de nueve artículos; casi el doble que la anterior. En ésta, por fin, nos encontraremos con contenido filosófico propiamente dicho. Además, contaremos con tres réplicas a esta *Instancia* que Descartes mandó a su cuñado Clerselier en su famosa carta de enero de 1646, las cuales serán insertadas y analizadas en este tercer libro. Será insertada la Carta a Clerselier de forma continuada, desde el comienzo hasta la parte que atañe a esta *instancia*, justo después del segundo artículo, y la traduciremos a partir de la edición de 1647 de las *Meditationes de prima philosophia*. El resto de la carta se incluirá en los inicios del libro cuarto de esta tesis, dedicado a la segunda *meditación*<sup>208</sup>. De este modo pretendemos no perder el hilo argumental de la querrela, originado en las *Objeciones*, seguido en las *Respuestas*, retomado en las *Instancias* y terminado en las *Réplicas* halladas en la *Carta a Clerselier*.

Tanto en la *instancia* anterior como en la que viene ahora, las *dudas* de Gassendi, las *respuestas* de Descartes y las *instancias* subsiguientes, son insertadas sin cortes ni interrupciones, pero esto no sucederá más. A partir de la segunda *meditación*, las *dudas* aparecen parceladas, divididas, por así decirlo, por Samuel Sorbière, así como las *respuestas* de Descartes, y a cada una de esas divisiones de las *dudas* y *respuestas* les seguirá una *instancia* con sus correspondientes capítulos. Sorbière, pues, dividió de forma temática, aunque sin saltos de paginación, las *Objeciones* de Gassendi y las *Respuestas* de Descartes.

---

<sup>208</sup> Lo que se incluirá en el libro cuarto será la parte de la carta concerniente a la segunda *meditación*.

## CONTRA LA MEDITACIÓN I.

### SOBRE AQUELLO QUE PUEDE SER PUESTO EN DUDA.

#### DUDA ÚNICA. (278a)

#### ***SOBRE EL MÉTODO POR EL CUAL TODO CONOCIMIENTO, VERDADERO O FALSO, DEBE SER RECHAZADO, INCLUSO POR MEDIO DE UN ARTIFICIO.***

**A**cerca de la primera Meditación no es necesario detenerme mucho, ya que apruebo vuestro propósito de desposeer voluntariamente vuestro espíritu de todo prejuicio. Lo único que no comprendo completamente es por qué no habéis creído que bastaba, simplemente y con pocas palabras, tener por incierto lo que hasta ahora habéis conocido para separar de ello, acto seguido, lo que reconocéis como verdadero, en lugar de tenerlo todo por falso, con lo que en vez de desposeeros de un viejo prejuicio habéis adoptado uno nuevo. Y daos cuenta de que para tener una tal seguridad, ha sido necesario imaginar a un Dios engañador o no sé qué Genio maligno que se ríe de vos, mientras que parece suficiente poner en causa la poca luz del espíritu humano y la debilidad de nuestra naturaleza. Por otra parte, fingís soñar con el propósito de poner todas las cosas en duda y considerar todo lo que sucede como una ilusión. Pero ¿podéis forzaros, de este modo, a creer que no estáis despierto y considerar como incierto y falso todo lo que está delante de vos y que pasa bajo vuestros ojos? Sea lo que sea que digáis, no habrá persona alguna persuadida de que vos mismo estéis persuadido de que nada es verdadero en todo lo que habéis llegado a conocer y que eso [haber creído antes que lo que habíais conocido era verdadero] os ha sido impuesto por los sentidos, o el sueño, o Dios, o un malvado Genio. ¿No habría sido más digno de la franqueza Filosófica y del amor por la verdad decir las cosas de buena fe y con simplicidad, tal como son, en vez de, como se os podría reprochar, recurrir a una maquinación, buscar un artificio y seguir caminos retorcidos? Sin embargo, como os ha parecido bien así, no opondré nada más.

#### RESPUESTA.

**D**ecís aprobar mi propósito de intentar librar mi espíritu de sus prejuicios, ya que [ese propósito] es tal que nadie lo desaprobará. Pero querriais que yo lo hubiese hecho “simplemente y con pocas palabras”, es decir, que lo hiciese negligentemente. ¡Como si fuese cosa fácil librarse de todos los errores en los que estamos imbuidos desde la infancia!, ¡y como si se pudiera ser demasiado cuidadoso en esto, donde nadie niega la necesidad de serlo! Pero, sin duda, estabais haciendo alusión a lo que admite la mayoría de los hombres, al menos de palabra: que hay que evitar el prejuicio, pero en realidad no lo evitan nunca porque no dedican a esto ningún celo ni esfuerzo e imaginan que ninguna de las cosas que han tenido por verdaderas debe ser considerada como prejuicio. Ciertamente vos jugáis aquí muy bien este papel y no omitís nada de lo que podría ser dicho por ellos.

*Sin embargo, no nos hacéis sentir nada que parezca provenir de un filósofo. (278b) Pues allí donde dijisteis que no hay necesidad de imaginar a un Dios engañador, ni que duermo, ni nada parecido, un filósofo se habría visto obligado a creer que debería añadir la razón por la cual las cosas cuestionadas podrían ser puestas en duda, o si no encontrase ninguna, como en efecto no la hay, no habría hablado de ello. Tampoco habría añadido que es suficiente en este asunto poner en causa la poca luz del espíritu humano o la debilidad de nuestra naturaleza, ya que no sirve de nada para corregir nuestros errores decir que nos equivocamos porque nuestro espíritu carece de claridad o que nuestra naturaleza es débil; es lo mismo que decir simplemente que erramos porque estamos sujetos al error. Y es manifiestamente más útil tener cuidado, como yo hice, en todas las cosas por las que podemos llegar a equivocarnos, con el fin de no darles nuestro asentimiento a la ligera. Un filósofo tampoco habría dicho que “tener todas las cosas dudosas por falsas, es más bien adoptar un prejuicio nuevo que desposeerse de uno antiguo”; o bien hubiese intentado probar primero que de una proposición tal sale algún peligro de error. Pero vos, por el contrario, declararéis un poco más adelante que yo no podría forzarme a mí mismo hasta el punto de tener por inciertas y falsas las cosas que he supuesto ser falsas, es decir, revestirme de este nuevo prejuicio del que vos teméis que me revista. Y un Filósofo no estaría más sorprendido de este tipo de suposición que de vernos un día, con el fin de enderezar un curvado bastón, volverlo a curvar en sentido contrario, ya que él sabe perfectamente que a menudo se saca provecho tomando así cosas falsas por verdaderas con el fin de esclarecer mejor la verdad, como cuando los Astrónomos imaginan en el cielo un Ecuador, un Zodíaco y otros círculos, o los Geómetras añaden nuevas líneas a las figuras dadas, y como hacen a menudo los Filósofos en muchas ocasiones. Pero llamar a esto “recurrir a un artificio, sorprender por medio de ilusiones, seguir caminos intrincados”, y decir que “esto es indigno de la lealtad de un Filósofo y del amor a la verdad”, no es seguramente probar que se quiera usar esa lealtad ni nada razonable, sino únicamente artificios de la Retórica.*

## ANÁLISIS DE LA DUDA Y LA RESPUESTA.

**L**a duda y la respuesta arriba traducidas son todo lo que, acerca de la primera *meditación*, añadieron ambos sabios en la *editio princeps* de las *Meditationes de prima philosophia*. El contenido nuevo<sup>209</sup> se encuentra en los nueve artículos de la *instancia única* de Gassendi contra la primera *meditación* que aparecen en *Disquisitio metaphysica* (1644), y en las tres *réplicas* que realizó Descartes a esa *instancia* en su *Carta a Clerselier (Meditationes)*, edición de 1647). En este caso, la extensión de la *respuesta*<sup>210</sup> es casi el doble que la de la *duda* que la motiva: quizás sea simplemente un mayor despliegue oratorio de Descartes, o tal vez una muestra del adagio: *excusatio non petita, accusatio manifesta*. No vamos a entrar en ello; cada cual extraiga sus conclusiones.

La primera de las cuestiones que examinaremos será el título de la *duda única*. En la primera edición de las *Meditationes*, dicho capítulo fue intitulado: *De iis, quae in dubio revocari possunt*, o sea, *De aquello que puede ser puesto en duda*, es decir, Gassendi simplemente mantuvo el título que el propio Descartes dio a esa *Meditación*, e

<sup>209</sup> Se nos antoja paradójico llamar *nuevo* a algo que aconteció hace casi cuatro siglos.

<sup>210</sup> Para no caer en errores de interpretación, las *Respuestas* a las que aludimos en esta tesis serán las que realizó Descartes a las *Objectiones quintae* de Gassendi, y llamaremos *Réplicas* a las que *Cartesio* hizo a las *Instancias* de nuestro sacerdote-filósofo.

hizo lo mismo con los cinco capítulos restantes de sus *Objectiones quintae*. Sorbière, en *Disquisitio metaphysica*, mantuvo ese título original, pero añadió un subtítulo: *De Methodo, qua omnis cognitio, seu vera, seu falsa, etiam adhibitibus machinis, jubetur extrudi: Sobre el Método por el cual todo conocimiento, verdadero o falso, debe ser rechazado, incluso con el empleo de artificios*. El discípulo de Gassendi actuó de la misma forma en las cinco partes restantes de la *Disquisitio metaphysica*.

Gassendi inicia sus *Objeciones*, propiamente dichas, manifestando que no es necesario detenerse mucho acerca de la primera *Meditación*. Nosotros haremos lo propio con esta frase, aunque esté preñada de desdén, toda vez que no queremos mercadear más de lo necesario con psicologismos de escaso precio. Ya hemos tenido suficiente en el libro primero de esta tesis, concretamente en los apartados de la querrela, la reconciliación entre los dos sabios y el dedicado al Mersenne y Sorbière.

El autor de la *Disquisitio*, como ya sabemos, tiene claras tendencias escépticas y, como era de esperar, apoya la intención de Descartes de desprenderse de toda clase de prejuicio. Cualquier prejuicio será considerado, por un pirrónico que se precie de ello, como dogma, y los seguidores del maestro de Elis, e incluso sus más moderados epígonos, los académicos, defendían la inaprehensibilidad (*akatalēpsía*) de lo no manifiesto, pero de distinta manera:

Sexto Empírico, en sus *Hipotiposis*, divide la filosofía en tres tipos: dogmática, académica y escéptica. Ciertamente fue muy escueto y, sin lugar a dudas, partidista, en su estructuración de la disciplina del pensar. Decimos partidista porque dos de las tres ramas en las que divide la filosofía son escépticas y, cuando fueron escritas las *Hipotiposis*, ya había bastantes escuelas, y bien diferenciadas, tanto de la filosofía dogmática como de la escéptica. Pero volviendo a la división sextiana, la primera corresponde, según él, a los que creen haber encontrado la verdad (citando expresamente a peripatéticos, epicureístas y estoicos, entre otros); la segunda a los que manifiestan dogmáticamente que la verdad es inaprehensible; y la tercera a los que siguen investigando desde la duda<sup>211</sup>. Gassendi, ateniéndonos a la clasificación dada por Sexto, pertenecería a la rama escéptica, toda vez que siempre expresó, desde la duda, su deseo de alcanzar la verdad, o al menos de perseguirla. Nadie que crea seriamente que la verdad es completamente inaprehensible dedicará esfuerzo alguno a ello, pero Gassendi, ya en su *opera prima*, *Exercitationes paradoxicae*, escribía: *Como nada podría ser, a mi juicio, más loable que la persecución de la verdad, la filosofía, que no es sino esta persecución, parece merecer la pena de ser cultivada*<sup>212</sup>. Las *Exercitationes* son una obra de juventud y la *Disquisitio* lo es de madurez y nuestro autor no cambió de opinión a lo largo del tiempo: Gassendi escribió bastantes años más tarde de la publicación de su escrito contra Descartes el *Syntagma philosophicum*, que no fue publicado sino póstumamente en la edición de la *Opera omnia* de 1658. Allí Gassendi dice: *La Filosofía es el amor, el estudio y el ejercicio de la Sabiduría. Ahora bien, la Sabiduría no es otra cosa que la disposición del alma para la correcta percepción de las cosas y la correcta conducta en la vida..., ...Por este motivo la Filosofía no es otra cosa que una persecución de la Verdad...*<sup>213</sup>

Estando así las cosas, Gassendi era un escéptico moderado, que no pirrónico estricto, y vio de inmediato el peligro que suponía el intento cartesiano de desprenderse

---

<sup>211</sup> *Hipotiposis*, libro I, capítulo I.

<sup>212</sup> *Ut praeclarus nihil esse potest (meo quidem iudicio) quam veritatem assequi: ita videtur operae pretium Philosophiam excolere, quae prosequutio est Veritatis. Exercitationes*, 105a.

<sup>213</sup> *Philosophia est amor, studium, & exercitatio Sapientiae. Sapientia autem nihil aliud est, quam dispositio Animi ad recte sentiendum de rebus, & recte agendum in vita..., ...Quare & Philosophia nihil erit aliud, quam prosequutio Veritatis..., Syntagma philosophicum*, en *Opera omnia*, Tomo I, 1b.

de todo prejuicio: algunos de los juicios adquiridos podrían ser verdaderos y serían desechados junto con los falsos. Es por ello que indica a Descartes que éste debería haber dicho, *con pocas palabras*, que tendría por incierto todo lo sabido por él hasta entonces, separando después de ese conjunto lo que reconociese como verdadero, puesto que, al considerarlo todo falso, si bien se liberaría de todo prejuicio anterior, al mismo tiempo adoptaría uno nuevo<sup>214</sup>.

Queda claro, a partir de lo expuesto en el párrafo anterior, que Gassendi no entraría en la catalogación sextiana de escéptico académico<sup>215</sup>, es decir, el mantenimiento dogmático de que la verdad es inaprehensible. De hecho, esto es lo que nuestro autor está denunciando a Descartes cuando éste considera todo como falso (*quam habendo omnia pro falsis*). Volveremos a hablar de esta frase en breve.

Descartes responde a esto que, aunque Gassendi apruebe su intención de desposeerse de todo prejuicio, no está de acuerdo con él en que debería haberlo hecho *con pocas palabras*, siendo esto, para el autor de las *Meditationes*, un modo *negligente* de proceder, pues la eliminación de los *errores* imbuidos desde la infancia es ardua y resbaladiza tarea<sup>216</sup>. Vamos a hacer hincapié en que Descartes utiliza ahora la palabra *errores* para referirse a los prejuicios que deben ser eliminados, puesto que Gassendi le propuso que, en la cuarentena antes descrita, y tras el examen de lo se contiene en ella, Cartesio debería sacar de allí los juicios que sean reconocidos como verdaderos. Ahora, pues, Descartes afina más en su terminología para no volver a ser acusado de eliminar también las verdades que haya en su mente. Pero esto no es sino una evasiva del autor de las *Meditationes* para salir del atolladero en el que le ha puesto Gassendi; su verdadero objetivo quedaba claro en la primera *meditación*: eliminar su asentimiento a todo conocimiento anterior; sea claramente falso o no<sup>217</sup>.

Descartes insistirá en el asunto del rechazo de todo conocimiento anterior. Unas líneas más adelante escribe que *un filósofo tampoco habría dicho que “tener todas las cosas dudosas por falsas, es adoptar un prejuicio nuevo antes que desposeerse de uno antiguo”*; o bien *hubiese tratado primero probar que de una proposición tal sale algún peligro de error*<sup>218</sup>. Acerca de esto diremos que Gassendi, en su *objección*, no escribió

---

<sup>214</sup> *Id unum non satis percipio, quamobrem satis non duxeris, simpliciter ac paucis verbis incerta habere quae praenoveras, ut ea deinde seligeres quae vera deprehenderentur, quam habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quema induere novum praejudicium = Lo único que no comprendo completamente es por qué no habéis creído que bastaba, simplemente y con pocas palabras, tener por incierto lo que hasta ahora habéis conocido para separar de ello, acto seguido, lo que reconocéis como verdadero, en lugar de tenerlo todo por falso, con lo que en vez de desposeeros de un viejo prejuicio habéis adoptado uno nuevo. Meditationes, p. 357-358 de editio princeps.*

<sup>215</sup> A lo largo de esta tesis veremos cuál es nuestra idea acerca del escepticismo que profesaba Gassendi.

<sup>216</sup> *Ais te comprobare institutum quo mentem praejudiciis exuere conatus sum, utpote quod nemo fingere potest esse improbandum. Sed velles ut simpliciter ac paucis verbis, hoc est, perfunctorie tantum id effectissem. Quasi scilicet tam facile sit omnibus se erroribus liberare quibus ab infantia imbuti sumus? = Decís aprobar mi propósito de intentar librar mi espíritu de sus prejuicios, ya que [ese propósito] es tal que nadie lo desaprobará. Pero querriais que yo lo hubiese hecho “simplemente y con pocas palabras”, es decir, que lo hiciese negligentemente. ¡Como si fuese cosa fácil librarse de todos los errores en los que estamos imbuidos desde la infancia! Meditationes, p. 495 de editio princeps.*

<sup>217</sup> *...ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis, accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire = y además, a causa de esto, también a éstas [a las proposiciones que antes juzgaba como verdaderas], y no menos que a las claramente falsas, debo negarles desde ahora mi asentimiento, si quiero encontrar algo cierto. Meditationes, p. 14 de editio princeps.*

<sup>218</sup> *Non etiam dixisset Philosophus, me, habendo dubia omnia pro falsis, non tam vetus exuere quam induere novum praejudicium, vel prius probare conatus fuisset ex tali suppositione oriri periculum alicujus deceptionis. Meditationes, pp. 495bis-497 de editio princeps. Llamamos a una de las páginas 495bis porque debería haber sido la 496, pero Michel Soly se equivocó poniendo dos veces la página 495.*

*habendo dubia omnia pro falsis*, o sea, teniendo todo lo dudoso por falso, como cita Descartes, sino *habendo omnia pro falsis* (teniendo todo por falso). La manipulación cartesiana parece tener el mismo objetivo que la del término *errores* que vimos en el párrafo anterior: quiere disimular de alguna manera que va a dar por falso todo lo que había en su mente, introduciendo ahora que lo hará con lo dudoso, pero ya vimos pocas líneas más arriba cuáles eran sus verdaderas intenciones.

Acerca de la introducción, por parte de Descartes, del término *dubia*, Bernard Rochot dice en su nota nº 26: *En su Duda, Gassendi escribía: habendo omnia pro falsis (teniendo todo por falso). Descartes, pues, no tiene derecho a citar: habendo dubia omnia pro falsis (teniendo toda duda como falsa), que sin embargo es adoptado en las ediciones hechas por los amigos de Gassendi (Ámsterdam 1644, p. 13; Lyon 1658, p. 278b). Pero Clerselier, en 1647, traduce como es conveniente: “teniendo todas las cosas por falsas” y nosotros le imitamos. Ponemos dubia entre corchetes en el texto. Pero esta adición de la palabra dubia es significativa. Descartes no duda “de todo” atolondradamente. Él considera a propósito lo dudoso tan falso como lo falso. Es, como dice Gouhier, una “negación metódica” y, añadiríamos nosotros, voluntaria. Gassendi no concibe esto. Cfr. P. 280b, fin*<sup>219</sup>.

No estamos del todo de acuerdo con Rochot. En efecto, es cierto que Descartes no debió a citar a Gassendi con la añadidura “*dubia*”, en primer lugar porque Gassendi no la escribió y en el segundo por lo que hemos dicho antes acerca de que su intención real era dudar de todo, de lo claramente falso e incluso de lo que antes había considerado como cierto y ahora le parece dudoso tras sus tres fingimientos (sentidos, sueño y Genio maligno). No se trata de que consideremos que Descartes dudase “*atolondradamente*”, sino de que, en la *editio princeps* de las *Meditationes*, dicho *dubia* aparece y no se encontraba en la fe de erratas; en la edición de Elzevier de 1642, más cuidada que la anterior, vuelve a aparecer el término *dubia* en la p. 410 y tampoco figura en la fe de erratas, y esto es así porque en absoluto era una equivocación. No tiene sentido que Rochot diga que los impresores amigos de Gassendi también incluyeron el término en cuestión; debían hacerlo, pues era algo que había escrito Descartes citando (mal) a Gassendi. No es sino hasta la edición francesa de 1647, traducida por el Duque de Luynes y Clerselier, cuando desaparece ese término y Rochot adopta dicha eliminación hasta el punto de poner *dubia* entre corchetes en su traducción de 1962. A nuestro juicio, Descartes añadió deliberadamente del término *dubia* a la cita de Gassendi por el motivo antes expuesto. Incluso Rochot reconoce que la adición es significativa, toda vez que Descartes *considera a propósito lo dudoso tan falso como lo falso*. Esto apoya nuestra idea de que incluir *dubia* no fue un desliz ni un fallo de la memoria al citar. La eliminación se produjo seis años después de la *editio princeps* y fue Clerselier quien la hizo. Sabemos que el cuñado de Descartes se tomó sus licencias a la hora de traducir las *Objeciones y Respuestas*, y él mismo lo reconoce en la *Advertencia del traductor tocante a las quintas objeciones*. No creemos, pues, que *dubia* deba ser puesto entre corchetes.

Ciertamente, Descartes quiere librarse de todo prejuicio y para ello está considerando que lo dudoso es tan falso como lo falso. Pero, para conseguirlo, no le importa mantener vivos tres prejuicios: *fingir* la existencia de un Genio maligno, presuponer como cierto que los sentidos le engañan porque a veces se ha percatado de errores perceptivos, y tener como verdadero que no puede dilucidar si está dormido o despierto. A fuer de ser justos, si Descartes dijo que iba a dudar de todo conocimiento anterior, ¿no debería haber hecho lo mismo con el Genio, la falibilidad de los sentidos y

---

<sup>219</sup> *Disquisitio*, edición de Rochot, p. 32.

el asunto del sueño y la vigilia? ¿Cómo explicaría Cartesio que esos pensamientos suyos no son prejuicios ni conocimientos que ha tenido según su experiencia previa? Debería, pues, haberlos eliminado junto con los demás prejuicios, pero eso es un imposible pues, si se considera que ningún conocimiento anterior es cierto, por un lado, se cae en el dilema de que tampoco debe ser cierto que nada se considere verdadero y, por el otro, un ser que piense así no tiene otra salida que la inacción cognoscitiva y, en el ámbito práctico, dejarse llevar por las costumbres.

Gassendi, a nuestro juicio, se equivocó solo numéricamente diciendo que, al eliminar todos los prejuicios por considerarlos falsos, Descartes estaba quitando los viejos y cayendo en uno nuevo; lo cierto es que adoptó un prejuicio nuevo y conservó tres antiguos.

Nuestro autor arremete de nuevo mostrando por qué medios ha llegado Descartes a persuadirse de que tiene que eliminar de su mente todo conocimiento anterior: desconfiando de los sentidos porque alguna vez le han engañado, no teniendo claro cuándo está despierto y cuándo dormido, e imaginando que existe un Genio maligno que le engaña. El quinto objetor añade que, simplemente, podría haber reconocido que la mente humana es falible y que tiene ciertos límites cognitivos<sup>220</sup>. Gassendi denuncia que Descartes ha creado y fingido todos estos artificios para poder tener una excusa con la cual considerarlo todo falso.

La afirmación de Gassendi que pone de relieve la debilidad y limitación del entendimiento humano, que aparecía ya en las *Hipotiposis* de Sexto, la *Apología de Raimundo Sabunde* de Montaigne o en *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez, entre otros escritos, nada dice para Descartes. El autor de las *Meditationes* cree que no tiene utilidad lo dicho por Gassendi acerca de *la poca luz del espíritu humano o la debilidad de nuestra naturaleza...*, pues *...no sirve de nada para corregir nuestros errores decir que nos equivocamos porque nuestro espíritu carece de claridad o que nuestra naturaleza es débil; es lo mismo decir simplemente que erramos porque estamos sujetos al error*<sup>221</sup>. A nuestro juicio, la respuesta que da Descartes a Gassendi está justificada, pues el sacerdote nada explica acerca de esas limitaciones ni de los mecanismos por los cuales se produce el error humano. El fallo de Gassendi se encuentra, pensamos, en la falta de exposición, mientras que los autores escépticos antes citados dedicaron muchas páginas intentando destruir la confianza en la razón humana, proporcionando variados argumentos que, al menos, hacen pensar en que la posibilidad de la duda es algo a tener en cuenta.

Desglosaremos ahora los tres caminos propuestos por Descartes para justificar su duda acerca de todo:

La falibilidad de los sentidos no es precisamente una innovación de Descartes. La teoría del *homo mensura* de Protágoras se pronuncia en contra de la existencia de cualquier unicidad sensorial (y cognitiva) y, por ende, también contra que haya punto alguno de referencia común con respecto a la verdad. La alegoría de la caverna de Platón expone, entre otras cosas, que los sentidos, en determinadas circunstancias, pueden proporcionarnos información que nos lleve al error. En los trozos cuarto al sexto de Enesidemo<sup>222</sup> se muestra que no sólo distintas personas perciben de desigual forma, sino que también una misma lo hace en diferentes circunstancias... Descartes no dice nada en la primera *meditación*, cuando decide dudar de la información sensorial, acerca de que otros ya han escrito mucho al respecto. Sin que queramos ir más allá de lo escrito, él pone este “hallazgo” en primera persona: *En efecto, todo lo que he admitido*

<sup>220</sup> Con lo que nuestro autor vuelve a dar otra pincelada de su tendencia escéptica, aunque laxa.

<sup>221</sup> *Meditationes*, p. 495 de *editio princeps*.

<sup>222</sup> Cfr. Sexto, *Hipotiposis*, libro I, capítulo XIV, 100-129. Cfr. Laercio, *Vidas*, libro IX, 11, 14-16.

hasta ahora como más verdadero lo he recibido de los sentidos o por los sentidos, **pero me he dado cuenta** de que estos a veces se equivocan, y es prudente no confiar completamente en quien nos ha engañado aunque sea una sola vez<sup>223</sup>.

Cartesio llega a decir en su primera *meditación* que, si dudase de que está sentado junto al fuego, con bata, y de que tiene un papel en sus manos, podría ser comparado con los locos (*insanis*) que, siendo pobres, afirman ser reyes. Pero aún así, unas líneas antes, había puesto lo que hemos transcrito en el párrafo anterior acerca de los sentidos.

Ciertamente, a veces no interpretamos correctamente la información que nos llega por medio de los sentidos, pero son ellos los que nos comunican con el mundo. Podríamos preguntar a Descartes si las nociones o ideas que se encuentran en la mente de una persona ciega y sorda de nacimiento están más cercanas a la verdad, o más lejanas del error, que las de otra que tiene sus sentidos perfectamente, toda vez que esa persona, al menos, no habría recibido información falsa.

Tampoco es nuevo dudar si se está dormido o despierto. Es parte del cuarto tropo de Enesidemo expuesto en las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico<sup>224</sup> y Descartes tampoco escribe nada acerca de la procedencia de este dilema. Hemos de reconocer que, durante los períodos oníricos, el durmiente ni sospecha la posibilidad de irrealidad de lo soñado, aunque al despertar se percate de que eso tan vívido que ha sentido, en realidad, era una creación de su mente.

Sólo queda el Genio maligno. Descartes incluye este ser, o más bien este no-ser, como si se tratase de uno de los mitológicos Pseudologos de Eris. ¿Por qué? Seguramente porque sabía perfectamente que ninguno de los dos argumentos anteriores son de su cosecha y quería añadir algo realmente propio. Se nos antoja que el autor de las *Meditationes* no se contentaba argumentando su eliminación de los prejuicios únicamente con los postulados acerca de la falibilidad de los sentidos y el dilema entre el sueño y la vigilia, toda vez que son razonamientos habitualmente usados por la tradición escéptica. Tuvo que añadir algo más que nadie hubiese aportado: el Genio engañador. Ahora bien, éste es el argumento más flojo de los tres que expone, toda vez que fingir la existencia de un Genio engañador (aparte de ser desde un punto de vista racional algo insólito), supone crear un prejuicio para eliminar todos los prejuicios anteriores, lo que en sí mismo es un dialelo.

Es destacable que la invención del Genio maligno era la salida que quedaba a Descartes para explicar que Dios no es el causante del error humano, ni que lo permita, aunque en la *meditación* que nos ocupa admite que esto último *no puede decirse que no ocurra*<sup>225</sup>. Es muy probable que en realidad, para Descartes, el Genio maligno sea Dios, camuflado por razones de prudencia bajo la forma de ser ficticio, con lámpara de aceite y turbante, pues la frase acerca de que no puede decirse que Dios no permita el error

---

<sup>223</sup> *Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; [hos autem] interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. Meditationes, editio princeps, p. 9. "Hos autem", que hemos puesto entre corchetes, falta en la primera edición (1641, Soly), mas sí aparece en la segunda (1642, Elzevier), p. 8. En la fe de erratas de Soly no aparece esta omisión.*

<sup>224</sup> *Loc. Cit.*, libro I, capítulo XIV, 104-105.

<sup>225</sup> *At forte noluit Deus ita me decepi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc eius bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar; quod ultimum tamen non potest dici = Quizás Dios no ha querido que me engañe de este modo, pues se dice de Él que es la suprema bondad; pero podría estar en contra de su bondad que me crease de tal modo que siempre me equivoque, e incluso sería algo ajeno a la misma [bondad] permitir que a veces me equivoque, y esto último, sin embargo, no puede decirse [que no ocurra]. Meditationes, p. 13 de editio princeps.*



levanta nuestras sospechas. Que Dios, siendo suprema bondad, permita el mal (o el error), ha sido un argumento esgrimido en el mundo del ateísmo desde hace mucho tiempo y, justo después de la citada frase Descartes asume, con muchas cautelas, al considerar que todo conocimiento anterior es falso, lo que algunos dicen acerca de Dios: que no es tan poderoso, o que es falso lo que se dice de Él. Un párrafo más tarde establece la supuesta existencia del Genio. De ser cierta nuestra suposición, Descartes está utilizando dos argumentos de la tradición escéptica y otro de la atea para mantener que todo conocimiento anterior es falso y, en su consecuencia, no estaría aportando nada nuevo.

Volviendo al Genio, Descartes escribe en la primera *meditación*, como hemos visto, que se dice de Él que es *suprema bondad*. Esto abunda pues en el dilema: un prejuicio, a saber, que Dios es bueno y no puede ser el causante del error humano, aunque lo permita, hace crear otro prejuicio, un Genio maligno que nos engaña y exonera a Dios de ser causa del error. Esos dos prejuicios anteriores nos llevan a otro: ningún conocimiento anterior es verdadero.

Realmente, hasta ahora, Descartes tampoco ha dicho nada convincente acerca de la naturaleza del error como para persuadir a nadie del abandono de todo lo aprehendido e intentar partir de cero en el conocimiento.

Cartesio, en vez de contestar a la acusación de por qué crea estos artificios, reprocha a Gassendi que hable como la mayoría de los hombres: aprobando el hecho de que no haya que tener prejuicios, pero no haciendo nada para eliminarlos. Para Descartes, Gassendi no está actuando como un filósofo, pues *allí donde dijisteis que no hay necesidad de imaginar a un Dios engañador, ni que duermo, ni nada parecido, un filósofo se habría visto obligado a creer que debería añadir la razón por la cual las cosas cuestionadas podrían ser puestas en duda, o si no encontrase ninguna, como en efecto no la hay, no habría hablado de ello*<sup>226</sup>. Ahora bien, Descartes está lanzando la carga de la prueba hacia Gassendi, cuando es él quien debe realizar la demostración, toda vez que es él quien ha propuesto este camino para llegar a un conocimiento cierto e indubitable sobre el que fundamentar todo lo demás. El propio Descartes dice en la primera *meditación* que  *fingirá temporalmente* que existe ese Genio, y que duerme, y que los sentidos le engañan siempre, y todo ello por un imposible que reconoce no ser capaz de afrontar: demostrar la falsedad de todos los conocimientos, uno por uno, que ha tenido por verdaderos a lo largo de su vida. En efecto, aunque no lo dice, para hacer esto tendría que refutar cosas que sería imposible que consiguiese, como que dos más tres son cinco, o que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Es bastante más fácil inventar ese Genio maligno, dudar siempre de los sentidos porque algunas veces nos juegan malas pasadas y fingir que no sabemos si estamos o no despiertos por algunos sueños muy vívidos.

Gassendi no puede creer que Descartes pueda forzar su mente hasta el punto de que él mismo se persuada de que todo lo anteriormente sabido es falso, ni que tampoco persuada de ello a los demás. La contestación de Descartes es que un filósofo no se sorprendería tanto por suponer que todo es falso, del mismo modo que tampoco lo haría al ver que dobla un bastón curvado en sentido contrario para enderezarlo, pues los filósofos saben que a veces es provechoso, para esclarecer la verdad, tomar cosas falsas por verdaderas<sup>227</sup>. Resulta obvio que Descartes, cuando habla del bastón curvado, se refiere al efecto de refracción que se produce cuando éste se introduce en el agua, pareciendo que está doblado o curvado. Añade que a veces es útil tomar cosas falsas por verdaderas para llegar a la verdad, como hacen astrónomos, geómetras y filósofos. Con

---

<sup>226</sup> *Meditationes*, p. 495 de *editio princeps*.

<sup>227</sup> *Meditationes*, p. 497 de *editio princeps*.

esto, el autor de las *Meditationes* parece estar comparando su negación de la veracidad de todo conocimiento anterior con el procedimiento lógico de *reductio ad absurdum*<sup>228</sup>. Pasemos a la *instancia* y al estudio de los nueve artículos que la componen.

---

<sup>228</sup> *Pero vos, por el contrario, declararéis un poco más adelante que yo no podría forzarme a mí mismo hasta el punto de tener por inciertas y falsas las cosas que he supuesto ser falsas, es decir, revestirme de este nuevo prejuicio del que vos teméis que me revista. Y un Filósofo no estaría más sorprendido de este tipo de suposición que de vernos un día, con el fin de enderezar un curvado bastón, volverlo a curvar en sentido contrario, ya que él sabe perfectamente que a menudo hay provecho en tomar así cosas falsas por verdaderas con el fin de esclarecer mejor la verdad, como cuando los Astrónomos imaginan en el cielo un Ecuador, un Zodiaco y otros círculos, o que los Geómetras añaden nuevas líneas a las figuras dadas, y como hacen a menudo los Filósofos en muchas ocasiones. Ibid.*

## INSTANCIA ÚNICA A LA PRIMERA MEDITACIÓN.

(278B).

### **ARTÍCULO 1. EL FILÓSOFO NO HACE ALARDE DE SABIDURÍA, SINO QUE LA ESTUDIA.**

*¡Cuánta hostilidad! ¡Con qué acritud recibís estas pocas palabras mías! Pero no es importante destacarlo. Esto es lo que observo desde el comienzo: si no os era suficiente recibir tan alta aprobación mía, parece que al menos no debisteis interpretar mi “en pocas palabras” como “con negligencia”, ya que hay una diferencia considerable y bien sabida entre decir una cosa “en pocas palabras”, que significa “brevemente”, y decirlo “con negligencia”, que significa “sin tomar en ello ningún interés”. Ya incluso espero que el término “simplemente” será entendido por vos como “alocadamente”. Pero habéis sido lo suficientemente bondadoso como para contentaros con haber dejado en silencio lo que dije acerca de que no “comprendo suficientemente” (en un hombre que ciertamente nada condena y solamente desea instruirse) y con ello vos, enseguida, lo tengáis como principio único según el cual yo no soy un Filósofo. Ahora bien, si el término Filósofo se toma como Sabio, os acepto lo anterior a vos, que tanto confiáis en vuestra sabiduría. Pero si no significa otra cosa que lo que quiso decir quien inventó ese término cuando, al denunciar la jactancia de los demás, dijo de sí mismo que no era un Sabio, sino alguien que estudiaba la sabiduría, entonces habréis cometido el error de rechazar ese término para mí (279a) pues, aunque soy completo ignorante en sabiduría, puedo ser llamado un hombre que estudia la sabiduría únicamente por el ardor con el que deseo ser sabio. También cuando decís que “no siento nada [en las palabras de Gassendi] que me parezca provenir de un filósofo”, os lo admito en el sentido en que lo entendéis, según el cual estoy lejos de creerme filósofo. Pero proponer dudas y desear ser instruido es quizás aquello por lo que otros sí lo sienten. Esto me recuerda el pasaje en el que decís que “interpreto muy bien el personaje de los que desean, al menos de palabra, evitar todo prejuicio, no haciéndolo nunca en la realidad, porque ellos no dedican a esto ningún celo ni ningún esfuerzo y se imaginan que ninguna de las cosas que una vez han tenido por verdaderas debe ser considerada como prejuicio”. En mi caso, como dije al principio, no busco interpretar ningún personaje, y estoy muy lejos de haber querido apoyar a aquellos de los que vos parecéis tomarme por defensor, añadiendo que “no he olvidado nada de lo que puede ser dicho por ellos”, aunque yo no haya dicho más que muy poca cosa y no haya pensado incluso en esa gente, quienesquiera que sean o no sean; doquiera que estén, o no estén. El personaje que he interpretado es el mío y si he tenido alguna cosa en el pensamiento la he expuesto con toda franqueza. Pero vos habéis aprovechado esta oportunidad para descargar vuestra bilis y mostraros como el único que actúa como Filósofo, es decir, el único hábil para evitar los prejuicios, el único que detesta el error, el único buscando la verdad. Y he aquí cómo os habéis formado una tal opinión de vos mismo que, gracias a vuestro método, nada falso podría penetrar en vos, nada verdadero podría venir de vos, de modo que en vos estarían esparcidos los Oráculos de los cuales no estaría permitido dudar. De este modo, no solamente desde el principio os jactáis de que “no existe ningún camino que se abra al espíritu humano por el cual se puedan nunca descubrir mejores razones que las vuestras”, sino que incluso continuáis recomendado por todos lados la excelencia de estas razones, y en el mismo final decretáis que “ninguna de ellas puede ser causa [de rechazo], porque nada en ellas, hasta el momento, es rechazable, sino que son completamente ciertas e indubitables, sobre todo*

porque no provienen de ningún principio oscuro o desconocido, sino que son gradualmente deducidas, en primer lugar partiendo de una duda que es llevada universalmente sobre todas las cosas, y seguidas de principios que aparecen a un espíritu libre de prejuicios como los más evidentes y los más ciertos de todos”, etc...

## ANÁLISIS DEL PRIMER ARTÍCULO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo que nos ocupa es un buen ejemplo del dicho popular: *la mejor defensa es un buen ataque*, toda vez que Descartes tiene en alto precio sus descubrimientos y su método, y no lo oculta en modo alguno, mientras que no considera filósofo a Gassendi, sino retórico. Este artículo carece de contestación cartesiana en la *Carta a Clerselier* y no tiene interés filosófico, pues sólo se manejan en él conceptos terminológicos y algunas argumentaciones, en efecto, más propias de la retórica que de la filosofía. Sólo hay una frase que tiene algún valor filosófico, la cual veremos en su momento. Es por ello que, parafraseando las primeras palabras de la *duda* de Gassendi a la primera *meditación*, *ad circa primum quidem articulum, non est quod multum immerer*<sup>229</sup>.

Prosiguiendo con el asunto del título del artículo, e independientemente de que Gassendi esté usando en exceso la retórica para exponer sus argumentos, cierto es que un filósofo no tiene como misión jactarse de haber encontrado la verdad, sino buscarla y estudiarla. El valor del título, pues, no se encuentra en el terreno de lo refutativo, pues no lo tiene, sino en que muestra la vanagloria de Descartes; éste no movió un ápice sus posiciones iniciales tras los escritos de los siete objetores, y se jactaba de ello<sup>230</sup>.

El artículo comienza en tono de queja. Gassendi, en la *duda* de referencia, no tiene salidas de tono, excepción hecha del desdén inicial de que no era necesario detenerse mucho acerca de la primera *meditación*. En efecto, Descartes es mucho más hostil yendo al terreno personal, llamando orador a Gassendi. Pero no debemos perder el orden cronológico de la querrela, toda vez que la estamos exponiendo paso a paso según su cronología argumental: es justo recordar que fue Gassendi, en sus *Objecciones quintae*, el primero que ironizó y faltó al respeto a Descartes.

Sin embargo, hay que decir que Descartes realiza muy a la ligera una conversión semántica de la expresión *en pocas palabras*, usada como sabemos por Gassendi, exponiendo que esa pretensión del sacerdote es lo mismo que actuar *con negligencia*. Nada hay que añadir a las quejas de Gassendi al respecto, salvo que, tras la lectura de la *duda*, queda claro que Gassendi estaba únicamente recriminando a Cartesio el exceso de aparato desplegado para llegar a la eliminación de todo prejuicio. Ahora también Descartes está actuando como *orator*, que no como *rhetor*.

Gassendi expone que no es considerado filósofo por su oponente sólo por haber dicho que no *comprende suficientemente* por qué no usó pocas palabras para decir que lo tiene todo por inseguro, pero esto, a nuestro juicio, no es así. Descartes no está considerando filósofo a Gassendi porque éste, hablando de metafísica, utiliza argumentaciones que ora se basan en los sentidos, ora en el sentido común (entendido como el común pensar del vulgo), ora en la destrucción de la estructura lógica del razonamiento. Tras la lectura completa de las *Objecciones quintae*, Descartes contesta a

<sup>229</sup> Ciertamente, no es necesario detenerse mucho con respecto al primer artículo.

<sup>230</sup> Vidal Peña, en la introducción de su traducción española de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, escribe de Descartes: *...tampoco conviene olvidar la convicción férrea que Descartes muestra siempre en su verdad... y, en efecto, sin abandonar las fórmulas de cortesía, el caso es que las objeciones no hacen prácticamente nunca mella en él.* pp. XIX-XX.

Gassendi, al principio de su *respuesta* y de forma sintética, lo que piensa de él: es uno de esos hombres tan apegados a los sentidos que no son capaces de soportar los pensamientos metafísicos.

Nuestro autor utiliza la etimología del término *filósofo* para hacer ver a Descartes que quien lo utilizó en primer lugar no se refería a sí mismo como sabio, sino *alguien que estudiaba la sabiduría*, por lo que también le correspondería a Gassendi ser así llamado. Aunque no lo nombra, es obvio que Gassendi se está refiriendo a Pitágoras, como podemos ver, entre otros autores, en Laercio<sup>231</sup>.

Descartes, en la *respuesta*, reprochó a Gassendi erigirse en defensor, o portavoz, de los que no dedican esfuerzo alguno a eliminar los prejuicios. Nuestro autor vuelve a decir que no asume más que una personalidad<sup>232</sup> y actúa en nombre propio y con franqueza.

Dijimos que, en este artículo, sólo había una frase que tenía cierto contenido filosófico y es la que sigue: *Y he aquí cómo os habéis formado una tal opinión de vos mismo que, gracias a vuestro método, nada falso podría penetrar en vos, nada verdadero podría venir de vos, de modo que en vos estarían esparcidos los Oráculos de los cuales no estaría permitido dudar*<sup>233</sup>. En efecto, esto no debió gustar un ápice a Descartes, toda vez que el filósofo en el que es más difícil que penetre algo falso (y/o verdadero) y del que nada verdadero sale (ni falso), es el escéptico, pues duda de lo que se le presenta y no se pronuncia. Descartes, sin duda, quiso diferenciarse de los escépticos con su duda metódica y esta frase le intenta situar ante la inacción de los zetéticos.

A nuestro juicio no hay más contenido digno de mención en este artículo. Pasemos, pues, al siguiente.

## **ARTÍCULO 2. ES FALSO SUPONER QUE ALGUIEN SE PUEDA DESHACER DE TODO PREJUICIO Y, DESPUÉS, SE ENCUENTRE EN POSESIÓN DE PRINCIPIOS COMPLETAMENTE CIERTOS Y EVIDENTES. (279a).**

**P**or otra parte, como esta *Meditación sobre los prejuicios que hay que evitar es la fortificación*<sup>234</sup> de vuestras demostraciones y el *Caballo de Troya desde el que éstas se abalanzan para tomar al asalto todo tipo de defensa, por fortificada que esté, examinemos, pues, qué es de hecho. Es decir, restablezcamos primero el razonamiento inicial. Quizás convendréis conmigo en que pueda ser recordado de esta forma:*

*“Quien libera su espíritu de todo prejuicio no obtiene conclusiones a partir de principios oscuros o inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos.*

*Ahora bien, he liberado mi espíritu de todo prejuicio.*

*Luego obtengo mis conclusiones no de principios oscuros e inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos”.*

*Como es éste vuestro modo de argumentar, hay lugar para tratar particularmente vuestra Menor. Pero, con el fin de establecer más claramente si hay o*

---

<sup>231</sup> *Vidas*, libro I, VIII.

<sup>232</sup> Él mismo indica que vuelve a decirlo. El referente está en el artículo I de la *instancia* a la *respuesta* del *Motivo del escrito. Disquisitio*, 274b.

<sup>233</sup> *Disquisitio*, 279a.

<sup>234</sup> Entiéndase fortificación como fuerte, fortaleza, castillo.

no paralogismo, trataremos aquí de la Mayor. En ésta última, pues, suponéis en primer lugar que “el espíritu puede ser liberado de todo prejuicio”, pero esto parece imposible. En primer lugar porque la memoria (279b), siendo como es el tesoro de los juicios en el que antes los hemos formulado y depositado, no puede ser borrada por las buenas. Cada uno lo experimenta en sí mismo y este hombre<sup>235</sup> lo había comprendido completamente, deseando menos un arte de recordar que un medio para olvidar. Es cierto que un juicio, una vez formulado, persiste largamente en nuestra manera de ser, del mismo modo que un sello permanece grabado, de tal suerte que no está en nuestro poder borrarlo o destruirlo a voluntad. Además hay ciertos prejuicios que pueden ser modificados, pero también hay otros que no pueden serlo, y los que se modifican nada aportan a esto de ser un espíritu libre de prejuicios. Efectivamente, todo juicio trata sobre un objeto en tanto que éste aparece en el espíritu. Resulta de ello que si una cosa aparece siempre de la misma manera, como el Sol, redondo y brillante, o la formación de dos ángulos rectos, o de ángulos juntos iguales a dos rectos por la unión de un recto con otro, entonces se forma siempre el mismo juicio. Pero si una cosa aparece a veces de una forma, a veces de otra, como un contorno que de lejos parece completamente redondo, pero que de cerca es reconocido como cuadrado, o como un bastón que, puesto mitad en el aire, mitad en el agua, tiene curvado aspecto, pero se ve derecho cuando está completamente en el aire, entonces no hay siempre un mismo juicio, sino un juicio cambiante. En esto me apoyo para decir que los juicios del primer tipo no pueden cambiarse (porque lo que se muestra en el objeto no cambia) y de este modo nuestro espíritu no es libre de deshacerse de él; pero los últimos pueden cambiar, es cierto (puesto que lo que aparece ha cambiado), sin que por ello el espíritu haya llegado a estar libre de prejuicios, puesto que desde que es dejado por los antiguos se encuentra ocupado por los nuevos. En segundo lugar, tras haber admitido que el espíritu llega a ser libre y que es como una tabla rasa sobre la cual no hay ningún juicio trazado como una pintura, hacéis esta suposición: “que aquél es capaz de deducir conclusiones a partir de principios”. Ahora bien, esto también parece imposible. En efecto, si no hay más prejuicios, [el espíritu] no tiene, pues, más principios; ya que los principios, en el sentido en que aquí se les toma, no son sino proposiciones, y las proposiciones son precisamente tipos de juicios por los que se afirma o niega alguna cosa. Así pues, los principios en cuestión serán juicios y, como se tienen por anticipado, son prejuicios. Si pues el espíritu no tiene de antemano ningún juicio, tampoco tendrá principios a partir de los cuales pueda deducir alguna cosa. Diréis que el espíritu, cuando se despoja de sus prejuicios, rechaza completamente los lazos de lo que ha sido enunciado, a saber, las palabras “es” y “no es”, por medio de las cuales los términos, como se les llama, quedan enlazados. ¿Y sin embargo rechazáis con esto los términos mismos, o las nociones simples de los términos, a partir de los cuales el espíritu forma nuevos principios y, en este sentido, nuevos juicios? De todas formas, admitís que, con esta operación, los enunciados de las proposiciones quedan disueltos, pero como su consecuencia es que nada de nuevo aparece que pueda hacernos admitir la existencia de alguna relación diferente a la anterior, no se trata pues de nuevas proposiciones, o contrarias, que se formarán sobre las cosas, sino exactamente las mismas que antes, y de este modo volverán los mismos prejuicios. Considerad ahora, pues, tanto como queráis, al Sol y a la Luz separadamente, o insertar un [ángulo] recto en otro recto, y los dos ángulos rectos que se forman y la igualdad de su suma a dos rectos. Y a pesar de esto, cuando sea llegado el momento de reunir de nuevo los términos o los atributos con los sujetos, no usaréis otro medio de

---

<sup>235</sup> Este hombre es “quien libera su espíritu de todo...”

enlace que la palabra “es”, y en ningún caso diréis que el Sol “no es” luminoso, o que un recto, unido a otro recto, “no es” la causa de la formación de dos ángulos que son, o rectos, o iguales a dos rectos. En tercer lugar, admitiendo que acordemos (280a) la existencia en el espíritu de algunos principios de los que él pueda colegir conclusiones, suponéis que estos principios “no son oscuros ni inciertos, sino perfectamente evidentes y ciertos”. Pero aquí hay todavía un imposible, a saber, que estos principios sean distintos de los que estaban antes, es decir, que algunos sean evidentes y ciertos y, la mayoría, oscuros e inciertos. Digo que son mayoría por causa de la confusión y debilidad humanas ya que, sea por lo que sea, la naturaleza, la pureza y la elevación del Espíritu, están tan sumergidas en la masa del cuerpo como las funciones de las que dependen de él, por lo cual [el espíritu] está ciego, trabado. En todo caso, después de ser librado de esta forma de todo juicio anterior, [el espíritu] permanece indiferentemente dispuesto a dar su asentimiento tanto a lo falso como a los verdaderos principios, según sean unos u otros los primeros en presentarse, y por el único hecho de que se aparezcan. Y de esta indiferencia no podríais concluir por qué tales principios deberían presentarse y mostrársenos como oscuros y pasar por inciertos, antes que parecer evidentes y tenidos por ciertos. Y el Espíritu estará como en un cruce de caminos, y será el azar el que haga que estos y no aquéllos se presenten ante él, y que se deje llevar hacia los primeros, hacia los que se comportan con más energía por el solo hecho de que aparecen como existentes, antes que hacia los otros.

#### **CARTA DEL SEÑOR DESCARTES AL SEÑOR CLERSELIER.**

(593)<sup>236</sup>

***Que sirve como respuesta a un compendio de las principales instancias hechas por el señor Gassendi contra las precedentes Respuestas.***

**S**eñor:  
Me encuentro muy obligado con vos. Viendo que yo desatendía responder al grueso Volumen de instancias que el Autor de las quintas objeciones presentó contra mis Respuestas, habéis rogado a algunos de vuestros amigos recopilar las más fuertes razones de este volumen, y me habéis enviado el extracto que hicieron. Habéis tenido con esto más cuidado por mi reputación que yo mismo, ya que os aseguro que me es indiferente ser estimado o despreciado por aquellos a los que semejantes razones hayan podido persuadir. Los mejores espíritus que conozco (594) que han leído su libro, me han testimoniado que no han encontrado en él nada que detuviese su atención. Es únicamente a ellos a quienes deseo satisfacer. Sé que la mayoría de los hombres se fija más en las apariencias que en la verdad, y juzga más a menudo mal que bien. Por esto no creo que su aprobación merezca la pena de que yo haga todo lo que pudiera ser útil para conseguirla. Mas no dejo de estar contento por la recopilación que me habéis enviado, y me siento obligado de responder a ella, antes como reconocimiento por el trabajo de vuestros amigos que por tener necesidad de defensa, ya que creo que quienes se han tomado el trabajo de hacerla deben juzgar, como yo, que todas las objeciones que contiene este libro están basadas en algunas palabras mal entendidas, o en algunas falsas suposiciones, en vista de que

---

<sup>236</sup> La paginación de la Carta a Clerselier será la de la edición francesa de las *Meditationes* de 1647, a saber, la primera edición en la que apareció.

*todas las que han señalado son de esta forma y, sin embargo, han sido tan diligentes que incluso han añadido algunas que no recuerdo haber leído en él.*

*Han destacado tres contra la primera Meditación, a saber, “1. Que pido un imposible queriendo que se abandone toda suerte de prejuicios. 2. Que pensando abandonarlos, se reviste uno de otros prejuicios que son más perjudiciales. 3. Y que el método que he propuesto de dudar de todo no puede servir para encontrar verdad alguna”. La primera de ellas está fundada en que el Autor de este libro no ha considerado que la palabra prejuicio no comprende todas las nociones que están en nuestro (595) espíritu, de las cuales he reconocido que es imposible deshacerse, sino solamente todas las opiniones de los juicios que antes hemos hecho y que han conseguido nuestra creencia. Y dado que juzgar o no juzgar es un acto de la voluntad, como he explicado en su lugar, es evidente que esto está en nuestro poder, ya que, en fin, para deshacerse de toda suerte de prejuicios no se necesita sino tomar la resolución de no afirmar, o negar nada, de todo lo que se había antes afirmado o negado, sino tras haberlo examinado otra vez, aunque no por ello se dejan de mantener todas esas mismas nociones en la memoria. He dicho, sin embargo, que es difícil expulsar de este modo, fuera de la creencia, todo lo que se había tenido antes, en parte por causa de que es necesario tener alguna razón para dudar antes de decidirse a ello: por esto he propuesto las principales en mi primera Meditación; y en parte también por causa de que alguna resolución que se haya tomado de no negar, ni asegurar nada, se olvida fácilmente después, si no ha quedado fuertemente imprimida en la memoria. Por esto he querido que se piense en esto con cuidado. La 2ª Objeción no es sino una suposición manifestamente falsa, ya que aunque yo haya dicho que era necesario, incluso, esforzarse negando las cosas que antes se habían tenido por seguras, he limitado muy expresamente que esto no se debía hacer sino durante el tiempo que durase su atención buscando alguna cosa más cierta que todo lo que se podía negar de este modo (596), durante el cual es evidente que no se podría adquirir un prejuicio que sea perjudicial. La tercera no contiene tampoco sino una cavilación ya que, aunque sea cierto que la duda, por sí sola, no es suficiente para establecer ninguna verdad, no deja de ser útil para preparar el espíritu, con el fin de establecerlas después, y es únicamente así como la he empleado.*



## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.

**E**l título puesto por Sorbière al artículo que nos ocupa es, una vez más, perfecta síntesis de contenido. Existe, por fin, *Réplica* de Descartes, así que examinaremos por primera vez, en esta tesis, también parte de la *Carta a Clersevier*, y con ello completaremos un primer ciclo argumental hasta su final.

Antes de entrar en el análisis que ahora acontece, hemos de proporcionar una aclaración conceptual: el término *prejuicio*, en el sentido en el que lo toman ambos sabios, no tiene la significación peyorativa actual. Hoy, la palabra *prejuicio* indica una opinión previa que se encuentra en la mente del individuo y que le hace valorar partidista o erróneamente una situación. v.g., es *prejuicio* la misoginia cuando se está intentando evaluar una novela escrita por una mujer. Nuestros dos autores piensan el término *praejudicium* como toda opinión que permanece en la memoria del individuo y a la que éste le otorga carácter de veracidad (ya sea una proposición afirmativa o negativa).

Gassendi no yerra al decir que el caballo de Ilío de Descartes, para llegar a un conocimiento primero claro y distinto, consiste en la eliminación de los prejuicios que permanecen en la humana psique, toda vez que Cartesio ha reconocido, en su primera *meditación*, que la experiencia le ha mostrado, deviniendo espurios, muchos de los fundamentos antes tenidos como verdaderos, así como lo que se ha ido apoyando en ellos. La comparación de Gassendi para con Descartes, convirtiéndolo irónicamente en el Pelida que logró atravesar, con fuerza e ingenio (y hasta divina ayuda), las hasta entonces completamente inexpugnables murallas de Ilío, es una forma de acusar al autor de las *Meditationes* de que se erija a sí mismo como *primus inter non pares*: como ya vimos, el propio Descartes dijo que muchos han argumentado que hay que librarse de todo *prejuicio*, pero no han podido explicar cómo se puede hacer esto.

Gassendi no era precisamente lego en materia dialéctica y, a menudo, utilizaba contra sus adversarios la formalización de sus argumentaciones, mostrando de este modo si éstas contenían algún fallo. Es la primera vez que, en *Disquisitio metaphysica*, Gassendi utiliza este sistema. El primer problema que se presenta, al utilizar los mecanismos lógicos de deducción para verificar la corrección o incorrección de un argumento, así como para mostrar la verdad o falsedad de su conclusión, es su correcta formalización. Hemos visto, páginas más arriba, que Gassendi resumía y formalizaba el *initium* de la argumentación cartesiana de esta manera:

*Quien libera su espíritu de todo prejuicio no obtiene conclusiones a partir de principios oscuros o inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos.*

*Ahora bien, he liberado mi espíritu de todo prejuicio.*

*Luego obtengo mis conclusiones no de principios oscuros e inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos.*

La formalización del silogismo propuesto por Gassendi contiene un problema: nuestro autor está ahora realizando una *instancia* única a la primera *meditación* cartesiana, y Descartes no dice de forma categórica, ni en dicha primera *meditación* ni en el pasaje de la *respuesta* que motiva esta *instancia*, que la liberación de todo *prejuicio* conlleve la obtención de conclusiones provenientes de principios muy claros y ciertos; esto es reflejado más como esperanza que como promesa. En la *meditatio prima* hay sólo dos pasajes que aluden a ello, siendo los que siguen:

1. *Ya hace algunos años advertí que, desde mi juventud, admití como verdaderas muchas cosas falsas..., ...y que había que destruirlas, por una vez, y comenzar de nuevo desde los fundamentos primeros, si quería consolidar algo firme y perdurable en las ciencias*<sup>237</sup>.

2. *Y además, a causa de esto, también a éstas [a las proposiciones que antes juzgaba como verdaderas], y no menos que a las claramente falsas, debo negarles desde ahora mi asentimiento, si quiero encontrar algo cierto*<sup>238</sup>.

Es más, en la segunda *meditación*, Descartes llega a admitir que, en su búsqueda de la verdad, podría darse lo contrario a lo que espera encontrar: *Proseguiré más lejos hasta que conozca algo cierto, o, si no hay nada, al menos esto tendré por cierto: que nada es cierto*<sup>239</sup>.

La afirmación categórica que expone Gassendi en el silogismo no aparecerá hasta el final de las *Responsiones sextae*, como veremos un poco más adelante. Es por ello que, finalmente, daremos por válida la formalización gassendiana del silogismo cartesiano, aunque no se trataba de una *respuesta* dirigida a Gassendi.

Gassendi tratará de este silogismo en los capítulos segundo y tercero de esta *instancia*. En este segundo capítulo, ante el silogismo antes propuesto, no da rodeo alguno y niega la mayor: no cree que pueda ser posible liberar al espíritu de todo prejuicio y, para apoyar este aserto, nuestro autor esgrime dos razones:

La primera es que la memoria es un repositorio donde se almacenan los juicios y estos, como huella imprimida por sello, permanecen allí largo tiempo y *no está en nuestro poder borrarlo o destruirlo a voluntad*<sup>240</sup>. Estamos de acuerdo con Gassendi en este punto. Podemos, mediante actos voluntarios, lograr que cierta imagen, idea, pensamiento o juicio, permanezca en nuestra memoria mediante el estudio y refuerzo continuado de lo que se quiere retener, pero el caso del olvido es bien distinto; aunque dejemos de reforzar, mediante la repetición, la impresión de alguna idea en nuestra mente, ésta puede persistir incluso durante toda nuestra vida, mientras que otras desaparecen y dejamos de tenerlas presentes en nuestra conciencia. Concluimos pues, con Gassendi, que el olvido tiene poco de acto volitivo. Ahora bien, hemos de alegar contra nuestro autor que Descartes nunca ha hablado de *olvidar*, sino de *negar* la veracidad de lo anteriormente sabido, por lo que este razonamiento de Gassendi no debería haber sido realizado.

La segunda se basa en que, según nuestro autor, hay dos tipos de prejuicios: los modificables y los inmodificables. Gassendi apostilla que todo juicio necesita de la existencia de un objeto sobre el que poder emitirlo y, si dicho objeto se presenta al sujeto siempre de la misma forma, poniendo como ejemplo la redondez y brillantez del Sol, el juicio que el sujeto tiene de él es inmodificable, toda vez que dicho sujeto forma siempre el mismo juicio sobre el Astro Rey. El sujeto no puede eliminar un juicio de este tipo, toda vez que *lo que se muestra en el objeto no cambia y de este modo nuestro espíritu no es libre de deshacerse de él*<sup>241</sup>. Acerca de los prejuicios modificables, Gassendi explica que, si un objeto se nos muestra una vez de una forma, y otra vez de

---

<sup>237</sup> *Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim..., ...atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire. Meditationes*, pp. 7-8 de editio princeps.

<sup>238</sup> *...ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis, accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire. Meditationes*, p. 14 de editio princeps.

<sup>239</sup> *Pergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam. Loc. Cit.* p. 17 de editio princeps. Mantenemos la redundancia original en nuestra traducción.

<sup>240</sup> *Disquisitio*, 279b.

<sup>241</sup> *Ibid.*.

otra distinta, *entonces no hay siempre un mismo juicio, sino un juicio cambiante*<sup>242</sup>. Con respecto a esto, el objetor pone dos ejemplos harto conocidos en el mundo de la filosofía. Por un lado utiliza el del bastón que, introducido parcialmente en el agua, parece curvado, mientras que al sacarlo se aprecia que está perfectamente recto. Este mismo ejemplo lo usó Descartes, como recordaremos, en su *respuesta* a la *objeción* de Gassendi contra la primera *meditación*, aunque con un fin bien distinto<sup>243</sup>. El otro ejemplo es el de un objeto cuyo contorno, de lejos, parece redondeado, mientras que al estar cerca se muestra cuadrangular. Estos dos modelos, sin duda, son sacados por nuestro autor de Sexto Empírico, quien en sus *Hipotiposis* escribe acerca del quinto tropo de Enesidemo: *Y la misma torre desde lejos parece redonda y desde cerca tetragonal*<sup>244</sup> ..., ...*el mismo remo aparece quebrado dentro del agua del mar y recto fuera*<sup>245</sup>. Ahora bien, Gassendi añade que esos juicios cambiantes no suponen eliminación alguna de prejuicios de la mente humana, sino la sustitución de un prejuicio por otro, puesto que el lugar de los viejos *se encuentra ocupado por los nuevos*<sup>246</sup>.

Cuando Gassendi dijo que, para formar un juicio, se necesita de un objeto que lo acompañe y, a la vez, sea objeto de dicho juicio, no debe pensarse que tenga que ser material y tangible; también puede ser un objeto de pensamiento, toda vez que, además del ejemplo del Sol, como modelo de prejuicio inmodificable, nuestro autor puso los de la *formación de dos ángulos rectos, o de ángulos juntos iguales a dos rectos por la unión de un recto con otro*<sup>247</sup>.

Tras haber explicado sus dos razonamientos para negar la imposibilidad de eliminar todos los prejuicios, conviene hablar de las consecuencias que sobrevendrían si lo dicho por Descartes se pudiese lograr. Para nuestro autor, de eliminarse todo prejuicio, se daría la imposibilidad de poder llegar a conclusión alguna. Gassendi dice de Cartesio que: *...tras haber admitido que el espíritu llega a ser libre y que es como una tabla rasa sobre la cual no hay ningún juicio trazado como una pintura, hacéis esta suposición: “que aquél es capaz de deducir conclusiones a partir de principios”*<sup>248</sup>. Gassendi cree que sería imposible que quedase principio alguno en la mente humana si se eliminase todo prejuicio de ella. Es momento de detenernos un poco:

La cita a la que alude Gassendi es la que sigue: *ut mens concedatur fieri libera, esseque velut tabula rasa, in qua iudicium nullum sit veluti pictum, supponis: “eam posse conclusiones quasdam ex principiis deducere”*. En el texto original de la *Disquisitio*, sólo está en itálicas la parte que hemos entrecomillado, o sea: *que aquél [el espíritu] es capaz de deducir conclusiones a partir de principios*. Esto no aparece ni en las *Meditationes* ni en las *Responsiones quintae*. Bernard Rochot nada dice al respecto, seguramente porque tampoco localizó la cita, y no porque no se haya buscado, sino porque textualmente esa frase de Descartes no está. Después de mucho buscar, descubrimos que se trata de una versión bastante libre del final de las *sextas Respuestas*, en las que Descartes escribe: *Pero no veo causa alguna por la que ellos [los autores de las sextas Objeciones], ni cualesquiera otros que yo sepa, hayan podido reprehender algo*

---

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Y un Filósofo no estaría más sorprendido de este tipo de suposición que de vernos un día, con el fin de enderezar un curvado bastón, volverlo a curvar en sentido contrario, ya que él sabe perfectamente que a menudo se saca provecho tomando así cosas falsas por verdaderas con el fin de esclarecer mejor la verdad. Disquisitio, 278b, y Meditationes, p. 497 de editio princeps.*

<sup>244</sup> *Op. Cit.*, libro I, capítulo XIV, 118 (traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Gredos, Madrid 2002).

<sup>245</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>246</sup> *Disquisitio*, 279b.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ibid.*

en mis razonamientos, a no ser porque son por completo verdaderos y ciertos, principalmente porque no proceden de principios oscuros o desconocidos, sino de la duda acerca de todas las cosas y, tras liberar la mente de todos los prejuicios, [los principios] aparecen evidentísima y certísimamente deducidos de forma gradual<sup>249</sup>.

Varios párrafos más arriba dijimos que el término *praejudicium*, para Descartes y Gassendi, no tiene la misma significación que hoy día. El propio Gassendi se encarga de explicar, en el artículo que nos ocupa, qué entiende por *principium*, *judicium* y *praejudicium*: los principios son proposiciones, y las proposiciones pertenecen a un tipo de juicio en el que se afirma o niega algo. Los prejuicios son, finalmente, juicios ya realizados que se tienen almacenados en la mente<sup>250</sup>.

Establecido esto, nuestro autor arguye que, de ser eliminado todo prejuicio (algo que, como sabemos, Gassendi ya ha desechado por ser imposible), no quedará en la mente humana ningún principio bajo el cual se pueda buscar o deducir nada<sup>251</sup>. En efecto, si aceptamos como válida la concatenación que estableció Gassendi acerca de que los principios son proposiciones, que las proposiciones son juicios que afirman o niegan algo y que los prejuicios son juicios que están ya integrados en nuestra memoria, entonces la eliminación de todo prejuicio conlleva la desaparición de cualquier principio con el que poder deducir juicio nuevo alguno. Ahora bien, debemos recordar de nuevo que Descartes no habló de destruir u olvidar los prejuicios, sino de negar temporalmente la veracidad de estos y, con ello, equilibrar el peso de sus prejuicios, de modo que los anteriores no inclinen sus opiniones, como pasaba antes, lejos de la verdad<sup>252</sup>.

Pero Gassendi no se contenta con lo expuesto antes acerca de las consecuencias que tendría la eliminación de los prejuicios, considerada imposible por nuestro autor. De ser así no podría seguir argumentando contra Descartes. Hizo algo parecido en *Exercitationes paradoxicae*: negó que quedase obra alguna que procediese de Aristóteles y, tras explicar sus razones acerca de esto, dijo irónicamente que aceptaba que esas obras fuesen del de Estagira con el fin de poder criticar sus contenidos, dado que, si lo que está escrito en ellas no fue redactado por Aristóteles, ¿qué sentido tendría criticar dichas obras? Ahora, Gassendi, anticipándose a una posible respuesta de Cartesio, indica que éste diría posiblemente que, al despojarse de todo prejuicio, el espíritu también elimina los lazos de unión entre los términos de las proposiciones que sirven para emitir juicios. Esos lazos son los nexos entre el sujeto y los atributos que se dicen de él, es decir, el verbo ser; sea afirmando, sea negando. Al disolverse los

---

<sup>249</sup> *Non autem video causam ullam esse posse cur nec ipsi, nec ulli alii, quod sciam, quidquam hactenus in rationibus meis reprehenderint, nisi quia sunt omnino verae ac certae, cum praesertim ipsae ex nullis obscuris ignotisve principiis, sed primum a summa rerum omnium dubitatione, ac deinde ex iis quae mentis praejudiciis liberae omnium evidentissima & certissima esse apparent, gradatim deductae sint. Loc. Cit., pp. 601-602 de editio princeps. Esta es la alusión a las sextas Respuestas que indicábamos un poco más atrás, al hablar de que, al eliminar todo prejuicio, se sacarían conclusiones verdaderas a partir de principios muy evidentes y ciertos.*

<sup>250</sup> *En efecto, si no hay más prejuicios, [el espíritu] no tiene, pues, más principios; ya que los principios, en el sentido en que aquí se les toma, no son sino proposiciones, y las proposiciones son precisamente tipos de juicios por los que se afirma o niega alguna cosa. Así pues, los principios en cuestión serán juicios y, como se tienen por anticipado, son prejuicios. Disquisitio, 279b.*

<sup>251</sup> *Si pues el espíritu no tiene de antemano ningún juicio, tampoco tendrá principios a partir de los cuales pueda deducir alguna cosa. Ibid.*

<sup>252</sup> *Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat = Por ello, opino que no haré mal si vuelvo mi voluntad hacia lo totalmente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son completamente falsas e imaginarias, hasta que, equilibrándose el peso de unos y otros prejuicios, nunca más me aparten las malas costumbres de la recta percepción de las cosas. Meditationes, pp. 14-15 de editio princeps.*

enunciados de las proposiciones o principios, e intentar deducir Descartes un nuevo principio epistemológico sobre el que fundar el conocimiento, éste no tendrá más remedio que volver a unir los sujetos con los atributos por medio del verbo ser, como en efecto hace con su *cogito ergo sum*. De este modo, los prejuicios eliminados volverán a ser puestos en su lugar, pues la forma de crear proposiciones y principios y, por ende, de emitir juicios, será igual que la anterior que se desechó<sup>253</sup>. De este modo, Gassendi no sólo está criticando la idea cartesiana de eliminar todos los juicios anteriores, sino la de destruir los pilares del conocimiento humano para volverlos a montar sobre los mismos principios de la afirmación o negación de un atributo con respecto a un sujeto, y todo ello unido mediante un verbo copulativo, es decir, justo igual que antes. Gassendi, a nuestro juicio, está realizando, sin escribirlas, las siguientes preguntas: ¿Dónde está, pues, el novedoso sistema cartesiano mediante el cual se funda un nuevo conocimiento sobre pilares tan ciertos que nada puede objetarse a lo que se construye sobre él? ¿Ha creado Descartes, pues, una nueva forma de pensar o de estructurar el pensamiento humano? Estaríamos completamente de acuerdo con Gassendi en este punto si Descartes hubiese dicho que, negando sus prejuicios anteriores, se eliminan los nexos o lazos copulativos entre sujeto y atributo, pero no lo hizo. Es más, como veremos unas páginas más abajo, Descartes contestará negativamente a esa suposición gassendiana en la *Carta a Clerselier*.

Lo siguiente que nuestro sacerdote criticará, en este artículo, también se basa en suponer algo en lo que él no cree. *Admitiendo* que se puedan eliminar todos los prejuicios, y *asumiendo* que con ello permanezcan en el espíritu algunos principios con los que se puedan realizar argumentaciones y llegar a conclusiones (dos cosas que ya ha negado Gassendi), los supuestos principios que permanecerían, según Descartes, serían muy evidentes y ciertos, pero Gassendi cree que, de permanecer algunos, lo serían tanto los ciertos y claros como los inciertos y oscuros<sup>254</sup>. Gassendi añade que, de darse esta situación, serían mayoría los principios oscuros e inciertos debido a la debilidad de la mente humana y porque el espíritu, al estar interactuando con el cuerpo, se ve entorpecido por éste y por las funciones corporales que necesitan de él<sup>255</sup>. ¿Qué podemos decir acerca de esto? Que Gassendi vuelve a hacer una llamada a la debilidad de la razón humana para explicar la causa del error, pero ya vimos que Descartes le

---

<sup>253</sup> *Diréis que el espíritu, cuando se despoja de sus prejuicios, rechaza completamente los lazos de lo que ha sido enunciado, a saber, las palabras es y no es, por medio de las cuales los términos, como se les llama, quedan enlazados. ¿Y sin embargo rechazáis con esto los términos mismos, o las nociones simples de los términos, a partir de los cuales el espíritu forma nuevos principios y, en este sentido, nuevos juicios? De todas formas, admitís que con esta operación, los enunciados de las proposiciones quedan disueltos, pero como su consecuencia es que nada de nuevo aparece que pueda hacernos admitir la existencia de alguna relación diferente a la anterior, no se trata pues de nuevas proposiciones, o contrarias, que se formarán sobre las cosas, sino exactamente las mismas que antes, y de este modo volverán los mismos prejuicios. Considerad ahora, pues, tanto como queráis, al Sol y a la Luz separadamente, o insertar un [ángulo] recto en otro recto, y los dos ángulos rectos que se forman y la igualdad de su suma a dos rectos. Y a pesar de esto, cuando sea llegado el momento de reunir de nuevo los términos o los atributos con los sujetos, no usaréis otro medio de enlace que la palabra es, y en ningún caso diréis que el Sol no es luminoso, o que un recto, unido a otro recto, no es la causa de la formación de dos ángulos que son, o rectos, o iguales a dos rectos. Ibid.*

<sup>254</sup> *En tercer lugar, admitiendo que acordemos la existencia en el espíritu de algunos principios de los que él pueda colegir conclusiones, suponéis que estos principios “no son oscuros ni inciertos, sino perfectamente evidentes y ciertos”. Pero aquí hay todavía un imposible, a saber, que estos principios sean otros de los que estaban antes, es decir, que algunos sean evidentes y ciertos y, la mayoría, oscuros e inciertos. Disquisitio, 279b-280a.*

<sup>255</sup> *Digo que son mayoría por causa de la confusión y debilidad humanas ya que, sea por lo que sea, la naturaleza, la pureza y la elevación del Espíritu, están tan sumergidas en la masa del cuerpo como las funciones de las que dependen de él, por lo cual [el espíritu] está ciego, trabado. Disquisitio, 280a.*

recriminó, con razón, que ésta no es explicación alguna acerca de su naturaleza y de su por qué. En este caso, además, nuestro sacerdote añade que el cuerpo entorpece la acción de la mente y, con esto, estaría cayendo en contradicción al recriminar a Descartes que éste intentase deslindarse del cuerpo, pensándose sólo como *res cogitans*, a fin de llegar a conclusiones ciertas, aunque se trate de un imposible. El propio Gassendi dijo antes de escribir la *Disquisitio*, en sus *Objectiones*, concretamente en la *duda* tercera a la segunda *meditación*, que no puede pensarse sin cerebro y que éste está a veces perturbado por negros vapores<sup>256</sup>. Ahora bien, este entorpecimiento del cuerpo para con la acción de la mente se daría, igualmente, tanto si se eliminasen los prejuicios como si no, por lo que, a nuestro juicio, tampoco es pertinente esta argumentación de Pierre Gassendi.

Descartes, en la primera *meditación*, no dice nada acerca de que queden o no principios de ningún tipo en su mente tras considerarlo todo falso, sino que intentará, desde esa suposición de tomar *omnia pro falsis*, buscar algo verdadero. En la segunda *meditación*, queriendo encontrar un punto arquimediano de certeza, se percata de que está persuadido de la inexistencia de los cuerpos y de los espíritus, e incluso de que él mismo no existe, pero entonces se da cuenta de que, al estar persuadido de algo, necesariamente piensa, luego él es. De aquí podemos desprender, sin duda alguna, que Descartes está guardando en un arcano cofre ciertos elementos o principios que en absoluto tenía intención de eliminar.

Veamos, formalizado, lo que deduce Descartes en la segunda *meditación* en dos silogismos concatenados:

Quien está persuadido de algo (s), piensa (p).  
Yo estoy persuadido de algo (s).  
Luego yo pienso (p).

Quien piensa (p), existe (q).  
Yo pienso (p).  
Luego yo existo (q).

Descartes, pues, ha realizado la siguiente concatenación de silogismos:

$$\begin{array}{l} s \rightarrow p \\ s \\ \vdash p \end{array}$$

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ \vdash q \end{array}$$


---

<sup>256</sup> Hay que probar además que este cuerpo grosero no contribuye en absoluto a vuestro pensamiento (aunque jamás hayáis estado sin él y que incluso no hayáis pensado nada estando separado de él) y que, por consiguiente, penséis independientemente de él, de modo que no podríais ser estorbado ni confundido por los vapores y los humos negros y espesos que a veces afectan tan desafortunadamente al cerebro. *Exercitationes*, 293b-294a, y *Meditationes*, p. 394-395 de editio princeps.

Teniendo en cuenta que Descartes ha considerado correcto este argumento para concluir su primera certeza, vemos que, después de haber puesto todo conocimiento anterior en duda, es más, como falso, sin embargo ha tenido que considerar como válidas las siguientes cuestiones:

- 1) La demostración silogística.
- 2) La validez del implicador, que no es sino una formalización y aceptación de la *teoría de la causalidad*.
- 3) El *modus ponens* como fórmula deductiva legítima.
- 4) La concatenación de silogismos.

Evidentemente no nos vamos a oponer a todas estas operaciones deductivas, es más, las aprobamos sin reservas, pero resulta asombroso que, en la primera *meditación*, Descartes haya puesto en duda las razones matemáticas y geométricas, y no haya hecho lo propio en la segunda con los cuatro elementos que acabamos de nombrar, máxime manteniendo la lógica una relación tan estrecha con la matemática. El Genio maligno, al parecer, no le engañaba con respecto a estos cuatro puntos.

Dejemos, por ahora, el asunto que acabamos de tratar. Volveremos con Gassendi, quien prosigue y termina este segundo artículo manteniendo que, tras negar la validez de todo prejuicio anterior y, en el caso de permanecer ciertos principios, siendo estos verdaderos y falsos, serían tenidos por ciertos los primeros que se presenten ante la mente, que no los más veros, simplemente por una cuestión de oportunidad o azar<sup>257</sup>. Ahora bien, a nuestro juicio, en esta hipotética situación, teniendo en cuenta que los principios son proposiciones y que éstas son un tipo de juicio en el que se afirma o niega algo –como ha descrito el propio Gassendi–, dichos principios contendrían información simple acerca de las cosas y el entendimiento no estaría en situación de *tabula rasa*, de modo que podrían colegirse conclusiones en principio simples y, sobre ellas, estructurar nuevos razonamientos cada vez más elaborados. No nos parece plausible que un hombre, en la hipotética situación descrita, a saber, que haya negado la veracidad de todo prejuicio anterior por albergar serias dudas acerca de muchas cosas y acepte después como verdadero, sin más, lo primero que se le presente; esto sería una incongruencia metodológica. Estaríamos ante un escéptico radical convertido, de la noche al día, en el más crédulo de los dogmáticos.

Estas contraargumentaciones de Gassendi sólo tienen sentido si acepta que, con la negación de veracidad de todos los prejuicios, permanecen los principios, puesto que, de estar pensando nuestro autor que la mente quedase como *tabula rasa* (algo que no cree Gassendi), entonces se presentarían ante la mente vacía del hombre imágenes y situaciones que no podría estructurar por carecer su mente de los elementos esenciales para dar atributos a lo que se le presenta. Esto sería pensar al hombre sin tener la estructura cognitiva del hombre, lo que resulta un sinsentido, pero resultaría cierto de darse, y el ser humano sería mero espectador incognoscente de lo que le acontece. Pero, con todo, hemos visto y demostrado que Descartes aceptó implícitamente, tras su

---

<sup>257</sup> *En todo caso, después de ser librado de esta forma de todo juicio anterior, [el espíritu] permanece indiferentemente dispuesto a dar su asentimiento tanto a lo falso como a los verdaderos principios, según sean unos u otros los primeros en presentarse, y por el único hecho de que se aparezcan. Y de esta indiferencia no podríais concluir por qué tales principios deberían presentarse y mostrárenos como oscuros y pasar por inciertos, antes que parecer evidentes y tenidos por ciertos. Y el Espíritu estará como en un cruce de caminos, y será el azar el que haga que estos y no aquéllos se presenten ante él, y que se deje llevar hacia los primeros, hacia los que se comportan con más energía por el solo hecho de que aparecen como existentes, antes que hacia los otros. Disquisitio, 280a.*

negación de prejuicios, la permanencia de principios lógico-deductivos. Es el momento de introducir la primera *réplica* de Descartes en su *Carta a Clerselier*.

En la citada *Carta*, Descartes escribe que una de las tres objeciones principales que Gassendi pone de nuevo contra su primera *meditación* es que *pido un imposible queriendo que se abandone toda suerte de prejuicios*<sup>258</sup>. La contestación de Descartes viene a exponer que Gassendi está tomando el término prejuicio como toda noción que se encuentre en nuestra mente<sup>259</sup> y Cartesio reconoce que eliminar todo contenido de ella es un imposible. A esto hemos de contestar que, en efecto, Gassendi escribió que, al eliminar de la mente todo prejuicio, se destruyen también los principios, pues estos son proposiciones y éstas son tipos de juicios que afirman o niegan algo, y los prejuicios son juicios que se tienen guardados en la memoria, como antes vimos, luego está diciendo sin lugar a dudas que los principios guardados en la memoria también son prejuicios. Es por ello que el comienzo del planteamiento de Descartes es, al menos, cierto. Proseguimos con su argumento:

Descartes continúa diciendo en la *Carta* que no se trata de eliminar todo contenido mental antes adquirido, *sino solamente todas las opiniones de los juicios que antes hemos hecho y que han conseguido nuestra creencia*<sup>260</sup>. Estando así las cosas, el autor de las *Meditaciones* está ahora separando conceptualmente los *prejuicios* de todas las *nociones* que hay en la mente. En efecto, Descartes, en la primera *meditación*, escribe que se dedicará libremente a una *eversión general de sus opiniones*<sup>261</sup>, que tiene en su mente una antigua *opinión* acerca de un Dios todopoderoso<sup>262</sup>, que debe recordarse a sí mismo constantemente su negación de veracidad, pues sus *opiniones* habituales vuelven con frecuencia a su mente<sup>263</sup>, que con su negación de veracidad igualará el peso de los *prejuicios*<sup>264</sup>, que antes *opinaba* falsamente tener manos, ojos, carne, sangre, etc.<sup>265</sup>, y que la pereza le hace recaer en antiguas *opiniones*<sup>266</sup>. Queda bastante patente en la primera *meditación* que lo que Descartes quiere hacer es negar sus *opiniones* o *prejuicios* anteriores; no habla en ningún momento de negar la estructura del pensamiento humano o sus principios básicos, como lo es la utilización del verbo ser para unir un objeto con determinados atributos. Queda, pues, probado, que no era correcto lo argumentado por Gassendi acerca de la pretensión cartesiana de eliminar, junto con los prejuicios, toda noción o contenido mental, toda vez que Descartes nunca sostuvo eso, desmintiéndolo, además, en la *Carta a Clerselier*.

Gassendi, como vimos antes, indicó en este artículo acerca de los prejuicios que *no está en nuestro poder borrarlos o destruirlos a voluntad*, a lo que opone Descartes en la *Carta*: *...juzgar o no juzgar es un acto de la voluntad, como he explicado en su lugar, es evidente que esto está en nuestro poder, ya que, en fin, para deshacerse de toda suerte de prejuicios no se necesita sino tomar la resolución de no afirmar, o negar nada, de todo lo que se había antes afirmado o negado, sino tras haberlo examinado*

---

<sup>258</sup> *Meditaciones, Carta a Clerselier*, p. 594 de la edición de 1647.

<sup>259</sup> *La primera de ellas está fundada en que el Autor de este libro no ha considerado que la palabra prejuicio no comprende todas las nociones que están en nuestro espíritu, de las cuales he reconocido que es imposible deshacerse...*, *Ibid.*, pp. 594-595.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>261</sup> *Meditaciones, editio princeps*, p. 8.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 16.



otra vez, aunque no por ello se dejan de mantener todas esas mismas nociones en la memoria<sup>267</sup>.

Recapitulando, en el asunto de la negación de veracidad de los prejuicios y sus consecuencias, es Descartes quien ha argumentado con mayor solidez, y esto por dos razones principales:

La primera es el hecho de que Gassendi introdujo en su *instancia* el término *olvidar* con el fin de deducir de él que, en efecto, éste no es un acto voluntario. Pero Descartes nunca escribió que debía olvidar sus opiniones o prejuicios, sino negar su veracidad y, sin lugar a dudas, eso sí se encuentra en el territorio de lo volitivo.

La segunda es que Gassendi supone que, con la eliminación de los prejuicios, Descartes quiere destruir también los principios o elementos primarios que estructuran el pensamiento humano, lo cual no dijo nunca el autor de las *Meditaciones* e incluso negó taxativamente en la *Carta a Clerselier*.

Pasemos al tercer artículo de la *instancia*.

**ARTÍCULO 3. TAMBIÉN ES UN ERROR CONSIDERAR DUDOSO Y FALSO TODO PREJUICIO DURANTE LARGO TIEMPO PARA QUE, EN ADELANTE, LOS MALOS HÁBITOS NO DESVIÉN MÁS NUESTRO ESPÍRITU DE LA JUSTA PERCEPCIÓN DE LAS COSAS. (280a).**

**P**asemos ahora a la Menor: “En cuanto a mí”, decís, “estoy liberado o he liberado mi espíritu de todo prejuicio”. Pero acerca de esto no estamos convencidos. Esto no supone que no os tengamos por sincero, es decir, en cuanto a lo que sentís, sino que, igual que estamos persuadidos de que decís lo que sentís, también lo estamos de que sois otro distinto al que sentís, ya que os creéis completamente libre de todo prejuicio y pensamos que no lo estáis. La prueba es, por una parte, lo que ha sido dicho hace un instante respecto a la mayor y, por la otra, la prolepsis del espíritu con la que os vemos defender de tan áspera forma las opiniones que habéis considerado tomar por buenas de una vez para siempre. Pero el asunto debe ser examinado más detenidamente por medio de una verificación de vuestra menor, cuya fuerza reposa sobre el siguiente razonamiento:

“Al que hace que todos sus prejuicios le parezcan no solamente dudosos, sino incluso habitualmente falsos, aunque el peso de sus prejuicios se balancee igualmente hacia un lado como hacia el otro, el mal hábito, en adelante, no desviará nunca más su juicio de la justa percepción de las cosas; éste ha liberado su espíritu de todo prejuicio.

Ahora bien, he hecho que ante mis ojos todos mis prejuicios sean no solamente dudosos, sino constantemente falsos, y aunque el peso de mis prejuicios se balancee igualmente hacia un lado como hacia el otro, el mal hábito no podría desviar mi juicio de una justa percepción de las cosas.

He liberado, pues, mi espíritu de todo prejuicio.”

En verdad hay que decir algo sobre esta nueva menor, en tanto que la demostración previa de ésta supone todo el razonamiento de la primera Meditación. Pero esta vez, para haceros ver mejor si hay o no paralogismo, es necesario decir en primer lugar algunas palabras sobre la mayor. Primeramente, pues, suponéis que “todos los prejuicios pueden ser considerados dudosos”, pero esto es tan imposible

---

<sup>267</sup> Loc. Cit. p. 595.

como falso según lo que ha sido dicho antes, ya que hay cosas tan ciertas que no está permitido dudar de ellas. Efectivamente, incluso cuando finjáis que el Sol es cuadrado u oscuro y sea cual sea finalmente el argumento por medio del cual os forcéis (280b) a creerlo, sin embargo no por ello dudaréis que el Sol es redondo y brillante, del mismo modo que no es posible que imaginéis que un recto unido a otro no haga dos ángulos iguales a dos rectos, y sea cual sea el modo por el que forcéis la entrada de esto en vuestro espíritu, realmente jamás podréis dudar que se forman dos ángulos rectos o que la suma de ellos es igual a dos rectos. En segundo lugar, suponéis que “esos mismos [prejuicios] no solamente pueden llegar a ser dudosos, sino incluso a ser considerados falsos”. Pero esto parece ser incluso aún más imposible ya que una opinión falsa está más alejada de la verdad y de la certidumbre que una opinión dudosa, en la que hay probabilidad. Y ciertamente, que podáis forzaros hasta el punto de creer falso que el Sol sea circular y luminoso, [o] que un recto unido a otro haga dos ángulos rectos o la suma igual a dos rectos, no parece creíble ni bajo juramento. En tercer lugar suponéis que “se puede tener [esto] por falso durante algún tiempo”, pero o bien suponéis que se puede tener por falso de modo serio y real, o bien únicamente de boquilla, como si fuese de broma. Si es de forma seria y real, es tan imposible tenerlo por falso durante una hora como por un año o un siglo. Si no es sino de boquilla, como si fuese de broma, entonces esto nada os adelantará hacia la justa percepción de las cosas ya que, sea que lo hagáis o no, el espíritu mismo no se verá afectado y esto no le ayudará a percibir o mejorar su percepción. En cuarto lugar suponéis que “del mismo modo que un prejuicio es tenido por verdadero y cierto, puede ser considerado falso durante algún tiempo, de modo que se forma a partir de aquí un prejuicio nuevo y contrario al anterior que, situado en otro escenario, hace equilibrio y es de igual peso que el anterior”. Pero en realidad, incluso cuando no fuese durante un año o un siglo, sino que durante numerosas miríadas de años os esforzarais por creer que el Sol no es redondo y luminoso, o que un recto unido a..., etc., esto es así por más que hagáis entrar en vuestro espíritu el prejuicio contrario porque, como jamás llegaréis a darle vuestro asentimiento, tampoco llegaréis a formar un juicio sobre ello, y no se formará ningún [nuevo] prejuicio, en tanto que el peso de éste jamás podrá compensar al del anterior. En quinto lugar suponéis que “el espíritu, tenido en suspenso en esta especie de equilibrio tampoco podría ser desviado de una justa percepción de las cosas”. Ahora bien, de esta indiferencia, en primer lugar, se sigue antes lo que dije más arriba, a saber, que el espíritu humano podría desviarse tanto hacia la percepción falsa como dirigirse hacia la buena. Se sigue, en segundo lugar, que se desviaría tanto más fácilmente hacia la falsedad por estar largo tiempo alejado de la verdadera percepción y más recientemente en contacto con la falsa percepción. Añado que la idea de volver al espíritu más capaz de percibir rectamente desviándolo hacia la percepción falsa me parece asimilable a exigir que un hombre, para convertirlo en blanco, sea primero transformado en negro.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo es, de nuevo, fiel reflejo de lo que contiene. Ahora, Pierre Gassendi se dedica a examinar la premisa menor del silogismo expuesto en el capítulo segundo pero, para ello, crea un nuevo silogismo.

Gassendi, tras haber negado la premisa mayor en el artículo anterior, a saber, que no es posible liberarse de todo prejuicio<sup>268</sup>, ahora niega también la menor, es decir, que Descartes se haya liberado de todo prejuicio<sup>269</sup>. Con esto, el diniense extiende la negación del principio general que supone la premisa mayor al caso particular de la menor. En sí mismo, esto no supone avance cognitivo alguno, toda vez que, negando la existencia del planeta Tierra, implícitamente también negamos que podamos estar en él, o sea: negando la mayor, la posibilidad de ser cierta la menor queda inmediatamente destruida.

Nuestro autor concede ahora a Descartes la virtud de ser franco, diciéndole que cree que es sincero cuando manifiesta estar persuadido de que se ha liberado de todo prejuicio, pero eso no significa que esté en lo cierto. Esto es una novedad, pues anteriormente le recriminó no ser sincero al decir que supondría la existencia de un Genio maligno que se empeña en engañarle, como ya vimos.

Gassendi, para negar la menor, se apoya en dos cuestiones:

La primera es que cree haber demostrado la falsedad de la premisa mayor en el artículo anterior y, como hemos explicado, si la mayor no puede darse, la menor que se apoya en ella tampoco. Ahora bien, hay dos errores en la argumentación gassendiana contra la mayor: el primero es semántico, a saber, la introducción del término *olvidar* para negar la posibilidad de eliminar los prejuicios, toda vez que Descartes nunca habló de olvidar, sino de tener por falso. El segundo proviene de suponer la eliminación de los principios y elementos fundamentales del pensamiento junto con los prejuicios, algo que Descartes nunca dijo. Como hemos visto antes, al asumir la certeza del *cogito*, Descartes ha mantenido como válidos ciertos principios de la lógica. No estamos diciendo que la mayor con la que Gassendi formaliza la exposición de Descartes no pueda ser negada, sino que el método usado por nuestro autor para hacerlo es erróneo. A nuestro juicio, es muy aventurado afirmar que *quien libera su espíritu de todo prejuicio no obtiene conclusiones a partir de principios oscuros o inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos*. Los principios, al no ser afectados por la negación de veracidad de las opiniones anteriores, serían los mismos de antaño; para volver a formar las nuevas opiniones dispondríamos de las mismas viejas herramientas.

La segunda de las cuestiones de la negación de la menor tiene cierto desarrollo, pues Gassendi reprocha a Descartes *la prolepsis del espíritu con la que os vemos defender de tan áspera forma las opiniones que habéis considerado tomar por buenas de una vez para siempre*<sup>270</sup>. El término *praeoccupatio*, que hemos traducido por *prolepsis*, creemos que acertadamente, requiere que nos detengamos un momento:

La prolepsis, o prenoción, sería un concepto general que formamos a partir de la información proporcionada por los sentidos, aunque también se consideran prenociones de entes no reales, como las de los seres mitológicos. El propio Gassendi, más tarde y

---

<sup>268</sup> La premisa mayor completa es: *Quien libera su espíritu de todo prejuicio no obtiene conclusiones a partir de principios oscuros o inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos*.

<sup>269</sup> Y la menor completa es: *Ahora bien, he liberado mi espíritu de todo prejuicio*.

<sup>270</sup> *Disquisitio*, 280a.

en otro lugar, se encargará personalmente de definirla: *Pero entiendo que la Noción, ya sea como idea o como forma, que cuando se tiene por anticipado es llamada Prenoción, causada por una incursión, o si se prefiere por una incidencia en el espíritu, es producida cuando una cosa, directamente y por sí, incurre y cae bajo los sentidos*<sup>271</sup>. La prolepsis es uno de los criterios de verdad utilizados por Epicuro, y Gassendi está, en nuestra opinión, utilizando el término de manera distinta y peyorativa para con Descartes, asimilándolo a un prejuicio. De este modo, Descartes, que según nuestro autor se jacta de haber despojado su espíritu de todo prejuicio, tiene una *praeoccupatio* o prenoción que le indica que *quien libera su espíritu de todo prejuicio no obtiene conclusiones a partir de principios oscuros o inciertos, sino de principios muy evidentes y ciertos*. Gassendi trata, pues, de mostrar la incongruencia que supone negar todo prejuicio y tener, a la vez, la certeza de que librándose de ellos obtiene conclusiones a partir de principios ciertos y claros. Hasta aquí no tenemos nada que objetar a Gassendi pues, en efecto, esta prenoción de Descartes no deja de ser un juicio instalado previamente en su psique, a saber, un prejuicio<sup>272</sup>.

Tras esta introducción, Gassendi plantea un nuevo silogismo que es desarrollo a partir de la premisa menor anterior:

*Al que hace que todos sus prejuicios le parezcan no solamente dudosos, sino incluso habitualmente falsos, aunque el peso de sus prejuicios se balancee igualmente hacia un lado como hacia el otro, el mal hábito, en adelante, no desviará nunca más su juicio de la justa percepción de las cosas; éste ha liberado su espíritu de todo prejuicio.*

*Ahora bien, he hecho que ante mis ojos todos mis prejuicios sean no solamente dudosos, sino constantemente falsos, y aunque el peso de mis prejuicios se balancee igualmente hacia un lado como hacia el otro, el mal hábito no podría desviar mi juicio de una justa percepción de las cosas.*

*He liberado, pues, mi espíritu de todo prejuicio.*

Gassendi comienza analizando la mayor, exponiendo cinco fallos en ella:

El primero es que no todos los prejuicios pueden ser considerados falsos pues hay cosas tan ciertas de las que *no está permitido dudar*, como considerar al Sol cuadrado y oscuro o creer que la suma de dos rectos no es igual a dos rectos. Como hemos visto, nuestro autor ha puesto dos ejemplos de variada índole, y no ha sido al azar: el primero proviene de la información de los sentidos, que Descartes considera falaz por haberle estos engañado algunas veces; el segundo es un ejemplo simple e irrefutable del mundo de la geometría, pero Descartes llegó incluso a poner en duda las certezas matemáticas y geométricas con la invención del Genio maligno. Estos dos ejemplos, tan simples y a la vez tan inmediatos, ponen en entredicho que pueda ser tenido por falso todo juicio anterior, a no ser que sea algo fingido, y fingir falsedades para sacar verdades sólo tiene una inferencia válida: la reducción al absurdo. Mas lo que hace Descartes no es una *reductio ad absurdum* al *fingir* que todo prejuicio anterior es falso, y decimos *fingir*, que no *creer*, pues Descartes nunca creyó realmente que todo eso fuese falso, como veremos unas páginas más abajo. Pero prosigamos: si considerar que es falso todo conocimiento anterior es una introducción al absurdo, Descartes no

---

<sup>271</sup> *Intelligo autem Notionem, seu quasi ideam ac formam, quae anticipata dicatur Praenotio, gigni in Animo incursione, seu mavis, incidentia, dum res directe et per se incurrit, inciditve in sensum. Syntagma philosophiae Epicuri, en Opera Omnia, T. III, p. 8a. La editio princeps data de 1649.*

<sup>272</sup> Acerca del concepto de prolepsis en Gassendi véase el artículo de D. Marcelino Rodríguez Donís *Gassendi y la teología de Epicuro*, Revista *Fragmentos de filosofía*, nº 5, 2007.

llega con ello a una conclusión absurda que le haga afirmar que la proposición introducida no era correcta, sino que se queda en la mera negación como punto de partida para, poco más tarde, deducir *ergo sum* por medio de la duda, que implica pensamiento y, por ende, la propia existencia. Sin embargo, no era necesario tener por falso todo conocimiento anterior para llegar al *cogito ergo sum*. En vez de llegar a percatarse de que piensa porque está dudando, bastaría con estar pensando acerca de cualquier cosa o idea y no necesariamente desde la duda. Podría, pues, haberse ahorrado la negación de todos los prejuicios. De hecho, san Agustín llegó a la misma conclusión doce siglos antes sin tener que negar la veracidad de lo que ya se alojaba en su mente con su célebre *Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor*<sup>273</sup>. Aparte de lo que supone que el supuestamente inédito *cogito ergo sum* no era nada nuevo, la frase de hiponense revela que se puede llegar a la misma conclusión sin dar por falso todo conocimiento anterior. Así pues, consideramos que el primero de los fallos de la mayor expuestos por Gassendi es correcto, aunque nos hubiera gustado que argumentase mediante razones y no sólo por medio de ejemplos.

El segundo de los fallos de la mayor es de grado: no sólo no se debe dudar de algunas cosas, sino que llegar a considerarlas falsas es equivocarse aún más, toda vez que lo que es dudoso, al menos, es probable en mayor o menor medida. Los dos sabios, habitualmente, están hablando sobre los mismos temas, pero desde perspectivas diferentes, por lo que nunca podrían llegar a un consenso. Mientras que Gassendi cree en el criterio de probabilidad de verdad, para Descartes lo probable tiene el mismo valor que lo falso; para él sólo hay criterio de verdad en lo claro y distinto. Acerca del tema de la probabilidad de verdad en el ámbito cognoscitivo, y particularmente en el del escepticismo ecléctico que profesaba Gassendi, convendría señalar que nuestro autor adoptó el sistema escéptico de mantener una proposición y su contraria como igualmente probables en sus clases de Aix-en-Provence, mientras enseñaba la doctrina de Aristóteles a sus alumnos<sup>274</sup>. Sexto Empírico, con relación a esto, afirmaba en *Hipotiposis* que a una proposición dogmática puede oponerse otra proposición contraria, también dogmática puesto que afirma o niega algo, teniendo ambas el mismo valor<sup>275</sup>. Ha de tenerse en cuenta que Sexto se refiere a proposiciones sobre cosas no manifiestas, puesto que, como sabemos, el escéptico no niega la percepción personal fenoménica. Al postular que dos proposiciones dogmáticas contrarias tienen el mismo valor, Sexto no quiere decir que ambas sean igualmente probables, sino igualmente

<sup>273</sup> *¿Qué sucede si me equivoco? Pues que si me equivoco existo. Ya que el que no existe no puede equivocarse y, por esto, si me equivoco existo. De Civitate Dei, Lib. XI, cap. XXVI*

<sup>274</sup> *Ex hoc sane effectum est, ut cum deinceps incubisset munus profitendi Philosophiam, et quidem Aristotelem in Aquensi Academia per sexennium integrum: id quidem semper praestiterim, ut possent Auditores mei probe tutari Aristotelem; at Appendicis tamen loco placita etiam tradiderim, ex quibus Aristotelea dogmata prorsus enervarentur... Hac ratione videlicet Auditores admonebantur, ne quid temere pronunciarent: cum nullam esse adeo receptam, speciosamque propositionem et opinionem viderent, cujus non posset opposita ostendi aequae probabilis, vel ut plurimum etiam probabilior = Y por esta razón, habiendo estado encargado de enseñar filosofía, especialmente la de Aristóteles, durante seis años completos, en la Academia de Aix, en verdad siempre lo hice de manera que mis alumnos pudieran defender a Aristóteles perfectamente; pero, mientras tanto y bajo forma de apéndices, también les presentaba principios por los cuales las enseñanzas de Aristóteles quedaban completamente destruidas... De esta manera mis alumnos quedaban advertidos de no pronunciarse a la ligera, pues veían que de toda proposición, aún siendo muy admitida y de bella apariencia, puede ser sostenido su contrario como igualmente probable, y es más, en la mayoría de los casos, como más probable aún. Exercitationes, Prefacio, 100.*

<sup>275</sup> *Hipotiposis I, IV, 10.*

creíbles o no creíbles<sup>276</sup>, por lo que en este punto Gassendi se aleja del pirronismo estricto, pues él decía que ambas proposiciones eran igualmente probables, e incluso va más allá y llega a escribir en sus *Exercitationes paradoxicae* que la proposición contraria es, muchas veces, más probable aún. Así, parece que en su defensa de la oposición de proposiciones, Gassendi se alinea más con la Academia Nueva en cuanto a su criterio de probabilidad.

El tercer fallo de la mayor viene de su limitación temporal. Gassendi escribe: *En tercer lugar suponéis que “se puede tener [esto] por falso durante algún tiempo”, pero o bien suponéis que se puede tener por falso de modo serio y real, o bien únicamente de boquilla, como si fuese de broma, y a continuación desglosa su argumentación en esos dos sentidos:*

Si Descartes está manteniendo de modo serio y real que todas las opiniones anteriores han de ser tenidas por falsas, entonces será tan erróneo hacerlo *durante una hora como por un año o un siglo*. En efecto, quedando ya expuesto mediante los ejemplos del Sol y de la suma de dos rectos que no es lícito creer que es falso todo conocimiento anterior, es tan erróneo hacerlo durante un tiempo como para siempre. La cuestión de la temporalidad de la duda cartesiana no se la ha inventado Gassendi, sino que, como vimos páginas atrás, es expuesta por Descartes en la primera *meditación*, cuando dice: *Por ello, opino que no haré mal si vuelvo mi voluntad hacia lo totalmente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son completamente falsas e imaginarias, hasta que, equilibrándose el peso de unos y otros prejuicios, nunca más me aparten las malas costumbres de la recta percepción de las cosas*<sup>277</sup>. Nada tenemos que objetar a la argumentación del sacerdote en este punto pero, como veremos pocas líneas más abajo, Descartes no creía seria y realmente que todo su conocimiento anterior fuese falso.

Si el autor de las *Meditationes*, apostilla Gassendi, mantiene como de broma o de boquilla que todo juicio anterior es falso, entonces su mente nunca dará asentimiento alguno a algo que sabe fingido y no se producirá esa ponderación o equilibrio de los prejuicios anteriores entre la verdad y la falsedad, con la finalidad de no equivocarse en juicios futuros. También nos parece correcta esta idea de Gassendi porque la oposición de proposiciones contrarias, como método escéptico, requiere del firme convencimiento de que ambas pueden ser igualmente verdaderas o falsas; la mera suposición o el fingimiento de falsedad nunca conmoverán a la mente hacia algo en lo que realmente no cree y, por ende, no habrá equilibrio entre lo verdadero y lo espurio.

El cuarto fallo de la mayor, en realidad, es una repetición de lo expuesto en nuestro párrafo anterior, por lo que no hay cuarto: lo único que añade es que, si la negación es de boquilla, no se creará nuevo *prejuicio* que equilibre al anterior, pues la mente no le dará asentimiento real. Pero decir que no se creará nuevo prejuicio y que no se dará asentimiento real a lo fingido es lo mismo ya que un prejuicio se produce cuando hay asentimiento.

En el quinto (en realidad cuarto por repetición), contra la mayor, Gassendi ataca la idea cartesiana de que el equilibrio de proposiciones opuestas evite que se deje llevar hacia una incorrecta percepción de las cosas. Para nuestro autor, este equilibrio supone un peligro ya que la mente podría desviarse tanto hacia lo falso como hacia lo verdadero, e incluso llega más lejos diciendo que es más probable que, por la reciente

---

<sup>276</sup> Ibidem, I, XXVII, 203.

<sup>277</sup> *Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat. Meditationes, pp. 14-15 de editio princeps.*

introducción de lo falso en la mente, nuestro espíritu se incline más a lo novedoso que a lo antes tenido por cierto, pero en este punto Gassendi se contradice: antes dijo que la mente no daría crédito real a lo que sabe es fingido y, además, él mismo usó ese método en sus clases de Aix-en-Provence para afirmar y a la vez destruir los postulados del estagirita.

Descartes, pues, reconoce en la primera *meditación* que su negación de veracidad será temporal y fingida, pero nunca dijo que fuese en broma o de boquilla, sino un requerimiento metódico para equilibrar el peso de sus opiniones hacia lo verdadero y lo falso a la vez y, con ello, no volver a equivocarse en sus juicios posteriores. Ahora bien, esto no significa que estuviese de broma, como veremos en el análisis del artículo siguiente. Como vemos, Descartes está usando, de forma camuflada, el principio escéptico de *no es más*, pero en ningún momento hace referencia a los seguidores de Pirrón como creadores de dicha fórmula. Y es que Cartesio no sentía gran simpatía por los escépticos y no iba a reconocer que estaba usando uno de sus axiomas.

Pasemos al artículo cuarto de la *instancia*.

**ARTÍCULO 4. CUANDO SE TRATA DE DESHACERSE DE SUS OPINIONES HAY QUE HACER UNA ELECCIÓN, IGUAL QUE CUANDO HAY QUE EXPULSAR ALGUNOS HUMORES, YA QUE NO CONVIENE EXPULSARLOS TODOS, INCLUSO LOS QUE SON BUENOS. (280b).**

**A**hora, en cuanto a la Menor, puesto que en la Primera Meditación os consagráis por completo a demostrarla, tenemos pues que recorrer sus principales puntos. En primer lugar os encontráis, un buen día, donde estáis completamente libre de toda preocupación, impuesta la tarea de derribar todos vuestros prejuicios, y todo lo que habíais hecho apoyarse sobre ellos. Ahora bien, si es loable buscar el retiro y el ocio para derribar algunos de nuestros prejuicios y en particular los que son dudosos y sospechosos de contener error, también de hecho lo es que, intentando destruirlos todos, incluso los que para vos constituían certezas y verdades, emprendéis algo que es completamente innecesario y que está por encima de vuestras fuerzas. Pues no dudo al creer que hayáis querido (281a) mantener completamente intactas las verdades que la piedad y la Religión nos imponen, y que están impresas en nuestras almas tras la infancia, mientras que derribáis todo lo demás. Pero no hablemos de esto. ¿Qué necesidad había pues de derribar prejuicios como estos: el Sol es circular; un recto que unido a otro forma dos ángulos, etc...; sois hombre, tenéis manos y ojos, hay un Cielo, una Tierra, hay ciudades, animales, plantas, y multitud de otros [prejuicios] del mismo tipo? ¿No es cierto que tras tantas vueltas y vericuetos os ha faltado volver finalmente al punto de ser persuadido sin excepción por lo mismo? O bien es de esta forma: ¿Estáis ahora más fuertemente persuadido de que el Sol es circular, que un recto que se une a otro forma dos ángulos, etc..., que sois hombre, y así con todo lo demás? ¿Y a continuación teníais fuerzas para destruir todos los prejuicios hasta el punto de considerarlos no solamente inciertos, sino incluso falsos? ¿O acaso podríais seriamente poner en duda que el Mundo existe realmente, que los hombres están dotados de cuerpos, y otras cosas de este tipo? Incontestablemente, habéis dicho en las pocas líneas que preceden a la primera Meditación, “que ningún hombre de buen sentido ha dudado seriamente jamás de todo esto”. ¿Es vuestra intención pues hacernos creer que no podríais dudar de ello seriamente? ¿O bien no es sino en broma y únicamente de palabra? Pero finalmente, si

no es seriamente, sino sólo de palabra que podáis dudar de estas cosas y de los prejuicios de este tipo, ¿podéis pues creer capaz de destruir todos los prejuicios? Ciertamente, como aquel que cubre un edificio con una nube de humo lo vuelve completamente invisible, pero no por ello lo destruye, igualmente, recubriendo estos prejuicios con un velo de ficción, los reemplazáis todo con palabras, mas sin embargo no los destruí. Añado que me parecéis hacer la misma cosa que si decidieseis un buen día expulsar de vuestro cuerpo todos los humores. De mismo modo, en efecto, que la totalidad de los humores no podrían ser evacuados sin que se escape la vida, pasa con la totalidad de opiniones que están en el espíritu, a menos que uno se exponga a perder la memoria por completo. Por consiguiente, no os figuráis que me oponga a la destrucción de algún prejuicio; en caso parejo, me sirvo del mismo discernimiento que en la purgación de los humores. Del mismo modo, en efecto, que podríamos considerarnos suficientemente felices si pudiésemos lograr la separación de los humores dañinos, si no expulsamos también aquellos que son buenos y puros, seríamos muy felices si, tras haber reconocido ciertas opiniones como correctas y verdaderas, pudiésemos conservarlas puras e intactas y deshacernos de aquellas que podemos reconocer como vanas, peligrosas, inciertas y sospechosas de error. Y hay ciertamente en nosotros bastantes opiniones de este tipo como para que, extirpándolas, no solamente debamos decidir consagrarles un día, sino casi nuestra vida entera, eso sin ir a arrancar también las más sanas. Me habéis respondido, parece, “como si yo hubiese emitido la opinión de que es fácil deshacerse de todos los errores en los que estamos imbuidos desde la infancia y que no se podría aportar demasiado cuidado a hacerlo”. Desde luego, no pienso que esto sea fácil, pues lo considero poco menos que imposible; y no pienso que se pueda aportar en esto demasiado cuidado, ya que pienso que merecería la pena en esto un cuidado constante y durante años completos; pero mi forma de pensar es simplemente que conviene arrancar del campo de nuestro espíritu la cizaña improductiva, y no arrancar o desterrar del mismo golpe el trigo. Por consiguiente, allí donde dije que me parecía “completamente suficiente declarar en pocas palabras que las cosas que teníais aprendidas hasta entonces eran inciertas, poniendo **(281b)** enseguida aparte a las que serían reconocidas como verdaderas, en vez de considerarlas todas como falsas”, etc..., no he hecho otra cosa que alguien que aconsejase a un agricultor tener cuidado con la cizaña, que está mezclada con el trigo, por lo que es necesario seleccionar el trigo y arrancar solamente la cizaña, antes que considerar cizaña la cosecha entera y arrancar de un golpe el uno y la otra. Vos, sin embargo, tomáis la expresión “en pocas palabras” de tal modo que ya no parece aplicarse a una hipótesis o a un consejo y como si después de eso no se os hubiera dejado ni el tiempo ni el trabajo necesarios “para poner aparte las cosas que serían reconocidas como verdaderas”. Pero no es necesario para nosotros detenernos en esto.



## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.

**A**cerca del título del presente artículo, Rochot indica en nota que *el título y el artículo recuerdan la fórmula pirrónica sobre los remedios que se eliminan a sí mismos con los humores que combaten (Sexto, Hipotiposis, II, 13; 188)*. Sexto, en efecto, expone en el lugar anotado por Rochot que los razonamientos pueden aplicarse a sí mismos, además de a otros razonamientos que dicen ser demostrativos, al igual que los purgantes ingeridos se eliminan junto con las sustancias que se pretendía hacer desaparecer, y esto viene a colación de la máxima escéptica “*nada es verdadero*”, de la que el propio Sexto reconoce que, además de refutar a las afirmaciones dogmáticas, se refuta a sí misma.

El artículo tiene poco contenido, aunque muchas palabras, y repite muchas de las ideas anteriores, y está consagrado al ataque de la premisa menor del silogismo propuesto en el tercer artículo, a saber:

*Ahora bien, he hecho que ante mis ojos todos mis prejuicios sean no solamente dudosos, sino constantemente falsos, y aunque el peso de mis prejuicios se balancee igualmente hacia un lado como hacia el otro, el mal hábito no podría desviar mi juicio de una justa percepción de las cosas.*

Gassendi inicia su ataque diciendo que Descartes dedica la primera *meditación* a la demostración de dicha premisa menor y que es loable eliminar algunos de nuestros prejuicios, sobre todo los dudosos. Pero querer destruirlos todos, los dudosos y los que no lo son, es algo completamente innecesario y que está más allá del poder y la voluntad humana. Ya vimos en el análisis del artículo anterior que compartimos esta idea de Gassendi; pues a san Agustín, para llegar a la misma conclusión (su propia existencia), no le hizo falta dudar ni negar todo lo anterior. Nuestro autor, para hacer ver a su oponente que no se deshizo de todos sus prejuicios, apostilla que no duda que Cartesio quisiese mantener intactas las verdades de la fe, que se imprimen en el alma tras la infancia, pero derribó todo lo demás. Con esta frase, Gassendi intenta, en primer lugar, mostrar la imposibilidad de deshacerse de todos los prejuicios, puesto que el propio Descartes no lo hizo al mantener en la primera *meditación* la idea de Dios, del que se dice que es supremamente perfecto y bondadoso, y por ello se pregunta cómo puede entonces permitir que se equivoque. No llega a decir nunca taxativamente que negará de la existencia de Dios, sino que inventa la figura del Genio maligno para, dejando momentáneamente aparte, sin negarla, la idea de Dios, poder achacar al Genio el origen de sus errores.

Por otro lado, debemos darnos cuenta de que Gassendi, cuando habla de la idea de Dios, indica que ésta es imbuida en nuestras almas *tras la infancia*. Con ello, nuestro autor está anticipando su rechazo de las ideas innatas.

Tras exponer otra vez los ejemplos del Sol y de la suma de dos ángulos rectos, para poner de relieve lo ridículo que supone dudar de esto, Gassendi añade que Descartes tiene manos y ojos, y que hay cielo y tierra y seres exteriores a nosotros, e inserta una frase del propio Cartesio: *ningún hombre de buen sentido ha dudado seriamente jamás de todo esto*. En efecto, en el *Resumen de las seis meditaciones siguientes*, Descartes escribió que *ciertamente hay algún mundo, y los hombres tienen*

*cuerpos, y cosas similares de las cuales ningún espíritu dudaría seriamente*<sup>278</sup>. El autor de las *Meditaciones* volverá a emplear parte de dicha frase en su *respuesta* a Gassendi<sup>279</sup>, indicando que cuando dijo que había que tener por inciertos e incluso por falsos los testimonios recibidos por los sentidos, hablaba completamente en serio y que hay que diferenciar claramente el conducirse prácticamente en la vida, donde dudar de la información sensorial es un desatino, de la indagación de la verdad, donde es lícito preguntarse acerca de lo cierto y de lo que se puede conocer como indubitable. Es en el primero de los casos en el que el propio Descartes encuadra su frase de que nadie en su sano juicio podría dudar de esas cosas, aludiendo a los escépticos que, antaño, tenían que ser vigilados para no caer en barrancos. Descartes está basándose claramente en Laercio, quien a su vez lo hace en Antígono Caristio, relatando que Pirrón no huía de perros, carros o precipicios, pues mantenía que la información sensorial no era fiable<sup>280</sup>.

El símil de los humores, con respecto a los prejuicios, viene a decir lo siguiente: si expulsamos todos los humores del cuerpo, malos y buenos, éste se queda sin vida. Del mismo modo, si expulsamos todos los prejuicios de la mente, verdaderos y falsos, el hombre se queda sin memoria alguna. Hay, pues, que eliminar únicamente los malos humores que enferman al cuerpo, así como las opiniones falsas que nos llevan al error, pero sólo eliminando los prejuicios falsos se emplearía una cantidad ingente de tiempo, incluso la vida entera, y se convertiría en un imposible temporal incluir también en dicha exclusión los prejuicios verdaderos. Aunque no es un sinsentido completo lo expuesto por nuestro autor, toda vez que no consideramos necesario negar la veracidad de lo que antes dábamos por verdadero sin motivo particular más allá de un principio general escéptico que inserta Descartes, adoptándolo y adaptándolo a su duda metódica, según el cual debe negar todo lo dado antes por verdadero para equilibrar el peso de sus prejuicios y así poder enjuiciar sin dejarse llevar por viejas opiniones, lo cierto es que Gassendi vuelve a contradecirse: antes dijo que era imposible deshacerse de los prejuicios pues olvidar no es un acto consciente que esté en nuestro poder, mientras que Descartes nunca habló de olvidar, sino de tener por falso, lo que sí entra dentro de nuestra voluntad. Si olvidar los prejuicios es un imposible, entonces el hombre no puede quedar sin memoria aunque quiera, por lo que el símil de los humores no es válido.

Gassendi pasa del ataque a la defensa al decir: *Me habéis respondido, parece, “como si yo hubiese emitido la opinión de que es fácil deshacerse de todos los errores en los que estamos imbuidos desde la infancia y que no se podría aportar demasiado cuidado a hacerlo”*. Añade que no considera fácil esta empresa, sino *poco menos que imposible*, con lo que vuelve a contradecir su argumentación anterior acerca de dejar al hombre sin memoria.

De nuevo en actitud defensiva, Gassendi recuerda la segunda frase de su *objeción* contra la primera *meditación*, donde escribió que Descartes podría haber dicho, con pocas palabras, que tendría por incierto lo antes conocido, poniendo aparte lo que fuese reconocido como verdadero, en vez de considerarlo todo falso. Como sabemos, Descartes respondió a esto que lo propuesto por Gassendi suponía tratar este asunto *con negligencia*. Gassendi no abunda más, y deja entre líneas el asunto, diciendo que no es necesario detenerse en esto.

Es hora de pasar al quinto artículo.

---

<sup>278</sup> *Nempe revera esse aliquem mundum, & homines habere corpora, & similia, de quibus nemo unquam sanae mentis serio dubitavit. Loc. Cit., p. 7 de editio princeps.*

<sup>279</sup> *Respuesta a las Objeciones de Gassendi contra la segunda meditación, p. 499 de editio princeps.*

<sup>280</sup> *Vidas, libro IX, 11, 1.*

**ARTÍCULO 5. ES CIERTO QUE TODA OPERACIÓN DE LOS SENTIDOS PUEDE ENGAÑAR, PERO NO QUE TODA SENSACIÓN SEA FALSA, NI QUE AQUEL QUE VELA NO ESTÉ MÁS SEGURO DE VELAR QUE DE DORMIR. (281b).**

**D**espués, entrando en el fundamento del asunto, y como para hacer temblar los cimientos, habéis puesto en causa los errores de los sentidos, a partir de los cuales todas las cosas os parecen volverse dudosas. Se trata de aquello de que, “efectivamente, todo lo que hasta aquí habíais admitido como más verdadero, lo habíais aprendido desde los sentidos o por los sentidos, y algunas veces habéis comprobado que estos son engañosos. Es pues un criterio de prudencia”, pensasteis, “no fiarse plenamente de aquellos que una vez nos hicieron equivocarnos”. Ahora bien, en este caso os habéis comportado como si, por el hecho de que un día un alimento os fue dañino, resolvieseis no tomar jamás este alimento, pues la prudencia os aconsejaría absteneros de eso que os ha sido dañino nada más que una vez. Seguramente la prudencia no aconseja, sin embargo, no fiarnos de ningún alimento porque entre ellos se encuentre uno que nos ha sido dañino, sino ponerse en guardia con el que es dañino y usar los que constantemente nos han sido provechosos. [La prudencia] No aconseja tampoco, por consiguiente, considerar dudosa o falsa toda sensación porque de vez en cuando haya una que nos engañe, sino no tomar por cierta justamente la que es dudosa y rechazar justamente la que es falsa y, por otra parte, considerar como verdadera la que siempre ha sido constatada como verdadera y de la cual nada demuestra que sea falsa. Pues si se le pregunta [a la prudencia] por una torre vista de lejos: ¿es redonda o cuadrangular? Será con razón que reserve su asentimiento en tanto que parece redonda, porque en otros casos ha sido constatado que la torre vista redonda de lejos era cuadrada para quien la veía de cerca. Pero en el caso de que una torre vista de cerca apareciese sin ángulos y pulida por todas partes, entonces creo que querer reservar el asentimiento y dudar si no es más bien cuadrada que redonda y pulimentada, debiera ser dejado a aquellos que, decíais, “no tienen el espíritu sano”. Del mismo modo, aunque la vista sea engañada cuando juzga que el bastón, mitad en el aire, mitad en el agua, está curvado, porque una vez sacado del agua y colocado enteramente al aire se muestra derecho, no hay ciertamente razón alguna para sospechar de esta última sensación. Diréis que [las sensaciones] las habéis tenido todas por sospechosas solamente por un tiempo limitado, hasta que hayáis podido separar lo cierto de lo incierto, pero éste es un camino inútil, a la vuelta del cual no traeréis ningún adelanto superior al que teníais en la partida. Y cuando todo el curso de estas meditaciones se encuentre finalizado, nadie sabrá que la torre vista de cerca es pulimentada o que el bastón visto en el aire está derecho con una certidumbre mayor que si estuviera parado ante el umbral [de las Meditaciones]. Os objetáis también a vos mismo que “es tan evidente que estáis sentado allí, que tenéis este papel sobre la mano, que estas manos, este cuerpo son de vos, y otras cosas, que dudar de ellas supondría estar tan loco como lo están los enfermos que, siendo pobres, creen ser reyes, o bien que tienen la cabeza de arcilla, que son completamente como cántaros o de vidrio soplado. Pero respondéis que, si dudáis de esto, es porque (282a) quizás dormís, porque comúnmente os sucede que experimentáis en el sueño las mismas cosas, o a veces cosas menos verosímiles que la que experimentan estos insensatos cuando velan”. ¿Qué más se puede decir de esto, sino lo ya indicado? ¿Que nosotros experimentaremos entonces, en lo que os concierne, sensaciones más verdaderas que las vuestras? Estamos seguros, completamente, de que diciendo vos esto y escribiéndolo, estáis despierto, ya que de la otra forma, o sea, si dormís, nunca llegaría

*a nosotros. Añado que esta sutilidad parece completamente inútil (aunque Sócrates la haya experimentado a menudo, diciendo: “¿Acaso dormimos en este momento y soñamos todo lo que tenemos en el espíritu, o estamos bien despiertos y conversando los unos con los otros?” Y por cierto, no digo, como otros, que esto sea una mera cavilación o un sofisma). Es más, incluso en medio de un sueño no podemos discernir si dormimos o velamos, mientras que no plantea dudas, cuando velamos, que estamos seguros de experimentar la certidumbre de estar despiertos y de no dormir, y pedir para probarlo otro argumento distinto a esta evidencia semeja a un hombre ocioso, como aquel, que a pleno día, sin tener en cuenta el Sol, pide una antorcha para ver alguna cosa. Es seguro que, sea cual sea el argumento por vos inventado, no puede ser de utilidad alguna para el que duerme, ni proporcionar al que vela más seguridad sobre que está velando de la que ya tiene. En una palabra, este desviado medio no podría después de todo volveros dudosas las cosas de las cuales los sentidos os han garantizado su certidumbre.*

### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA.

**A**cerca del título, Sorbière se ajusta de nuevo al contenido del artículo y admite, en nombre de Gassendi, que todos los actos sensorios son susceptibles de llevarnos al error, pero eso no significa que siempre lo hagan. Si pensásemos en otros términos, todos los razonamientos que efectuamos tienen la posibilidad de llegar a conclusiones erróneas, pero eso no significa que dicha posibilidad se convierta en necesidad. Por otro lado, el título hace alusión al asunto de la vigilia y del sueño. Como sabemos, son dos de los tres pilares que utilizó Descartes para dudar de todo, por lo que, en principio, hay mucha materia a debate. A nuestro juicio, esos dos temas podrían haber dado mucho más de sí.

En este artículo quinto, de menor extensión, quedan perfectamente delimitadas sus dos refutaciones, no siendo entremezcladas. Gassendi está siendo, las más de las veces, ordenado en sus argumentos, aunque suele repetirse en exceso.

Acerca de los sentidos, Gassendi parafrasea a Descartes escribiendo que éste, para derruir los cimientos del conocimiento anterior, puso en causa la certidumbre sensorial. Como Descartes, señala Gassendi, antes creía que lo que admitía como más verdadero lo había aprehendido desde o por los sentidos, y finalmente se percató del hecho de que algunas veces ha sido engañado por ellos, por criterio de prudencia estima que conviene no fiarse de los que alguna vez nos hicieron equivocarnos. Gassendi compara este hecho a quien deja de tomar para siempre un alimento porque una única vez le resultó dañino y señala que sería de insensatos dejar de tomar cualquier alimento por este mismo hecho. Lo que realmente es un criterio de prudencia, para nuestro autor, es que hay que alejarse de lo que nos ha sido dañino y acercarnos a lo que constantemente nos es provechoso. Lo mismo debemos hacer con los sentidos, asegura Gassendi. Hay, pues, que tener como inciertas las sensaciones dudosas y rechazar las claramente falsas, así como tener por verdadera la que siempre se muestra de la misma forma y nada nos haga pensar que es espuria.

Este asunto es ya muy añejo, y parece que nunca nos vamos a librar de él. Lo que Descartes ha puesto en tela de juicio es el criterio de verdad estoico, la *phantasia kataleptiké* o representación comprensiva, por la que Zenón de Citio y sus seguidores entendían las representaciones de los objetos que, cuando son claras y vívidas, dan suficientes garantías de la realidad de ellas mismas y de sus referentes, a saber, de los objetos de los que proceden. Descartes, al negar la fiabilidad de los sentidos, hizo en

cierto modo como Arcesilao de Pitana (ca. 315- 240 a. C.). Éste, contra el criterio de verdad estoico, exponía a Zenón y a sus discípulos que, cuando ellos afirman que hay representaciones verdaderas y otras falsas y que las primeras son las que se presentan de manera clara y distinta, deben explicar por qué hay representaciones que también son claras y distintas y resultan falsas. Si la representación clara y distinta es garante de la existencia de su referente, entonces se daría la paradoja de cómo puede existir la representación falsa, pues procedería de algo que no es. Ante esto, Arcesilao proponía la *epokhé*.

Como podemos observar, Descartes niega la fiabilidad sensorial porque se percató de que los sentidos le han engañado algunas veces, pero se queda ahí, no añadiendo nada más que los consabidos ejemplos de la torre vista de lejos y del bastón en el agua. A nuestro juicio, la argumentación de Arcesilao tiene más contenido metafísico al preguntarse cómo puede existir una representación de algo que no es. Pero volvamos a la *Disquisitio*.

Mientras que Descartes y, mucho antes, Arcesilao, eliminan del mundo de la razón la representación comprensiva, o sea, no consideran dignos de crédito a los sentidos, Gassendi resuelve este asunto de otra manera. Descartes simplemente niega la certeza sensorial porque a veces ha sido engañado, pero esto son pequeños momentos aislados de falsa percepción que no son comparados mediante la experiencia con otros instantes de los referentes de esas sensaciones. Es el consabido ejemplo de la torre que, vista de lejos, parece redonda y de cerca cuadrangular, o el del bastón curvado en el agua que, al sacarlo, se percibe completamente recto. Si al estar cerca de la torre y verla detenidamente, palpándola incluso para asegurarnos, o al sacar el bastón del agua y hacer lo propio, seguimos dudando que la primera es de sección cuadrada y el segundo es recto, entonces esto sería más propio de *aquellos que, decíais, “no tienen el espíritu sano”*<sup>281</sup>. Gassendi, pues, está proponiendo, para eliminar la incertidumbre acerca de una determinada sensación, la experiencia comparada y repetida, como hizo Carnéades de Cirene (ca. 214-129 a. C.). Carnéades era partidario de que las sensaciones no proporcionan criterio alguno de verdad, pero la inacción a la que conlleva este principio escéptico (v.g., Pirrón de Elis no se apartaba de los precipicios o de los perros peligrosos, como vimos) es salvada por él llegando a la figura del probabilismo. Es clásico su ejemplo de entrar en una habitación oscura en el que hay algo enrollado en el suelo que parece ser una serpiente: si tras un minucioso análisis vemos que no se mueve por largo tiempo, que al golpearlo con un bastón sigue en esa actitud, que su color no comulga con el de un ofidio, etc., podemos llegar a la conclusión probable de que se trate de una cuerda<sup>282</sup>. Pero, para Carnéades, esto no es una certeza, sino una opinión, y ésta es la que le salva de la inacción escéptica. Gassendi bebió del criterio de probabilidad de la Academia Nueva y, en su pensamiento ecléctico, lo aceptó en su bagaje ideático.

Bernard Rochot reprocha a Gassendi, en varias ocasiones, que no llegó a entender a Descartes en el asunto de su duda metódica. Para el traductor de la *Disquisitio metaphysica*, Descartes está situado, con su duda radical acerca de los sentidos, en el terreno de lo meramente racional, que no en el de la vida práctica<sup>283</sup>, y el

---

<sup>281</sup> *Disquisitio*, 281b.

<sup>282</sup> Acerca de esto puede consultarse la ya clásica obra de Victor Brochard *Les Sceptiques grecs*, Imprimerie Nationale, París 1887, p. 137. También aparece el ejemplo de la serpiente en *Hipotiposis pirrónicas*, libro I, XXXIII, 227-229.

<sup>283</sup> La nota n° 37 de Rochot dice: *Gassendi olvida que no se trata de la vida ni de las necesidades, sino de un espíritu “libre de todo cuidado” (Cfr. Nota 33 y Discurso del método, IV, principio: “Yo deseaba ocuparme solamente de la búsqueda de la verdad”)* Cfr. además *supra*, nota 30.

propio Descartes, como vimos antes, explicó esto mismo a Gassendi, saliendo a colación de ello su famosa frase de que hay cosas *de las cuales ningún espíritu dudaría seriamente*, como vimos en el análisis del artículo anterior. Ahora bien, parece que aquí, tanto Descartes como Rochot, se están olvidando de que la razón, en efecto, puede llegar a plantear cosas que la experiencia no confirma, sobre todo en terrenos de la metafísica, pero las razones filosóficas aquí expuestas no sólo se dedican a lo metafísico, en el sentido más común del término, sino más bien a la teoría del conocimiento, y Descartes también habla de esto cuando, más tarde, plantea su catalogación de las ideas en adventicias, innatas y ficticias. Aunque el rechazo de la veracidad de toda información sensorial es temporal y simulado, no se trata sino del fingimiento temporal de una falsedad en el ámbito metafísico (para deducir el *ego cogito*), que no le resulta válido cuando ya ha demostrado al yo y a los cuerpos, y dentro de su teoría del conocimiento, la información sensorial clara y distinta, ya válida y garantizada por Dios, es la que proporciona los datos para la formación de las ideas adventicias. Esto lo que mismo que afirmar que lo que antes no era válido, tras el *cogito* sí lo es. Además, aunque se encuentre en el terreno metafísico, Descartes, al negar los sentidos, necesariamente tiene una inmersión en el mundo de la teoría del conocimiento.

Otro de los reproches del sacerdote para con Descartes es que éste, tras tener temporalmente todo por falso, después cree en lo que antes negaba, no avanzando nada en el conocimiento. No hay más certeza en esa información sensorial clara y distinta tras el *cogito* que antes de postularse éste, afirma nuestro autor y, sin duda, así es. De hecho, ni siquiera hay avance en la forma de demostrar la propia existencia pues, como vimos, el *cogito ergo sum* es una variante del antiguo *fallor ergo sum* agustiniano.

Acercas del sueño y la vigilia, su contraargumentación comienza en la página 282a, indicando que Descartes apoya también su rechazo de confianza en los sentidos en el hecho de que podría estar dormido y, en ese estado, ha sentido cosas más inverosímiles que las *que experimentan estos insensatos cuando velan*. Los razonamientos de Gassendi, tres en este caso, son más bien retóricos, aunque uno de ellos tiene contundencia, si bien está situado en un plano distinto al expuesto por Descartes. Examinémoslos:

El primero de ellos, más propio de la oratoria, aparece cuando espeta a su oponente que, si él duda de estar despierto o no, entonces las sensaciones de los demás deben ser más verdaderas que las del autor de las *Meditationes*. Pero este argumento, bien flojo, podría habérselo lanzado también nuestro sacerdote a Sexto Empírico, del que confesó ser émulo bastantes años atrás. Añade el autor de la *Disquisitio* un texto en griego de Platón, *Teeteto*, 158b, donde pone en boca de Sócrates: *¿Acaso dormimos en este momento y soñamos todo lo que tenemos en el espíritu, o estamos bien despiertos y conversando los unos con los otros?* Este texto nada añade a lo esgrimido por Gassendi y parece más bien una demostración de su vasta erudición que otra cosa.

El segundo argumento se basa en que Descartes debe estar despierto, y no probablemente dormido, como él plantea, toda vez que lo que ha dicho y escrito, estando dormido, *nunca llegaría a nosotros*. En primer lugar, este argumento está en primera persona de plural, a nuestro juicio con plena intención. Parece estar refiriéndose a los objetores, pero también es extensible al resto de lectores, al tipógrafo, etc. Con ello, Gassendi está oponiendo el criterio de número a Descartes, lo cual, en sí mismo, no es ningún argumento sólido toda vez que, muchas veces a lo largo de la historia, y sobre todo en el ámbito de lo científico, era uno quien estaba en lo cierto y muchos quienes lo negaban. Sin embargo, al igual que se desprende del hecho de estar dudando que, a la vez, se está pensando y, por ende, se existe, también se colige que si se está pensando algo durante el sueño, este mensaje nunca llegará a otros si seguimos en ese sueño, y

mucho menos de forma escrita. Ahora bien, dicho argumento, que tiene sin duda un fuerte impacto en el terreno de la oratoria y, a la vez, bastante fundamento, contiene el problema de que Descartes está argumentando desde el *solus ipse*; no se contempla, pues, la posibilidad de que existan otros seres pensantes, ni siquiera lo extenso. Aunque el sentido común vuelve este argumento gassendiano en probatorio, su salida del plano solipsista -en el que planteó Descartes su duda acerca de velar o soñar- hacia el terreno de la intersubjetividad, lo hace inaceptable, al igual que sucedió con Cartesio al negar la validez de lo sensorio en un ámbito *metafísico*, cambiando más tarde de terreno y aceptando la información de los sentidos, trasladándola a la teoría del conocimiento, donde no puede haber, por definición, solipsismo. En efecto, si la teoría del conocimiento trata del modo de aprehender el objeto por parte del sujeto, éste no es, necesariamente, el único ente existente.

El tercer y último argumento de este artículo contra la posibilidad de estar Descartes en el reino del dios Hipnos vuelve a ser experimentalista: mientras que el que sueña no sabe si vela o permanece silente y con los ojos cerrados en su cama, al estar despiertos sabemos que lo estamos por propia evidencia inmediata. Fuera de toda duda, en el ámbito práctico, quien vela sabe que está velando, y muchas veces experimentamos, al despertar, alivio o tristeza porque lo que sentíamos vívidamente en sueños no es real. Por el contrario, cuando soñamos, de ordinario, ni siquiera nos planteamos la posibilidad de no estar despiertos y, si se da el caso contrario, de inmediato se produce el despertar; parece que hay un antagonismo de posibilidad simultánea entre el sueño y la conciencia de soñar. Pero no debemos salirnos de nuestro terreno filosófico, pues nos estamos adentrando en el de lo psicológico, donde hay otros elementos a tener en cuenta. Cabe también indicar que los escépticos, como se dijo antes, argumentaron acerca del sueño y la vigilia en términos parecidos a Descartes, y contra ellos Gassendi no dijo nada: sólo cogió de aquéllos lo que le pareció más sólido, lo cual es algo legítimo, aunque también lo es que nosotros destaquemos este hecho a fin de otear un paisaje más amplio.

Debe destacarse de este artículo que Gassendi opone el experimentalismo intersubjetivo y el sentido común a la visión racional y solipsista de Descartes; nunca se iban a entender. El tercer pilar de la duda cartesiana es el Genio maligno, que se debate en el artículo sexto; pasemos a él.

***ARTÍCULO 6. ES UN ERROR CONSIDERAR A DIOS UN ENGAÑADOR CON EL FIN DE HACERNOS DUDAR SI, POR VENTURA, NO NOS ESTÁN ENGAÑANDO LAS COSAS QUE NOS PARECEN MÁS EVIDENTES Y CIERTAS. (282a).***

***D**espués de eso decís: “Henos aquí dormidos, y no hay ninguna de estas particularidades que sea verdadera: que abramos los ojos, que movamos la cabeza, etc...” y lleváis incluso esta instancia contra vos mismo: “las cosas que aparecen en los sueños son seguramente una suerte de imágenes copiadas de los objetos verdaderos, en tanto que la naturaleza corporal más simple y universal de las que son sacadas es verdadera, así como sus atributos comunes, la extensión, la figura, el lugar, son reales. Por ello las ciencias que conciernen a las cosas compuestas y singulares, como la Física o la Astronomía, pueden ser dudosas, pero no las que tratan sobre las cosas absolutamente simples y generales, como la Aritmética o la Geometría, ya que sea que veléis, sea que durmáis, dos y tres hacen cinco, y un cuadrado nunca tiene más de cuatro lados”. Pero replicáis que “teniendo*

*esta antigua opinión fijada en el espíritu, que hay un Dios todopoderoso, ignoráis por qué Él no habría podido hacer que no hubiese ningún Cielo, ninguna Tierra, y ninguna otra cosa y que, sin embargo, estas cosas os proporcionen actualmente la impresión de existir y, por consiguiente, que os equivoquéis también cuando juzgáis que dos y tres hacen cinco o que los lados del cuadrado son cuatro, y que se equivoquen a menudo los que creen saber una cosa a la perfección. En efecto, si parece indigno de la bondad de Dios que os haya creado de modo que os podáis equivocar, no lo parece menos que os haya creado de modo que os equivoquéis algunas veces, y aunque en opinión de algunos se dice que es mejor negar la existencia de un Dios tan poderoso que dudar de la certeza de todas estas cosas, sucederá siempre que, sea cual sea la causa que ellos atribuyan a vuestra existencia, cuanto más imperfecta sea esta causa, tanto más probable será que seáis tan imperfecto que os equivoquéis siempre”. Tal es, creo, vuestra instancia y tal es vuestra propia respuesta.*

*Pero en verdad, ¿qué necesidad tenéis de suponer que soñáis con el propósito de lanzaros seguidamente a este laberinto? O quizás, si realmente dormís, ¿no sería deseable despertaros para que desaparezca este aprieto? Os lo ruego, en la búsqueda (282b) de frutos [resultados de vuestra investigación] ¿sois el que duerme o el que vela? No digáis que sois el que duerme ya que, o bien jamás soñaréis esto o, si lo soñáis un día, no estará en vuestro poder poner en uso estos remedios, o si fuese posible usarlos sería más fácil y más corto comenzar la cura por medio de un rápido despertar. Pero esto no es posible sino para el que vela, ya que es demasiado extraño querer corregir las percepciones obtenidas en el estado de vigilia por medio de las que nos imaginamos durante nuestros sueños, y sería más corto poner en cuestión las causas de error en Física que darnos cuenta de las razones o los medios por los cuales Dios podría o querría equivocarnos. Es esto lo que quiero dar a entender, pero entonces os dejáis llevar, como si yo hubiese sido demasiado audaz diciendo que “no era necesario imaginar a un Dios engañador”. Lo he dicho y sin embargo lo mantengo, y esto es así, en primer lugar, porque al espíritu humano le repugna, cuando busca excusar su ignorancia, imaginarse un Dios engañador, ya que él está muy seguro, por cierto, de que Él no es un engañador y de que es cierto que Existe. Y después, porque en ausencia de una ficción tal es posible buscar y encontrar las causas naturales y verdaderas de los errores que se producen en nuestras sensaciones e incluso porque, en el caso en el que tales causas no pudieran ser descubiertas por nosotros sería en vano, para guardarnos de error, imaginarnos a modo de causa un Dios del cual no nos sería posible reconocer, ni desviar, ni corregir el poder que tendría para equivocarnos, ni la acción por la cual Él lo consigue, ni su manera de hacerlo, ni sus intenciones haciéndolo. Y finalmente [se encuentra la inutilidad de] los hechos por medio de los cuales os imagináis a un Dios engañador: “que estáis sentado cerca del fuego, cubierto por una bata, que tenéis esta hoja de papel en la mano, que estas manos e incluso todo este cuerpo es vuestro”, y cosas parecidas, los cuales no son en modo alguno errores o engaños. Lo que sucede es que estáis completamente fuera de lo cierto cuando imagináis a un Dios engañador que no puede ser imaginado ni calificado como tal sin falta, incluso por razones que fuesen muy serias.*

*Os dejasteis llevar incluso porque dije que “no teníais necesidad de imaginar que, diciendo o escribiendo esto, soñáis”. Pero si lo he hecho es porque os creéis demasiado seguro de vuestro buen sentido para imaginaros esto; es que yo pensaba que los prejuicios de un soñador debían ser expulsados no por disputa, sino simplemente por el despertar, puesto que son los errores de la gente que vela y no los de los que sueñan los que hay que destruir. Pero, decís, “un Filósofo se cree obligado a añadir las razones, o no hubiera dicho esto”. ¡Como si verdaderamente (el nombre de un filósofo,*



*estando por tanto lejos de poderme convenir, al menos en el sentido en el que lo entendéis), después de haber dicho al comienzo que no tendría que detenerme en la primera Meditación, hubiera debido extenderme tan largamente en ella como en las otras, en las cuales no me parecéis ya completamente sumergido en el sueño! ¡Es como si el respeto, en primer lugar, con el cual debemos pensar en Dios y hablar de Él, y la evidencia misma con la cual vos, cuando escribís sobre esto, y yo, cuando escribo esto, teniendo ambos la certeza de escribir, no debieran aparecer como razones bastante claras, y esto, sin volver más sobre lo que ya ha sido dicho! Pero era “más conveniente poner en causa a un Dios engañador que a la debilidad de nuestra naturaleza”. Más conveniente para vos, pero no ciertamente para mí, ya que en modo alguno puedo admitir que Dios pueda ser un engañador y tampoco puedo, sin mala fe, dudar al reconocer la debilidad de mi naturaleza. Sin embargo, ¿a nadie sirve, para corregir nuestros errores, decir que somos llevados por el error? ¿A nadie le sirve decirlo? Reconocer sirve de algo, del mismo modo que en Medicina reconocer la enfermedad. En cuanto a la dificultad que queda sobre la causa, ¿qué hacéis de útil (283a) para eliminarlo cuando habéis imaginado que un Dios es la causa del error? ¿Acaso vuestra naturaleza no es tan débil como la mía? ¿No quedará a nuestro cargo, tanto al uno como al otro, buscar un remedio a nuestros males? En esta búsqueda, ¿no estaré tan adelantado como vos, aunque quedo clavado en la debilidad misma de mi naturaleza, mientras que vos vais a equivocaros penosamente en medio de este engaño forjado por Dios en persona? Puesto que allí donde decís que “hay que tener cuidado con todas las cosas que pueden llegar a equivocarnos, con el propósito de no dar ligeramente nuestro asentimiento”, decís algo muy cierto, pero es una cosa por la que tenemos tanta preocupación como vos y con la que pensamos poder acabar, aunque no hayamos tenido cuidado con que Dios nos engañe.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEXTO DE LA INSTANCIA.

**E**l título de este artículo pone de relieve que Gassendi no cree a Descartes cuando exculpa a Dios del error humano, inventando la figura del Genio maligno. Nosotros también, al leer a Descartes, albergábamos la misma sospecha. Pero tras pasemos el umbral del frontispicio.

El contenido de este artículo también es escaso y, casi la mitad de él, es cita. El principio es una continuación del asunto del sueño y la vigilia para adentrarse después en la figura del Genio, mas cuando ya esté tratando de esta invención de Descartes, volverá nuestro autor al sueño, entremezclándolo con el maligno engañador. En este caso, a diferencia del artículo anterior, hay menos orden y éste es reemplazado por miscelánea.

Pierre Gassendi comienza con una extensa cita de Descartes, resumida pero fiel al mensaje original, que en la *editio princeps* de la *Disquisitio* ocupa la segunda mitad de la página 21. En ella, el autor de las *Meditationes* reconoce estar dormido y que nada de lo que percibe es real: abrir los ojos, mover la cabeza...<sup>284</sup>, pero Gassendi encuentra una contradicción: Cartesio dice entre las páginas 10 y 12 de su obra que lo que aparece en sueños es una imagen de cosas reales, como un pintor que, al pasar a lienzo sátiros o sirenas, no puede hacerlo con formas totalmente nuevas, sino mezclando elementos de tal o cual ser. Sin embargo, aunque se pinte algo completamente nuevo e irreal, los colores al menos son reales, por lo que, como mínimo, las partes simples de lo que

<sup>284</sup> *Meditationes*, p. 10 de *editio princeps*.

representamos, sea en sueños, sea en pintura, existen. Es por ello que Descartes argumenta que las ciencias que se dedican a los simples, a saber, la aritmética y la geometría, son ciertas, pues sea que uno vea o sueñe, dos más tres hacen siempre cinco. Sin embargo, las que se dedican a los mixtos, como la física y la astronomía, pueden ser dudosas. Terminada nuestra sinopsis, vemos claramente cuál es la contradicción que Gassendi recrimina a Descartes. Tras haber dicho y argumentado que nada es verdadero, Cartesio acepta que, al menos, las partes simples de lo representado oníricamente, a saber, la naturaleza corporal en general, su extensión, la figura, la cantidad, el espacio que ocupan y el tiempo que duran<sup>285</sup>, sí lo son. Antes no había nada cierto y, ahora, admite que al menos esas partes simples sí lo deben ser.

Descartes, creemos, desde el punto de vista de la razón, se encuentra ahora en un aprieto si quiere derruir por completo los fundamentos del conocimiento. ¿Cómo salir del atolladero que le supone la realidad, al menos, de los simples y de las ciencias que se dedican a ellos? Pues si no puede ser por medio de la razón, tendrá que serlo mediante la invención, y de nuevo Gassendi vuelve a citar: Descartes tiene una antigua opinión en su espíritu: la de un Dios todopoderoso y bondadoso que le ha creado. Ese Dios bien podría haberle hecho creer que existen el cielo y la tierra cuando en realidad no son y que le equivoque al sumar dos más tres. Ese Dios supremamente bueno no debe haberle creado de tal manera que siempre se equivoque, ni siquiera debería *permitir* que suceda eso a veces, pero lo cierto es que esto último, sin duda, lo consiente. En vez de negar esto, algunos quizás prefieran negar la existencia de un Dios tan poderoso, pero lo cierto es que cuanto más imperfecta sea su causa, dice Descartes, tanto más imperfecto será él y, por ello, está sujeto a error.

Gassendi responde a la cita de Descartes que acabamos de resumir utilizando la retórica y la teoría doble verdad:

¿Por qué antes ha tenido que suponer que sueña si ahora se mete en este laberinto de un Dios que permite que se engañe? No es necesario lo primero con lo que acaba de argüir. En efecto, añadimos nosotros, con el Dios engañador no era necesario ni fingir que se sueña, ni tampoco negar la evidencia sensoria. Pero, a nuestro juicio, el argumento más flojo de los tres es el último y Descartes debía saberlo; no podía quedarse sólo con él. Decimos que es el argumento más flojo porque supone fideísmo y no deducción, o más bien una argumentación no deductiva a partir de una posición fideísta. Negando la mayor (que Dios existe), este argumento cartesiano se deshace y sería él quien tendría que demostrar primero la existencia de Dios, puesto que es él quien la postula, para después crear una variante de Él que también tendría que demostrar; no se puede desmontar un argumento en base a suposiciones.

Nuestro autor indica la salida del atolladero en el que él mismo se ha metido: despertar. Tras este irónico pasaje le pregunta si es el que vela o el que sueña cuando busca verdades claras y distintas. No puede ser el que duerme, añade, pues no podría actuar y establecer ese punto arquimediano del saber que busca. Tiene que ser el que vela pues, quien duerme, difícilmente podrá decir qué percepciones de la vigilia son incorrectas. Detengámonos un momento:

Cartesio, al situar a Dios en el escenario y hablar de sus poderes, ha salido del ámbito estrictamente racional para adentrarse en la teoría de la doble verdad. Debemos encuadrar históricamente a los dos autores, y somos sabedores de que posicionarse en el ateísmo o contra los dogmas de fe era harto peligroso, y lo cierto es que Descartes rozó el umbral de lo permitido contra las ideas cristianas al decir que Dios permite que se

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, pp.11-12.

equivoco. Pero veremos un poco más adelante que no será el único en pisar el suelo de la teoría de la doble verdad.

Descartes ha supuesto que, cuanto más imperfecto sea el ser que le creó, tanto más lo será él. Añade que, teniendo en cuenta que se dicen de Él perfecciones inalcanzables, quizás sería necesario hacer caso a los que no asignan a Dios tales dones, y ante esto dice no tener respuesta, con lo que Cartesio huye del laberinto en el que él mismo se ha metido, como mucho antes habría dicho Gassendi de Aristóteles, al modo de una sepia esparciendo su tinta. Sabe que por ese camino no puede proseguir pues, tarde o temprano, cometerá herejía si atribuye el engaño humano a Dios, no ya como permisitor, sino como autor, o si niega algunas de sus virtudes o poderes. Además, Descartes acepta el principio de causalidad, de forma intrínseca, cuando dice que las perfecciones de la causa, o las imperfecciones, pasan al efecto. El principio de causalidad no es otra cosa que un juicio acerca de que todo efecto tiene un origen, y no faltaron anticausalistas en la historia de la filosofía<sup>286</sup>. No se trata, pues, de un *principio* estructural del pensamiento humano, sino de un juicio que devino de la observación de nuestros primeros antecesores ante lo que acontecía en derredor suyo. Descartes supone, además, que las perfecciones e imperfecciones de la causa son transmitidas al efecto, pero esto no siempre es así: tendría que explicar cómo se producen, a partir de animales sanos, mutaciones imperfectas. Aunque las leyes de la genética de Mendel no se publicaron hasta 1866, lo cierto es que los cruces entre animales se practicaban desde antaño, y ya se sabía sobradamente que de una yegua y un asno se produce un mulo. El efecto, a saber, el mulo, no participa de la belleza de la yegua, siendo ésta quien lo engendra, por lo que es más imperfecto (si la belleza es una perfección). Sin embargo, el mulo tiene más capacidad de tiro y fuerza que sus progenitores, por lo que en esto tiene más perfección que su causa.

Gassendi, horrorizado ante el mero planteamiento cartesiano de que Dios pueda ser causa del error humano, añade que *sería más corto poner en cuestión las causas de error en Física que darnos cuenta de las razones o los medios por los cuales Dios podría o querría equivocarnos*<sup>287</sup>, así como que *no era necesario imaginar a un Dios engañador*<sup>288</sup>. En esta última frase Rochot añade una nota: *Pero Gassendi no tiene en cuenta al "Genio Maligno" que sustituye a Dios*. En efecto, nuestro autor no tiene en cuenta al Genio maligno que *sustituye* a Dios porque no se lo cree, al igual que nosotros. Buena parte del artículo está dedicado a desmentir que Dios pueda ser partícipe o incluso causa de la imperfección que supone el error, y no hablemos del engaño. El mismo título del artículo (aunque lo escribió Sorbière) pone de relieve que Gassendi entiende que Descartes ha supuesto que Dios es quien le engaña y que el Genio maligno no es sino un escudo con el que protegerse de posibles condenas, por ejemplo, de la Inquisición. Añadimos nosotros que, de no estar realmente hablando de forma encubierta de Dios, habría bastado con introducir al Genio sin tener que haber dicho antes que quizás Dios podría haber hecho que no existan realmente el Sol ni el mundo y le haga creer que sí existen, o que se equivoque cada vez que suma, o aseverar

---

<sup>286</sup> Por ejemplo Enesidemo y sus tropos contra los causalistas (Cfr. *Hipotiposis*, I, Cáp. XVII); Francisco Sánchez (Cfr. *Quod nihil scitur*, hablando de las causas y de Aristóteles, pp. 6-7 de *editio princeps*: *Dum mentem scientia perfici aiunt, amentes omnino fiunt: qui rerum Naturas & causas investigare deberent & praedicant, novas fingunt: quique plura & obscuriora fingit, doctor ille: unde & sophismatis etiam scientiam scripsit ille* = *Mientras que dicen que la mente se perfecciona con la ciencia se vuelven unos completos insensatos. Los que debieran investigar las naturalezas y las causas de las cosas y las dicen públicamente, inventan nuevas [palabras], y quien más oscuro es y en mayor número las inventa es el maestro. Por esto, él [Aristóteles] escribió también una ciencia de los sofismas*).

<sup>287</sup> *Disquisito*, 282b.

<sup>288</sup> *Ibid.*

que, fuera de toda duda, Dios *permite* que se equivoque. No, a nuestro juicio, el Genio maligno es Dios, al que Descartes, en su duda acerca de todo, esconde detrás de la figura del Genio para no tener problemas con la Iglesia, la Sorbona o las autoridades civiles. El propio Gassendi expone el peligro al que aludimos: *Lo que sucede es que estáis completamente fuera de lo cierto cuando imagináis a un Dios engañador que no puede ser imaginado ni calificado como tal sin falta, incluso por razones que fuesen muy serias*<sup>289</sup>.

Gassendi, como avanzamos, también se adentra en los terrenos de la doble verdad: para él, es *repugnante* que se excuse la ignorancia humana alimentando la idea de un Dios mentiroso, puesto que Él no lo es y sin duda alguna existe. Hay poco que decir dentro del terreno de lo estrictamente filosófico ante este intercambio de posiciones fideístas.

Más interesante es lo que argumenta Gassendi acto seguido: sin fingir ese Dios engañador pueden ser encontradas las causas *naturales y verdaderas de los errores que se producen en nuestras sensaciones*<sup>290</sup> y, aunque no se encontrasen, tampoco serviría de nada descubrir que ese Dios nos engaña, pues su poder sería tal que no se podría salir del error. En este punto, Gassendi reconoce, en primer lugar, la posibilidad de encontrar la verdadera causa natural del error. Es conveniente destacar esta frase porque, creemos, está apuntando a que dicha causa es la debilidad del espíritu humano, como muchas otras veces ha escrito. Por otro lado, Gassendi, en *Exercitationes paradoxicae*, dice: *En efecto, después de estar plenamente convencido de la inmensa distancia que separa al espíritu humano del Genio de la Naturaleza, ¿qué podía pensar, sino que las causas profundas de los efectos naturales escapan completamente del alcance de nuestra vista?*<sup>291</sup> Parece que estamos ante una contradicción: en 1624 escribía que las causas profundas de los efectos naturales no están completamente vedadas, y en 1644 que las causas naturales y verdaderas de los errores sensorios pueden ser descubiertas. Y es que la sensación, y los errores que se producen en ella, pertenecen al mundo de los efectos naturales. Ahora bien, en su siguiente argumentación, nuestro autor sí parece estar en lo cierto pues, de existir ese Dios engañador, con toda esa potencialidad infinita, percatarse de su presencia no serviría prácticamente de nada, pues nos seguiría engañando durante todo el día, todos los días. Nos engañaría también, aunque esto no lo añade Gassendi, cuando llegamos a la certeza de que es verdadero todo lo que percibimos, sea por los sentidos, sea en el entendimiento, de forma clara y distinta y el nuevo universo cognitivo montado por Descartes volvería a tener los pies de barro. Nos engañaría al deducir que somos una cosa pensante por el hecho de que pensamos, del mismo modo que lo hace cuando sumamos.

El autor de la *Disquisitio* pasa a su propia defensa de nuevo. Cuando en las *Objectiones* le indicó que no tenía necesidad de imaginar que sueña<sup>292</sup>, Descartes se enojó contra él, contestándole que un filósofo debe añadir razones por las cuales no fuese lícito dudar de ello<sup>293</sup>. Gassendi añade ahora esas razones: las anteriormente dichas acerca del sueño, y la *certeza* de que, al escribir tanto Descartes como él, están despiertos. El diniense no está presentando un razonamiento, pero sí una intuición inmediata, como la del hecho de existir. Añade que fue muy parco en palabras en su *objección* contra la primera *meditación* porque son los errores de los que velan, y no los de los que sueñan, los que deben ser destruidos, y en el resto de las *Meditaciones* se

---

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> *Op. Cit.*, 99.

<sup>292</sup> *Meditationes*, p. 358 de *editio princeps*.

<sup>293</sup> *Meditationes*, p. 495 de *editio princeps*

extendió más porque su oponente ya parecía estar despierto. Realmente debió causarle pesar no haber sido considerado como filósofo por Descartes pues no es la primera vez que recuerda esta frase.

Acerca de la frase anterior, a saber, que Descartes respondiese a Gassendi que un filósofo debería haber añadido razones..., Bernard Rochot añade en nota: *...se ve a Gassendi comportarse como un “escéptico cristiano” guardándose de dudar de Dios, lo que no es indigno de un filósofo, pero ésta no es tampoco la Duda metafísica de Descartes*. En efecto, no es indigno que un filósofo cristiano, argumentando contra otro que también lo es, se apoye en posiciones fideístas para llegar a sus conclusiones. Pero si ese filósofo cristiano está arguyendo contra un filósofo de otra fe, o carente de ella, no sería adecuado sustentar el discurso en el credo, sino en razones de otra índole. Ahora bien, la *duda metódica* parece que ha pasado a ser un *leitmotiv* y que la sola expresión, por el peso de un pensador de la talla de Descartes, tiene ya suficiente aval. Pero dicha duda metódica, pensada fríamente, es únicamente lo que sigue: tras percatarse de muchas falsedades aprendidas en el pasado hay que reconstruir los pilares del conocimiento. Para ello hay que destruirlos, y se hará negando la veracidad sensorial, fingiendo que estamos dormidos y que hay un Genio que nos engaña. La única proposición realmente sería de las tres es la primera, mas utiliza la hoz, en vez del escarpelo, para la disección, toda vez que da por falso todo sin otra razón que la que deriva de que no resulta prudente fiarse de los que, aunque sea una sola vez, nos han engañado. Ahora bien, parece desprenderse de las palabras de Rochot –lástima lo escueto de su nota- que Descartes no ha dudado de Dios, máxime por la indicación que ha poco hicimos de otra nota del traductor en la que decía que Gassendi no tenía en cuenta la inclusión del Genio maligno. Es por ello que creemos que Rochot piensa que Descartes no ha dudado de Dios y que lo que le está echando en cara Gassendi está fuera de lugar. Mas pensamos en este caso igual que Gassendi: el Genio maligno era Dios en el fuero interno de Descartes.

La condición no sólo creyente, sino sacerdotal de nuestro autor, hace que llame a la atención a Cartesio acerca de su tratamiento de Dios: hay que hablar y pensar acerca de Dios con respeto<sup>294</sup>. Ha sido tocada la fibra sensible de Gassendi, quien dijo en la *instancia única al saludo inicial de Descartes*, concretamente en su artículo segundo: *...en primer lugar repito que no se trata aquí sino de las opiniones mismas, las cuales son tanto más como vuestras, e incluso más: son comunes a todos los píos y rectos de pensamiento. Por ello, mi intención no fue servirme de ninguna razón, sea Filosófica o de otro tipo, para refutar lo que estoy dispuesto a defender derramando mi sangre*<sup>295</sup>. Las *opiniones mismas* a las que alude Gassendi son, como ya sabemos, la existencia de Dios, el dualismo alma-cuerpo y la nunca expuesta inmortalidad del alma. Gassendi prosigue, acalorado, y es él ahora quien se deja llevar al decir que era más conveniente para Descartes fingir que Dios es un engañador en vez de mostrar la debilidad de nuestra naturaleza. Como Cartesio le recriminó por decir que la causa del error humano es nuestra debilidad de espíritu, añadiendo que esto era lo mismo que argüir que la causa del error es que estamos sujetos a él, Gassendi contesta que percatarnos de nuestra flaqueza es asimilable a reconocer una enfermedad en el ámbito de la medicina. El eclecticismo gassendiano vuelve a mostrarse: reconoce, como escéptico parcial, que estamos sujetos al error y, a la vez, que puede ser diagnosticada la enfermedad para ser curada, lo cual implica conocimiento, que también, por ende, puede estar sujeto a error, lo cual es, a nuestro juicio, una aporía. En efecto, y en esto estamos de acuerdo con

---

<sup>294</sup> *Disquisitio*, 282b.

<sup>295</sup> *Disquisitio*, 275a.

Descartes, decir que estamos sujetos al error por la debilidad de nuestra mente nada dice acerca de su naturaleza o causas, ni nos indica cómo evitarlo en la medida de lo posible.

Creemos haber exprimido este artículo y no hay más zumo en él. Sea visto el siguiente.

**ARTÍCULO 7. EL ESPÍRITU SE LANZA DESAFORTUNADAMENTE AL ERROR CON LA ESPERANZA DE ELEVARSE MÁS FÁCILMENTE HACIA LA VERDAD. (283a).**

*M*ás tarde vos, percatándoos de que era imposible suspender vuestro asentimiento en las materias dudosas sin que reapareciesen frecuentemente las opiniones anteriores, pensasteis tomar la decisión de engañaros completamente, y fingir durante algún tiempo que estas opiniones son completamente falsas e imaginarias, hasta finalmente llegar a lo de que los prejuicios tienen el mismo peso por todos lados y ningún hábito vicioso pueda, a partir de ahora, desviar más vuestro juicio de la justa percepción de lo real. Pero ya ha sido tratada largamente la cuestión con respecto a la mayor. Simplemente añado que habéis hecho lo mismo que un hombre que retira del fuego un trozo de madera ya incandescente y lo sumerge en agua helada para que se inflame mejor, o que lanza hacia abajo algo que se eleva a mitad de su ascensión, con la intención de que llegue más rápido a la cumbre, o quien vacía el ojo que le queda a un tuerto para que vea inmediatamente más claro. Añado también, y lo repito después de haberlo dicho en la “Duda” que, “tomando todos vuestros prejuicios por falsos, más que despojaros de un viejo prejuicio os habéis vestido con uno nuevo”. Ya que queriendo deshaceros de las opiniones verdaderas y dudosas, no habéis hecho sino reemplazarlas por opiniones contrarias y falsas. “Esto es”, decís, “lo que un Filósofo no hubiese dicho”. Pero un Filósofo que lo dijese, ¿habría dicho algo verdadero o falso? “Él habría probado”, decís, “que un peligroso error debería salir de esta suposición”. ¡Pero cómo, si se trata menos del peligro que de la inutilidad de la empresa! En cuanto al hecho de que yo afirme un poco más adelante, según vos, “que no podríais forzaros hasta el punto de tener por inciertas y falsas las cosas que suponéis inciertas y falsas”, reafirmo completamente lo que pienso. Sin embargo, como vos afirmáis algo distinto [de lo que pensáis], por esta razón es contra vuestra pretendida afirmación que yo me levanto. Pues tenida por real, como vos queréis, con vuestra pretensión de iros lanzado de una opinión dudosa a una falsa, corréis el mismo peligro que aquel que salta de la llama a la nieve, o quien por miedo a ahogarse se va del río a mar abierto. Como es cierto que la probabilidad es bastante vecina de la verdad, el peligro de error es para vos el mismo cuando, buscando la verdad, os desviáis de la probabilidad, situada ésta a medio camino hacia la falsedad, como el que tiene aquel que, debiendo ir de París a Holanda, toma la ruta que lleva a Marsella. Decís “que hacéis igual que los que, para enderezar un bastón doblado, lo vuelven a doblar en sentido contrario”. Pero mientras que el bastón vuelto a doblar de esta forma pasa por la línea recta, y así se acostumbra poco a poco a permanecer en ella, vos, lejos de cuidar para el espíritu que duda un pasaje hacia la verdad, le dais cuando piensa hacia la falsedad un impulso hacia ella, y de una desviación reducida o poco importante hacéis un error considerable. De este modo no lleváis al espíritu de la incierta luz de la aurora al esplendor del día, sino que del resplandor dudoso de la tarde lo sumergís en las tinieblas de la noche. Y no olvido que se pueden hacer muchas suposiciones útiles; no ignoro los beneficios “de las (283b) hipótesis que hacen tanto los geómetras como los astrónomos”. Pero ¿qué

*beneficios se pueden concebir de la suposición que hacéis, de tal modo que no se pueda esperar ir más allá sin ella? A menos, quizás, que no penséis que se busca el interés de quien se mantiene en pie mientras se tambalea, o quien se retiene para no caer cuando resbala hacia el abismo, y en vez de eso, con un golpe bien aplicado, se le lanza al suelo o se le precipita hacia abajo con la intención de ponerlo le nuevo en pie y que vuelva a subir. Pero quizás estas cosas que suponéis falsas, como tener manos, tener un cuerpo, ¿acaso las creéis real y seriamente falsas? Verdaderamente, si no las creéis, todos los artificios de vuestras meditaciones, que dependen de este punto capital, se desmoronan, puesto que su objetivo es precisamente permitirnos corregir una falsedad que es pensada por vos ser tal. Y si lo creéis, incluso entonces se derrumba vuestra construcción, en tanto que reposa sobre una base que no es solamente supuesta como falsa, sino incluso reconocida por vos como tal. Después, es grande la diferencia entre vuestra suposición y, por ejemplo, una hipótesis astronómica, ya que los astrónomos tiene una cosa de cierto: saber la posición observada de los Planetas, y entonces, para explicar la causa, imaginan círculos que no conciben como ficticios y que consideran, si no reales, al menos probablemente existentes, puesto que es posible que los Planetas circulen por ellos y la prueba es que, si ellos pensasen que hay otras hipótesis más probables, no dejarían de adoptarlas. Pero para vos, no hay nada que conservéis como cierto a fin de reglar más adelante vuestras suposiciones y como materia para vuestras hipótesis. No tenéis nada por real ni verosímil, sino una suposición completamente pura. Y no digáis que de esta falsedad hipotética hacéis salir alguna cosa cierta, como este famoso “Yo que pienso”, etc... Efectivamente, sin hablar aquí de lo que será dicho más tarde, es exactamente como si los astrónomos, sin haber procedido a hacer ninguna observación de antemano, hicieran hipótesis de las cuales se dedujera cualquier observación verdadera.*

#### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SÉPTIMO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.**

**E**l contenido del artículo séptimo podría ser resumido en tres líneas argumentales, no siendo el resto sino un mero ejercicio de oratoria que parece más destinado a complacer a sus amistades que a convencer mediante la persuasión razonada<sup>296</sup>. El título del artículo es de nuevo fiel reflejo de su contenido y encontraremos *réplica* de Descartes en la *Carta a Clerselier*.

Gassendi deja a un lado, de momento, los medios por los que Descartes ha conseguido llegar a tenerlo todo por falso, a saber: el asunto de la falibilidad de los sentidos, del sueño y del Genio maligno (que serán retomados en el artículo siguiente), y se dedica ahora a analizar las consecuencias de negar la veracidad de todo lo que antes tenía como cierto. Aprovechando que el propio Cartesio escribe en su primera *meditación* que sus antiguas opiniones vuelven a menudo a su mente<sup>297</sup>, Gassendi inserta una frase que Descartes no dice: *...percatándoos de que era imposible suspender vuestro asentimiento en las materias dudosas, pensasteis tomar la decisión*

<sup>296</sup> Ya en la Carta-Prefacio dirigida a Sorbière, Gassendi escribía: *Y es que la obra se redactó precisamente para complacer a los Amigos, quienes no podían sobrellevar que nuestro Hombre hubiese obtenido de mí, y de algunos otros, críticas no destinadas a ser publicadas...*, Loc. Cit. 271.

<sup>297</sup> *...assidue enim recurrunt consuetae opiniones... = ...pues las opiniones habituales vuelven continuamente...*, Loc. Cit, p. 14 de editio princeps.

de equivocaros completamente vos mismo<sup>298</sup>, fingiendo que dichas opiniones son falsas y, con ello, intentando que los prejuicios que antes las daban por verdaderas queden equilibrados con los ahora creados para lograr, de este modo, que no sean desviados sus juicios ulteriores por viejas creencias. Ahora bien, Descartes no escribe en su primera meditación: *ut me plane fallam*, a saber, *de equivocarme completamente*, como parafrasea Gassendi<sup>299</sup>, sino *voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam*<sup>300</sup>..., o sea, *me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario*.... Gassendi, pues, coloca el adverbio *plane* donde le place para crear la falsa opinión al lector de que Descartes reconoce *engañarse completamente*. Aquí hay, pues, una malintencionada manipulación de las palabras de Descartes por parte de Gassendi, y no es la primera vez que le vemos falsear citas<sup>301</sup>. Nuestro autor se contenta con haber mostrado al lector el adverbio y no añade más argumentos, salvo tres ejemplos que no viene al caso repetir y que, en síntesis, muestran que el camino correcto para conseguir un fin no es el que lleva al lado contrario de dicho fin.

Por fin, Gassendi muestra el primero de los argumentos de este artículo reconociendo que ya lo expuso en su *duda* contra la primera meditación: al tener todos los prejuicios anteriores por falsos, Descartes se despojaba de los viejos para adoptar uno nuevo<sup>302</sup>. En la *duda*, Gassendi no añadió desarrollo alguno a dicha frase, excepción hecha de que nadie creería a Descartes cuando éste dijese que tiene ahora por falso todo lo que antes daba por verdadero<sup>303</sup>. Hemos de decir que el argumento escrito por Gassendi en sus *Objectiones quintae* es suficientemente contundente por sí solo y necesita de poco despliegue, pues la propia definición de *praejudicio* se encarga de darle solidez. La añadidura nueva en *Disquisitio metaphysica* para con este argumento es añadir el epíteto de *falsedad* al nuevo prejuicio. En efecto, Gassendi no se contenta ahora con decir que Descartes no se despoja de sus prejuicios anteriores y se cubre con uno nuevo, sino que este *novum praejudicium* es completamente falso.

Gassendi recuerda que Descartes, en su *respuesta*, le recriminó no haber actuado como un filósofo y que alguien merecedor de ese título debería haber probado que, con su apuesta de suponer la falsedad de toda opinión anterior, se produce un *peligroso riesgo de error*. Gassendi rehúye responder a Descartes al argumentar ahora que lo importante no es tanto la existencia de ese peligro como *lo inútil de la empresa*. Habría bastado, a nuestro juicio, para salir medianamente airoso del lance y mostrar dicho riesgo, contestar a Cartesio que éste ha tenido por falsa toda opinión anterior con un ejercicio especulativo basado en una inducción en la que, con unos pocos casos particulares de error sensorial, deduce un principio general por el que se enuncia que todo lo que proviene de los sentidos es falso; que supone estar dormido porque no tiene certeza de si lo está o no, y con ello se decanta por una opción en la que ni siquiera está seguro de encontrarse y, en tercer lugar, que postula sin prueba alguna que exista la figura de un Dios o Genio engañador para asegurarse de que, con su gran poder,

---

<sup>298</sup> *Disquisitio*, 283a.

<sup>299</sup> Concretamente el sacerdote cita en cursivas *ut te plane falleres = de equivocaros plenamente*. *Ibid.*

<sup>300</sup> *Meditationes*, p. 14 de *editio princeps*.

<sup>301</sup> En sus *Exercitationes paradoxicae* altera intencionadamente muchas citas de Aristóteles y de sus defensores y epígonos, a fin de refutarlos con facilidad.

<sup>302</sup> ...*habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praejudicium = ...teniéndolo todo por falso, antes os vestís con un nuevo que despojaros del viejo*. *Loc. Cit.*, pp. 357-358 de *editio princeps*.

<sup>303</sup> *Quicquid dixeris, nemo erit, qui persuadeatur te esse persuasum, nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris...* = *Sea lo que sea que digáis, no habrá persona alguna persuadida de que vos mismo estéis persuadido de que nada es verdadero en todo lo que habéis llegado a conocer...*, *Loc. Cit.*, p. 358 de *editio princeps*.



dedique toda su industria a engañarle y lo consiga. Con esta simple exposición, el error de tener *omnia dubia pro falsis* sería: haber elevado a principio universal lo obtenido de una inducción con muy pocos casos particulares<sup>304</sup>; decantarse por una de las opciones de una disyunción exclusiva sin saber con seguridad si es ésa la correcta y, partiendo de un fideísmo cristiano adulterado, o bien inventando un ser con poderes malignos que se divierte engañando a los humanos, produce a un Dios que engaña a los hombres, y esto sin medida probatoria alguna de que exista ni de que, si existe, sea ésta su condición.

La inutilidad de la empresa a la que alude Gassendi queda sin exposición, mas parece claro que se refiere a que la duda metódica, resuelta tras el *cogito*, que deja a Descartes en el mismo punto de partida en el que se encontraba; no hay, pues, avance en el conocimiento.

Acerca de lo expuesto en el párrafo anterior realizaremos una digresión acerca de si el *cogito* cartesiano supone o no algo novedoso en el conocimiento. Resumiendo sobremanera, estoicos, peripatéticos y miembros de otras corrientes filosóficas, a partir del criterio de verdad proporcionado por lo que nos viene dado, a saber, del no-yo, que se aprehende por medio de los sentidos y de la imaginación, se impone la certeza de la propia existencia. Es más, la existencia del yo no es algo que suponga un dilema a los filósofos antes citados. San Agustín, al plantear *si enim fallor, sum*, da por sentada la existencia del no-yo, del que tenemos conocimiento por medio de los sentidos y la fantasía, y la diferencia que supone el *cogito* cartesiano se encuentra en que Descartes deduce la existencia del yo sin apoyo alguno en el no-yo. Para Cartesio no hay nada exterior que, siendo percibido, confirme nuestra existencia; no se concluye el yo mediante una operación del entendimiento, como el fallo en un juicio, que tenga como condición anterior la existencia del mundo exterior. Esto, ciertamente, no supone un avance en el conocimiento con respecto a san Agustín, ni tan siquiera una nueva forma de demostración<sup>305</sup>, pero sí un nuevo enfoque o *modo* en su deducción; el de *solus ipse*. Este subjetivismo cognoscente creará un nuevo paradigma filosófico que, a nuestro juicio, llegará a sus últimas consecuencias con el idealismo hegeliano. Sólo es cuestión de tiempo pasar de un yo, que se llega a conocer a sí mismo en ausencia de todo objeto exterior, a otro yo cognoscente que pone parte de sí mismo en el objeto de conocimiento. Tras la digresión, hemos de concluir con Gassendi que, en efecto, Descartes no consigue avance alguno en el conocimiento cuando abandona el *omnia pro falsis*, sino que reestablece lo anteriormente sabido, añadiendo para el futuro un punto de prudencia: la claridad y distinción. El problema se encuentra en que todo sujeto cognoscente cree percibir clara y distintamente cuando da por verdadero lo que se muestra en su imaginación, sea finalmente verdadero o no su juicio acerca de los percibido, y es que el propio Descartes, en la primera frase de su *Discurso del método*, dijo: *El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, ya que cada uno piensa estar tan bien provisto de él que incluso aquellos que son los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no tienen costumbre de desear más del que tienen*<sup>306</sup>.

Hay un entreacto que separa el primero de los argumentos de este artículo y el siguiente: se trata de una incursión psicologista de Gassendi en la mente de Descartes. Nuestro autor, como ya expresó antes, concretamente en sus *Objectiones quintae*<sup>307</sup>,

---

<sup>304</sup> Recordemos que Descartes dijo que no era prudente fiarse de quien nos ha engañado, aunque sea una sola vez.

<sup>305</sup> En ambos casos es un *modus ponens* bajo forma de entimema.

<sup>306</sup> Op. Cit., P. 3 de *editio princeps*.

<sup>307</sup> Concretamente en su *objección* contra la primera *meditación*, p. 358 de *editio princeps*: *Sed an propterea a te extorques, ut non vigilare te credas, & incerta, falsaque habeas, quae coram te sunt, aut geruntur? = ¿Pero acaso por ello [por fingir que está dormido y creer ilusorio lo mundano] os forzáis a*

abunda en *Disquisitio metaphysica* no creer que Descartes piense realmente tener *omnia pro falsis* y que, por mucho que Cartesio se esfuerce en pensar que esto es realmente cierto, nunca podrá conseguirlo<sup>308</sup>. Este hecho no pasó inadvertido para Bernard Rochot, quien escribe en nota: ...Éste último [Gassendi] comete el error de pretender que Descartes afirme lo que no piensa: que él no duda “seriamente”. Pero éste no es un escéptico que duda. Es un metafísico que busca la certidumbre con seguridad, muy lejos de lanzarse alegremente y de corazón en la duda, y de soltar el pájaro que ya tiene en la mano<sup>309</sup>. Volveremos sobre esta matización de Rochot pocas líneas más abajo.

Tras decir nuestro autor, en su *Disquisitio*, que Descartes es incapaz de creer lo que afirma, añade que éste, sin embargo, afirma haberlo conseguido, y como esto va en contra de lo que realmente piensa el propio Descartes, Gassendi muestra su desacuerdo. Es hora de volver a la frase de Rochot: en efecto, Gassendi se ha extralimitado sobremanera al decir qué es lo que piensa realmente Descartes. Aunque podamos sospecharlo, no es un argumento que pueda ser esgrimido como arma en una disputa filosófica, sino en otra de índole retórica. Otro asunto sería la segunda parte de la frase utilizada en la nota de Rochot: el escéptico no se lanza a la duda alegremente, como parece desprenderse de las palabras del traductor de la *Disquisitio*, sino que usa muchos y variados argumentos que han pasado a la historia de la filosofía y que podemos ver resumidos en las *Hipotiposis* de Sexto Empírico, la *Apología de Raimundo Sabunde* de los *Essais* de Montaigne, o en *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez, por citar algunos de los más importantes. Nada, pues, de ligereza al dudar; son extremadamente meticulosos a la hora de exponer y no se quedan en el mero hecho de que los sentidos engañan con dos o tres ejemplos como único respaldo. Así pues, la duda de Descartes, que es, según Rochot, la de un metafísico que busca la certidumbre con seguridad, es la misma que la de los escépticos que, según Sexto, siguen investigando sin dogmatizar<sup>310</sup>.

Ha poco hemos aludido a las *Objectiones quintae*: Gassendi decía en ellas que Descartes se esforzaba para pensar que estaba dormido y que todo lo que se produce ante él es falso y que, diga lo que diga, nadie le creerá. Ahora, en el artículo que nos ocupa, añade que ese esfuerzo que hace es en vano pues ni él mismo se cree que todo lo dudoso sea falso. La diferencia añadida, pues, entre el argumento ya expuesto en las *Objectiones*, y el escrito en el artículo que nos ocupa, se encuentra simplemente en que antes dijo que nadie se lo creería y, ahora, en que ni el mismo Descartes se lo cree. Ciertamente la añadidura con respecto a esto en *Disquisitio metaphysica* es prácticamente nula.

Por fin aparece el segundo argumento digno de mención: Descartes ha pasado en la primera *meditación*, como indica acertadamente Pierre Gassendi, de tener por dudosas algunas opiniones anteriores, a mantenerlas todas como falsas. Con esta actitud, según nuestro autor, Cartesio se aleja de la verdad, pues *es cierto que la probabilidad es bastante vecina de la verdad*<sup>311</sup> y el peligro de error se encuentra en que, abandonándose la probabilidad, puesto que ésta está *a medio camino hacia la*

---

*vos mismo de modo que creáis no estar despierto y tengáis por incierto y falso lo que está o se produce ante vos?*

<sup>308</sup> En cuanto al hecho de que yo afirme un poco más adelante, según vos, “que no podríais forzaros hasta el punto de tener por inciertas y falsas las cosas que suponéis inciertas y falsas”, reafirmo completamente lo que pienso. Sin embargo, como afirmáis vos algo distinto [de lo que pensáis], por esta razón es contra vuestra pretendida afirmación que yo me levanto. *Disquisitio*, 283a.

<sup>309</sup> Nota 47, *Disquisitio*, p. 53 (edición de 1962).

<sup>310</sup> *Hipotiposis*, libro I, cáp. I, 1-4.

<sup>311</sup> *Disquisitio*, 283a.

*falsedad*<sup>312</sup>, se va directamente hacia lo falso, y eso es como querer enderezar un bastón doblándolo hacia el sentido contrario, sin detenerse en el punto medio en el que queda perfectamente derecho<sup>313</sup>.

Con respecto a este segundo argumento hay que destacar varios asuntos:

En primer lugar, Gassendi está revelando, con respecto a su postulado anterior, a saber, que abandonando los prejuicios viejos se adquiere uno nuevo, cuál es el peligro que contiene ese nuevo prejuicio. Recordemos que Descartes, en su *respuesta*, conminó a nuestro sacerdote a contestar mediante razones si había algún peligro de error al tener *omnia dubia pro falsis*<sup>314</sup> y la réplica de Gassendi fue posiblemente impulsada por el acicate que supone que Descartes no le considerase un verdadero filósofo. El peligro consecuente es, como hemos visto, ir de lo dudoso, por lo tanto con alguna probabilidad de ser verdadero, hacia lo que sin duda alguna es falso.

Acerca de la probabilidad de verdad que se encuentra en lo dudoso hemos de volver a señalar que Gassendi se está alineando de nuevo con la escuela escéptica de la Academia Nueva, mas no nos repetiremos, pues este asunto ya ha sido expuesto en páginas anteriores.

La extrema oscilación gnoseológica de Descartes, yendo desde dar antaño por ciertas determinadas cosas, a considerarlas completamente falsas tras la duda metódica, así como el ejemplo que utiliza de volver a doblar en el sentido contrario un bastón curvado, propicia que Gassendi le conteste que lo prudente sería, en vez de doblar dicho báculo hacia el lado opuesto (equilibrando así el peso de los prejuicios), detenerse en el punto en el que éste se encuentra perfectamente recto. Nuestro autor está utilizando, sin nombrarla, la teoría aristotélica del justo medio que establece, con respecto a la virtud, en *Ética a Nicómaco*. Dicha teoría está diseñada para el ámbito de la filosofía práctica, que no para la gnoseología, aunque Aristóteles llegue a decir que, acerca de quien dice la verdad, es veracidad lo que se encuentra en el justo medio, fanfarronería el extremo del exceso y disimulo el del defecto<sup>315</sup>. A nuestro entender, el ejemplo del justo medio, utilizado por Gassendi en el ámbito gnoseológico, está fuera de lugar, pues la verdad no se comporta de este modo: cuanto más verdadero sea un pensamiento tanto mayor correlato tendrá con lo real; el término medio es, pues, algo aplicable a determinadas actitudes morales de los seres humanos y no a la verdad. De todos modos, la extrapolación de este asunto realizada por Gassendi puede ser aceptada desde el punto de vista del ejemplo oratorio, dicho sea esto sin ánimo adverso alguno.

Y trataremos ahora del tercer argumento de Gassendi en este artículo:

Recordemos que Descartes expuso a Gassendi, en su *respuesta* contra las *objeciones* a la primera *meditación*, que a menudo se parte de lo falso, tomándolo como si fuese verdadero, para averiguar mejor la verdad, y así proceden los astrónomos, geómetras y también los filósofos<sup>316</sup>, es decir, el buscador de la verdad formula

---

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> *Un filósofo tampoco habría dicho que “tener todas las cosas dudosas por falsas, es más bien adoptar un prejuicio nuevo que desprenderse de uno antiguo”; o bien hubiese intentado probar primero que de una proposición tal sale algún peligro de error. Disquisitio 278b y Meditationes, p. 465bis-467 de editio princeps.*

<sup>315</sup> En *Ét. Nic.*, libro II, 1108<sup>a</sup>, 15-25.

<sup>316</sup> *Novit enim saepe falsa pro veris utiliter sic assumi ac veritatem illustrandam; ut cum Astronomi Aequatorem, Zodiacum, aliosque circulos in coelo imaginantur, cum Geometrae novas lineas datis figuris adjungunt, & saepe Philosophi multis in locis = A menudo es útil tomar lo falso por verdadero para, de este modo, esclarecer la verdad; como los Astrónomos cuando imaginan en el cielo el Ecuador, el Zodíaco y otros círculos; como los Geómetras añaden nuevas líneas a las figuras ya dadas y a menudo [también] los Filósofos en muchos lugares. Meditationes, p. 497 de editio princeps.*

hipótesis. A esto responde Gassendi en el capítulo que nos ocupa que, en efecto, la proposición de hipótesis ha dado buenos frutos en el mundo de la geometría y la astronomía<sup>317</sup>, pero esto no es aplicable a la investigación de Descartes. Ya hemos expresado nuestra opinión al respecto; no era necesario negar todo lo anterior para hacer *sképtomai* de lo que se nos presenta a fin de buscar algo que tenga visos de veracidad.

El autor de la *Disquisitio* considera que no hay parangón entre una hipótesis astronómica y la que realiza Descartes acerca de tener *omnia pro falsis*: los astrónomos parten de observaciones reales de los planetas y plantean posibles órbitas por las que deben circular que, al menos, consideran probables. Así, para Gassendi, Descartes no tiene, a diferencia de los astrónomos, *nada por real ni verosímil, sino una suposición completamente pura*<sup>318</sup>. Tampoco resulta lícito, según Gassendi, que Descartes quiera avalar su hipótesis de negación de veracidad con el resultado conseguido, a saber, el *ego cogito*, pues esto sería lo mismo que si los astrónomos, sin observaciones previas, realizasen una hipótesis de la cual se sacase una conclusión verdadera.

El afán de Gassendi en este último argumento es mostrar cuán pretenciosa es la afirmación de Descartes de que su hipótesis es asimilable a las de los científicos, algo que en efecto consigue, pero no con la brillantez que esperaríamos de una mente como la del diniense, toda vez que utiliza más los ejemplos que la explicación razonada para llevarnos al asentimiento.

Terminado el contenido del artículo séptimo, es hora de dar paso a la *réplica* de Descartes al mismo:

En la *Carta a Clerselier*, Descartes indica el segundo de los argumentos dignos de mención que se han vuelto a objetar contra la primera *meditación*: *Que pensando abandonarlos, se reviste uno de otros prejuicios que son más perjudiciales*<sup>319</sup>. En efecto, hemos visto que Gassendi, en este artículo, ha señalado que, al eliminar los prejuicios anteriores, teniendo ahora todo lo dudoso como falso, cambia unos prejuicios que al menos tenían probabilidad de verdad por otro que es manifiestamente falso, y que no era posible que él mismo se forzase para creer ese principio de tener *omnia dubia pro falsis*. La *réplica* de Descartes es escueta: *La 2ª Objeción no es sino una suposición manifiestamente falsa, ya que aunque yo haya dicho que era necesario, incluso, esforzarse negando las cosas que antes se habían tenido por seguras, he limitado muy expresamente que esto no se debía hacer sino durante el tiempo que durase su atención buscando alguna cosa más cierta que todo lo que se podía negar de este modo (596), durante el cual es evidente que no se podría adquirir un prejuicio que sea perjudicial*<sup>320</sup>.

Pero Gassendi sabe perfectamente que la negación de *las cosas que antes se habían tenido por seguras* es temporal, toda vez que al principio del artículo séptimo escribe: *Más tarde vos, percatándoos de que era imposible suspender vuestro asentimiento en las materias dudosas sin que reapareciesen frecuentemente las opiniones anteriores, pensasteis tomar la decisión de engañaros completamente vos mismo, y fingir durante algún tiempo que estas opiniones son completamente falsas e imaginarias*<sup>321</sup>. El problema no se encuentra, a nuestro juicio, en la provisionalidad o temporalidad limitada del principio de que todo lo dudoso es falso, sino en la enunciación del propio principio. En nuestra opinión, no es excusa la provisionalidad para justificar una falsedad, primero porque lo falso no puede ser cimiento de lo

---

<sup>317</sup> *Disquisitio*, 283a-b.

<sup>318</sup> *Ibid.*, 283b.

<sup>319</sup> P. 595 de la edición de 1647.

<sup>320</sup> *Ibid.*, pp. 595-596.

<sup>321</sup> *Disquisitio*, 283a.

verdadero, excepción hecha de la *reductio ad absurdum*, y no es este el caso; segundo porque, como ya hemos expuesto, no era necesaria esa radical suposición cartesiana para examinar con cuidado (*sképtomai*) lo que acontece para dilucidar qué es verdadero y qué falso.

Tiempo es de ir al siguiente artículo.

**ARTÍCULO 8. ES UN ERROR RECURRIR A UN GENIO MALIGNO CON EL FIN DE PERSUADIRNOS DE QUE NOS EQUIVOCAMOS CUANDO PENSAMOS QUE EL CIELO EXISTE, QUE TENEMOS MANOS, ETC., O CUANDO TOMAMOS TODO ESO POR ALGO DISTINTO A UN SUEÑO. (283b).**

**F**inalmente, para confirmaros más sólidamente en el error, no habéis recurrido esta vez a Dios, “sino a algún maligno Genio, además extremadamente poderoso y astuto, que habría utilizado toda su industria para engañaros, y añadís que pensaréis que el Cielo, la Tierra, los colores, y las demás cosas exteriores no son sino fantasías ilusorias que este Genio ha ofrecido como trampas a vuestra credulidad, que vais a consideraros a vos mismo carente de manos, de ojos y de otras cosas, pensando falsamente tener todo esto, de modo que permaneceréis obstinadamente atado a este pensamiento y, de esta forma, si no está en vuestro poder llegar al conocimiento de alguna verdad, por lo menos algo está completamente en vuestro poder: os pondréis en guardia con una entera firmeza de espíritu para no dar vuestro asentimiento a lo que es falso y en esto el engañador en cuestión no puede hacer nada para imponerse, por astuto que sea”. En este pasaje, si es necesario decirlo en pocas palabras, no habéis hecho nada distinto de aquel que, dirigiéndose a alguien que acaba de hacerle caer en un pozo, le dijese entonces que está completamente decidido a permanecer allí sumergido, y que por lo demás, durante este tiempo, si es de hecho imposible volver a subir, el pondrá al menos toda su firmeza de espíritu para evitar, cosa que está en su poder, estar allí hundido, y evitar que el que le ha hecho caer, por vigoroso que sea, se las arregle para lanzarlo hacia abajo. ¿Qué es lo que hay, os lo pregunto, de ingenioso en esto? Como si no fuese infinitamente preferible no dirigirse al Genio maligno y guardar (284a) toda su libertad, en lugar de consentir voluntariamente ser abrumado por él y, abrumado de este modo, dirigirle amenazas como si, desde una posición dominante y fuera de su alcance, vos le desafiaseis, como un caballo desafiando a un lobo desde lo alto de un tejado. He aquí, ciertamente, algo que es extraordinario: mientras que los hechos que caen bajo los sentidos, como tener manos, un cuerpo, os son algo absolutamente manifiesto, sin embargo no podéis ser persuadido por ellos, y al mismo tiempo estáis persuadido de que existe una cosa tan poco manifiesta como vuestra especie de Genio maligno e impostor. De este modo, no creyendo a los sentidos, ¿creéis en una cosa tan increíble? Y os irritáis porque os preguntan: “¿No habría sido más digno de la lealtad de un filósofo y del amor a la verdad decir las cosas con buena fe y simplicidad, tal como son, antes que recurrir a un tal artificio, de equivocarse con tales ilusiones, seguir vías tan intrincadas?”, y declaráis que “el que así habla prueba que él mismo no pretende usar la lealtad filosófica, sino solamente los artificios de la Retórica”. ¡Como si se tratase de recurrir a los artificios en vez de exigir la lealtad, la buena fe, la rectitud! ¡Como si lo que hace el declamador, no a la manera de los Retóricos, sino de los Poetas y Novelistas, no fuese un discurso como el vuestro! Quien, sintiéndose impotente por presentar la acción de la forma habitual, hace entrar en el teatro a los Sueños, a Dios y al Genio maligno; quien, finalmente, consigue lo mismo que Hércules, que para concluir sus trabajos y dormir a los pies de Ónfale concluye: “Pero este propósito es

penoso, y cierta pereza me arrastra y me hace volver hacia la vida ordinaria. Y lo mismo que un esclavo que disfrutaba en el sueño de una libertad imaginaria, cuando llega a sospechar que está dormido, teme ser despertado, y se deja llevar dulcemente a estas ilusiones, de este modo vuelvo a caer yo mismo en mis antiguas opiniones, y tengo miedo de ser sacado de mis sueños, temiendo que en las laboriosas vigiliias que sucederán a este dulce reposo no haya alguna luz, sino impenetrables tinieblas de las dificultades que acaban de ser suscitadas”.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO OCTAVO DE LA INSTANCIA.

**E**l título del artículo octavo de la *instancia* pone de relieve que los temas a tratar serán, de nuevo, el Genio maligno y la no distinción entre el sueño y la vigilia. Hay muy poco contenido filosófico; realmente sólo encierra dos argumentos gassendianos dignos de mención. El resto es ejercicio oratorio.

Gassendi, para referirse esta vez al Genio maligno, no lo hace en los mismos términos que mantuvo en el artículo sexto de esta misma *instancia*, concretamente en 282a, donde dicho Genio es identificado con Dios, siendo pues Él quien engaña a los hombres. Recordemos que, en dicho artículo sexto, recriminó duramente a Descartes haber dado a Dios la “cualidad” de engañar a los hombres y, con ello, eliminar la suprema bondad de Él. En este octavo, el engañador ya no es considerado Dios, sino Genio: un ser muy poderoso que emplea toda su industria en el engaño para con Cartesio<sup>322</sup>. Al final del análisis de este artículo explicaremos el por qué de este cambio de referente para con la figura del Genio.

Nuestro autor es muy reiterativo en *Disquisitio metaphysica* y toma y retoma las mismas citas una y otra vez, así como los mismos argumentos. En este caso, cita de nuevo el pasaje de la primera *meditación* en el que Descartes niega tener manos y ojos<sup>323</sup>, así como el que cielo y Tierra existan, pues son fantasías que el Genio ha introducido en la mente del autor de las *Meditationes*. De este modo, parafrasea Gassendi, al menos, aunque Descartes no llegue a verdad alguna, se pone en guardia contra el Genio, de modo que no pueda volver a engañarle. Esto es, para Gassendi, como alguien que ha sido empujado por otro a un pozo y, no pudiendo salir, toma la determinación de que quien le ha arrojado no lo lance al lugar en el que ya se encuentra. En este caso, y por su similitud argumentativa, creemos que Gassendi está devolviendo a Descartes una saeta que éste mismo le lanzó: recordemos que, cuando nuestro autor manifestó en sus *Objeciones* que nos equivocamos por la debilidad del espíritu humano, Descartes le contestó en las *Respuestas* que esto era lo mismo que decir que nos equivocamos porque estamos sujetos al error y que eso no dice nada acerca de su naturaleza ni de sus causas. Pues bien, esto es lo mismo: Descartes piensa que podría existir un Genio poderosísimo que le engañe, pero precisamente por su mismo poder eso no le lleva hacia ningún sitio, pues seguirá engañándole. En efecto, la frase que utiliza Gassendi para mostrar esa relación de descubrimiento causal es bastante elocuente: es como un caballo desafiando a un lobo desde lo alto de un tejado<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> Finalmente, para confirmaros más sólidamente en el error, no habéis recurrido esta vez a Dios, “sino a algún maligno Genio, además extremadamente poderoso y astuto, que habría utilizado toda su industria para engañaros”. *Disquisitio*, 283b.

<sup>323</sup> Nuestro autor lo hizo antes en el artículo sexto de esta *Instancia*, concretamente en la p. 282b.

<sup>324</sup> *Disquisitio*, 284a.

Ciertamente, el reconocimiento de que existe un poderoso ser que nos sobrepasa y nos engaña no nos lleva a ningún sitio, salvo al origen del error (en este caso, además, ficticio), pero no a evitarlo en lo sucesivo. Éste es el primer argumento gassendiano de este octavo artículo.

El segundo argumento se plantea de la siguiente forma: Ya hablamos páginas atrás de que, sin duda, el más débil de los tres postulados de la duda metódica era el del Genio maligno. Esto no ha pasado desapercibido ante los ojos del daniense: Descartes no está persuadido en la primera *meditación* de tener manos ni cuerpo, pero sí de la existencia de algo tan ficticio como el Genio<sup>325</sup>. Es decir, Cartesio no da su asentimiento ante lo que le muestra el criterio de verdad cataléptico, pero sí asume la existencia de un ente que sólo existe en su imaginación<sup>326</sup>. Hay poco que añadir a esto, salvo que la contundencia del argumento comparativo habla por sí misma.

Aprovechando la fuerza del golpe que Gassendi acaba de asestar a Descartes, aquél utiliza el hueco abierto en la muralla cartesiana para recriminarle que le llamase retórico en la *respuesta*<sup>327</sup>, mientras que su oponente es cuasi un escritor de novelas<sup>328</sup> al que no le supone rubor alguno utilizar artificios tales como la invención del Genio.

Dijimos que concluiríamos el análisis de este artículo explicando por qué Gassendi, a nuestro juicio, que antes consideraba que el Genio maligno era, en realidad, una metamorfosis cartesiana del Dios cristiano<sup>329</sup>, cambiándosele la *qualitas* de infinita bondad por la de supremo engañador, ahora plantea que sea un ser del ámbito mitológico, tal y como, en primera lectura, parece desprenderse del texto de Descartes. A nosotros nos resulta palmario que el argumento principal de este artículo octavo sea el último: Descartes niega el criterio de verdad cataléptico, pero acepta y propone la existencia de un ser mitológico poderoso que le engaña. De seguir creyendo Gassendi que, con ese ser engañador, Descartes se está refiriendo a Dios, su argumento pierde toda su fuerza, toda vez que él cree firmemente en Dios, y el principal empuje de su contraargumento se encuentra en que Descartes crea en un ser mitológico de propio cuño y sin embargo no haga lo propio con lo que cae bajo nuestros sentidos.

---

<sup>325</sup> *He aquí, ciertamente, algo que es extraordinario: mientras que de los hechos que caen bajo los sentidos, como tener manos, un cuerpo, os son algo absolutamente manifiesto, sin embargo no podéis ser persuadido por ellos, y al mismo tiempo estáis persuadido de que existe una cosa tan poco manifiesta como vuestra especie de Genio maligno e impostor. Ibid.*

<sup>326</sup> Entiéndase aquí imaginación en el sentido común del término, que no en el filosófico.

<sup>327</sup> *De este modo, no creyendo a los sentidos, ¿creéis en una cosa tan increíble? Y os irritáis porque os preguntan: “¿No habría sido más digno de la lealtad de un filósofo y del amor a la verdad decir las cosas con buena fe y simplicidad, tal como son, antes que recurrir a un tal artificio, de equivocarse con tales ilusiones, seguir vías tan intrincadas?”, y declaráis que “el que así habla prueba que él mismo no pretende usar la lealtad filosófica, sino solamente los artificios de la Retórica”. Disquisitio, 284a.*

<sup>328</sup> *¿Como si se tratase de recurrir a los artificios en vez de exigir la lealtad, la buena fe, la rectitud! ¿Como si lo que hace el declamador, no a la manera de los Retóricos, sino de los Poetas y Novelistas, no fuese un discurso como el vuestro! Ibid.*

<sup>329</sup> Algo que también pensamos nosotros, como indicamos páginas atrás.

**ARTÍCULO 9. NO ES POSIBLE CONCLUIR QUE EL MÉTODO PROPUESTO SEA LEGÍTIMO. (284a).**

**Y** esto es suficiente en lo que concierne a vuestra Menor. Ahora, como la Mayor está aquejada de vicios tan graves, de los cuales la Menor no hace sino aumentar su número, y como es imposible conceder una u otra, veis qué juicio hay que tener sobre la conclusión que en el razonamiento anterior constituía la Menor. Ciertamente, sin buscar triunfar en nada, al menos he aquí algo que parece bien establecido: no hay hasta aquí un solo principio admitido por vos que proporcione la evidencia y la certidumbre que se exige a una demostración. Estoy pues en mi derecho de decir que, a pesar de el modo completamente gratuito por el cual hemos admitido vuestra conclusión, no estamos obligados a admitirla por una necesidad de hecho, como se suele decir, sino a título puramente formal, como se admite la conclusión que se saca después de un razonamiento tal como éste: Toda piedra es un animal; pero todo hombre es una piedra; luego todo hombre es un animal. Pero es momento de pasar a otro asunto.

**ANÁLISIS DEL ARTÍCULO NOVENO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.**

**E**l noveno y último de los artículos de la instancia contra la primera meditación, en realidad, no es sino un epílogo de aquélla. El título del mismo no sólo viene a reflejar lo poco que el artículo contiene, sino también lo que se desprende, según Gassendi, de los otros ocho. A pesar de su corta extensión, tendrá réplica de Descartes en la Carta a Clerselier.

Nuestro autor considera que ya ha quedado suficientemente probado que el argumento (formalizado silogísticamente por Gassendi) mediante el cual Descartes concluía que debe tener *omnia dubia pro falsis*, tiene serios problemas en la premisa mayor, al igual que en la menor.

Gassendi argumenta que lo explicado por Descartes en la primera meditación no constituye demostración alguna y, en efecto, así es, toda vez que constituye una consecución de suposiciones transitorias o temporales para sostener la falsedad de lo anteriormente aceptado, suposiciones éstas que luego serán derogadas por su propio creador, una vez establecido el *ergo sum* en la segunda meditación.

Al final del capítulo, Gassendi, inesperadamente, admite de forma tibia la argumentación cartesiana, pero solamente a título formal, es decir, en cuanto a la estructuración silogística, pero ese silogismo, aunque tiene una conclusión verdadera, adolece de falsedad en la mayor y en la menor, y para ejemplificarlo formaliza el ejemplo de la piedra, el animal y el hombre que antes hemos visto. Ahora bien, la conclusión del silogismo propuesto por Gassendi es: *Luego todo hombre es un animal*, que a todas luces es verdadera, aunque haya sido sacada de dos premisas falsas, mientras que la que se desprende del silogismo cartesiano<sup>330</sup> es; *Luego hay que tener por falso todo juicio anterior*. La diferencia entre ambas conclusiones es evidente: mientras que la primera, procediendo de premisas falsas, es verdadera, la segunda ha sido negada y duramente criticada por el autor de la *Disquisitio*, y por ello que creemos

---

<sup>330</sup> En realidad Descartes no formula silogismo alguno en la primera meditación; es Gassendi quien formaliza la argumentación cartesiana, que es de tipo discursivo.



que el ejemplo propuesto no es adecuado. En otras palabras, mantener *omnia dubia pro falsis* es el principal argumento criticado por el sacerdote en toda esta *instancia*.

Bernard Rochot añade una nota al final del noveno artículo, en la que escribe: *Los dos adversarios se comprenderían mejor si considerasen que el principio de un verdadero escepticismo y de un buen método consiste menos en oponer opiniones antiguas y nuevas que en considerar de una forma nueva toda opinión, sea cual sea, sin argumentar. En cuanto a las relaciones entre el Dios engañador y el Genio maligno – a los que Gassendi encierra en el mismo saco para expulsarlos- véase más abajo la nota 543 bis sobre la Meditación VI, donde es esbozada una vuelta a la Meditación I*<sup>331</sup>.

A nuestro juicio había muy pocas posibilidades de entendimiento entre Descartes y Gassendi. En primer lugar, Descartes considera que hay verdades y falsedades; no existe término medio entre ellas y la probabilidad y, de existir, debe ser considerada falsa pues va contra su principio de claridad y distinción. Por el contrario, Gassendi, aunque también acepta la verdad y la falsedad, cree que la probabilidad es un medio para acercarse a la verdad cuando ésta no es plenamente alcanzable. Por otro lado, Descartes pretende argumentar lo metafísico al modo de geómetras y matemáticos, lo que en absoluto consigue, y menos en la primera *meditación*. En la segunda deduce *ergo sum*, pero para ello se ha basado en que todo juicio anterior es falso y en que no tiene cuerpo, ni existe el mundo, ni el cielo, y hay además un Genio poderoso que le engaña permanentemente. La deducción del *cogito* no tiene nada objetable, excepción hecha de que no era necesaria la negación de todo juicio anterior ni la invención del Genio para llegar a ella. Pero estamos aún en la primera *meditación* y no conviene que nos salgamos de ella.

Rochot, sin embargo, propone una buena norma para la persecución de la verdad: no empeñarse en enfrentar las opiniones antiguas y las nuevas, sino considerar todo juicio de una forma nueva, pero añade *sin argumentar*; lamentable forma de terminar tan bella frase. A estas alturas del estudio de la *Disquisitio metaphysica* ya se ha puesto de manifiesto que Rochot, en varias ocasiones, defiende la duda metódica cartesiana frente a los ataques gassendianos. Según su criterio, Gassendi toma literalmente los argumentos de Descartes y no entiende el psicologismo de su duda, que es de índole metafísico y metódico, es decir, no duda gratuita y realmente de las cosas que nos son tan evidentes a los demás y que nos pueden hacer pensar que el autor de las *Meditationes* ha perdido el juicio. El Sr. Rochot cree, como ya hemos visto, que la intención de Descartes es plantear un universo temporal de la duda para intentar descubrir en el plano metafísico si hay algo que sea verdadero e indubitable, mientras que Gassendi se mantiene en el mundo terrenal y sensorial para contraargumentar los postulados cartesianos. Además, Gassendi, como vimos, postula que la metafísica es teología y que las verdades de lo teológico vienen dadas por los dogmas de fe.

El traductor de la *Disquisitio* acierta al decir que Gassendi mete en el mismo saco al Dios engañador y al Genio maligno para expulsarlos, pero no alude a que esto sucede separadamente: en el artículo sexto de esta *instancia* acusa a Descartes de dar a Dios el poder y la intención de engañar, y en el octavo hace lo propio con el Genio maligno. Ya hemos expuesto nuestra opinión al respecto: creemos que Descartes planteó la posibilidad de que Dios era quien nos engañaba pues, de otro modo, ¿qué sentido tenía haber dicho en la primera *meditación* que existe una opinión generalizada de que existe un Dios todopoderoso, bondadoso, etc., para a continuación plantear que podría existir un Genio que nos engaña? Como era en extremo peligroso proponer que Dios era el causante del error, Descartes le puso el nombre de Genio maligno.

---

<sup>331</sup> Nota 50, p. 58.

Acerca de lo que añade Rochot al final de la nota que estamos analizando, a saber, las relaciones entre el Dios engañador y el Genio maligno, en otra nota, concretamente la 543-bis (p. 541), escribe: *Sobre el Dios engañador y el Genio maligno, y sobre el modo en el que uno completa al otro, véase Gouhier, Ensayo sobre Descartes (1937), capítulo VII, y Metafísica de Descartes (1962), pp. 113-121, donde la nota 14, p. 119, recuerda otras interpretaciones, y de forma destacada la de Gueroult, Nuevas reflexiones sobre la prueba ontológica de Descartes (1955) que tiene (pp. 81 a 86) por “verdaderamente metafísica” esta hipótesis artificial destinada a superar la dificultad psicológica que tenemos para asimilar lo dudoso con lo falso. Gassendi, que encuentra bastantes razones naturales para dudar sin buscar en las artificiales, se resiste, como hemos visto, a esta asimilación, y rechaza pues “el espantajo epistemológico” (Gouhier, Metafísica, p. 117) que se le propone. Pero aquí, como en otros casos, parece que la incomprensión propia de Gassendi viene a corroborar la interpretación de Gueroult. Nos parece también que el artificio deliberado de la duda cartesiana y del genio maligno prepara esta primacía de la voluntad que Gassendi ha combatido igualmente. Y la vuelta a la verdad de la apariencia es también la vuelta al uso normal del entendimiento. Analicemos:*

Gueroult da por válida la inserción del Genio maligno en la duda metódica y la considera un medio para que pueda aceptarse psicológicamente que lo dudoso sea dado por falso, pero disentimos con él. Está planteando que se salve el escollo psicológico que supone pasar de lo dudoso a lo falso aceptando una hipótesis que es falsa y ni siquiera dudosa; no sirve ni como ejemplo, y no digamos como argumento. Lo dudoso, que como dudoso puede ser o no cierto, intenta ser dogmáticamente convertido en falso mediante algo que no es más que una invención falsa a todas luces y no es dudosa en absoluto. Es un sinsentido, y llamar a esto un recurso “verdaderamente metafísico” no hace sino agrandar el error del argumento.

Pero demos colofón a la *instancia*, y éste no puede ser otro que la *réplica* de Descartes al artículo que nos ocupa:

(594) 3. *Y que el método que he propuesto de dudar de todo no puede servir para encontrar verdad alguna.*

(596) *La tercera no contiene tampoco sino una cavilación ya que, aunque sea cierto que la duda, por sí sola, no es suficiente para establecer ninguna verdad, no deja de ser útil para preparar el espíritu, con el fin de establecerlas después, y es únicamente así como la he empleado.*

Descartes, pues, reconoce que la duda, *por sí sola, no es suficiente para establecer ninguna verdad*, y con ello está refrendando lo que dijimos bastantes páginas atrás de que el autor de las *Meditaciones* no tenía en alta estima a los escépticos e intenta separarse de ellos con ésta y otras muchas frases. Descartes es un dogmático que utiliza a su manera determinados argumentos escépticos, sin indicar que proceden de estos, lo cual no es en sí nada negativo, e incluso matiza que esa duda es útil para preparar al espíritu a establecer después las verdades. Hasta aquí estamos plenamente de acuerdo: el método escéptico, tomado como criterio de prudencia a la hora de dar el asentimiento hacia lo que acontece, tanto en el plano físico como en el metafísico, es verdaderamente útil para no caer en la creencia cándida y pronta. El problema que vemos es que Descartes, al final de la primera *meditación*, ya no duda: ha tomado todo por falso. Pasa, pues, de la duda a la negación en la primera *meditación* y, en la segunda, de la negación a la afirmación del *ergo sum*, no de la duda a la verdad.

Terminado el análisis de la *meditatio prima*, culmina también este tercer libro.

***LIBRO CUARTO.***

***ADVERSVS SECVNDAM MEDITATIONEM***



## PUESTA EN ANTECEDENTES.

**E**l texto de *Disquisitio metaphysica* contra la segunda *meditación* de Descartes es mucho más extenso que el escrito contra la primera. Son ocho las *instancias* entre las que se reparten treinta y un artículos, pero las *dudas* contra la segunda *meditación*, originariamente<sup>332</sup>, eran nueve. Esto se debe a que las *dudas* quinta y sexta fueron unidas por Sorbière al realizar la primera edición de la *Disquisitio*. Ello supondrá que la *duda* sexta será en realidad la séptima original, y así sucesivamente hasta el final de esta segunda *meditación*.

La defensa que realizará Descartes contra esos artículos se concretará únicamente en seis *réplicas*. Es por ello que insertaremos en este apartado de nuestro estudio la parte de la *Carta a Cleselier* concerniente a la segunda *meditación*. No obstante, casi al final de la *Carta*, y por lo tanto fuera del apartado dedicado a la segunda, contesta a otras dos cuestiones que se discuten aquí: el uso de la expresión *praecise tantum* y cómo pueden interactuar el alma inmaterial con el cuerpo material.

La *réplica* a estos dos asuntos se insertará en los artículos correspondientes.

---

<sup>332</sup> En la primera edición de las *Meditaciones*.

## CONTRA LA MEDITACIÓN II. (284b)

**QUE TRATA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO [Y] DE QUE ÉSTE ES MÁS CONOCIDO QUE EL CUERPO.**

### DUDA PRIMERA.

**SOBRE LA INUTILIDAD DE LOS DESARROLLOS PRECEDENTES PARA HACER CONCLUIR A ALGUIEN QUE EXISTE, QUE PIENSA, Y QUE DE ESTO HACE UNA ESPECIE DE PRINCIPIO POR MEDIO DEL CUAL DEDUCE CON CERTIDUMBRE TODAS LAS COSAS Y, EN PARTICULAR, QUE ÉL NO ES UN CUERPO.**

**A** cerca de la segunda [meditación], veo que estáis todavía dentro de la misma ilusión y, sin embargo, remarcáis que seguramente, siendo de esta forma el juguete de una ilusión, VOS SOIS. Sobre que “tenéis por constante que esta proposición es verdadera todas las veces que la pronunciáis o concebís en vuestro espíritu: yo soy, yo existo”, sin embargo, no veo que hayáis tenido necesidad de un aparato tan grande, puesto que estáis ya, de otro modo, seguro de vuestra existencia y de que ésta es verdadera; y podríais llegar a la misma conclusión por medio de cualquier otra acción vuestra, puesto que es manifiesto por la luz natural que todo lo que actúa existe.

Añadís que, “sin embargo, no sabéis bien qué es lo que sois”: Decís esto completamente bien, os lo concedo de grado, y es aquí donde se encuentra toda la dificultad, ya que sin recorrer tantos vericuetos y evitando toda esta ficción es esto, parece, lo que hay que investigar.

Os proponéis entonces examinar “lo que creéis ser, con el fin de que, después de haber descartado las dudas, no quede nada aparte de lo que es cierto e indubitable”. Seguramente esto lo podéis hacer con la aprobación de todo el mundo. Una vez comprometido en esta empresa y, encontrando que hasta aquí pensáis ser un hombre, preguntáis: “¿Qué es un hombre?” Y después de haber rechazado deliberadamente la definición ordinaria, tomáis la elección de lo que se os pone a primera vista, como “el hecho, para vos, de tener un rostro, manos, y otros miembros” que llamáis con el nombre de cuerpo; así como “el hecho de alimentarse, moverse, sentir, pensar”, lo que referís al alma. Estamos pues de acuerdo con esto, siempre que pongamos cuidado con la distinción que hacéis entre el alma y el cuerpo. Decís que entonces no os detuvisteis a pensar qué era el alma, sino que os la imaginasteis solamente como algo parecido a un viento, a un fuego o a un aire muy sutil que estaría repartido en todas las partes más groseras de vuestro cuerpo. Aquí hay algo que es digno de ser recordado. “Con respecto al cuerpo, en nada dudáis [...] que su naturaleza consista en ser algo susceptible de tener una figura, de estar circunscrito a un lugar, llenar un espacio y excluir de él a cualquier otro cuerpo; en que puede ser sentido con el tacto, la vista, el oído, el olfato, el gusto y que podría ser movido de múltiples formas”. Ahora bien, podéis incluso hoy atribuir estas cosas a los cuerpos, siempre que no les atribuyáis todas ellas a todos ellos, ya que el viento es un cuerpo y, sin embargo, no es percibido por la vista, y siempre que no excluyáis otras que se añaden a las precedentes, ya que el viento, el fuego y otros producen movimiento.- Pero en cuanto a esto que añadís: que “entonces rechazáis al cuerpo la facultad de moverse por sí mismo”, no parece que ahora podáis sostenerlo de manera alguna; como si todo cuerpo debiera ser inmóvil

por su naturaleza y como si alguno de sus movimientos debiera proceder de un principio incorpóreo; como si se debiera pensar que el agua no puede fluir, ni caminar un animal sin algún motor incorporal.

### **RESPUESTA. (285a).**

**C**ontinuáis aquí usando ilusiones Retóricas en lugar de razones, ya que fingís que bromeo cuando estoy hablando en serio, y tomáis en serio, como algo dicho con seguridad y firmeza, algo que avancé únicamente en forma de interrogación y según la común opinión de otros, aplazando [mi opinión] hasta informarme sobre ello. Lo que dije, pues, de que “hay que tener por inciertos o incluso por falsos los testimonios de los sentidos”, es absolutamente en serio; y esto es tan necesario para comprender mis Meditaciones que, quienquiera que no pueda o no quiera admitirlo, no podrá objetar nada que sea digno de respuesta contra ellas. Pero hay que tener cuidado en la distinción, que he recomendado hacer en muchos pasajes, entre la conducta en la vida y la búsqueda de la verdad, ya que cuando se trata de la vida sería muy ridículo no fiarse de los sentidos, y se han burlado fuertemente de los Escépticos que no echaban cuenta de las cosas humanas, hasta el punto que sus amigos debían vigilarlos para que ellos no se tirasen por los precipicios. Por esta razón dije en alguna parte: “ningún hombre de buen sentido podría dudar seriamente de esto”. Pero cuando se trata de saber si el espíritu humano puede conocer alguna cosa con plena certidumbre, es sin duda completamente contrario a la razón no querer rechazar firmemente estas mismas cosas por dudosas o incluso por falsas, con el fin de remarcar que algunas otras, que no pueden ser rechazadas de esta manera, son por esto mismo más ciertas y más conocidas con respecto a nosotros.

En cuanto a lo que dije de que no conocía todavía bastante qué es aquello que piensa, es de mala fe que lo hayáis tomado como si lo hubiese dicho en serio, puesto que me expliqué poco después y, del mismo modo, en cuanto a haber dicho que yo no dudaba en absoluto acerca de en qué consistía la naturaleza del cuerpo y que no le atribuía ninguna facultad de moverse por sí mismo; incluso cuando me imaginé al alma como algo parecido a un viento o a un fuego; y otras cosas parecidas que solamente he indicado aquí según la vulgar opinión para hacer ver, inmediatamente, que conviene [pensar] que son falsas. ¿Pero tenéis buena fe cuando decís que atribuyo al alma las facultades de nutrirse, andar, sentir, etc... para añadir inmediatamente después: “estamos de acuerdo con esto, siempre que pongamos cuidado con la distinción que hacéis entre el alma y el cuerpo?” Ya que un poco después de esto dije a posta que la nutrición se relaciona sólo con el cuerpo, y en cuanto a la marcha y la sensación, las relaciono en su mayor parte también con el cuerpo, y no atribuyo al alma nada, sino únicamente el pensamiento.

Además, qué razón tenéis para decir “que no hay necesidad de un aparato tan grande para probar que yo existo”; tengo seguramente buenas razones, me parece, para lanzaros a vos vuestras propias palabras, para juzgar que el aparato del que me he servido no es incluso demasiado grande, puesto que todavía no he conseguido haceros comprender bien el asunto. Ya que cuando decís “que yo habría podido llegar a la misma conclusión con cualquier otra acción mía”, estáis bien lejos de la verdad, puesto que no hay una de mis acciones de las que yo esté absolutamente seguro (al menos en esta certeza metafísica, que es la que está ahora en cuestión) con la sola excepción de mi pensamiento. Y no está permitido concluir, por ejemplo: “yo me paseo, luego yo existo”, sino en tanto que la conciencia que tengo de pasearme es un

*pensamiento. Solamente de aquí se puede sacar esta conclusión como cierta y no del movimiento del cuerpo, el cual puede ser completamente nulo durante el sueño, mientras que yo, sin embargo, tengo la impresión de pasearme. Aunque del pensamiento de pasearme puedo inferir perfectamente la existencia de mi espíritu, que tiene este pensamiento, no puedo [hacerlo] con mi cuerpo que se pasea. Y pasa lo mismo con el resto de las acciones. (285b).*

#### CONTINUACIÓN DE LA CARTA A CLERSELIER. (596).

**C**ontra la segunda Meditación, vuestros amigos destacan seis cosas. La primera es que diciendo, “pienso luego existo”, el Autor de las Instancias quiere que yo asuma esta mayor: “quien piensa es”, y que de este modo esté abrazando ya un prejuicio. En esto abusa claramente de la palabra prejuicio. Ya que, aunque se pueda llamar así a esta proposición, en el momento que se prefiere [llamarla así] sin cuidado y se crea que es verdadera solamente por causa de que antes se juzgó así, no siempre se puede decir que sea un prejuicio, pues no hay prejuicio alguno en el momento en el que se la examina por parecer tan evidente al entendimiento que éste no puede dejar de creer en ella, e incluso cuando es la primera vez en la vida que se piensa en ella. Pero el error más importante que hay aquí es que este Autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe ser deducido siempre de las universales, siguiendo el orden de los silogismos de la Dialéctica, en lo que demuestra saber bien poco del modo en el que se debe buscar la verdad, ya que es cierto que, para encontrarla, se debe comenzar siempre (597) por las nociones particulares, para ir después hacia las generales, aunque se pueda también, recíprocamente, una vez halladas las generales, deducir de ellas las particulares. De este modo, cuando se enseñan a un niño los elementos de la Geometría, no podrá entender en general que “cuando a dos cantidades iguales se les restan partes iguales, los restos permanecen iguales”, o que “el todo es más grande que sus partes”, si no se le muestran ejemplos de casos particulares. Esta falta se produce por no haber tenido cuidado con esto: nuestro Autor se ha equivocado en tantos razonamientos falsos con los cuales ha llenado su grueso libro, ya que no hay que componer falsas mayores según su fantasía, como si yo hubiese deducido de ellas las verdades que he explicado.

La segunda Objeción que aquí destacan vuestros amigos es que “para saber que se piensa es necesario saber qué es el pensamiento, algo que yo no sé”, dicen, “porque lo he negado todo”. Pero no he negado sino los prejuicios, no las nociones, como ésta, que se conocen sin ninguna afirmación ni negación.

La tercera es “Que el pensamiento no puede existir sin un objeto, por ejemplo, sin el cuerpo”. Aquí hay que evitar el equívoco de la palabra pensamiento, el cual puede ser tomado por la cosa que piensa, así como por la acción de dicha cosa. Ahora bien, niego que la cosa que piensa tenga necesidad de otro objeto que de sí misma para ejercer su acción, aunque ella pueda también extenderse a las cosas materiales cuando las examina.

La cuarta, “Que aunque yo tenga un pensamiento de mí (598) mismo, no sé si este pensamiento es una acción corporal, o un átomo que se mueve, en vez de una sustancia inmaterial”. Aquí se repite el equívoco del término pensamiento, y no veo en esto sino una cuestión sin fundamento, y que es parecida a esta otra: juzgáis que sois un hombre porque percibís en vos todas las cosas con ocasión de las cuales llamáis hombres a quienes las tienen, pero ¿cómo sabéis si no sois un elefante, en vez de un hombre, por algunas otras razones que no podéis percibir? Pues, después de que la



*sustancia pensante ha juzgado que ella misma es intelectual, por causa de que ha observado en sí todas las propiedades de las sustancias intelectuales, y no ha podido observar ninguna de las que pertenecen a los cuerpos, se le pregunta cómo sabe ella que no es un cuerpo, en vez de una sustancia inmaterial.*

*La quinta Objeción es similar. “Que aunque yo no encuentro extensión en mi pensamiento, no se sigue de ello que no sea extenso, porque mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas”. Y también lo es la sexta: “Que puede ser que la distinción que encuentro por medio de mi pensamiento entre el pensamiento y el cuerpo sea falsa”. Pero es necesario observar particularmente aquí el equívoco que hay en estas palabras: “mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas”, ya que si lo que se quiere decir es que mi pensamiento no debe ser la regla de los demás, para obligarles a creer una cosa porque yo la pienso como verdadera, estoy completamente (599) de acuerdo con ello. Pero eso está fuera de lugar ya que nunca he querido obligar a nadie a seguir mi autoridad. Al contrario, he advertido en diversos lugares que uno no se debe dejar persuadir sino solamente por la evidencia de las razones. Además, si se usa indiferentemente la palabra pensamiento para toda operación del alma, es cierto que puede haber muchos pensamientos, de los cuales no se debe inferir nada concerniente a las cosas exteriores a nosotros. Pero esto también está fuera de lugar en este pasaje, en el que no están en cuestión sino los pensamientos que son percepciones claras y distintas y los juicios que cada uno debe hacer por sí mismo después de esas percepciones. Es por ello que, en el sentido en el que estas palabras deben ser entendidas aquí, digo que el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de esa cosa, es decir, que todos los juicios que haga tienen que ser conformes a esa percepción para ser buenos. Incluso en lo que concierne a las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón que nos persuada de que han sido reveladas por Dios, antes de determinarnos a creerlas. Y aunque los ignorantes hacen bien siguiendo el juicio de los más capaces concernientes a las cosas de difícil conocimiento, es necesario, sin embargo, que su percepción les enseñe que son ignorantes, y que no lo son tanto aquellos cuyos juicios quieren seguir. De otro modo, harían mal (600) siguiéndolos, y actuarían como autómatas y como brutos en vez de como hombres. De este modo, el error más absurdo y exorbitante que un filósofo puede admitir es querer hacer juicios que no concuerden con las percepciones que él tiene de las cosas, y sin embargo, no veo cómo nuestro Autor podría excusarse de haber caído en esta falta en la mayor parte de sus objeciones, ya que no quiere que cada uno se atenga a su propia percepción, sino que más bien pretende que se deben creer las opiniones o fantasías que le place proponernos, aunque no se entienden en modo alguno.*

## ANÁLISIS DE LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA.

**L**a *duda* primera contra la segunda *meditación* es ampliada con una *instancia* que consta de siete artículos. Es, pues, bastante larga. Al igual que al principio de nuestro análisis de las *Objeciones, Respuestas, Instancias y Réplicas* a la primera *meditación*, hemos de destacar otra vez que, en *Disquisitio metaphysica*, el primer título que figura ante la *duda* primera contra la segunda *meditación* es el mismo que apareció en las *Objectiones quintae*: *Quae est de natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus, o sea, que trata de la naturaleza del espíritu humano [y] de que éste es más conocido que el cuerpo*. Los títulos de sus seis *Dudas*, en *Objectiones quintae*, eran exactamente iguales a los de las *Meditationes* que refutaban. La única añadidura en *Disquisitio metaphysica* es el “*quae est*”.

El segundo de los títulos sí es de Sorbière: *De inutilitate superioris apparatus, ut quis inferat se esse, quia cogitat; et ex isto quasi principio omnia certo deducat; ac specialiter se non esse corpus*, o lo que es lo mismo: *Sobre la inutilidad de los desarrollos precedentes para hacer concluir a alguien que existe, que piensa, y que de esto hace una especie de principio por medio del cual deduce con certidumbre todas las cosas y, en particular, que él no es un cuerpo*.

Deben destacarse del segundo título los términos *inutilidad* y *aparato*, toda vez que, desde el comienzo de la presente *duda*, Gassendi ya hace ver que Descartes, en esta *meditatio*, partiendo del descubrimiento principal que hizo en la primera, a saber, que todo es ilusión y falsedad, y mientras es un *juguete de dicha ilusión*, deduce el *ego sum*<sup>333</sup>. Gassendi añade, inmediatamente, que no era necesario tanto aparato para explicar o demostrar algo que el propio Descartes ya sabía con certeza, pues por medio de la luz natural es necesario que todo lo que actúe exista, con lo que cualquier acción de Descartes, apostilla el objetor, le habría proporcionado la evidencia de su propia existencia<sup>334</sup>.

Acerca de este primer párrafo de Gassendi, que aparece, como sabemos, en las *Objectiones quintae* y es vuelto a imprimir en *Disquisitio metaphysica*, al decirle a Descartes que no hacía falta tanto aparato para demostrar algo que éste ya sabía perfectamente, está exponiendo implícitamente que el conocimiento de la propia existencia se encuentra dentro del saber intuitivo e inmediato; no hay nada que demostrar al respecto y, de querer hacerlo, basta con ser consciente de cualquier acción ejecutada por uno mismo. En este sentido, es destacable que esta idea de Gassendi será retomada años después por John Locke, y es que el inglés frecuentó círculos cartesianos y gassendistas entre 1668 y 1670.

Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, expone que conocemos nuestra propia existencia por intuición, esto es, por conocimiento intuitivo, y es por ello mismo que dicha existencia no necesita de prueba alguna, siendo éste, además, el conocimiento más evidente que tenemos<sup>335</sup>. Locke, pues, no atribuye el conocimiento de la propia existencia a un argumento reflexivo o demostrativo.

Ahora bien, volviendo al tema que nos ocupa, Descartes tenía bien pensada su estrategia para deducir *ergo sum*. Resulta de claridad meridiana que la existencia de un sujeto queda demostrada si éste realiza alguna acción, o si padece alguna pasión, toda vez que lo que no es no actúa, o no es afectado, pero Cartesio pone en duda la existencia

---

<sup>333</sup> *Disquisitio*, 284b.

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> *Op. Cit.*, libro IV, cap. IX. 3.

de su cuerpo, y no sólo eso, llega a negarla. Lo que se le presenta por medio de los sentidos también lo lleva al terreno de la falsedad por la falibilidad sensorial, el dilema sueño-vigilia y la introducción del Genio maligno. Es decir, a Descartes no le vale cualquier acción para deducir que existe, toda vez que no tiene cuerpo con el que actuar o padecer, y es por ello que todo acto o afecto que él realice o padezca con su cuerpo no le sirve para esa buscada demostración, pues los considerará un engaño o una falsedad. Proseguimos con nuestro planteamiento:

Es altamente significativo que el autor de las *Meditationes* llegue al convencimiento de su existencia por medio de la duda, toda vez que ésta es un acto cognitivo; un pensamiento. No lo hizo a través de sentir, por ejemplo, el tacto del cálamo con el que escribe, o el frío en su cuerpo al alejarse del calor del encendido hogar. Al dudar, claramente piensa, y si piensa existe, y entonces puede llegar a la conclusión inicial que pretendía: él es, sin haber mescolanza con las cosas corpóreas, cuya existencia ha negado en la primera *meditación*. Además, en la segunda, quiere probar que lo corpóreo nada tiene que ver con la *res cogitans*. Es por ello que nunca podría haber tomado como premisa menor que él siente, oye, hace..., para deducir *ergo sum*.

Pero incluso así hay dos problemas en esta argumentación cartesiana:

El primero de ellos es que Descartes ha negado en la *meditatio prima* la existencia de lo corpóreo y de todo lo que se construye cognitivamente sobre lo sensorio. En la segunda deduce su existencia, afirmando que es *res cogitans* y que nada tiene que ver con lo corpóreo. Con ello, en la primera, concluye mediante suposiciones que no tiene cuerpo y que no hay cuerpo alguno en el mundo y, en la segunda, tras deducir que existe, no por acción o pasión corporal alguna, sino por medio de un acto del intelecto, concluye que su sustancia consiste en pensar y que nada corpóreo hay en ella, pero no ha demostrado en ningún momento que no sea necesario algún órgano corporal para pensar; es más, ni siquiera lo ha insinuado. Sólo refiere que es necesario un cuerpo para sentir<sup>336</sup>.

El segundo proviene de que Descartes no ha dicho que su duda no pueda ser manipulada por el Genio y que, por consiguiente, tampoco exista su pensamiento, y que la sensación de estar dudando y pensando sea algo que dicho Genio imbuya engañosamente en su ser, y que de ello resulte que no sea una *res cogitans*. Sería éste el caso de un imaginario ente (no va a ser Descartes el único al que se le permita inventar seres todopoderosos y malignos) que es capaz de sentir los engaños del Genio, y que es inducido a sentir que piensa, aunque no puede pensar por sí mismo. Si bien su existencia también quedaría demostrada con este retorcido argumento que acabamos de proponer, toda vez que si el Genio imbuye algo en nosotros para hacernos creer que pensamos, necesariamente debemos existir (porque somos susceptibles de ser afectados), lo cierto es que Descartes no duda en ningún momento de que esté dudando, ni de que si se duda necesariamente se piense, y eso que él ha creado un ser todopoderoso que le engaña continuamente, que podría mentirle incluso acerca de las relaciones matemáticas, hacer que la suma de dos rectos no sea ciento ochenta grados y, por ende, también engañarle en los principios especulativos básicos del pensamiento. El Genio, pues, podría engañarle acerca de creer que piensa, del mismo modo que le engaña con lo corpóreo. Además, negada la existencia de los cuerpos y del cielo y el mundo, y demostrado el *ego sum* por medio de la duda, sin probar que no es necesario nada somático para tal acción, mantiene en esta segunda *meditación* que no hay nada en las propiedades que ordinariamente se atribuyen a lo corporal (figura, extensión, etc.)

---

<sup>336</sup> *Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore...*, *Meditationes*, p. 21 de editio princeps.

que pueda imputarse a sí mismo, por lo que su naturaleza no es corporal, sino pensante. Pero este argumento no es sino una redundancia: Partiendo de la negación de la existencia de lo corporal en la primera *Meditación*, huelga decir en la segunda que él, como cosa pensante, no encuentre ningún atributo propio de lo corpóreo que pueda decir que le es propio; lo que no existe no tiene atributos, ni puede estar presente en algo que sí existe.

Pero prosigamos con las refutaciones de Gassendi: *Añadís que, “sin embargo, no sabéis bien qué es lo que sois”*<sup>337</sup>. Nuestro autor añade que es aquí realmente donde se encuentra la dificultad y lo que verdaderamente hay que investigar. Se trata, en definitiva, de que lo intuitivo de la propia existencia no necesita prueba, mientras que saber cuál es la esencia del ser humano, del yo, sigue siendo una incógnita. Pero la definición de ser humano, prosigue Gassendi, no satisface a Descartes porque tiene mezcolanza con lo corpóreo<sup>338</sup>. Analicemos este razonamiento:

Descartes, tras deducir que existe, se pregunta qué es. Se contesta a sí mismo que antes pensaba ser un hombre y que éste era definido de ordinario como animal racional, pero lo rechaza porque habría que examinar qué es ser animal y qué es ser racional<sup>339</sup>. Antes también pensaba tener manos, rostro, etc., siendo esto propio del cuerpo, y que se nutría, andaba, sentía y pensaba... y todo esto lo atribuía al alma<sup>340</sup>. Gassendi parafrasea todo este resumen que hacemos en la página 284b. El autor de la *Disquisitio* manifiesta estar de acuerdo con todo esto, *siempre que pongamos cuidado con la distinción que hacéis entre el alma y el cuerpo*<sup>341</sup>.

Nos detendremos un momento en la definición de hombre que rechazó Descartes: *animal racional*. La razón: él dijo que habría que investigar qué es ser animal y qué es ser racional para aceptarla. Sin embargo, Descartes no siente embarazo alguno cuando, poco más tarde, se define como *cosa pensante*, sin antes explicar qué es ser cosa y qué es ser pensante.

Acerca del celo que hay que poner en las acciones que se atribuyen al alma y al cuerpo, Gassendi recuerda que Descartes imaginó que aquélla sería como un viento sutil, o un soplo que se reparte por todas las partes del cuerpo, y esto no lo demostró, *sino que os la imaginasteis*<sup>342</sup>. En efecto, al igual que hemos indicado que Descartes no admite la definición *animal racional* sin averiguar qué son esos dos términos, y sí acepta la de *cosa pensante* sin hacer lo propio, Gassendi le está reprochando que hable de los atributos del alma sin demostrarlos y que algunos de ellos puedan pertenecer al cuerpo y otros, quizás, al espíritu. Del mismo modo, recrimina a Descartes que exponga atributos de los cuerpos, como la figura, el lugar que ocupan, ser percibidos por los sentidos y ser movidos de *múltiples formas*<sup>343</sup>. En este punto, Gassendi contesta a Descartes que los atributos que ha indicado éste acerca del alma y de los cuerpos no pueden ser intercambiados indiscriminadamente, como el propio objetor ejemplifica: el viento, siendo un cuerpo, no puede ser visto y éste y el fuego *producen movimiento*<sup>344</sup>. Y es que Descartes, en la segunda *meditación*, escribe que antes pensaba que los

---

<sup>337</sup> *Disquisitio*, 284b.

<sup>338</sup> *Y después de haber rechazado deliberadamente la definición ordinaria, tomáis la elección de lo que se os pone a primera vista, como “el hecho, para vos, de tener un rostro, manos, y otros miembros” que llamáis con el nombre de cuerpo; así como “el hecho de alimentarse, moverse, sentir, pensar”, lo que referís al alma. Ibid.*

<sup>339</sup> *Meditationes*, p. 19 de *editio princeps*.

<sup>340</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>341</sup> *Disquisitio*, 284b.

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.*

cuerpos pueden moverse de distintos modos, mas no por sí mismos, sino por algo que los empuje y que no se podría decir de ellos que pudiesen sentir o pensar<sup>345</sup>. Estando así las cosas, el autor de la *Disquisitio* añade que, tras los contraejemplos que acaba de proponer, *no parece que ahora podáis sostenerlo de manera alguna; como si todo cuerpo debiera ser inmóvil por su naturaleza y como si alguno de sus movimientos debiera proceder de un principio incorpóreo; como si se debiera pensar que el agua no puede fluir, ni caminar un animal sin algún motor incorporal*<sup>346</sup>.

Acerca de lo que objeta Gassendi a Descartes sobre que el viento es un cuerpo pero no puede ser visto, es de justicia señalar que, en la segunda *meditación*, escribe que antes creía que los cuerpos podían ser percibidos por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato<sup>347</sup>. Descartes dice *vel odoratu percipi*, no *et odoratu percipi*. Hay una diferencia sustancial entre usar la disyunción “o” y la conjunción “y”, por lo que no ha lugar ese reproche de Gassendi.

A nuestro juicio, Gassendi no intenta excluir al alma como principio del movimiento, sino indicar que no es la única de sus causas, como pretende sentenciar Descartes. Aún así, debe señalarse que Cartesio tiene sumo cuidado con lo que escribe a fin de poder escapar de refutaciones posteriores: cuando habla acerca de las propiedades de los cuerpos y del alma, dice que *antes pensaba* de esa forma, con lo cual tiene preparada la vía de escape ante cualquier ataque. Sin embargo, no tiene reparos en usar lo que pensaba antes acerca de los cuerpos y del alma para concluir que la *res cogitans* no es un cuerpo.

Al principio de su *respuesta*, Descartes no parece estar contestando a la *duda* de Gassendi, más sí lo está haciendo: aquél se ha quedado perplejo cuando éste le dice que no hacía falta tanto aparato para demostrar algo que su oponente ya sabía; que él es. Es por ello que el autor de las *Meditationes* contesta que Gassendi toma en serio lo que él dijo en forma de interrogante y *según la opinión de otros*, mientras que toma en broma lo que dijo seriamente y aprovecha este asunto para tacharle de nuevo de retórico. Digno es de mención que añade: *...algo que avancé únicamente en forma de interrogación y según la común opinión de otros, aplazando [mi opinión] hasta informarme sobre ello*<sup>348</sup>, toda vez que, en este sentido, está reconociendo hacer *epokhé* hasta que pueda llegar a una conclusión cierta. Pero Descartes no hizo *epokhé* alguna cuando dio por falsos todos sus prejuicios anteriores, sino que se pronunció. Ciertamente que dijo hacer esa negación para equilibrar el peso del asentimiento que antes tenía para con los prejuicios, y que, con ello, tener justeza en sus juicios posteriores, a modo del “*no es más*”<sup>349</sup> de los escépticos y, aunque en cierta medida actúe oponiendo una proposición y su contraria, lo cierto es que toma partido y no las considera a ambas igualmente probables de veracidad o falsedad: supone que no hay cuerpos (negación metódica), pero se dice de ellos que tienen ciertos atributos como figura, extensión... (prejuicio anterior), y no ve que ninguno de ellos pueda ser atribuido a la *res cogitans*, por lo que su sustancia no es corporal, sino únicamente pensante (nuevo juicio).

Ha pocas líneas que dijimos que Descartes escribe con suma cautela y, cuando se encuentra ante sentencias que ha de pronunciar y que pueden suscitar controversias o refutaciones, suele hablar sea en condicional, sea según sus opiniones anteriores a la duda, sea en virtud de la opinión de otros. Acusar a Gassendi de tomarle en broma cuando habla en serio y viceversa le obliga a ponerse de espaldas a la pared y

---

<sup>345</sup> *Meditationes*, p. 20 de *editio princeps*.

<sup>346</sup> *Disquisitio*, 284b, fin.

<sup>347</sup> *...Tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi...*, *Loc. Cit.*, p. 20 de *editio princeps*.

<sup>348</sup> *Meditationes*, p. 498 de *editio princeps*.

<sup>349</sup> Una proposición que su contraria.

pronunciarse definitivamente acerca de cuándo decía lo que realmente pensaba y cuándo no.

Cartesio afirma que hablaba de veras cuando había que considerar inciertos e incluso falsos los testimonios sensorios y añade que ese asunto es de capital importancia para entender sus *Meditaciones*, toda vez que quien no admita este punto no dará objeción digna de réplica por su parte. Evidentemente, Descartes se refiere a que no se crea que hablaba en serio, toda vez que fundar un razonamiento en una premisa en la que realmente no se cree es un despropósito en sí mismo, y él lo sabe. Otro asunto es que el lector llegase a creer realmente que era falso lo que se le presentaba ante los ojos, el tacto, el oído...

Descartes sabe muy bien que la duda que plantea lleva a un callejón sin salida; no hay conocimiento, no hay acción ante la falsedad de todo lo presente. Es por ello que añade la necesidad de distinguir entre la conducta vital y la búsqueda de la verdad, poniendo el ejemplo de los escépticos, quienes debían ser agarrados para no caer en precipicios. En este sentido sí puede plantearse seriamente la duda cartesiana, pero los escépticos nunca llegaron a negar la existencia de lo fenoménico, sino que afirmaban no saber si lo que se les presentaba era así o no, mientras que Descartes llega más lejos y niega la existencia de los cuerpos, del mundo, del cielo... El autor de las *Meditaciones* traspasa los terrenos del escepticismo, pues los pirrónicos nunca negaron que existiesen los cuerpos, ni el cielo, sino que realmente fuesen como ellos los percibían, y no se pronunciaron acerca de su esencia y naturaleza.

Cartesio confiesa que hablaba según la común opinión de otros cuando escribió que no tenía dudas acerca de la naturaleza del cuerpo y que éste no puede moverse por sí mismo, así como cuando imaginó al alma como un viento o fuego<sup>350</sup> y reprocha que Gassendi tomase como propias de Descartes estas manifestaciones. ¿Cuál es la razón de que Descartes hable según la opinión vulgar acerca de todo esto? Él mismo lo explica: *para hacer ver, inmediatamente, que conviene [pensar] que son falsas*<sup>351</sup>. Ahora bien, si pensaba que todo lo expuesto en este párrafo es falso, entonces ¿por qué utiliza los atributos comúnmente atribuidos a los cuerpos para hacer ver que nada hay de ello en la *res cogitans*?

Solamente de pasada, Descartes contesta a lo objetado por Gassendi sobre la dualidad alma-cuerpo: Descartes, en su *respuesta*, recuerda que el objetor acepta que se atribuyan al alma las funciones de nutrirse, caminar, sentir..., pero añade que hay que tener cuidado con la distinción que hace Cartesio entre el alma y el cuerpo. El autor de las *Meditaciones* explica con respecto a esto que, muy poco después, escribió que la nutrición *se relaciona sólo con el cuerpo*, y que caminar y sentir, en su mayor parte, también los atribuye al cuerpo, pero *no atribuyo al alma nada, sino únicamente el pensamiento*. Ciertamente es que Descartes, en su segunda *meditación*, escribe que, repasando los atributos comunes del alma para ver si alguno de ellos se encuentra en él como *ego cogito*, la nutrición y caminar no pueden realizarse sin cuerpo y, si es cierto que no tiene cuerpo (en condicional), entonces no puede nutrirse ni caminar. De aquí se desprende, en efecto, que Descartes atribuye al cuerpo esas dos funciones. En cuanto a la capacidad de sentir, reconoce que no puede realizarse sin cuerpo, aunque en sueños se pueda sentir algo que no es real, pero pensar es lo único que puede decir que le conviene completamente a su *ego cogito*<sup>352</sup>. Descartes está utilizando en este pasaje la distinción escolástica entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, correspondiéndole, según se desprende de su *respuesta*, al alma vegetativa las funciones de caminar y nutrirse, al

---

<sup>350</sup> *Disquisitio*, 285a.

<sup>351</sup> *Ibid.*

<sup>352</sup> *Meditaciones*, p. 21 de *editio princeps*.

alma sensitiva la capacidad de sentir y únicamente al alma intelectual, la superior, la capacidad de pensar. Esto mismo se pone de manifiesto en la quinta parte del *Discurso del método*, cuando habla de los animales-máquina<sup>353</sup>. Las respuestas animales son como los movimientos de los engranajes de un reloj, y esto es aplicable incluso al cuerpo humano, salvo en que éste es regido en determinados actos volitivos por el alma intelectual, única y exclusiva de los humanos. Esta alma intelectual es la que puede albergar el atributo de pensar. Gassendi, pues, estaba siendo puntilloso con respecto a Descartes, sabedor de que éste no había sido muy preciso hablando acerca del alma, en el sentido escolástico del término.

Recordemos que Gassendi reprochó a Descartes tanto aparato para demostrar algo que ya sabía él mismo y que podría haberlo probado con cualquier acto. Cartesio contesta que no le servía cualquier acción, pues *no hay una de mis acciones de las que yo esté absolutamente seguro (al menos en esta certeza metafísica, que es la que está ahora en cuestión) con la sola excepción de mi pensamiento*. Pero esa ausencia de certeza la creó él mismo al negar la existencia de los cuerpos. Ciertamente, este asunto (y ahora nos vamos a parecer sobremanera a Gassendi por su forma de ejemplificar) es como quien se amputa la mano derecha porque asume que es falsa y coge un utensilio con la izquierda, indicando más tarde que los objetos sólo pueden ser asidos por la mano izquierda. Descartes se escuda poniendo en cuestionamiento la probatura del *ego cogito* con cualquier otra acción, puesto que se encuentra dentro del ámbito metafísico, que no en el de la vida ordinaria. Pero la metafísica, por el hecho de tratar temas intangibles, no da derecho a negar la existencia de lo tangible: algo intangible es exiguo pilar para sustentar la negación de algo tangible, obvio, presente y evidente.

Desde el punto de vista metafísico de Descartes, negada previamente la existencia de los cuerpos, le resulta lícito, a su parecer, no aceptar el entimema: *yo me paseo, luego yo existo*. Sólo lo admite desde el punto de vista de que *la conciencia que tengo de pasearme es un pensamiento*, pero aquí se equivoca. Si no existen los cuerpos no puede, o al menos no debe, haber conciencia de que uno se pasea, pero Descartes, sabiendo que podría objetársele esto, prosigue diciendo que, aunque no estuviese paseando, sino soñando que pasea, de ese pensamiento sí podría deducir su existencia y no de la acción corporal de pasear. Recordemos que en este planteamiento hay dos problemas: Descartes no ha probado que se pueda pensar (o soñar) sin sustrato somático; tampoco ha probado que el Genio maligno no pueda engañarle y hacerle *sentir* que piensa.

Acerca del ejemplo del paseo, es menester señalar que Gassendi no escribió acerca de ello, sino que fue Hobbes en sus *Objectiones tertiae* y además con un sentido distinto. El inglés concede que del entimema *yo pienso, luego yo existo*, se colige que se es *una cosa pensante*. Pero su asentimiento no llega más allá de esto, puesto que cuando Descartes añade: *Por lo tanto, soy, hablando con precisión, una cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón...*<sup>354</sup>, Hobbes añade que entonces, serían lo mismo quien entiende y el entendimiento (como acto del que entiende), de lo que podría concluirse falsamente: *soy paseante, luego soy un paseo*<sup>355</sup>. Hobbes puntualiza, apoyándose en el *consensus gentium* del mundo filosófico, que hay que diferenciar entre el sujeto y sus facultades y actos, pues *una cosa es la cosa misma que es*, pero su esencia es otra cosa<sup>356</sup>. Nos encontramos con el adagio de que los universales son *nomina, non res*. Es todo lo que tenemos que decir acerca de la *duda* y la *respuesta*.

---

<sup>353</sup> *Op. Cit.*, pp. 55-60 de *editio princeps*.

<sup>354</sup> *Meditationes*, p. 21 de *editio princeps*.

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 236.

## INSTANCIA.

### **ARTÍCULO 1. TODO HA SIDO OBJETADO DE BUENA FE, INCLUSO LO DICHO EN BROMA. (285b).**

**Q**uién de nosotros dos es un simulador o un declamador<sup>357</sup>, de la manera que está descrito al final de la Instancia precedente, lo juzgarán aquellos que quieran saberlo si dan a esto la suficiente importancia. Decíais “que finjo creer que bromeáis cuando habláis en serio y que tomo en serio lo que decís en nombre de la opinión vulgar”. Tengo verdaderamente como testigo a DIOS inmortal de que no finjo nada, sino que simplemente digo lo que pienso. Si vos habláis profiriendo enigmas, en lugar de hacerlo como podéis, con claridad y evidencia, ¿qué falta puedo cometer si no llego a seguiros en todos vuestros resquicios? ¿Quién no sabe que sois suficientemente hábil como para encontrar el medio de esparcir un negro líquido bajo el cual intentáis evitar el arpón, o modificar vuestro aspecto hasta el punto de poder reiros no solamente de mí, que no estoy acostumbrado a vuestros artificios, sino incluso de fortísimos héroes muy ejercitados? Por esta razón, sin duda, mezcláis todo de tantas maneras, de modo que para pescar allí haría falta un buceador de Delos, y es como en una zona sembrada de partículas por aquí y allá, que son como triarios, o más bien una defensa en la que os batís en retirada. Pero en fin, sea lo que sea que podáis todavía tener en la reserva, y aunque nosotros no hacemos reverencias a vuestro talento, vamos a examinar, sin embargo, en qué he podido fingir que creo que estéis bromeando o que estéis en serio y dónde he podido tomar en serio lo que no es conforme a vuestro verdadero pensamiento. No he dicho una sola palabra tocante a las bromas salvo lo poco que hay al comienzo de la Duda: “Acerca de la segunda, veo que estáis todavía dentro de la misma ilusión y, sin embargo, observáis que seguramente, siendo de esta forma el juguete de una ilusión, VOS SOIS”. ¿Qué fingimiento hay aquí por mi parte? Dijisteis a final de la anterior Meditación “que ibais a pensar que el cielo, el aire, la tierra, etc..., no son otra cosa que ilusiones por medio de las cuales el Genio maligno ha tendido trampas a vuestra credulidad; [...] y que vais a permanecer obstinadamente ligado a este pensamiento”. Después, al comienzo de la segunda: “Con la meditación de ayer me encuentro ante tantas dudas que no puedo olvidarlas y sin embargo no veo cómo poder resolverlas, y como si hubiera caído de improviso en el fondo de un abismo, estoy tan confundido que ni puedo poner mi pie en el fondo ni nadar hacia la superficie. Me esforzaré, sin embargo, etc”... Y más lejos: “Supongo pues que todas las cosas que veo son falsas; me persuado que nada ha existido jamás de todas las cosas que mi mentirosa memoria me representa; no tengo ningún sentido; el cuerpo, la extensión, la figura, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es lo que podrá ser, pues, considerado verdadero?” Y enseguida: “¿No soy yo, al menos, alguna cosa? Pero ya he negado que tenga sentidos ni cuerpo, etc... ¿Acaso también me he persuadido de que no soy? No, sin duda. Si de alguna cosa estoy persuadido es de que yo soy. Pero hay un yo no se quién engañador muy poderoso, muy astuto, que siempre pone toda su industria para que me equivoque, y que me él me engañe tanto como pueda”, etc... Allí vos estabais en serio. Pero ya sea que hablaseis en serio o bromeando, éste es un punto que, a mi juicio, no he

---

<sup>357</sup> Debe entenderse aquí como declamador a quien habla en público usando las técnicas de la retórica, generalmente sobre un asunto fingido o irreal.



*establecido: es, pues, que indiqué de qué manera habláis con toda franqueza y simplicidad. Que, según vos, “era muy en serio que dijeseis que habría que considerar todos los testimonios de los sentidos como inciertos, e incluso como falsos”, lo admito como que es lo que deseáis, y esto, por lo demás, es un punto que ya fue anteriormente tratado. Pero en cuanto a decir con vos: “cualquiera que no quiera o no pueda admitir esto no puede ser capaz de objetar nada en contra [de estas Meditaciones] (286a) que sea digno de respuesta”, [debo decir que] me da igual ser capaz de formular objeciones, pero no de llegar a instruirme en alguna sólida forma de demostrar. Sin embargo, me he instruido más en vuestras respuestas que en vuestras Meditaciones y, acerca de las dificultades que os he propuesto y que son tan indignas de vuestras respuestas, los lectores juzgarán si les habéis satisfecho o no, lo cual nos mostrarán los acontecimientos. Pero vuestro humor, sin duda, no ha podido contenerse, ni impedirnos formular de esta forma vuestro reconocimiento a la llegada de mis objeciones, las cuales propuse sin otro deseo que el de seros agradable, y Mersenne fue quien las estimuló, y tengo otras ocupaciones más placenteras y útiles que ésta. Hoy incluso tengo un poco abandonados bastantes bellos estudios, en parte y sin duda porque sois vos quien, voluntariamente, me habéis llevado al límite pero, sobre todo y a decir verdad, con el fin de agrandar a algunas personas que me son queridas y que están altamente situadas, a los ojos de las cuales no parecéis hacer otra cosa que esparcir un raudal de palabras.*

#### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l título del artículo es una burla a Descartes que Sorbière pone en boca de Gassendi. Nuestro autor reconoce haber utilizado la broma sólo en un momento de la *duda* que es motivo de esta *instancia*, concretamente cuando dijo: *Acerca de la segunda [meditación], veo que estáis todavía dentro de la misma ilusión y, sin embargo, remarcáis que seguramente, siendo de esta forma el juguete de una ilusión, VOS SOIS*<sup>358</sup>. Como resulta obvio, la broma se encuentra en deducir de cierto la propia existencia mientras se es un juguete del Genio maligno. El contenido filosófico de este artículo es muy escaso y, por este motivo, el provecho que saquemos se encontrará más bien en cuestiones exegéticas.

De nuevo utiliza Gassendi el argumento de no asumir dos personalidades ni saber fingir, al igual que hizo en 274b<sup>359</sup>, añadiendo que habla con toda sinceridad, por lo que las acusaciones de ser un retórico, que Descartes ya le ha arrojado varias veces, no son ciertas en absoluto. Nuestro autor vuelve a tomar por testigo a Dios, ahora para asegurar que no ha fingido acerca de tomar en serio a Descartes cuando no debía y viceversa. Hay una especie de reconocimiento de error por parte de Gassendi acerca del asunto de hablar en serio o en broma, pero en realidad se trata de un nuevo ataque a Descartes.

Resulta excusable, según Gassendi, que él mismo no haya entendido completamente cuándo estaba Descartes hablando según su actual opinión, cuándo lo hacía según sus anteriores creencias, o cuándo era según las opiniones de otros, toda vez que Cartesio habla, en vez de con claridad, *profiriendo enigmas*, lanzando tinta negra y cambiando de aspecto, al modo de la sepia, para evitar el arpón de la refutación, de modo que, *para pescar allí haría falta un buceador de Delos*. Haremos una digresión

<sup>358</sup> *Disquisitio*, 284b.

<sup>359</sup> Artículo 1 de la *instancia* a la *respuesta* al *Motivo del escrito*, donde dice que no sabe asumir dos personalidades.

filológica, que no oceanográfica, acerca de la tinta de los cefalópodos y de los buceadores:

El ejemplo de la sepia esparciendo su tinta ya fue usado veinte años antes por Gassendi en sus *Exercitationes paradoxicae*, concretamente cuando hablaba del modo de escribir de Aristóteles, siendo éste tan ambiguo que le resultaba fácil escaparse de cualquier refutación<sup>360</sup>. Esta frase se encuentra sesenta años antes en la obra de Francisco Patrizi intitulada *Discussiones peripateticae*, pp. 173 y 424, donde su autor la atribuye a Temistio<sup>361</sup>. Bernard Rochot se percató de esta circunstancia, añadiendo en su traducción de las *Exercitationes* que la comparación con la sepia *se encuentra efectivamente al comienzo de la Paraphrasis* (de Temistio). A causa de esto Rochot se pregunta por qué Gassendi atribuye su origen a Ático y no a Temistio. Después de mucho buscar hemos concluido que Gassendi no se equivocó: en la *Paraphrasis* de Temistio no se cita el término *sepia* en ningún momento, aunque sí hace alusión a la oscuridad de los libros de Aristóteles en los prólogos de *Analytica posteriora* y *De anima*. No queda obra alguna de Ático (*fl.* 170). Sólo tenemos varios fragmentos suyos en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea y los comentarios a las *Categorías* de Porfirio y Simplicio. En *Praeparatio evangelica*, XV, capítulo IX, 810 (obra que sabemos fue leída por Gassendi, por haber insertado citas de ella en las *Exercitationes paradoxicae*), Eusebio presenta argumentos de Ático contra Aristóteles, entre los cuales figura el que sigue: *...si tamen eorum omnino quae de mente disputat, quidquam intelligit, ac non potius orationis obscuritate suam hac in re dubitationem dissimulans, ansam reprehensionis evitat, ac sepiarum more, tenebris sesse, quo difficilius capiatur, involvit*. Gassendi, pues, no saca esta cita de Patrizi, sino de Ático, casi con seguridad a través de Eusebio. Hay un espléndido artículo de Charles B. Schmitt dedicado al símil de la sepia: *Aristotle as a cuttlefish: The origin an development of a Reanissance image*<sup>362</sup>.

Lo mismo sucede con el ejemplo del buceador delio. Según escribe Gassendi en sus *Exercitationes*, sería necesario uno para descubrir lo que realmente pensaba el estagirita, debido a lo oscuro de su doctrina<sup>363</sup>. El ejemplo del buceador de Delos lo saca Gassendi de dos pasajes de Laercio. En el primero de ellos, Sócrates toma un escrito de Heráclito que Eurípides le mostró, y dijo: *Lo que he entendido es muy bueno, y juzgo también lo que no he entendido; pero necesita un nadador delio*<sup>364</sup>. El segundo, también acerca de Heráclito, es puesto esta vez en boca de Crates: *Necesita uno de un nadador delio para no ahogarse en él*<sup>365</sup>. Michel de Montaigne, quien sabemos de cierto fue leído por Gassendi<sup>366</sup>, rememora este último pasaje de Laercio en sus *Essais*: *Con lo que coincide lo que un tal Crates decía de los escritos de Heráclito que necesitaban un*

<sup>360</sup> Con toda razón Ático le compara [a Aristóteles] con la sepia esparciendo su tinta para esconderse y no ser apresada. *Op. Cit.*, 123a.

<sup>361</sup> *Op. Cit.*, Pp. 172-173: *Quod etiamsi maxime vera sit, non potuisse eos satis recte ex ea philosophari, clarescet cuique consideranti, Aristotelicorum verborum obscuritatem, quam affectasse in suis scriptis Aristotelme omnes Graeci fatentur, uti non vereatur Themistius asserere eum veluti sepiam atramento suo se occuluisse*. p. 424: *Quaenam ergo haec est nova doctrina, inintelligibilis, incomprehensibilisque? studio ne nos Themistiano illo Sepiae atramento, obruit Aristoteles?*

<sup>362</sup> Este artículo se encuentra en la revista *Studies in the Renaissance*, editada por la Renaissance Society of America, 1965, volumen XII, pp. 60-72.

<sup>363</sup> Aunque acordemos, sin embargo, sin ser forzados a ello y sin discutir, que en las obras de Aristóteles no hay nada que no sea de él, al menos el estilo y la manera de escribir de Aristóteles vuelven tan incierta su doctrina, que para descubrir lo que él piensa sería necesario un buzo delio. *Exercitationes*, 123a.

<sup>364</sup> *Vidas de filósofos*, II, 5, 4. Traducción de José Ortiz Sainz.

<sup>365</sup> *Ibid.*, IX, 1, 10.

<sup>366</sup> Por una carta de Gassendi a Faur de Pibrac de mediados de abril de 1621.

lector que fuese buen nadador, a fin de que la profundidad y peso de su doctrina no le engullesen y asfixiasen<sup>367</sup>. Juan Luis Vives, también una de las inspiraciones de Gassendi en su juventud<sup>368</sup>, escribía: *Scite Socrates Heracliti ephesii librum Delio urinatore dixit indigere*<sup>369</sup>.

De este modo, Gassendi pone de manifiesto que las informaciones que proporciona Descartes en sus *Meditaciones* son como partículas diseminadas de difícil pesca. Es más, dichas partículas son como *triarios*, o más bien una *defensa en la que os batís en retirada*<sup>370</sup>. Los *triarii* o triarios eran soldados romanos, los más veteranos (de cuarenta años o más), que se encontraban en tercera fila de batalla, a modo de reserva, y de ahí su nombre. Si eran traspasadas las dos primeras líneas, formadas éstas por los soldados más inexpertos y jóvenes (la primera) y los más fuertes (la segunda), entonces era necesario recurrir a los triarios, de ahí la frase *res ad triarios vediit*, o sea, *la cosa llegó a triarios*, significando que el peligro era tal que hubo que utilizar los recursos más poderosos o extremos para solucionar el asunto en cuestión. Los triarios, cuando tenían que entrar en combate, debido a su experiencia, permitían que las primeras filas se reagrupasen o que se diesen en retirada. Este último es el sentido en el que usó Gassendi el término *triarii* contra Descartes.

Mas volvamos al párrafo inicial de este análisis del capítulo primero de la *instancia*, en el que Gassendi reconoce haber usado la burla. Nuestro autor justifica su actitud con dos pasajes de Descartes en los que éste admite haber hablado completamente en serio:

El primero consiste en recordar que Descartes, voluntariamente, iba a creer en la primera *meditación* que el cielo, el aire y la tierra no eran sino ilusiones que el Genio maligno ha puesto en su mente.

El segundo, más extenso y en extracto, trata de que, al comienzo de la *Meditatio secunda*, Descartes se encuentra lleno de dudas que no puede olvidar y no sabe cómo podrá resolverlas. Además, se encuentra como en el fondo de un abismo, de modo que no puede ni tocar fondo ni llegar a la superficie y, unas líneas más tarde, añade que supone que todo lo que ve es falso y que lo que le representa su memoria nunca ha existido y que el cuerpo, la extensión y la figura no son sino quimeras. Sin embargo, dentro de este panorama, Descartes piensa que quizás él sea algo, aunque ha negado que tenga cuerpo y sentidos, y llega a su certeza, toda vez que el Genio que le engaña, por el hecho de engañarle, indica que debe ser algo y entonces llega a su conclusión de que si piensa que él es algo, entonces necesariamente es.

A estas dos cuestiones Gassendi no objeta nada: sólo las expone para que el sentido común del lector juzgue hasta qué punto se aleja Descartes de la realidad, así como mostrar la plataforma gnoseológica tan parca, oscura y dubitativa de la que saca su punto arquimediano. Lo que no admite en modo alguno es lo que dijo Descartes acerca de su sinceridad, ni que *cualquiera que no quiera o no pueda admitir esto no puede ser capaz de objetar nada en contra* [de estas *Meditaciones*] *que sea digno de respuesta*. Para Gassendi, lo importante no es que él mismo sea capaz o no de objetar algo de interés, sino que Descartes no ha conseguido ninguna forma sólida con la que demostrar sus asertos, y los lectores serán jueces de ello. Sin embargo, de toda esta

---

<sup>367</sup> *A quoy se reencontre, ce qu'un Crates disoit des Ecrits de Heraclitus, qu'ils avoient besoin d'un lecteur bon nageur, afin que la profondeur & poids de sa doctrine, ne l'engloutist & suffoquast. Op. Cit., III, 13.*

<sup>368</sup> *Pero la lectura de Vives y de mi querido Charron me infundió valor y expulsó toda timidez. Exercitationes, praefatio 99.*

<sup>369</sup> *Es sabido que Sócrates dijo que era necesario un buceador delio para el libro de Heráclito de Éfeso. De causis, I, p. 21.*

<sup>370</sup> *Disquisitio, 285b.*

secuencia de frases de Gassendi nos interesa algo que ha quedado entre líneas, y vamos a desarrollarlo:

Descartes dice en su segunda *meditación* que si el Genio le engaña, entonces él es. Ésta es su primera formulación del *ergo sum*, e inmediatamente después vendrá la segunda: [el Genio] nunca conseguirá que él no sea nada mientras él piense que es algo.

La primera de las formulaciones del *ergo sum* se produce en la cuarta parte del *Discurso del método*. Allí, Descartes explica muy rápidamente que mientras que él estaba pensando que todo era falso, él, que lo pensaba, necesariamente era alguna cosa, concluyendo “*yo pienso, luego yo soy*”<sup>371</sup>. La siguiente formulación se encuentra en la segunda *meditación*, y esta vez viene del lado de los afectos, de las pasiones, puesto que Descartes deduce que es porque resulta engañado, y no hay un solipsismo absoluto, toda vez que no existe nada, excepción hecha del Genio maligno y del propio Descartes. Pero ese dualismo existencial entre el Genio y Descartes pronto pasará al mutismo, a la individualidad más extrema, al solipsismo, pues en la frase siguiente (la tercera formulación) afirma que cada vez que piensa en la proposición: *yo soy, yo existo*, ésta es necesariamente verdadera. El Genio maligno ya no aparece como agente de la acción que produce la pasión o afecto que hace a Descartes, paciente, deducir su existencia. Tampoco es ya deducido el *ergo sum* de un afecto (el ser engañado), sino de una acción: el dudar, el pensar. Descartes ha llevado la deducción de su existencia desde el terreno de lo “secundario”, de ser un afecto de una acción ajena a él, hasta el “primario”, a saber, ser consecuencia de una acción propia, el pensar, que ya no necesita de la existencia de genios, por lo que las alusiones a este inventado ser cada vez serán más espaciadas, hasta desaparecer por completo.

Otro asunto es si Descartes quiso decir *yo pienso, luego yo existo* o *yo pienso, luego soy*. Como sabemos, el verbo *sum* puede ser traducido, entre otras significaciones, por ser, estar, haber o existir. *Être*, a su vez, significa ser, estar o haber, toda vez que “existir” tiene en el idioma galo su propia forma: *exister*. La primera formulación del *cogito* fue: *ie pensé, donc ie suis*<sup>372</sup>. La segunda es: *Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*<sup>373</sup>. La tercera tiene la siguiente forma: *Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario ese verum*<sup>374</sup>. Ha habido una evolución entre el concepto cartesiano de concebirse como ser o existencia desde el *Discurso* (1637) hasta las *Meditationes* (1641), toda vez que en el primero escribe: *luego yo soy*, y en el segundo escrito pone, en primer lugar: *si me engaña, también yo soy*, para pocas líneas después precisar: *Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero*. Es nuestra opinión, pues, que Descartes quiso formular finalmente: *pienso, luego existo*.

Algunos autores (entre ellos Gassendi) han interpretado que la fórmula *yo pienso, luego yo existo*, es un entimema y, por lo tanto, un silogismo, con lo que ese conocimiento de sí mismo que tiene Descartes procedería de un acto deductivo y supondría la existencia de un prejuicio en la mente de Descartes que sería el siguiente: *todo el que piensa, es*. Ésta sería la mayor, omitida del entimema. Por el contrario, otros autores sostienen que se trata de un conocimiento intuitivo y que no hay entimema en la fórmula cartesiana, sino un saber inmediato no formulado en términos dialéctico-silogísticos. El propio Descartes, en su *Carta a Clerselier*, se ocupa de esclarecer este asunto: *La primera es que diciendo, “pienso luego existo”, el Autor de las Instancias quiere que yo asuma esta mayor: “quien piensa es”, y que de este modo esté abrazando*

<sup>371</sup> Y observando que esta verdad, “yo pienso, luego yo existo”, era tan firme y tan segura..., *Loc. Cit.*, p. 33 de *editio princeps*.

<sup>372</sup> *Yo pienso, luego yo soy*. *Ibid.*

<sup>373</sup> Así pues, no hay duda de que, si me engaña, también yo soy. *Meditationes*, p. 18 de *editio princeps*.

<sup>374</sup> *Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cada vez que lo digo o concibo en mi mente*. *Ibid.*

ya un prejuicio...,... Ya que, aunque se pueda llamar así a esta proposición..., ...no siempre se puede decir que sea un prejuicio, pues no hay prejuicio alguno en el momento en el que se la examina por parecer tan evidente al entendimiento que éste no puede dejar de creer en ella, e incluso cuando es la primera vez en la vida que se piensa en ella<sup>375</sup>. Así pues, si asumimos que Descartes está siendo sincero<sup>376</sup>, queda claro que consideraba conocimiento inmediato e intuitivo su *cogito ergo sum*.

Tras estos apuntes acerca del origen y mutación del *ego sum*, conviene dar respuesta gassendiana a lo que afirmó Descartes: nadie que no quiera o pueda admitir que su duda era en serio merece que le responda.

Gassendi contesta que no le preocupa ser capaz o no de formular objeciones para con Descartes, sino de instruirse *en alguna sólida forma de demostrar* que el autor de la *Meditationes* no ha conseguido. Alude, como ya hizo en el *Motivo del escrito*, a que sus Objeciones fueron petición de Mersenne y a que prefiere ocupar su tiempo en otros estudios más bellos y útiles que tiene algo abandonados.

**ARTÍCULO 2. SE ATACA SIN FUNDAMENTO A LOS ESCÉPTICOS, QUIENES HAN MANTENIDO UNA CONDUCTA NORMAL EN LA VIDA Y ANTE LOS “FENÓMENOS” Y HAN LLEVADO LA DISCUSIÓN ÚNICAMENTE HACIA LAS COSAS QUE SON, EFECTIVAMENTE, OSCURAS E INCIERTAS. (286a).**

**L**a distinción entre “la conducta en la vida y la búsqueda de la verdad” está, a mi juicio, muy justificada, pero, por una parte, recurrir a ella aquí es en vano y, por la otra, según me parece, está tan mal planteada por vos como por los Escépticos. Estoy muy seguro de no haber dado nunca ocasión de hacer alusión a ella puesto que, adrede, no he dicho una palabra de los actos ordinarios de la vida. Pero tenéis razón al prever que se os podría objetar lo que vos mismo habéis dicho: “que ninguna persona de buen sentido ha dudado nunca seriamente de estas cosas”. Es decir, que teméis que el término “nunca” no sea tomado en toda la largura de su extensión. Acerca de los Escépticos, dejo a un lado el hecho de que ellos no han llevado esa vida tan ridícula que vos les reprocháis. ¿Quién, entonces, habría consentido en ser amigo de tales hombres? En realidad, se ha tomado la ocasión de mofarse de Pirrón por la indiferencia de las opiniones que él expresamente enseñaba. ¡Cómo este hombre y aquellos que le han imitado han hablado como buenos filósofos de la suspensión del juicio, y cómo se alejaron de seguir una conducta desprovista de sabiduría! Los que han escrito sobre su vida pueden testimoniarlo. No tocaré, pues, sino el siguiente punto: ellos han establecido tan bien la diferencia entre las acciones necesarias para la vida y la búsqueda de la verdad que, en lo que concierne a las primeras, han sido de la opinión de que la indiferencia no era practicable, sino que, al contrario, hay que obedecer las leyes de la patria, tomar una decisión en caso de necesidad, ofrecer sus servicios y, en una palabra, hacer todo lo que las gentes honestas y los buenos ciudadanos hacen en privado y en público. Pero en lo que se refiere a la búsqueda de la verdad hay una división novedosa: distinguen entre los “fenómenos”, “las cosas que se muestran a nuestros sentidos”, como son el calor del fuego, el dulzor de la miel, y otros en general, y los “nómenos”, “lo que es inteligido por la mente”, como son las naturalezas y las causas de las cosas llamadas

<sup>375</sup> Loc. Cit., p. 596.

<sup>376</sup> A saber, que no es una nueva escapatoria contra las *Objeciones* de Gassendi.

*internas y primeras, así como las propiedades de estas mismas cosas. Finalmente, mientras que todo lo que pertenece a este último género es considerado como incierto, en cambio, lo que es del género anterior es admitido por ellos, salvo cuando les apetece, y agrada a sus mentes, poner en un aprieto a los dogmáticos arrogantes. De este modo, si se ponía en duda, por ejemplo, el dulzor de la miel, Pirrón o algún otro respondía que, para él, en verdad, la miel parece dulce y que de esto estaba muy seguro. En cuanto a saber si la miel es por su naturaleza más bien dulce que amarga (286b), o de otro sabor, él declaraba ignorarlo, y la causa de su duda era que si la miel era tal en sí y según su propia naturaleza, les parecería también como tal a todos los que la estuviesen probando, mientras que no les parece de ese modo a un buen número de especies animales que tienen un muy buen sentido del gusto, ni incluso, a decir verdad, a todos los hombres e incluso a un solo y mismo hombre según en qué momento. Del mismo modo, él no negaba que el fuego le pareciese caliente, ni que resultase quemado por él, sino que no se pronunciaría sobre esto hasta estar seguro de que él estaba, en virtud de su naturaleza, dotado de cierta cualidad, ya que él no parecía ser lo mismo que las piraustas o pequeños insectos alados que nacen y viven en medio de las hogueras<sup>377</sup>. Él pensaba del mismo modo con lo demás, es decir, que de una cierta cosa se puede decir que es o parece de tal manera en este sentido: que está dotada de tal masa, figura, movimiento, posición, y que al mismo tiempo presenta alguna analogía, por tener tales o cuales órganos, en referencia a tal o cual ser animado o humano, por tener tal o cual temperamento o manera de sentir, según tal o cual momento, lugar, situación, distancia, manera de ser y según otras circunstancias similares. Pero no, por tanto, que sea tal en sí o en su naturaleza profunda, por la razón ya indicada. Es ésta la razón por la cual cada uno sabe que Aristóteles toma parte cuando, al examinar si existe alguna regla justa según la naturaleza, dice que es aquella que todo el mundo considera como tal, de la misma manera que el fuego es caliente por naturaleza, porque quema tanto para los Griegos como para los Persas. Por lo demás, no hago sino mostrar que las dudas de los Escépticos se referían solamente a las cosas realmente inciertas, y no entraban en controversias acerca de ellas, pero no hacían lo mismo con las cosas efectivamente aparentes, sobre las cuales nadie tiene nada que contestar. Después de esto, serán otros quienes vean si vos lo habéis hecho mejor. Tengo por seguro que los Escépticos, admitiendo por completo las cosas que se nos aparecen, en la medida y en la forma en que ellas se muestran, sin decidir nada, sin embargo, sobre la naturaleza profunda de cada una de estas apariencias, sobre su verdad, sus causas, sus efectos, sus propiedades, sus modos, no han cesado de llevar metódicamente todas sus investigaciones y que, dejándose llevar por completo por las impresiones de la vida corriente, han permanecido permanentemente exentos de todo prejuicio y han conservado una completa libertad de juicio. Vos tratáis todo de forma diferente puesto que no admitís las apariencias que se ofrecen a los sentidos, sino que las consideráis inciertas y falsas y éstas no pueden, de este modo, estar por ello adaptadas a las necesidades de la vida. Por otro lado, tomáis como ciertas las opiniones que se refieren a la naturaleza íntima de las cosas y, finalmente, o no os libráis de ningún prejuicio, o caéis en otro, como se puede constatar por el solo hecho de que os comportéis como un ardiente Dogmático.*

---

<sup>377</sup> Plinio, *Historia natural*, XI, 119. Las piraustas, según antiguas creencias, eran unas mariposas que vivían en el fuego y morían si se apartaban de él.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**n este segundo artículo sí encontraremos contenido filosófico suficiente, toda vez que está dedicado a la defensa del escepticismo y de sus seguidores frente a los ataques que les ha lanzado Descartes. Como ya hemos avanzado bastantes páginas atrás, Gassendi era un escéptico ecléctico, con algunos rasgos propios de la época de la Academia Nueva, como el probabilismo que defendía Carnéades de Cirene. En el análisis de este artículo segundo hablaremos de nuevo acerca del probabilismo, pero desde un punto de vista distinto. Pasemos directamente al contenido del artículo en cuestión.

El título del artículo no tiene nada destacable, salvo que es un extracto de las dos principales cuestiones que ha de refutar Gassendi: los escépticos han llevado vidas normales y sólo cuestionaban lo no fenoménico.

Examinemos primero el asunto de la diferencia entre la vida ordinaria y la búsqueda de la verdad:

Gassendi afirma que es necesaria la distinción entre la conducta que un filósofo debe tener en la vida ordinaria y el planteamiento de su búsqueda de la verdad, pero no en la discusión que mantiene con Descartes. Las razones que esgrime son dos: la primera es que no ha lugar a hacer alusión a esa distinción, toda vez que Gassendi nunca ha hablado *de los actos ordinarios de la vida* en sus *Objeciones* ni en sus *Instancias*. La segunda es que tanto Descartes como los escépticos han planteado mal el problema.

Acerca de la primera de las razones usadas por Gassendi, hemos de decir que no es cierto, en absoluto, que él no haya hablado de los *actos ordinarios de la vida*. Cuando ha criticado que Descartes niegue rotundamente la validez de la información sensoria, nuestro autor ha manejado múltiples ejemplos de conducta ordinaria y ha apelado en muchas ocasiones al sentido común, en la acepción más extendida del término, para traer a Descartes desde el mundo de lo teórico-abstracto al tangible e inmediato. Por otro lado, el autor de la *Disquisitio* necesita, en la discusión acerca de la falibilidad sensoria, que a Descartes no le esté permitido alejarse del mundo real y se adentre en las licencias metafísicas, pues de este modo puede elucubrar cuanto desee acerca de la no existencia de los cuerpos, del mundo, de la no diferencia entre vigilia y sueño, etc.

Sobre la segunda de las razones nos sorprende que, en este artículo, siendo como es una defensa de los escépticos, Gassendi diga que aquéllos han planteado mal el problema de la distinción objeto de disputa.

No desaprovecha nuestro autor la ocasión para recordar a Descartes su famosa frase de que *ninguna persona de buen sentido ha dudado nunca seriamente de estas cosas*, aserto que, como ya sabemos, aparece en la página 7 de la primera edición de las *Meditaciones*, concretamente en el *Resumen de las seis meditaciones siguientes*<sup>378</sup>. El problema se encuentra en que dicha frase aparece en el resumen de la sexta *meditación*, cuando Descartes ya tiene más que asumida la existencia de los cuerpos y del mundo, por lo que el hecho de que Gassendi la saque a la luz a colación de la segunda *meditación*, cuando sólo está deducida la propia existencia, está fuera de lugar y, por ello, esta alusión será considerada por nosotros como un mero recurso retórico del objetor.

Sería completamente injusto creer que Descartes saca el tema de la diferenciación entre vida ordinaria y búsqueda metafísica de la verdad como defensa

---

<sup>378</sup> Ciertamente hay algún mundo, y los hombres tienen cuerpos, y cosas similares de las cuales ningún espíritu dudaría seriamente. *Loc. Cit.*

ante los ataques de Gassendi. Cuatro años antes ya había expuesto lo mismo en su *Discurso del método*, concretamente en su tercera parte, donde se plantea que, antes de derruir el edificio del conocimiento y volver a edificarlo sobre un principio arquimediano seguro, necesario es tener una moral provisional para conducirse rectamente en la vida. Esta moral provisional, que Descartes nunca sustituirá por otra definitiva, al menos por escrito, se compone principalmente del respeto por las costumbres, las leyes y la religión del país en el que se habite, así como guiarse por lo que los hombres más sensatos hacen, que no por lo que dicen y, de entre las diferentes opiniones admitidas, escoger las más moderadas (a modo del criterio de virtud de aristotélico, aunque no nombra al de Estagira), a fin de evitar el vicio del exceso (curiosamente no habla del vicio del defecto)<sup>379</sup>.

¿Por qué dice Gassendi que no ha recurrido a los asuntos de la vida ordinaria en sus ataques a Descartes si es obvio que sus ejemplos le contradicen? Sólo hay una excusa posible: considerar el mundo de lo sensible como parte, y punto de la partida, de la teoría del conocimiento. Recordemos que Gassendi es firme partidario, y lo fue hasta el fin de sus días, del principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Así pues, negar categóricamente, como Descartes hace en la primera *meditación*, la validez de la información sensorial, no es ya un asunto que corresponde sólo a la vida práctica, sino también a la teórica, pues ataca el pilar fundamental gassendiano de la teoría del conocimiento.

Para Gassendi, los pirrónicos no han sido tan esperpénticos como expone Descartes, sino incluso ciudadanos ejemplares<sup>380</sup>. Pero Descartes no se ha quedado corto; la invención del Genio maligno es digna de mención. La diferencia, pues, entre Descartes y los escépticos más extremistas es que estos, ante los ataques de perros asilvestrados, no huían y tenían que ser defendidos por los discípulos y amigos, mientras que Cartesio, seguro en el sentido de lo vital por la moral provisional que adoptó en 1637, puede creer que es ilusorio y falso todo lo que se le presenta, pero sin realizar actos que refrenden lo que piensa. Podríamos decir que Pirrón fue más congruente en sus actos<sup>381</sup>, con respecto a lo que pensaba, que Descartes, toda vez que éste quiso nadar y guardar la ropa.

Hay una alusión de nuestro autor al criterio de “no es más” escéptico en este artículo. Se encuentra en la frase: *En realidad, se ha tomado la ocasión de mofarse de Pirrón por la indiferencia de las opiniones que él expresamente enseñaba*. Con el término *indiferencia*, nuestro autor quiere expresar que el maestro de Elis no se decantaba por una proposición, o por la contraria, pues explicaba ambas y no daba a ninguna de ellas más valor. Ambas podían ser igualmente verdaderas o falsas. Recordemos que Gassendi enseñó filosofía en Aix-en-Provence durante un sexenio utilizando este mismo método, de modo que exponía las tesis de Aristóteles y a la vez las destruía, con el fin de enseñar a sus alumnos que no era prudente dar nuestro pronto asentimiento a argumentación alguna<sup>382</sup>. Ya hablamos del probabilismo en el

---

<sup>379</sup> *Loc. Cit.* pp. 24 y ss. de *editio princeps*.

<sup>380</sup> Pondremos un ejemplo que no cita Gassendi: Carnéades de Cirene fue enviado, junto con otros dos filósofos, a Roma, toda vez que debían defender a Atenas por una multa que le había sido impuesta. El primer día, Carnéades habló sobre la justicia ateniense muy elocuentemente, convenciendo a sus oyentes, pero al día siguiente hizo otro discurso completamente contrario, criticando la constitución ateniense por injusta, y con el mismo vigor que el día anterior. No nos quedaremos en el aprieto que supuso aplicar en Roma el principio de “no es más” escéptico, sino en el hecho de que Carnéades fuese elegido para ir a defender a Atenas ante Roma. Cicerón, *De Republica*. III, 5, 9-6.

<sup>381</sup> Y quizás también más loco.

<sup>382</sup> *Y por esta razón, habiendo estado encargado de enseñar filosofía, especialmente la de Aristóteles, durante seis años completos, en la Academia de Aix, en verdad siempre lo hice de manera que mis*



pensamiento escéptico gassendiano, y de que incluso se salía del pirronismo estricto pues la proposición contraria es, para él y a menudo, más probable que la inicial o normalmente establecida. También hemos hablado de qué era la probabilidad para Descartes como criterio de verdad: nada. La verdad, para él, está en la claridad y distinción. Pero es momento de puntualizar:

Ya que estamos hablando del terreno de la vida práctica, es de rigor filosófico señalar que Descartes sólo cree que el probabilismo es algo que se encuentra fuera de lugar en el mundo de la búsqueda de la verdad pura; lo metafísico. Por el contrario, en el ambiente de la vida cotidiana sí que resulta, para él, un elemento útil ir por el camino correcto. En la tercera parte del *Discurso del método*, Cartesio escribe: *De este modo, en las acciones de la vida que a menudo no admiten espera, es algo muy cierto que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables. E incluso aunque no observemos ventaja de probabilidad de unas con respecto a las otras, debemos, sin embargo, decidirnos por algunas, y considerarlas no como dudosas, en lo que concierne a la [vida] práctica, sino como muy verdaderas y ciertas...*<sup>383</sup>.

Cualquier persona poco versada acerca de Descartes habrá quedado estupefacta al leer el párrafo anterior pero, realmente, hay una diferencia esencial entre el comportamiento gnoseológico de Cartesio, si se trata de la vertiente de la filosofía primera, o si atañe a la filosofía práctica y al modo de conducirse en la vida. Descartes nunca fue un moralista. Se encuentra en los antípodas de, por ejemplo, Sócrates, siendo la moral una parte fundamental de la filosofía del ateniense. Cartesio sólo toca la vertiente práctica de la filosofía de pasada, y porque ha de justificar en el *Discurso del método* lo que, sin duda, ya tiene proyectado para su ulterior escrito, las *Meditaciones*. Va a dinamitar los pilares sobre los que se sustentan los conocimientos humanos y, por ello debe de explicar por qué él, a diario, ha de comer, dormir, sortear esquinas y evitar dentelladas de canes con malas intenciones.

La *epokhé* también es alabada por nuestro sacerdote, así como el modo en que la practicaban Pirrón y sus seguidores. De nuevo en su *opera prima*, Gassendi confiesa que la *akatalēpsía* fue uno de sus mejores hallazgos en su deambular por el mundo de las sectas filosóficas<sup>384</sup>. También hizo varias alusiones a la *epokhé* en sus *Exercitationes*<sup>385</sup>, y es que la *akatalēpsía* o inaprehensibilidad es causa de la *epokhé*, o suspensión del juicio.

---

*alumnos pudieran defender a Aristóteles perfectamente; pero, mientras tanto y bajo forma de apéndices, también les presentaba principios por los cuales las enseñanzas de Aristóteles quedaban completamente destruidas. Ciertamente era necesario proceder del primer modo teniendo en cuenta los lugares, las personas y los tiempos; pero también era conveniente para la honestidad de un espíritu libre no omitir esta segunda actitud, pues se expulsaría el legítimo derecho de no dar el asentimiento. De esta manera mis alumnos quedaban advertidos de no pronunciarse a la ligera, pues veían que de toda proposición, aún siendo muy admitida y de bella apariencia, puede ser sostenido su contrario como igualmente probable, y es más, en la mayoría de los casos, como más probable aún.* Exercitationes, 99.

<sup>383</sup> Loc. Cit. p. 26 de editio princeps.

<sup>384</sup> Desde el momento en el que me puse a buscar en las opiniones de otras Sectas, con el fin de ver si por casualidad éstas tampoco ofrecían nada más sensato. ¡Pero qué dificultades por todos lados! Reconozco, sin embargo, con franqueza, que nada de todo ello me pareció tan agradable como la *akatalēpsía* recomendada por los Académicos y Pirrónicos. Exercitationes, 99.

<sup>385</sup> Imaginemos pues, a un hombre sin ninguna prevención, buscando instruirse en la doctrina de Aristóteles..., Cuando se dará cuenta de que se puede interpretar a Aristóteles en sentidos completamente opuestos? ¿Podrá pensar que Aristóteles ha sostenido a la vez y al mismo tiempo cosas opuestas?... , ...Seguramente suspenderá su juicio, a menos que se lance ciegamente y sin reflexionar hacia un lado antes que hacia el otro... Op. Cit., 124b.

Aunque sabemos por alusiones anteriores que Gassendi leyó el *Discurso del método*, parece que obvió la tercera parte, cuyo contenido en extracto hemos visto pocas líneas antes.

La verdadera distinción digna de mención, con respecto a Descartes y los escépticos, es algo que hemos repetido varias veces en este estudio. Gassendi expone que los escépticos distinguen entre el nómeno y el fenómeno<sup>386</sup>. Mientras que lo que pertenece al mundo de lo nouménico<sup>387</sup> para ellos es incierto, nunca han negado lo fenoménico<sup>388</sup>, ... *salvo cuando les apetece, y agrada a sus mentes, poner en un aprieto a los dogmáticos arrogantes*<sup>389</sup>. Con esta frase, lo cierto es que Gassendi parece estar diciendo que los escépticos sólo ponían en entredicho lo fenoménico por antojo, pero nuestro autor, sabedor como era de los pormenores de la doctrina escéptica, no comparte realmente esta idea, y lo que está queriendo hacer es llamar a Descartes “dogmático arrogante”, aparte de hacerle ver que él es mucho más extremista que su vituperado Pirrón de Elis, toda vez que niega rotundamente el fenómeno en sus dos primeras *meditaciones*<sup>390</sup>.

Descartes, en efecto, actúa de manera contraria a los escépticos: niega la existencia fenoménica y, en cambio, afirma conocer la naturaleza, o sea, el nómeno, de la *res cogitans*. Pirrón de Elis, como prosigue diciendo Gassendi, acerca de la miel, contestaba que le *parece dulce y que de esto estaba muy seguro. En cuanto a saber si la miel es por su naturaleza más bien dulce que amarga, o de otro sabor, él declaraba ignorarlo*<sup>391</sup>.

Estando así las cosas, por un lado, Descartes es más escéptico que los escépticos, toda vez que pone la carga de la negación en la existencia del fenómeno, mientras que los escépticos sólo dudan en el conocimiento del nómeno. Aunque esa duda metódica sea temporal, lo cierto es que sobrepasa los límites de los pirrónicos, a los cuales se atreve a descalificar. Por el otro, es un dogmático en lo referente al nómeno.

Nuestro autor explica muy por encima las diferencias fisiológicas de los distintos animales, o los cambios de circunstancias, para explicar que no se puede conocer la naturaleza o esencia de las cosas, la cual se jacta Descartes de conocer en el caso de la *res cogitans*, y poco más tarde, de la cera.

Resulta de interés que Gassendi explique cuál era la actitud escéptica ante los accidentes de lo fenoménico. Según nuestro autor, Pirrón no negaba que un objeto estuviese dotado de masa, que tuviese una determinada figura, o que ocupase un lugar, etc.; no se pronunciaba acerca de cómo era la naturaleza profunda de esa cosa. Y es que ya vimos en este trabajo que Gassendi, desde su juventud, negaba que estuviesen a nuestro alcance las causas profundas de los fenómenos naturales<sup>392</sup>.

El *consensus gentium* también tiene su cabida entre los escépticos, pero de un modo particular. Gassendi recuerda que Aristóteles decía que una regla es justa según la

---

<sup>386</sup> Gassendi inserta ambos términos en griego: τὰ νοούμενα (nómeno) y τὰ φαινόμενα (fenómeno).

<sup>387</sup> Según el propio Gassendi: *lo que es inteligido por la mente, como son las naturalezas y las causas de las cosas llamadas internas y primeras, así como las propiedades de estas mismas cosas. Disquisitio, 286a.*

<sup>388</sup> ...*las cosas que se muestran a nuestros sentidos, como son el calor del fuego, el dulzor de la miel, y otros en general. Ibid.*

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> Aunque en la segunda, el ejemplo de la cera deje vislumbrar que, nada más demostrarse la existencia de Dios, será refrendada la existencia de lo corpóreo, con Dios como garante de verdad. Mas no será hasta la sexta cuando se demostrará la existencia de lo corpóreo.

<sup>391</sup> *Disquisitio, 286a-b.*

<sup>392</sup> *En efecto, después de estar plenamente convencido de la inmensa distancia que separa al espíritu humano del Genio de la Naturaleza, ¿qué podía pensar, sino que las causas profundas de los efectos naturales escapan completamente del alcance de nuestra vista? Exercitationes, 99.*

naturaleza cuando es considerada así por todo el mundo. De este modo, el fuego es caliente por naturaleza, toda vez que quema tanto a griegos como a persas<sup>393</sup>. Ahora bien, esta asimilación del acuerdo de la mayoría, cuando trata de cosas no manifiestas, es donde los escépticos rehúsan pronunciarse. Y es que, como dijo Sexto Empírico en sus *Hipotiposis*, cuando los dogmáticos llegan a entender las causas de lo manifiesto, creen también haber comprendido las de lo no manifiesto<sup>394</sup>.

Lo que supone un nuevo golpe a Descartes es que Gassendi llegue a decir que los escépticos, a quienes el autor de las *Meditationes* tenía en poca estima, *han permanecido permanentemente exentos de todo prejuicio y han conservado una completa libertad de juicio*. El comportamiento de Cartesio, negando lo que se nos presenta fenoménicamente y sosteniendo conocer la naturaleza íntima de la sustancia, hace que sea considerado por el diniense como *un ardiente Dogmático*. Este fin de artículo supone un aumento de la beligerancia por parte de Gassendi; el final de la querrela está aún lejos.

### **ARTÍCULO 3. PARA LLEVAR A ALGUIEN A PREGUNTARSE QUÉ ES ÉL MISMO NO ES NECESARIO PROBAR, MEDIANTE UNA FICCIÓN Y UNA CONSTRUCCIÓN TAN LABORIOSA, QUE ÉL ES O QUE ÉL EXISTE. (286b).**

**S**in ir muy lejos, decís que “no es de buena fe que yo haya tomado en serio lo que dijisteis: que no sabéis qué sois”. Era éste, en efecto, el segundo aspecto de la estratagema que me atribuí al comenzar. Pero para hacer ver si usé una estratagema o si tuve buena fe con mi forma de tomarlo, he aquí lo que contiene vuestro pasaje: “Hay que tener por firme esta proposición: Yo soy, yo existo, es verdadero todas las veces que es por mí pronunciado o concebido. Pero no comprendo todavía suficientemente qué es lo que soy, yo que, de ahora en adelante, existo muy ciertamente, y por consiguiente necesitaré tener cuidado de no dejar a la suerte o al atolondramiento ninguna otra cosa conmigo mismo, no equivocándome así en este conocimiento que conseguí como (287a) el más cierto y evidente de todos”. En cuanto a mi pasaje, está redactado de la siguiente manera: “Añadís, sin embargo, que no sabéis bien qué es lo que sois: decís esto de buena fe, lo admito voluntariamente, y aquí es donde se encuentra la cuestión y la dificultad, ya que sin hacer tantos vericuetos y evitando toda esta ficción, es esto, parece, lo que habría que investigar”. Así pues, ¿he hecho una estratagema o no he tenido buena fe en mi forma de entender? Sí, pero vos hablasteis allí no según vuestro pensamiento, sino “según la opinión común de otros”. ¿Quién habría creído esto? ¿Quién lo creería incluso después de haber visto atentamente la continuación de vuestras palabras? ¿Y qué mal habríais hecho deslizando una palabra para indicar que, a decir verdad, según el pensamiento de otros, no sabíais todavía qué es lo que sois, en vez de que lo sabéis perfectamente bien según vuestro propio pensamiento? En efecto, si se os deja una escapatoria tal en una expresión de pensamiento tan completamente manifiesta, en una conexión de ideas tan fácil de seguir que ésta por la cual, habiendo admitido que todos los testimonios de nuestros sentidos permanecen todavía inciertos (como seriamente afirmáis), os prometéis, tras haber tomado cuidado sobre el hecho de que existís, de tener cuidado sobre vuestra esencia propia. Entonces hay que admitir que ningún Proteo es más variable que vos. Pero aunque así sea: ¿entonces os habéis expresado según la opinión

<sup>393</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7; 2, (1134 b, 26). Este mismo ejemplo es citado antes por Gassendi, refiriéndose a Aristóteles, en sus *Exercitationes paradoxicae*, 194b.

<sup>394</sup> *Op. Cit.*, I, XVII, 182. Es el cuarto tropo de Enesidemo contra los causalistas.

de los demás? ¿Entonces quién de nosotros dos ha fingido? ¿Quién ha interpretado sin buena fe vuestras palabras, es decir, las ha tomado en un sentido distinto al que prestaban las palabras?

¿Pero “habéis puesto esto con la intención de informaros de ello después”? Habéis querido decir, pues, no que no comprendéis suficientemente lo que sois, sino que más tarde, en el momento conveniente, investigaréis qué es lo que sois. Esto no tardará pero, mientras esperábamos, dije no sin fundamento que no habría que ir muy lejos para constatar el ardor dogmático con el que os comportáis, ya que dais a entender que sabéis de sobra qué sois, y estáis muy distante para, en la medida de lo posible y en cuanto a lo que os concierne, confiar en los demás antes que en vos mismo. Y aún más: es justamente por esto por lo que os dejáis llevar contra mí ya que, no sabiendo hasta qué punto sois cambiante, os he irritado imprudentemente tomando en serio esto que habéis dicho: “Que no sabéis qué sois”, y diciendo que aquí mismo es donde se encuentran “la cuestión y la dificultad” de las que trata la discusión, y que por esto la hipótesis y todos los vericuetos, que eran las únicas cosas tomadas en serio por vos, no eran en nada necesarios.

No veo cómo podéis pretender que esto que sigue no haya sido entendido de la forma en la que habéis querido hacerlo entender. En efecto, donde preguntáis “si digo de buena fe que vos relacionáis con el alma las facultades de nutrirse, de andar, de sentir, mientras que en seguida añado: acuerdo con vos esto, etc.. porque en seguida, en términos expresos, habéis relacionado la nutrición únicamente con el cuerpo, pero caminar, etc”... más bien soy yo quien pregunta si vuestra réplica es de buena fe, ya que digo “no que vos lo relacionáis”, como si fuese cuestión de un juicio que tuvieseis actualmente, cuando en este momento lo tenéis en suspenso, sino “que vos lo relacionasteis”, poniéndome en el mismo punto de vista, aproximadamente, que el vuestro, y quiero deciros que formulasteis el juicio antes de estar en disposición de meditar. No lo dudéis, os he seguido bien, es decir, he seguido el orden de vuestras palabras, y en cuanto a saber si luego tenéis el derecho de sospechar de mi buena fe, yo apelo a la buena fe de los lectores. Insistís: “¿qué razón habría tenido yo para decir que no era necesario un aparato tan grande para probar que existís?” Y continuáis diciendo “que en efecto no habéis utilizado uno suficientemente grande, puesto que no habéis logrado hacerme comprender bien el asunto”. En cuanto a mí, sobre eso no tengo ninguna gana de hacer de Trasón<sup>395</sup>. Todavía tengo perfecta conciencia de haber comprendido cuál es vuestra sutileza. Es por ello que no he creído deber dejarme ganar por ella, juzgándola inútil, mientras que la solución se saca de forma evidente de las propias palabras. En efecto, después de haber dicho que “no importa que de cualquier otro de vuestros actos pudieseis concluir que existís, puesto que (287b) es manifiesto por la luz natural que todo lo que actúa existe”, he previsto que me haríais quizás, precisamente, la objeción que no dejáis de hacer: que “estoy muy alejado de la verdad, puesto que no hay una de vuestras acciones de la cual pudieseis estar absolutamente seguro, excepto únicamente de vuestro pensamiento, o de alguna otra de la cual seáis consciente, es decir, de la cual tengáis conciencia, que del pensamiento”, pero he creído que tendríais suficiente buen corazón como para no querer enredar y que en

---

<sup>395</sup> Rochot traduce “en cuanto a mí, sobre eso no tengo ninguna gana de hacer el fanfarrón” de la siguiente manera: “Pour moi, je n’ai aucunement envie de faire là-dessus le fanfaron” y el texto latino original dice: *Ego vero haudquaquam invideo hujuscemodi Thrasonismum*. La traducción es buena, pero traslada *Thrasonismum* al francés como fanfarrón y esto porque la obra *Miles gloriosus* (*El Soldado glorioso*) de Plauto es conocida también como *El soldado fanfarrón*. Nosotros hemos preferido traducir Trasón en vez de fanfarrón aunque, reiteramos, la licencia que se toma Rochot es buena. Añadimos más: Trasón es un personaje de la misma índole (un soldado fanfarrón) en la obra *El eunuco* de Terencio.

concreto remarcaríais que la palabra de la que me sirvo: “concluire”, es convenientemente aplicable a la facultad de pensar, y por consiguiente es el pensamiento quien hace que seáis consciente del paseo o de cualquier otra acción. ¿Cómo? ¿No es más que suficiente que yo haya añadido, como se puede ver, “argumento manifiesto por la luz natural?” ¿Qué clase de argumento, pues, habría que ir a buscar para que pudieseis probar vuestra existencia? He aquí a vos mismo que pensáis, que miráis, que escribís, que habláis, que coméis, que bebéis, que hacéis muchas otras cosas, ¿y podéis dudar de vuestra existencia? Admitiendo que queríais instruir a los demás, ¿creíais que ninguno de ellos pretendería negarlo? Si al menos uno cualquiera dudase de existir y, sin tener en cuenta la evidencia misma de este hecho, pidiese que se le pruebe por medio de la razón, ¿acaso no seríais el primero en enviarle a Anticira? ¿No pensaríais que a ése que niega, como se dice vulgarmente, hay que hacerle ver que el fuego quema para ver si lo niega o lo duda? En cuanto a lo que añadís sobre el espíritu soñando y el cuerpo que parece pasearse, se entiende que esto es lo que nos quedaba por oír.

### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l título del presente artículo quizás no debería haber sido el que finalmente figuró, sino quizás: “Repetición de planteamientos ya expuestos páginas atrás”. Aquí es Gassendi quien utiliza mucho despliegue para volver a hablar de asuntos que ha expuesto en artículos anteriores y prácticamente nada aporta de nuevo en éste. Se trata, otra vez, de mostrar a Descartes sus propias frases, de modo que no se pueda tachar al diniense de obrar con mala fe. Intentaremos no repetirnos y exponer lo poco de nuevo que hay en este artículo.

De nuevo acerca del título, ciertamente, para preguntarse qué es uno mismo, no es necesario probar que se existe, puesto que el propio hecho de preguntarse por la naturaleza de algo presupone su existencia, y es que no hay naturaleza o esencia de lo que no es.

Gassendi repite de nuevo la frase de Descartes en la que afirma que aún no sabe qué es, ya que éste, en su *respuesta*, acusó a Gassendi de haber tenido mala fe a la hora de utilizar dicha frase<sup>396</sup>. A fuer de ser justos, Descartes tiene razón en este asunto: él escribe que ya sabe que existe, pero que aún no sabe con claridad qué es. Gassendi toma el aún por definitivo y eleva el asunto al desconocimiento que tenemos de las esencias o sustancias, indicando que es ahí donde radica el problema, pero está atacando un planteamiento no concluido puesto que, líneas más tarde, Cartesio deduce que es una sustancia pensante y que su naturaleza es el pensar. Éste es el lugar en el que justamente se pueden realizar objeciones, como en efecto hizo Hobbes<sup>397</sup>. Sí, Gassendi *ha usado una estrategia* contra Descartes, y no será la única, ni la primera.

De nuevo contra el mismo argumento (que Descartes no sabe aún qué es), Gassendi arremete escribiendo que, como dice él mismo, estaba hablando *según la opinión común de otros*, y que esto no es creíble, pero no es cierto. El autor de las *Meditaciones* escribe en su *respuesta* que, acerca de este asunto, Gassendi ha tenido

---

<sup>396</sup> En cuanto a lo que he dicho de que no conocía todavía bastante qué es aquello que piensa, es de mala fe que lo hayáis tomado como si lo hubiese dicho en serio, puesto que me expliqué poco después. *Meditaciones*, p. 499 de editio princeps.

<sup>397</sup> Que no se puede concluir que, de una determinada acción de un ente, su naturaleza sea dicha acción, como ya vimos.

mala fe, puesto toma en serio que dijese no saber aún qué era, puesto que se explicó *poco más tarde*. En efecto, Descartes habla según la opinión común de otros cuando está intentando averiguar qué es (cuando se plantea si es un hombre y, por lo tanto, un animal racional; cuando se pregunta si es un cuerpo, y por ello tiene figura, ocupa un espacio, y cuando examina si es un alma, y entonces pueda ser un viento o un fuego que se reparte por el cuerpo, o que las propiedades del alma sean nutrirse, caminar, sentir y pensar). Como ha destruido los prejuicios anteriores, para examinar qué es debe apoyarse en lo que antes creía que eran los hombres, los cuerpos y el alma, y que siguen creyendo la mayoría de las personas. Ahora bien, en la página 21 de la *editio princeps* de las *Meditaciones*, Descartes escribe: *Por lo tanto, soy, hablando con precisión, una cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón*. Ahora ya sabe qué es y está hablando por sí mismo, en serio, y no según la opinión de cualquier otro.

Sí que supone un cuestionamiento justo, por parte de Gassendi, que reproche a Descartes haber puesto tanto cuidado en no ser crédulo, negando la existencia de los cuerpos, del mundo, etc., a la hora de deducir su propia existencia, y que después actúe con mucha más ligereza y descuido a la hora de colegir que su esencia es el pensar. A nuestro juicio, Gassendi tiene razón pues Descartes, para saber qué es, se apoya en cualidades y definiciones del hombre, de los cuerpos y del alma que él ha dado por falsas previamente. Es decir, apoyándose en cualidades y argumentos que considera falsos e inexistentes, Descartes concluye que a su ser no le conviene ninguno de ellos, excepto una de las cualidades que dicen del alma, la última que menciona; pensar. Es nuestra opinión que Descartes, habiendo dado por falso todo prejuicio anterior, entre los que debe encontrarse que las cualidades del alma son nutrirse, caminar, sentir y pensar, no tendría que haber adoptado como pilar de su esencia el *pensar*, toda vez que esto pertenece a los prejuicios que él ha negado, mas lo acepta eliminando lo que no le interesa de las funciones del alma.

Nuestro autor, con respecto a la averiguación que realiza Descartes sobre qué es, cree que se trata de una serie de vericuetos inútiles, pues éste ya tenía prefijado en su mente cuál iba a ser el resultado de dicha indagación: una sustancia pensante cuya naturaleza es el pensar. Por la forma en que dirige Descartes sus razonamientos, creemos que a Gassendi no le falta razón, puesto que, como hemos dicho, se apoya en definiciones de cualidades que ha dado antes por falsas para demostrar que no están en su ser, excepción hecha del pensamiento. ¿Qué derecho tenía el pensamiento para ser el único en salir del baúl en el que encerraba Descartes *omnia pro falsis*?

En este artículo, vuelve a atacar a Descartes con un asunto que ya ha expuesto en varias ocasiones: cualquier acción da suficiente certeza de la propia existencia, pero Descartes lo niega, toda vez que no tiene certeza de ninguna de sus acciones, excepción hecha de que está pensando. Mientras que Descartes, con su duda metódica, se adentra en el terreno metafísico, y con ello se permite la licencia de negar que existan los cuerpos, el cielo, etc., estando únicamente seguro de que piensa, Gassendi utiliza la luz natural, el sentido común, para hacerle ver que, *ciertamente hay algún mundo, y los hombres tienen cuerpos, y cosas similares de las cuales ningún espíritu dudaría seriamente*, utilizando las palabras de Descartes<sup>398</sup>.

Descartes, como sabemos, ridiculizó a los escépticos, concretamente a Pirrón (sin nombrarlo), pues había que sujetarlos para que no cayesen en precipicios. Esto, como sabemos, era debido a que el maestro de Elis sostenía en la vida práctica su pensamiento de que lo que se le presentaba no era la realidad. Desde este punto de vista, en este artículo, Gassendi consigue hacer blanco en el cuerpo de Descartes, pues le

---

<sup>398</sup> *Meditaciones. Resumen de las seis meditaciones siguientes*. P. 7 de *editio princeps*.

indica que si alguien dudase de su propia existencia, debería ser llevado a Anticira<sup>399</sup>. Y he aquí la frase usada por el diniense: *¿No pensaríais que a ese que niega, como se dice vulgarmente, hay que hacerle ver que el fuego quema para ver si lo niega o lo duda?* En efecto, alguien que critica las extravagancias de Pirrón y a la vez niega que existan los cuerpos, seguramente quedará callado cuando le pidan que acerque su mano a las brasas y recurrirá al sentido común, en vez de a las negaciones o dudas metafísicas. Al menos Pirrón mantenía en su vida práctica lo que pensaba en el ámbito del conocimiento filosófico.

Gassendi mantiene que la metafísica es teología, por lo que los razonamientos de Descartes en este campo le parecen licenciosos, toda vez que éste se permite eludir lo inmediato, lo perceptible. Esto es algo que alguien que mantiene el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* jamás podría aceptar. Gassendi, pues, es un antimetafísico convencido, mientras que Descartes apenas piensa en la metafísica. El primer esbozo metafísico cartesiano se encuentra en la cuarta parte del *Discurso del método*, donde avanza lo que desarrollará cuatro años más tarde en las *Meditaciones*. Por lo demás, Descartes apenas tenía inquietudes por los terrenos metafísicos. Es más, casi no dedicaba tiempo a ello, como él mismo reconoce en una carta a la princesa Isabel de Bohemia<sup>400</sup>; Descartes y Gassendi nunca podrían haber llegado a entenderse.

#### **ART. 4. DEL CONJUNTO Y DEL ORDEN DE LA PRESENTE MEDITACIÓN Y DE LAS DEMÁS. (287b).**

**A**hora, como acabáis de abordar la empresa que era el único deseo de Arquímedes (“en efecto,” decís, “Arquímedes no pedía sino un punto que estuviera asegurado e inmóvil para cambiar de lugar la Tierra entera; del mismo modo, yo tendría que esperar mucho para llegar a encontrar la menor de las cosas que fuese cierta e inquebrantable”), conviene pues examinar en general, por una parte, qué punto fijo habéis descubierto, y por la otra, con qué mecanismo desplazáis una masa tan grande<sup>401</sup>. Y, como decís en alguna parte “vos habéis escogido el modo de escribir que os ha parecido susceptible de conseguir la mejor atención de vuestros lectores” (desde luego, no hay nadie que dé testimonio del esfuerzo y la atención que son necesarios), y “que también estáis persuadido de que estos lectores deberán sacar una utilidad tan grande que ellos mismos no estarán dispuestos a reconocerlo”. Vamos pues a examinar el orden completo por capítulos generales y principales y, de esta manera, con una sola ojeada, se descubrirá mejor la estructura interna, no solamente de una demostración única (es así como la llamáis), sino del conjunto de este Sistema de cosas. La sucesión que seguís es, pues, ésta:

<sup>399</sup> Anticira era famosa por su producción de eléboro, una planta que antaño era usada para tratar la locura. Gassendi usó antes, en sus *Exercitationes paradoxicae*, el ejemplo del eléboro de Anticira para tratar a quienes creen que su doctrina está por encima de todos los demás filósofos (*Loc. Cit.*, 117a).

<sup>400</sup> Puedo decir, en verdad, que la regla principal que siempre he observado en mis estudios, y la que creo tiene más seguridad para adquirir algún conocimiento, ha sido que nunca he empleado sino muy pocas horas al día a los pensamientos que se ocupan de la imaginación, y muy pocas horas al año a los que se ocupan únicamente del entendimiento y que he empleado todo el resto de mi tiempo al relajo de los sentidos y al reposo del espíritu. Carta a Isabel de Bohemia de 28 de junio de 1643. Adam-Tannery, III, pp. 692-693.

<sup>401</sup> La ironía de Gassendi es más que notoria en la comparación de Arquímedes y Descartes. El punto fijo que cree haber descubierto Descartes es su existencia a través del *cogito* y la gran masa movida es todo lo que deriva de él como cierto.

### *Meditación 1.*

*Primero: “Como ya sea que yo sueñe, ya sea que Dios me engañe, y sea que un Genio maligno se burle de mí, me veo llevado a suponer que todo lo que veo, todo de lo que tengo recuerdo, sea falso. Me doy cuenta que al menos yo, que hago esta suposición, o que pienso de esta forma, existo; en efecto, aunque yo sea engañado, no podría serlo si yo no existiese.”*

### *Meditación 2.*

*Segundo: “Le sigue el pensamiento consecuente: qué soy. Ahora bien, me doy cuenta de que no soy una cosa con extensión, ni figura, ni ninguna otra cosa que toque a la naturaleza corporal, sino que soy exclusivamente una cosa que piensa, es decir, que comprende, imagina, siente, quiere, no quiere, duda. Y esto es así porque juzgo que todo esto pertenece a mi naturaleza de ser una Cosa pensante, a la cual puedo llamar Espíritu, Alma, Entendimiento, Razón, y por consiguiente mi naturaleza no es solamente conocida, sino que lo es incluso más que la del cuerpo.”*

### *Meditación 3.*

*(288a) Tercero: “Estando seguro de ser una cosa que piensa, destaco que esta certidumbre no proviene sino del hecho de ser un conocimiento claro y distinto. Puedo pues poner como Regla general que todo lo que conozco de forma completamente clara y distinta es verdadero. Sin embargo, como me acuerdo de haber estado, en otras ocasiones, equivocado tomando por verdaderas y ciertas las cosas que me parecía conocer clara y distintamente, me pregunto una vez más si esta regla no es engañosa puesto que, sin hablar de otras cosas, podría haber un Dios que me haya creado de tal forma que yo esté sujeto al error. Hay pues que investigar si Dios existe y si puede ser engañador.”*

*Cuarto: “Ahora bien, reconozco manifiestamente que haya un Dios por la idea que tengo en mí de una sustancia infinita, eterna, omnipotente, omnisciente, etc... Como en efecto la realidad objetiva de esta idea es demasiado perfecta para haber sido producida por mí o por no importa qué cosa finita (ya que es imposible que la perfección sea más grande en el efecto que en la causa), se sigue que ha sido producida en mí por una causa infinita, eterna, etc..., la cual nosotros decimos que es Dios. Por esto es necesario que una causa tal, es decir, Dios, exista y que a la vez haya producido esta idea en mí (y que no es distinto de ella).”*

### *Meditación 4.*

*Quinto: “Como no podría haber en Dios, el autor de mi ser, ninguna imperfección, se sigue que no quiera que me equivoque. Sin embargo, ¿por qué estoy sujeto al error? Es que no soy absolutamente perfecto, sin hablar del hecho de que tengo una voluntad que se extiende más lejos que mi entendimiento. ¿Pero no puedo evitar ser engañado? Sí puedo, siempre que, únicamente, no admita nada por verdadero salvo lo que reconozca como claro y distinto. Por cierto, como este conocimiento claro y distinto es algo, tiene pues a Dios por Autor y como Dios no es engañador (ya que esto está en contra de la suprema bondad), se sigue que jamás estoy equivocado todas las veces que conozco algo con claridad y distinción. Sin embargo ¿por qué estoy equivocado en los otros casos? Porque yo no tenía de la cosa una percepción clara y distinta.”*



*Meditación 5.*

*Sexto: “Puesto que de la idea de Dios resulta que Dios existe, ¿de las ideas de las cosas materiales, de las cuales hemos dudado al comienzo, no resulta también que existen? Veremos esto más tarde. Mientras esperamos me doy cuenta de que represento con claridad y distinción la cantidad, la figura, el movimiento y otras cosas que forman parte de la esencia de las cosas materiales. Me doy cuenta también de que hay en mí ideas de cosas que, aunque no existan en ninguna parte, tienen sin embargo sus verdaderas naturalezas eternas e inmutables, como sucede con la idea de Triángulo, de la cual demuestro muchas propiedades.”*

*Séptimo: “Si del hecho de que puedo sacar sólo de mi propio pensamiento la Idea de alguna cosa, se sigue que todas las cosas que reconozco pertenecer a esta cosa clara y distintamente en efecto le pertenecen, ¿acaso no es posible obtener de aquí una prueba para garantizar la existencia de Dios? Ciertamente sí, ya que la Idea de Dios representa al Ser absolutamente perfecto. Ahora bien, es incompatible que el Ser absolutamente perfecto esté privado de alguna perfección, como por ejemplo de la existencia, igual que es imposible que el triángulo no tenga tres ángulos iguales a dos rectos.”*

*Octavo: “E incluso, sabiendo que Dios es la causa por la que conozco alguna cosa clara y distintamente, no solamente reconozco que Dios existe, sino que incluso de este conocimiento saco la certidumbre de otras cosas, hasta el de las demostraciones geométricas, de las cuales me sería posible suponer que no son ciertas (aunque antes las hubiese tomado por claras y distintas), si no hubiese fijado en mí [la idea de] que un conocimiento claro y distinto no es engañoso porque viene de Dios, que no puede ser un engañador.”*

*Meditación 6.*

*(288b) Noveno: “Volviendo a las cosas materiales, del hecho de que yo las perciba clara y distintamente (por lo menos en tanto que objeto de la Matemática pura), en primer lugar sé que ellas pueden existir, ya que Dios es capaz de hacer existir todo lo que soy capaz de conocer y jamás he creído que le fuera imposible hacer alguna cosa, salvo cuando esta cosa sea imposible de ser percibida distintamente por mí. No obstante, yo no podría probar esta posibilidad a partir de mi facultad de imaginar, la cual está ligada a la imagen corporal y a una atención vuelta hacia el cuerpo, de una manera completamente diferente de la facultad de oír.”*

*Décimo: “Como sé que todas las cosas que comprendo clara y distintamente pueden ser hechas por Dios de tal modo que yo las comprenda, es suficiente que pueda comprender una cosa sólo cuando es clara y distinta, por ser cierto que la una es diferente de la otra, puesto que ella puede, al menos por Dios, estar hecha separadamente. Y por consiguiente, únicamente de que sé de mi existencia, y que sin embargo destaco que nada más pertenece a mi naturaleza o a mi esencia salvo solamente que soy una cosa pensante, tengo el derecho de concluir que mi esencia consiste únicamente en que soy una cosa que piensa. Y aunque tenga un cuerpo al que estoy unido seguramente de una manera estrecha, sien embargo, como por una parte tengo una Idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy solamente una cosa que piensa, no extensa, y por la otra la Idea distinta del cuerpo, en tanto que cosa solamente extensa, no pensante, es cierto que soy realmente distinto de mi cuerpo y que puedo existir sin él.”*

*“Finalmente, puesto que Dios me ha dado una fuerte propensión a creer que las Ideas de las cosas corporales vienen de estas últimas, Dios sería engañador si ellas [las ideas de las cosas corporales] viniesen de otra parte y, por consiguiente, las cosas*

corporales existen. Por otro lado, la naturaleza, porque Dios me la ha dado, no puede engañarme, y me enseña que tengo un cuerpo que padece cuando experimento dolor, hambre, sed. Mi cuerpo, pues, existe también y todo lo que le pertenece. Y si a veces me parece equivocarme en algunas cosas, no obstante no he sido informado de esto por la naturaleza, sino que es consecuencia de un cierto hábito de juzgar irreflexivamente y puedo corregir no importa qué error si tengo cuidado con las cosas que pertenecen a la naturaleza.”

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**A** *c circa quartum quidem articulum, non est quod multum immorer*<sup>402</sup>. No es necesario hacer alusión alguna al título del artículo, ni prácticamente al contenido del mismo, toda vez que se trata de un epítome, bastante logrado, de las *Meditationes de prima philosophia de Descartes*. Sólo haremos tres puntualizaciones:

La primera de ellas es que el resumen que Gassendi hace de las *Meditationes*, que ocupa, en la *editio princeps* de Blaeu<sup>403</sup>, las páginas 34 a 36, y volverá a aparecer en su obra póstuma *Syntagma philosophicum*, imprimida por primera vez en la edición de 1658 de la *Petri Gassendi opera omnia* (tomo I, p. 66a-b), con motivo de explicar el sistema de Descartes.

La segunda es que, en el mismo tomo y obra, se encontrará un juicio de Gassendi sobre el sistema cartesiano de las *Meditationes*. No nos quedaremos sin saber qué pensaba realmente Gassendi de la metafísica de Descartes en una obra posterior a la *Disquisitio* (no mucho, al menos en esa parte, por lo que se desprende de sus propias palabras) y que no se publicó en vida de nuestro autor:

*Finalmente, parece necesario decir unas palabras aquí sobre la Lógica que el célebre Descartes ha hecho aparecer recientemente bajo el nombre de Meditaciones metafísicas. Es un imitador del Verulamiano<sup>404</sup> en el hecho de que establece una filosofía nueva desde sus fundamentos y, en primer lugar, ha querido suprimir radicalmente todo prejuicio y, tras haber encontrado algún principio inquebrantable, ha querido construir toda la obra sobre él. Sin embargo, el camino que ha tomado no es el mismo que el del Verulamiano y, mientras que éste pregunta a las cosas reales sobre los medios para hacer más perfecto el contenido del pensamiento que hay en el Intelecto, aquél, apartándose de toda reflexión sobre las cosas, estima que en el pensamiento hay más seguridad como para que el Intelecto pueda, por sus propios medios, llegar a un conocimiento perfecto de todas las cosas, incluso de las más recónditas, es decir, no solamente de los cuerpos, sino también de Dios y del Alma.<sup>405</sup>*

---

<sup>402</sup> Acerca del artículo cuarto, no hay que detenerse mucho. Parafraseamos a Gassendi en el inicio de sus *Objectiones quintae*, donde escribe: *Ac circa primam quidem Meditationem, non est quod multum immorer* (Acerca de la primera Meditación, no hay que detenerse mucho). *Meditationes*, p. 357 de *editio princeps*.

<sup>403</sup> Como ya sabemos, en 1644, Ámsterdam.

<sup>404</sup> Francis Bacon.

<sup>405</sup> *Is videlicet Verulamium ea in re imitatus est, quod novam quoque Philosophiam a fundamentis excitaturus, omne omnino praejudicium exuere imprimis voluit; ac invento subinde quopiam Principio solidissimo, ipsi ut fundamento super-extruere totam molem. Non eandem tamen viam est quam Verulamius ingressus; sed cum Verulamius auxilia a rebus ad perficiendam Intellectus cogitationem petierit, ipse, omni rerum cogitatione ablegata, censuit in ipsa cogitatione satis esse praesidii, ut*

Finalmente, en verdad, la *Lógica de Descartes*, emulando la del *Verulamiano*, comienza por su intención de llegar a una representación correcta, despojándose de todos los prejuicios erróneos que ha admitido hasta entonces y cambiarlos por los correctos (sobre el hecho de despojarse de todos y de cómo hacerlo, eso es otro asunto). Pero de inmediato estima que el auxilio para obtener el conocimiento de las cosas verdaderas y sin mezcla viene, no a partir del examen de las cosas mismas, según ellas mismas y en ellas mismas, sino sólo a partir del Entendimiento, no teniendo en cuenta él mismo sino los pensamientos, y en esto parece proceder de una manera menos satisfactoria [que Bacon]<sup>406</sup>.

La tercera es que Gassendi, en el resumen de la primera *meditación*, indica que Descartes se da cuenta de que *al menos yo* [se refiere a Descartes], *que hago esta suposición, o que pienso de esta forma, existo; en efecto, aunque yo sea engañado, no podría serlo si yo no existiese*. Nuestro autor yerra en este punto, toda vez que el descubrimiento de la propia existencia no se produce en la primera *meditación*, sino en la segunda.

**ART. 5. ES TRABAJO EN VANO MANTENER COMO PRINCIPIO INQUEBRANTABLE LA FÓRMULA: “YO SOY”, SOBRE TODO PARA QUIEN SE HA DESPOJADO DE TODO PREJUICIO. (288b).**

**T**al es pues el encadenamiento y tal es el conjunto de vuestro razonamiento. No es, por cierto, necesario que hagamos aquí una reconstrucción en el orden sintético de la obra misma, con el fin de que aparezcan mejor los paralogismos, puesto que una vez es bien comprendido el objetivo hacia el cual tienden cada una de las partes, el sentido de ellas se despejará más fácil y brevemente. Por el momento, hablaré solamente del punto Arquimediano del que os jactáis haber descubierto después de haber razonado como sigue:

*Aquel que puede establecer un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario, puede esperar grandes expectativas.*

*Ahora bien, he establecido un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario.*

*Puedo, pues, formarme grandes expectativas.*

*Y que sea tal el género de razonamiento que hacéis no podéis negarlo sin renegar de vos mismo o de vuestra obra al completo. De la mayor no tengo nada que decir ya que, sea que esta hipótesis tenga alguna posibilidad, sea que no la tenga, la consecuencia que queda es completamente válida. La menor comprende dos partes. La primera: “que habéis establecido (289a) un principio cierto e inquebrantable; la*

---

*Intellectus possit vi sua in omnium rerum etiam abstrusissimarum, hoc est, non modo corporum, sed Dei etiam ac Animae notitiam perfectam venire. Syntagma philosophicum, 65b.*

<sup>406</sup> *Denique logica Cartesii recte quidem, Verulamianae imitatione, ab eo exorditur, quod ad bene imaginandum, prava praejudicia exuenda, recta vero induenda vult (nam quod omnia quidem, et quomodo censet exuenda, alia ratio est); at quia subinde auxilia ad habendum veram, germanamque rerum notitiam, non tam ab ipsismet per se ac in se explorandis rebus, quam a solo, ipsoque a suis duntaxat cogitatis pendente, intellectu procedendum existimat, id facere profecto minus apposite quam superior videtur. Ibid., 90a.*

segunda: *que de este principio todas las cosas conocidas con certidumbre se deducen por una suerte de encadenamiento necesario*". Probáis la primera alegando el principio mismo en cuestión, siendo éste enunciado: "Yo soy", añadiéndole en el mismo golpe una confirmación sacada de la razón siguiente: "ya que pienso". En verdad, en cuanto a mí, cuando he llegado durante una primera lectura de vuestras Meditaciones a este pasaje, en el cual esperaba encontrar una verdad hasta hoy inédita y que fuese la fuente de todas las verdades o proposiciones verdaderas, exclamé: ¡Buen Dios, la novedad que había que buscar en medio de un aparato tan grande y con tanto esfuerzo es que "vos existís!" Sin duda he aquí una aserción que estaba oculta en tinieblas peores que las de los Cimerianos, desconocida e incierta para vos hasta tal punto que si alguien, antes de ese día, os hubiese preguntado: Descartes, ¿vos existís?, no habríais tenido nada que responderle. Habría sido una pregunta tan sorprendente, desconocida, no aclarada, sobre la cual, antes de poder decidir alguna cosa, habríais pedido (como le pedíais a vuestros lectores) varios meses, o al menos algunas semanas. Y a falta de esto, aparentemente, toda verdad nos está ocultada hasta hoy, hasta tal punto que si se os hubiese propuesto la cuestión: Descartes, ¿sabéis si dos y tres hacen cinco?, o si el Cuadrado no tiene más o menos de cuatro lados, habríais pedido aquí también algunos meses o algunas semanas, hasta que fuese claramente establecido que vos existís. Decís que "no estabais seguro de la certeza Metafísica, es decir, por el pensamiento". Pero la certeza es una cosa indisoluble. Y si se le puede añadir alguna cosa que la vuelva más sólida, se prueba por esto mismo que no es muy fuerte. Así, esta certidumbre, nueva si se quiere, no nos aporta nada, o si añade alguna cosa es la prueba de que no había certidumbre allí donde decíais que la había. Y no digáis que, primeramente, vos estabais seguro, sino que reconocéis en el presente que entonces podíais equivocaros. Puesto que, como reconocéis ahora, después de haber seguido tales principios no habéis podido estar equivocado, habéis igualmente reconocido entonces que siguiendo tales principios no podíais estar equivocado. Pero no nos detengamos en esto. Lo que os proponéis aquí es demostrar una cosa sobre la cual nadie a decir verdad ha pensado poner os dificultades y, sin embargo, a vuestro juicio, no sería cierta si no la confirmáis a vuestra manera. Vayamos pues de buen grado y examinemos vuestro razonamiento: "Yo pienso, luego existo." Sea. Pero recordaréis bien que estáis en una situación tal en la que todo lo que habéis aprendido hasta ahora es tenido por falso y que os habéis despojado de todo prejuicio (ya sea de buen o mal grado, acordemos que no es un prejuicio considerarlo todo como falso), de modo que, vacío de todo juicio, necesitaréis sacar todo el encadenamiento de vuestros juicios futuros de esto mismo que tenéis ahora. En efecto, no lo habéis olvidado y acepto voluntariamente que la memoria o el recuerdo no es un prejuicio y no pregunto por qué habláis ni cómo comprendéis qué es pensar, ser, etc... Decís pues: "Yo pienso, luego existo."

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.

**E**l título del artículo ataca el principio fundamental de la argumentación cartesiana; su punto arquimediano: *ego sum*. El tema en cuestionamiento es la dificultad de mantener *ego sum* partiendo de la eliminación de todo prejuicio.

Gassendi comienza el artículo quinto formalizando un argumento con el que quiere mostrar la forma de razonar de Descartes en la segunda *meditación*, siendo el que sigue:

*Aquel que puede establecer un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario, puede esperar grandes expectativas.*

*Ahora bien, he establecido un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario.*

*Puedo, pues, formarme grandes expectativas.*

Nuestro autor nada tiene que oponer a la premisa mayor, toda vez que, sea ésta falsa o no, la consecuencia que se sigue de ella es válida. Ciertamente, negar la validez de la mayor es un despropósito, toda vez que, en efecto, un descubrimiento importante y verdadero, sobre el que se ha de apoyar todo un desarrollo deductivo, debe provocar en su creador, aparte de satisfacción, grandes esperanzas. Por ello, todo su empeño se centra en la menor, que desglosa en dos partes de esta forma:

La primera parte consiste en que Descartes afirma haber conseguido descubrir ese principio inquebrantable, y lo prueba mediante la proposición *ego sum*, deducida a su vez de *ego cogito*. La primera parte de la menor, pues, es subdividida en dos: Examinemos la primera de las subdivisiones:

El “descubrimiento” de ese pilar o punto arquimediano del conocimiento, que es la certeza de que el propio Descartes existe, causa risa en el diniense, pues esperaba que la piedra angular del saber, tan cacareada por Cartesio, no se circunscribiese a percatarse de que él mismo existe. La ironía inunda este pasaje, indicando que darse cuenta de que existe debía ser un asunto tan oscuro e inaccesible como las tinieblas de los cimerianos<sup>407</sup> y si se le hubiese preguntado acerca de cuestiones aritméticas o geométricas, Descartes seguramente habría contestado que, antes de responder, tendría que investigar si él existe o no y, seguramente, habría solicitado mucho tiempo para ello, como pidió a sus lectores<sup>408</sup>. Alude Gassendi a que Descartes, antes, no estaba *seguro de la certeza Metafísica, es decir, por el pensamiento*, y esto lo saca del

---

<sup>407</sup> Gassendi utiliza el mismo ejemplo en sus *Exercitationes*, 123b: *Nuestras gentes* [los escolásticos seguidores del estagirita] *no creen filosofar si no disputan entre ellos, y no pueden hacerlo si no es al modo de los Andábatas, es decir, si no se rodean de todas las tinieblas cimerianas*. Homero, en *Odisea*, XI, 13, describe Cimeria como un lugar en el que Sol jamás logra atravesar las espesas nieblas que la cubren.

<sup>408</sup> Esa petición de tiempo a los lectores de las *Meditaciones* la realiza Descartes en las *segundas respuestas*: *...vellemque ut lectores non modo breve illud tempus, quod ad ipsam evolvendam requiritur, sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus tractat considerandis impenderent, antequam ad reliqua progredierentur* = *Y quisiera que los lectores, antes de proseguir, no utilizaran el poco tiempo que se requiere para leerlas [las Meditaciones], sino algunos meses, o al menos algunas semanas, para poder considerar los asuntos de los que trata. Meditationes*, p. 175 de editio princeps.

*Discurso del método*, donde Cartesio escribe acerca de algunos hombres que aún no están persuadidos de la existencia de Dios y del alma: ...quiero que ellos sepan que todas las demás cosas, de las cuales piensan poder estar más seguros, como tener un cuerpo, que hay astros y una tierra y cosas parecidas, son menos ciertas; ya que, aunque se tiene una seguridad moral de estas cosas, que es tal que parece que, a menos de ser un extravagante, no se puede dudar de ellas, sin embargo, salvo si se ha perdido la razón, cuando lo que está en cuestión es una certeza metafísica, no se puede negar que sea motivo para no estar completamente seguro de ella<sup>409</sup>. Evidentemente, Gassendi está confrontando lo que pensaba Descartes en 1637 (que las cuestiones metafísicas no son completamente seguras) y su pensamiento de 1641 (que son más ciertas las cuestiones metafísicas que las “morales”, como la existencia del cuerpo, de los astros). En efecto, en el lapso temporal de cuatro años, Descartes pensaba que hay más seguridad en lo que se muestra en la vida práctica para luego cambiar completamente de idea: lo verdaderamente indudable es la certeza metafísica. ¿Qué es cierto, lo de antes o lo de ahora? Pero no queda ahí esta argumentación contra Descartes: Gassendi asegura que *la certeza es una cosa indisoluble*. No hay duda en esto que afirma nuestro autor: el propio término *certeza* indica el asentimiento absoluto y completo a una proposición o a un hecho. Los grados no existen en la *certeza*, sino en la *probabilidad*. El objetor, pues, acaba de ganar este asalto con dos buenas contraargumentaciones.

La segunda de las subdivisiones de la primera parte de la menor es la fundamentación o prueba de ese pilar del conocimiento que Descartes afirma haber descubierto: *yo existo porque yo pienso*. Aunque se acepte esta deducción, el problema, para Gassendi, se encuentra en que Descartes ha partido de tener *omnia pro falsis* y de desproveerse de todo prejuicio. Gassendi también acepta lo que Descartes le dijo acerca de que la memoria no es un prejuicio, pero a Descartes le queda por explicar, antes de enunciar *pienso luego existo*, qué es ser y qué es pensar.

A la argumentación gassendiana que se muestra en el párrafo anterior, Descartes contesta de la siguiente manera en su *Carta a Clerselier*:

*La segunda Objeción que aquí destacan vuestros amigos es que “para saber que se piensa es necesario saber qué es el pensamiento, algo que yo no sé”, dicen, “porque lo he negado todo”. Pero no he negado sino los prejuicios, no las nociones, como ésta, que se conocen sin ninguna afirmación ni negación*<sup>410</sup>.

Ya disponemos de la acusación de Gassendi y de la *réplica* de Descartes. Ahora es necesario que investiguemos quién de los dos está más cerca de la verdad:

Lo primero que hemos de destacar es que, en la *Carta a Clerselier*, Descartes pone en segundo lugar la presente objeción de Gassendi, cuando debería haber sido la primera, según el orden expositivo de *Disquisitio metaphysica*.

El segundo elemento a destacar es, en sí, el análisis de si se puede o no colegir, a partir de la constatación de que Descartes está pensando, y habiendo decidido tener *omnia pro falsis* y de eliminar todo prejuicio, que Descartes existe. Hemos visto que Gassendi le ha espetado que no es posible deducir esto sin antes haber explicado qué es pensar y qué es existir. Cartesio contesta en *Carta a Clerselier* que no ha negado sino los prejuicios, que no las nociones, por lo que puede colegir sin problema alguno que existe a partir de que piensa. Ahora bien, Descartes, como ya hemos expuesto bastantes páginas atrás, dijo en la segunda *meditación*, una vez deducida su existencia, que sabe que es, pero no qué es. Se pregunta a sí mismo qué es lo que antes pensaba ser, contestándose que, antaño, creía ser un hombre y éste era definido, de ordinario, como

<sup>409</sup> *Op. Cit.*, pp. 38-39 de *editio princeps*.

<sup>410</sup> *Meditationes*, p. 597 de la edición de 1647.

animal racional, mas no iba a aceptar esa definición, toda vez que antes de asumirla como válida debería investigar qué significa ser animal y qué ser racional, lo cual le requeriría un tiempo del que no dispone<sup>411</sup>. En su consecuencia, Descartes no acepta la definición de hombre como animal racional porque no sabe cuáles son las nociones de *animal* y *racional*, mientras que en la *Carta a Clerselier* no siente embarazo alguno al decir que se ha despojado de los prejuicios, que no de las nociones, y es por ello que puede decir pienso luego existo, ya que las nociones de *pensar* y *existir* las mantiene en su mente. Descartes, pues, no pensó, en varias ocasiones, las consecuencias últimas de las argumentaciones de sus *Meditationes* y, cuando le fueron presentadas las distintas objeciones, respondió como pudo a ellas con el fin de no desdeñar una sola palabra de su escrito original.

La segunda parte en la que divide Gassendi la menor, a saber, *que de este principio todas las cosas conocidas con certidumbre se deducen por una suerte de encadenamiento*, no serán tratadas en este artículo, y no por causa nuestra, sino debido a que el autor la desarrolla en el capítulo séptimo.

#### **ART. 6. SOBRE LA INUTILIDAD DEL APARATO QUE CONDUCE A ESTA CONSECUENCIA: YO PIENSO, LUEGO EXISTO. (289A).**

**E**n primer lugar, es algo sorprendente que este pensamiento, “Yo pienso”, os venga al espíritu antes que otro, ya que es cierto que no lo podéis tener por el efecto de una elección. La elección es, en efecto, un juicio, pero vos os habéis privado de todo juicio y éste: “Yo pienso”, tiene el primer rango en la serie. Por esta causa todos los juicios que inmediatamente (289b) vendrán a superponerse no tendrán ninguna especie de necesidad, sino que serán tan contingentes como aquél. Y además: “Yo pienso”, decís, pero ¿qué pensáis? Ya que todo pensamiento es pensado de alguna cosa. ¿Es el Cielo, la Tierra o no importa que otra cosa? ¿O vos mismo? A partir de ahora habéis considerado todo esto como falso y no habéis cambiado de idea: resulta de esto que lo que pensáis, sea lo que sea, lo pensáis falsamente, y en su consecuencia vuestro pensamiento es falso. Todos los pensamientos que hagáis salir como consecuencia de éste serán también, pues, falsos. Decís, una vez más: “Yo pienso”. Pero cuando decís “yo” ¿os conocéis o no? Os conocéis, esto está fuera de duda, ya que de otra manera no os nombraríais. Pero ¿conocéis el hecho de que existís o no? Si es que sí, tenéis pues un prejuicio, lo cual es opuesto a vuestra suposición. Si es que no, pues no sabéis tampoco que actuáis, ya que la acción, se dice, supone el ser. Y además no podéis seguir sabiendo que pensáis puesto que pensar es actuar. Pues cuando decís “yo pienso” no sabéis lo que decís y todo lo que conozcáis y deduzcáis a partir de aquí se apoyará finalmente sobre un principio desconocido. Además de esto, cuando decís “Yo pienso” enunciáis sobre vos mismo alguna cosa, y esto vale por el momento. Es pues la misma cosa que si dijeseis “yo estoy pensando”. Tenéis la función del sujeto y el pensamiento la del atributo. Ahora bien, no podéis decir que estáis pensando sin decir que “estáis”. Es lo que dicen los Dialécticos cuando enseñan que este Verbo proporciona una indicación sobre el tiempo, que es el hecho de “existir ahora”<sup>412</sup>, “la presencia actual”. Pues cuando decís Yo pienso entonces añadís Yo existo; y entonces, diciéndolo bajo la forma de una consecuencia: Luego yo existo, no añadís nada más que lo que habéis presupuesto. De este modo probáis una cosa con la misma cosa.

<sup>411</sup> *Meditationes*, p. 19 de editio princeps.

<sup>412</sup> Existir ahora está escrito en griego

*Además, cuando decís “Yo pienso, luego yo existo” hay un Entimema, lo que hace que esto no tenga valor probatorio sino en virtud de una sólida consecución, sacada de este principio que, en otro lugar, no se os ha escapado: Aquel que piensa, es. En consecuencia necesariamente hay que construir un silogismo que sea de la primera, como se dice, la figura perfecta, de este modo:*

*Aquel que piensa existe; yo pienso; luego yo existo.*

*O que sea bajo la forma de la cuarta figura, generalmente desaprobada, llamada Galénica, de la forma siguiente:*

*Yo pienso; aquel que piensa existe; luego yo existo.*

*Pero de uno u otro modo el fracaso es evidente. En efecto, si concluís bajo la primera forma, la proposición “Aquel que piensa, existe”, constituye un prejuicio, puesto que se encuentra antes de aquél que pretendéis poner como el primero de los juicios. Si es bajo la segunda forma, entonces esta Menor, “Aquel que piensa, existe”, constituye un juicio que, por una parte, no depende de vuestra proposición [mayor], “yo pienso”, y por la otra no se sigue vuestra conclusión “yo existo” de donde pretendéis hacer depender todos los juicios, salvo éste: “Yo pienso”. Resulta de ello que sea cual sea vuestro modo de entenderlo, la verdad, la inteligibilidad, la certeza de este enunciado: “Aquel que piensa, existe”, no se deduce de ninguna forma de la verdad, de la inteligibilidad, de la certeza de vuestro punto [de apoyo] Arquimedeano: “Yo existo” ni de su propia base: “Yo pienso”.*

*¿Pero habéis pensado que se las deducirá a las dos de [proposiciones] incluso anteriores a la que está en cuestión? En efecto, esta última se deduce de [proposiciones] anteriores de la manera siguiente: “Aquel que actúa, existe; ahora bien, aquel que piensa actúa; luego aquel que piensa existe”. ¿No hay algunas que sean incluso anteriores [a esta mayor y a esta menor]? En efecto, la primera: “Aquel que actúa, existe, se deduce de éstas: Lo que es posterior (290a) no existe sin lo que le es anterior; ahora bien, existir es anterior, actuar es posterior”; y la segunda viene de éstas: “el Movimiento es una acción, y el Pensamiento es un movimiento”. Y así seguidamente. Y todo esto hace aparecer manifiestamente que habéis usado un razonamiento falaz para probar una cosa por lo demás verdadera, evidente y cierta, a saber: “que existís”. Falaz no en su comienzo: “Yo pienso”, sino que esto no puede servir como prueba de esta verdad, y no podría tener ningún uso en vuestra hipótesis. Y para mostrar qué necesidad hay en esta ligazón que establecéis entre la una y la otra hay que presentar el asunto con este silogismo:*

*“Si alguien que duerme, que es engañado por Dios, que es el juguete de un Genio Maligno, tiene por falso todo lo que ha aprehendido antes, y se libera de todo juicio admitido anteriormente, él concluye que existe porque piensa.*

*Ahora bien yo, durmiendo, engañado por Dios, manipulado por un Genio Maligno, tengo por falso todo lo que he aprehendido antes, y me he liberado de todo juicio admitido anteriormente”.*

*Concluyo pues que existo porque yo pienso.*

*[Es un error] admitir la necesidad del encadenamiento propuesto en la mayor, ¡como si no se pudiera concluir la propia existencia a partir de que se piensa sin la ayuda de una suposición similar, o como si, de la misma proposición, no se pudiera*



*concluire nada! Y en cuanto al juicio que conviene formular enseguida sobre la Menor, lo veremos según lo que dijimos en instancia contra la Meditación precedente.*

### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEXTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.**

**E**l título del artículo hace referencia a que el procedimiento deductivo por el que Descartes concluye su existencia es un paralogismo. Este artículo está dedicado, por entero, a desmontar el razonamiento más conocido de Cartesio.

En este sexto artículo, que tiene bastante contenido analizable, Gassendi sigue desmenuzando el entimema *ego cogito, ergo sum*, siendo ésta la segunda parte de la subdivisión de la premisa menor del silogismo que expuso en el artículo anterior.

Para nuestro autor, es completamente contingente que el primer pensamiento que llegue a la mente de Descartes sea *yo pienso*, y esto es así porque él nunca podría haber elegido ese pensamiento. Toda elección conlleva o es un juicio, añade, y Cartesio se ha desposeído de todo prejuicio y, como *ego cogito*, para Gassendi, es el primero en orden de rango de los juicios y al haberlo eliminado no debería haber aparecido en modo alguno su *mens*. Con esta argumentación, Gassendi vuelve a mostrar la imposibilidad de desproveerse de todo prejuicio, así como la incongruencia que hay en las palabras de Descartes.

Sobre este pasaje, Bernard Rochot añade en nota: *Descartes debería decir que la cadena de juicios fortuitos, resultante de una elección voluntaria, se liga con un a priori al cual no se puede renunciar por una duda voluntaria. Gassendi, por su parte, debería haber dicho que si pensar es ya juzgar, esto no depende de la voluntad*<sup>413</sup>. No compartimos del todo lo aportado por Rochot: al acto de pensar es, en efecto, un a priori al que no podemos renunciar, pero enunciar *yo pienso* es realizar un juicio; hay elección (afirmar, que no negar, que se está realizando un acto: el de pensar) y por lo tanto, en tanto que elección o juicio, el *yo pienso* sí puede ser eliminado por la voluntad, al menos en el plano teórico.

Prosiguiendo sobre este hilo argumental, nuestro autor añade que todo pensamiento que se apoye en *ergo sum* es igualmente contingente, toda vez que el propio juicio que da origen a esta serie de encadenamientos también lo es. ¿Qué es lo que está queriendo decir Pierre Gassendi? Sin duda, que si la piedra angular de la construcción de un nuevo conocimiento es un juicio contingente, que por lo tanto podría haberse dado o no, todo lo que se construya sobre ese pilar será igualmente contingente, pero esto es una manipulación de las palabras por parte del diniense; nos explicamos.

La intención de nuestro autor, creemos, es asimilar la contingencia con la necesidad de ser verdadero. Pero contingente y falso no son sinónimos. Algo necesario, como sabemos, es lo que se da y no puede ser que no se dé, mientras que lo contingente puede darse o no. Eso no significa en modo alguno que un suceso contingente, como que un pájaro de color azulado vuele por encima de la cabeza de un observador, sea algo falso, o que lo sea lo que se derive de ello. El hecho se ha producido, pero podría no haber ocurrido. Ese acto contingente, el vuelo del pájaro, es verdadero, y si de ese juicio (*un ave azul ha volado por encima de mi cabeza*) se deriva correctamente alguna conclusión (v.g.: *luego ese pájaro está vivo*), ésta debe ser

---

<sup>413</sup> Nota 82, p. 83 de la edición de Rochot.

*necesariamente* verdadera. Como podemos ver en el entimema de ejemplo, de un acto contingente puede derivarse una conclusión necesaria, y por esto, la argumentación de Gassendi, en este punto, es incorrecta.

El autor de la *Disquisitio* ha trabajado con ahínco. Ataca las argumentaciones de Descartes desde varios frentes, casi todos ellos muy meditados aunque, en ocasiones, las refutaciones presentadas por el diniense no sean sino retórica o falacias. Ejemplo de ello es que, en el párrafo siguiente, ataca de nuevo al *yo pienso* desde otro ángulo.

Gassendi pasa de las consideraciones internas del *ego cogito* a las externas: no puede pensarse sin un objeto de pensamiento. El objeto de pensamiento puede ser externo a uno mismo, como el cielo, la Tierra, o ser incluso interno; pensar en sí mismo (pero no por interno deja de ser objeto de pensamiento). Ahora bien, Descartes, añade el sacerdote, ha negado la existencia de todo lo externo, con lo que el autor de las *Meditationes* está pensando falsamente, toda vez que piensa en cosas falsas; en cosas que no son. La consecuencia de esto es que, según su criterio, todo pensamiento que sea consecuencia de esos juicios es igualmente falso.

A toda luz, en una serie de encadenamientos razonados que vienen derivados de un juicio anterior, si éste es falso, toda la serie se desmorona. Habida cuenta de que Descartes ha negado la existencia del mundo, del cielo, e incluso de su cuerpo, a juicio de Gassendi se queda sin objeto del pensamiento, sea éste interno o externo, y como además es falso que no exista todo lo anterior, nuestro sacerdote colige que la deducción del *ego sum* es igualmente falsa. Pero esto no es correcto: Descartes, en efecto, ha negado la existencia del mundo exterior, e incluso la de su propio cuerpo, pero no se apoya en nada de ello como objeto de pensamiento para colegir *ego sum*. El objeto de pensamiento que le hace deducir eso es el propio pensamiento: *ego cogito, ergo ego sum*. Descartes, además, en la primera *meditación* no ha negado que él exista, sino que tenga cuerpo. Es por ello que no hay contradicción en que el propio pensamiento sea el objeto de su pensamiento y que de ahí deduzca su existencia. Otro asunto es que se pueda pensar *sine corpore*, mas eso se verá más adelante, pues no escapará a la aguda vista de Gassendi.

El pormenorizado examen de la proposición *ego cogito* llega al propio pronombre personal: Gassendi expone que, cuando Descartes se nombra a sí mismo como “yo”, debe conocerse, puesto que de lo contrario no se nombraría. Ahora bien, si se conoce, entonces, según nuestro autor, tiene un prejuicio, ya que el hecho de conocerse implica que tiene noticia de su existencia<sup>414</sup> y es precisamente eso lo que pretende demostrar.

Si Descartes no sabe de su existencia, o no se conoce, prosigue Gassendi, entonces no puede saber que actúa, y como el pensamiento es una acción, tampoco puede, a partir de él, saber que existe<sup>415</sup>. Examinemos esta argumentación gassendiana:

Con respecto al primero de los elementos del dilema, si Descartes sabe que es, entonces no es que tenga un prejuicio, sino que, en efecto, huelga demostrarse a sí mismo algo que ya sabe. El argumento sería entonces de la siguiente forma: *ego sum, ego cogito, ergo ego sum*. La premisa mayor sería exactamente igual a la conclusión, por lo que nos encontraríamos en el terreno de las falacias del tipo *petitio principii*.

Acerca de la segunda parte del dilema, el propio Gassendi dijo, en sus *Objectiones quintae*, que el conocimiento de la propia existencia es algo inmediato y

---

<sup>414</sup> Decís, una vez más: “Yo pienso”. Pero cuando decís “yo” ¿os conocéis o no? Os conocéis, esto está fuera de duda, ya que de otra manera no os nombraríais. Pero ¿conocéis el hecho de que existís o no? Si es que sí, tenéis pues un prejuicio, el que es opuesto a vuestra suposición. *Disquisitio*, 289b.

<sup>415</sup> Si es que no, pues no sabéis tampoco que actuáis, ya que la acción, se dice, supone el ser. Y además no podéis seguir sabiendo que pensáis puesto que pensar es actuar. *Ibid.*

que cualquier acción del sujeto es suficiente para garantizarle que es. Con lo que está exponiendo ahora, Gassendi se está contradiciendo<sup>416</sup> ya que en este momento argumenta que si el sujeto no sabe de su existencia, o no se conoce, no puede saber que actúa y, por ende, no puede saber que existe. Gassendi debería haber repasado lo que escribió para no caer en esta contradicción.

El diniense prosigue desmenuzando el *ego cogito*: decir *yo pienso* es lo mismo que afirmar *yo estoy pensando*. En la primera de las proposiciones, el pensamiento es acción (verbo), mientras que en la segunda pasa de ser verbo (acción) a atributo y entonces... *no podéis decir que estáis pensando sin decir que “estáis”*<sup>417</sup>. Es por ello, afirma nuestro autor, que el verbo estar indica que se existe ahora, o que se está presente ahora y, en su consecuencia, cuando se está diciendo que se piensa, implícitamente se añade que se existe, por lo que recrimina a Descartes que deducir que se existe por el hecho de que se piensa es probar *una cosa con la misma cosa*.<sup>418</sup> Acerca de este razonamiento gassendiano, no nos queda sino decir que, en efecto, la acción (o la pasión) implican en sí mismas la existencia de un sujeto que las realiza o padece. Realmente, afirmar *cogito, ergo sum*, no supone avance alguno en el conocimiento, sino un nuevo enfoque para plasmar y fijar, digamos que “académica y formalmente”, algo que todo individuo humano conoce de forma inmediata e intuitiva. En efecto, llevándolo a sus últimas consecuencias, decir *je pense, donc je suis*, es probar una cosa con la misma cosa pero, ya que Gassendi está yendo a estos terrenos, lo que le recriminó a Descartes al comienzo de sus *objeciones* contra la segunda *meditación* -que no era necesario tanto aparato para demostrar que existe y que cualquier acción le habría servido para hacerlo- también queda en cierto modo fuera de lugar, toda vez que cualquier acción conlleva la existencia de un sujeto que la realiza, y nos encontraríamos ante el mismo problema: estaríamos probando *una cosa con la misma cosa*<sup>419</sup>.

Páginas atrás dijimos que el más famoso de los razonamientos de Descartes es un entimema. Es ahora, en el artículo sexto de la *instancia* segunda a la segunda *meditación*, cuando Gassendi escribe por primera vez el término *entimema* para hacer referencia al *cogito ergo sum*.

Nuestro autor expone que, como entimema, no tiene valor probatorio si no se añade la premisa eliminada: *Aquel que piensa, es*. Es entonces cuando se puede completar un silogismo de la primera figura, o figura perfecta: *Aquel que piensa existe; yo pienso; luego yo existo*<sup>420</sup>.

También puede ser formado un silogismo de la cuarta figura, la galénica, añadiendo Gassendi que dicha figura silogística es *generalmente desaprobada*<sup>421</sup> en cuanto a su valor probatorio, siendo la que sigue: *Yo pienso; aquel que piensa existe; luego yo existo*.

Pero Gassendi tampoco acepta el valor de prueba del entimema convertido en silogismo de la primera figura o de la cuarta:

Si es un silogismo de la primera figura, entonces la premisa mayor (aquel que piensa existe) es un prejuicio anterior al que se pretende establecer como primero de los juicios.

---

<sup>416</sup> ...no veo que hayáis tenido necesidad de un aparato tan grande, puesto que estáis ya, de otro modo, seguro de vuestra existencia y de que ésta es verdadera; y podríais llegar a la misma conclusión por medio de cualquier otra acción vuestra, puesto que es manifiesto por la luz natural que todo lo que actúa existe. *Meditationes*, p. 359 de editio princeps; *Disquisitio*, 284b.

<sup>417</sup> *Ibid.*, 289b.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*

Si se trata de un silogismo en galénica, de la premisa mayor no se deriva la menor, y la conclusión tampoco puede ser *yo existo*<sup>422</sup>, sino que debería ser *yo pienso*. Hay demasiado contenido como para proseguir la argumentación de Gassendi sin proceder a su análisis. Pasemos a ello:

Lo primero que dice Gassendi acerca del entimema es que éste no tiene valor probatorio si no se saca a la luz la premisa omitida. En los entimemas, la premisa omitida se da por sobreentendida. Con relativa frecuencia, el entimema ha sido utilizado por los oradores malintencionados para persuadir a la audiencia, toda vez que se omite una de las premisas, y es precisamente esa premisa omitida la que es falsa. Es entonces cuando el entimema deja de ser deductivo y se convierte en un sofisma, que si no es intencionado es llamado paralogismo. A nuestro juicio, Gassendi quiere que salga a relucir la premisa omitida en los entimemas para que se exponga el silogismo en toda su extensión, y así se pueda ver si estamos cayendo en un paralogismo o en un sofisma.

Como hemos visto, la premisa omitida es la mayor: *Aquel que piensa es*. Esto hace que nos encontremos ante un entimema de primer orden en el que la premisa mayor (omitida) es verdadera, por lo que no nos encontramos ante un sofisma, ni con un paralogismo, pero esto último debe ser matizado.

Si el entimema ha sido convertido a un silogismo de la primera figura, no hay sofisma ni paralogismo, toda vez que la conclusión contiene el sujeto de la premisa menor y el predicado de la mayor, siendo, por lo tanto, deductivo. El problema que ve Gassendi en este silogismo es que Descartes afirmó haberse librado de todo prejuicio, y la mayor es un juicio que debería haber sido eliminado por Descartes. Para más abundamiento, el silogismo que formaliza Gassendi es del modo *Darii* y, por ello, está dentro de los modos silogísticos considerados deductivos.

Si dicho entimema es de la cuarta figura, dice, entonces la conclusión *yo existo* no puede darse de forma deductiva, toda vez que debería haber sido *yo pienso*, pues el predicado de la conclusión debe estar contenido en la premisa mayor. El silogismo descrito por Gassendi, en efecto, es un paralogismo, pero no está en galénica:

La cuarta figura, o galénica, se esquematiza de la siguiente forma:

PM  
MS  
SP

El silogismo que inserta Gassendi es el siguiente:

*Yo pienso*  
*Aquel que piensa existe;*  
*luego yo existo.*

Si realizamos su esquema silogístico, resulta éste:

SM  
MP  
SP

---

<sup>422</sup> Si es bajo la segunda forma, entonces esta Menor, “*Aquel que piensa, existe*”, constituye un juicio que, por una parte, no depende de vuestra proposición [mayor], “*yo pienso*”, y por la otra no se sigue vuestra conclusión “*yo existo*” de donde pretendéis hacer depender todos los juicios, salvo éste: “*Yo pienso*”. *Ibid.*

El silogismo ejemplificado por nuestro autor, pues, no pertenece a la cuarta figura. En realidad se trata de uno de la primera al que se le ha alterado el orden de las premisas. Si se ordenasen las premisas como se debe, se vería que es el mismo silogismo del modo *Darii* del primer ejemplo. Y es que la premisa mayor no es la que se coloca en primer lugar, sino la que contiene el predicado de la conclusión, mientras que Gassendi dice: *Si es bajo la segunda forma [de las dos propuestas, a saber, de la cuarta o galénica], entonces esta Menor, “Aquel que piensa, existe”, constituye un juicio que, por una parte, no depende de vuestra proposición [mayor], “yo pienso”, y por la otra no se sigue vuestra conclusión “yo existo” de donde pretendéis hacer depender todos los juicios, salvo éste: “Yo pienso”*<sup>423</sup>.

Como se puede comprobar, Gassendi, al cambiar el orden de las premisas, quiere hacernos creer que la menor se convierte en mayor y la mayor en menor, lo cual es completamente falso.

Para convertir a la cuarta figura el entimema en cuestión, debería hacerse de esta forma:

Aquel que existe piensa,  
Estoy pensando (yo<sup>424</sup>),  
Luego yo existo.

El esquema de este silogismo sería el que sigue:

PM  
MS  
SP

Nos encontraríamos ante un silogismo en galénica del modo AII, por lo que no está considerado deductivo (sólo lo serían *Bamalip*, *Camenes*, *Dimatis*, *Fesapo* y *Fresison*). Además, este silogismo incumple una de las leyes de los silogismos de la cuarta figura, a saber: si la mayor es afirmativa, la menor ha de ser universal.

De nuevo con respecto a la galénica, recordamos que Gassendi mencionó que era *generalmente desaprobada*, pero no se pronuncia acerca de esa forma silogística en general, sino en el caso particular del entimema cartesiano convertido a silogismo de la cuarta figura. No obstante, tanto en *Exercitationes paradoxicae* como en *Syntagma philosophicum* da su opinión acerca de ella, aunque de manera distinta:

En *Exercitationes paradoxicae* (1624), nuestro autor escribía: *No pregunto por qué no añade [Aristóteles] una cuarta clase (a la que todavía llaman Galénica), como si no fuese también tan concluyente como cualquier otra*<sup>425</sup>. Acerca de por qué Aristóteles no añadió la galénica, la contestación es muy simple: su estructuración se atribuye al médico Claudio Galeno (130-200 d.C.), por lo que el estagirita no podía conocer esa figura silogística aún no inventada.

En *Syntagma philosophicum*, empero, cambia de idea, y sólo establece tres figuras silogísticas válidas, no incluyendo entre ellas la galénica: *Los modos de las Figuras son de tres tipos, a saber: el General, el Particular y el Mixto*<sup>426</sup>.

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> Sujeto elíptico.

<sup>425</sup> *Quamobrem quaeso quarta figura (quam nunc etiam Galenicam vocant) non attexitur? Quasi vero illa minus concludat apposite, quam quaelibet caeterarum? Op. Cit., 126b.*

<sup>426</sup> *Figurae utriusque tres sunt modi, nempe Generalis, Particularis, Mixtus. Op. Cit., pars tertia, De syllogismo, canon V, Opera omnia, Vol. I, 109b.*

Nuestro autor quiere remontarse *ad infinitum* con respecto al entimema en cuestión. Las dos proposiciones de éste (la expresada y la omitida), según Gassendi, dependen, a su vez, del siguiente silogismo: *Aquel que actúa, existe; ahora bien, aquel que piensa actúa; luego aquel que piensa existe*. A su vez, la mayor de este último silogismo depende de lo siguiente: *Lo que es posterior no existe sin lo que le es anterior; ahora bien, existir es anterior, actuar es posterior*; y la menor se deriva de que *el Movimiento es una acción, y el Pensamiento es un movimiento*. En efecto, Gassendi está expresando verdades sobreentendidas, pero que deben ser tenidas en cuenta si se han dinamitado los pilares de los prejuicios anteriormente aprehendidos ya que pensar supone actuar y actuar existir. Esta, a veces, esperpéntica serie de refutaciones y demostraciones, podría haberse evitado si Descartes se hubiese limitado a decir que iba a tener, de verdad y desde el principio, *omnia dubia pro falsis*, y no *omnia pro falsis*.

Como ya hemos adelantado, hay *réplica* de Descartes a este artículo en su *Carta a Clerselier*: Cartesio se queja de que Gassendi exponga la mayor omitida en el entimema, a saber: “*quien piensa es*”,...y *que de este modo esté abrazando ya un prejuicio*<sup>427</sup>. ¿Cómo intenta refutar el autor de las *Meditationes* que esa proposición omitida no sea un prejuicio? Lo hace de dos formas:

La primera de ellas es mantener que no hay prejuicio cuando una proposición es tan evidente al entendimiento que éste no puede no creer en ella.

La segunda es que sea la primera vez que aparece en nuestra mente esta proposición.

A nuestro juicio, la primera explicación es únicamente de tipo subjetivo y en modo alguno probatoria de que no se trate de un prejuicio. Descartes está aquí diciendo, en otros términos, que la claridad y distinción le hacen saber que lo que se le presenta es verdadero. Pero ese principio no lo deduce Descartes hasta el comienzo de la *tercera meditación*. Hemos reprochado argumentaciones de Gassendi contra Descartes que se apoyaban en *meditaciones* posteriores a la que estaba en cuestión y lo mismo haremos con Cartesio. Cuando formuló *cogito, ergo sum*, la premisa omitida no la había asumido porque se presentase a su entendimiento con tanta claridad y distinción que no pudiese obviarla, sino porque la daba por sobreentendida y aceptada; era un prejuicio. No podía ser una proposición que no puede ser negada por su claridad y distinción porque aún no había establecido ese principio del pensamiento.

Volviendo a su *Carta a Clerselier*, Descartes recrimina a su oponente que suponga que las proposiciones particulares siempre deban ser deducidas de las universales, *siguiendo el orden de los silogismos de la Dialéctica*, demostrando así que sabe muy poco en lo que concierne a la búsqueda de la verdad, pues en ésta *se debe comenzar siempre por las nociones particulares*, yendo después a las generales. Cartesio reconoce que, una vez deducidas las proposiciones generales, se pueden deducir de ellas las particulares. Este modo de aprender, añade, es el mismo que se utiliza con los infantes, toda vez que es con ejemplos particulares como entienden nociones abstractas de la aritmética o la geometría<sup>428</sup>.

Acerca de esta defensa de Descartes, es de justicia decir que, en efecto, en la búsqueda de la verdad se comienza indagando en sucesos particulares y, una vez estudiado un número determinado de ellos, si es posible, se establece una regla o principio universal. Si se han estudiado todos los casos posibles de un determinado tipo, nos encontraremos con una inducción completa que garantizará la verdad de ese principio universal. Sin embargo, cuando se trata de la deducción silogística, suele

<sup>427</sup> *Meditationes*, p. 596 de la edición de 1647.

<sup>428</sup> *Loc. Cit.*, pp. 596-597.

preferirse ir de lo universal a lo particular para que la conclusión abarque el mayor número de casos posibles dentro de un tipo o género. No hay nada que objetar a lo dicho por Descartes en este párrafo, toda vez que la investigación de campo suele ser inductiva, mientras que colegir silogísticamente es un procedimiento deductivo.

El silogismo de la primera figura que Gassendi plantea requiere cierto detenimiento:

El razonamiento por el que Descartes llega al descubrimiento<sup>429</sup> del *ego sum*, puede ser objeto de controversia, toda vez que hay discrepancia (además legítima) acerca de si es un entimema y, por ende, se trata de un razonamiento deductivo, o si, por el contrario, está dentro del conocimiento intuitivo inmediato, de modo que el simple hecho de ser consciente de estar pensando conlleva al sujeto a la certeza de su existencia. Pero incluso así, formalizar este *ie pense, donc, ie suis*, como expone en primera instancia en el *Discurso del método*, es algo plausible e incluso correcto, pues, en efecto, es en su base lo mismo que dice Cartesio; otro asunto es si la intención inicial de Descartes, tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, fue que el *ego sum* sea conocimiento inmediato o una conclusión deductiva<sup>430</sup>. Sin embargo, el silogismo que aparece en este artículo quinto nunca fue planteado por Descartes, sea como entimema, sea como desarrollo discursivo: sólo planteó en la primera *meditación* que, teniendo *omnia pro falsis* y con ello equilibrando los prejuicios anteriores que tenía, esperaba encontrar algo de cierto o, si nada hallaba, poder llegar a la conclusión de que nada es verdadero.

**ART. 7. ES FALSO QUE DE ESTE PRINCIPIO, UNA VEZ POSTULADO, SE DEDUZCAN TODOS LOS DEMÁS CONOCIMIENTOS POR MEDIO DE UN ENCADENAMIENTO NECESARIO. (290a).**

**Q**ueda la segunda parte de la Menor del razonamiento anterior, sobre el cual no se os puede conceder lo que sigue: [la menor] dice que “del hecho de conocer que vos existís porque pensáis, todos los otros conocimientos ciertos se deducen por una suerte de encadenamiento necesario.” A esto se refiere lo que ha sido dicho hace poco, cuando se ha mostrado con justeza que la aserción: “Aquel que piensa, existe”, así como aquellas que la preceden lógicamente, no dependen de la vuestra, puesto que más bien es ésta la que depende de aquéllas que acaban de ser recordadas. Otra razón más es que, aunque no podíais saber nada de cierto ni de incierto, sí [podíais saber] que existís, e igualmente que pensáis, y sin embargo no es en absoluto necesario que penséis en que existís, ni que penséis saber con certeza y sin ninguna duda que existís, ni que penséis saber esto con certeza y sin ninguna duda precisamente partiendo del hecho de que pensáis, para poder convertir inmediatamente en cierto que es de día cuando luce el Sol, que tenéis calor cuando os aproximáis al fuego y toda clase de cosas de este género. Finalmente, comenzáis vuestras Meditaciones con vistas a confirmar una postura de este tipo, pues habéis

<sup>429</sup> Hemos utilizado deliberadamente el término *descubrimiento*, en vez de *demostración*, debido a que, según se sea entendido el razonamiento que lleva a Descartes al *yo existo*, a saber, como conocimiento inmediato e intuitivo o como silogismo deductivo, debería usarse una u otra acepción.

<sup>430</sup> Como ya sabemos, sólo contestó a ello cuando fue presionado por Gassendi, indicando que era conocimiento intuitivo, toda vez que, admitiendo que es una conclusión deductiva, tendría que explicar cómo, si se ha despojado de todo prejuicio, cómo es que permanece en su mente la mayor de ese argumento: “Todo aquel que piensa existe”. Sinceramente, creemos que Descartes pensó argumentar deductivamente su primera certeza, mas no esperaba que le fuese objetado el hecho de que no expulsó todo prejuicio, algo a lo que dedicó toda la primera *meditación*.

hecho de esto vuestro punto de partida, para después establecer que “hay que tener por constante que esta proposición: Yo soy, yo existo, es verdadera todas las veces que es pronunciada por mí o concebida por mi espíritu;” Y proseguís: “pero no comprendo todavía con suficiente claridad qué es lo que soy, yo que de ahora en adelante existo muy ciertamente, y en lo sucesivo deberé tener cuidado de no confundir alguna cosa conmigo mismo por azar o a la ligera, no equivocándome así en el conocimiento que pretendo sea el más cierto y más evidente de todos. Por ello meditaré ahora precisamente sobre lo que creo ser, etc...” Destaco en primer lugar que aquí hay una transición [de un razonamiento al siguiente] y no una deducción necesaria resultante de un encadenamiento necesario<sup>431</sup>. En efecto, después de haber concluido que existís porque pensáis os puede venir al espíritu todo lo que queráis, así como averiguar vuestra naturaleza e investigar para conocerla con certidumbre: y esto tanto más cuanto que aquello en lo que pensáis, el Sol, la Luna, la Tierra, y todo lo demás que queráis, puede conducirnos a otro pensamiento. Seguidamente, el conocimiento de la existencia de una cosa no tiene ligazón alguna con el conocimiento de su esencia (290b) o de su naturaleza íntima, ya que si esto fuese así todo lo que se muestra ante nuestros sentidos o de lo que conocemos su existencia de la manera que sea, nos sería igualmente conocido según la esencia y la naturaleza de la cosa con todos sus detalles. De hecho, porque estéis completamente seguro de vuestra existencia no puede concluirse que conocéis o que podéis conocer vuestra naturaleza. Además, toda cosa reconocida como existente es reconocida como tal sea en virtud de su acción, sea de su cualidad, sea de algún otro elemento que esté ligado con ella, y una acción tal, cualidad u otra cosa relacionada [con esa cosa] no puede ser considerada la totalidad de su naturaleza, a menos que admitamos que todo lo que es conocido de no importa qué cosa y de donde podemos concluir su existencia, por poca cosa que sea, constituye la naturaleza misma de esta cosa en su totalidad. Ahora bien, esto es absurdo: por esto os hace falta no solamente tener cuidado de “conoceréis suficientemente a vos mismo”, por miedo a que toméis a la ligera alguna cosa [por otra], sino incluso que no creáis que lo que hacéis es suficiente y, por ejemplo, que no creáis que esta acción de pensar, por la cual tomáis conocimiento de vuestra existencia, sea lo que constituye toda vuestra naturaleza. A esto se añade que aquél que gira en un círculo no aprende nada nuevo y no suministra otra prueba que sus propias suposiciones. Es esto lo que hace que, con el fin de conoceréis suficientemente (puesto que no os conocéis todavía suficientemente cuando sabéis que pensáis y que, por consiguiente, existís), os haga falta tener cuidado no solamente de no confundiros con una cosa extraña, e incluso que no os limitéis atribuyéndoos únicamente lo que ya sabéis sobre vos mismo, ya que si, por ejemplo, sabiendo ya que pensáis o que sois una cosa que piensa, tomáis esto mismo como principio y no buscáis probar nada más que el hecho de que pensáis o que sois una cosa que piensa, podéis prever que aquí habrá un círculo y que nada nuevo vendrá más a vuestro conocimiento. Pero estas cosas se cuentan a continuación.

---

<sup>431</sup> La redundancia de *necesario* se da en el texto latino.



## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SÉPTIMO DE LA INSTANCIA A LA DUDA PRIMERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l artículo séptimo de la *instancia* segunda a la segunda *meditación* da por ya refutado el razonamiento *cogito, ergo sum*. El título quiere hacernos ver que, como el razonamiento de inicio es falso, lo que se deduce de él también lo será. No hay prácticamente contenido destacable, excepción hecha de la alusión que hace al conocimiento de las sustancias, en la que el diniense consigue acorralar a su oponente.

Gassendi pasa ahora a analizar la segunda parte de la premisa menor que expuso en el artículo quinto de esta *instancia*. Recordemos el silogismo:

*Aquel que puede establecer un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario, puede albergar grandes expectativas.*

*Ahora bien, he establecido un principio cierto e inquebrantable a partir del cual todas las otras cosas que son conocidas de una manera cierta se deducen por una suerte de encadenamiento necesario.*

*Puedo, pues, formarme grandes expectativas*<sup>432</sup>.

La cuestión a tratar, pues, es que del descubrimiento del *ego sum* se puedan o no deducir deductivamente todas las demás cosas que son conocidas. Como el principio arquimediano que pretende haber descubierto Descartes se basa en la mayor: *Aquel que piensa, existe*, nuestro autor no pierde el tiempo recordando lo que ha poco explicó: esta proposición no es primaria, sino derivada de otras anteriores. Sin embargo, en nuestra opinión, es lícito poner un punto de partida desde el que derivar los razonamientos subsiguientes, pues remontándonos *ad infinitum* tendríamos que replicar a Gassendi que, para decir que el pensamiento es un movimiento, como aseveró, habría que plantear qué es el movimiento, y así nos veríamos inmersos en un ciclo sin fin pues la explicación de lo explicado debería ser también expuesta y no habría posibilidad de conocimiento.

Para el autor de la *Disquisitio*, no es necesario que se piense y se afirme la propia existencia partiendo del hecho de que se piensa para justificar la veracidad de fenómenos que se nos presentan ya de forma indubitable<sup>433</sup>. Como la refutación de Gassendi se está realizando paso a paso, *meditación* por *meditación*, no es justo que le recrimine en la segunda que del *ergo sum* se derive la existencia de lo que se presenta a nuestros ojos, en el plano físico, con claridad y distinción, toda vez que eso no lo plantea Descartes hasta la sexta *meditación*<sup>434</sup>.

El hecho de que, tras deducir su existencia, Descartes se pregunte de inmediato qué es, suscita en el diniense la idea de que aquél ha dado un salto argumental que en absoluto es un encadenamiento deductivo necesario. Después de conocer que existe, apostilla Gassendi, puede venir a su mente cualquier cosa y no necesariamente cuál es su sustancia, y es que *el conocimiento de la existencia de una cosa no tiene ligazón*

---

<sup>432</sup> *Disquisitio*, 288b.

<sup>433</sup> ...es de día cuando luce el Sol, que tenéis calor cuando os aproximáis al fuego y toda clase de cosas de este género. *Ibid.*, 290a.

<sup>434</sup> En la cuarta plantea la posibilidad de que puedan existir los cuerpos. En la quinta expone que las ideas de las cosas corporales existen y que, por ello, podría existir el no-yo. En la sexta demuestra la existencia del mundo exterior en virtud de que Dios no es falaz y por ello todo lo que conciba clara y distintamente es verdadero.

*alguna con el conocimiento de su esencia*<sup>435</sup>, puesto que cuando tenemos certeza de la existencia de algo, sea por los sentidos o por otro medio, no sabemos su naturaleza íntima. Nada hay que objetar a esta exposición. En efecto, tras deducir la propia existencia, no necesariamente se debe pasar a indagar la propia esencia. Podría indagarse, por ejemplo, si existen o no más entes aparte de uno mismo o, como Descartes dedujo *ergo sum* en ausencia de todo cuerpo, si existe lo corpóreo. De hecho, el escaso conocimiento que tenemos de las esencias está grandemente alejado, por su complejidad y dificultad, del íntimo que tenemos acerca del propio existir. Se trata, ciertamente, de un salto cualitativo enorme.

Prosiguiendo con el asunto de la sustancia, el objetor puntualiza que el conocimiento que tenemos de la naturaleza de una cosa viene dado por sus acciones, cualidades o relaciones, mas ese saber que tenemos de ella es limitado y en absoluto supone todo lo que contiene su naturaleza íntima, a menos que aceptemos que lo que percibimos o comprendemos de una cosa es todo lo que contiene esa sustancia. Precisamente esto último es recriminado a Descartes por nuestro autor: cuando deduce que existe porque piensa no busca más acciones o cualidades de sí mismo y, de inmediato, colige que su naturaleza es el pensar, sin estimar que podría haber más elementos añadibles a esa sustancia. Éste, sin lugar a dudas, es un buen argumento asestado a la segunda deducción de Descartes. En efecto, el paso en la segunda *meditación* de la deducción del *ergo sum* a que es *res cogitans* es prácticamente inmediato y no se detiene a pensar en el abanico de cualidades o acciones que podrían ser atribuibles a su ser; simplemente rechaza que participe de lo corporal porque no estima que ninguna de sus cualidades (extensión, figura, et&.) le pertenezcan.

Lástima que no hubiese *réplica* de Descartes a este artículo; nos habría gustado saber cómo explicaba su posición ante el asunto del conocimiento de las esencias. Termina el desarrollo de la *duda* primera contra la segunda *meditación*.

---

<sup>435</sup> *Disquisitio*, 290a.

## DUDA SEGUNDA.

**NO SE DEMUESTRA QUE EL ALMA SEA INCORPORAL POR EL HECHO DE QUE AQUÉL QUE ESTÁ ENGAÑADO, Y SIN EMBARGO TIENE CUIDADO DE NO ESTARLO, AFIRME QUE NO DESCUBRE EN ÉL NADA CORPORAL, NI INCLUSO NADA QUE SEA PAREJO A UN ESPÍRITU, UN VIENTO O ALGÚN OTRO CUERPO SUTIL. (290b).**

**E**xamináis enseguida si, “suponiendo que estáis engañado, podéis incluso afirmar que hay en vos algunas cosas que estimáis que pertenecen a la naturaleza del cuerpo, y después de un examen muy atento decís que no descubrís en vos nada de ello”. A partir de este punto no os consideraréis más como un hombre completo, sino que os pensáis más bien la parte más interior y más oculta, que es aquella que habéis pensado que sea el alma. Decidme pues, os lo ruego, ¡Oh Alma!, o cualquiera que sea el nombre con el cual queráis ser designado, ¿habéis corregido justo aquí el pensamiento por el cual, anteriormente, os imaginabais ser alguna cosa parecida a un viento, o a alguna otra cosa similar, repartida a través de las partes de vuestro cuerpo? No, por supuesto. ¿Por qué pues no podríais ser todavía un viento, o más bien un espíritu muy sutil, forma bajo la cual seríais, por el calor del corazón o por alguna otra causa, extraído de la parte más pura de la sangre, o de otra parte, y después ser llevado a la ebullición y que fueseis repartido a través de los miembros? Vos les aportaríais la vida, viendo con el ojo, escuchando con la oreja, pensando con el cerebro, ejerciendo, en fin, las demás funciones que os son atribuidas comúnmente. Si así fuese, ¿por qué no tenéis (291a) la misma figura que el conjunto de vuestro cuerpo, como el aire tiene la misma que el vaso que lo contiene? ¿Por qué no consideraros circunscrito por el mismo ambiente que vuestro cuerpo, o por la epidermis de este cuerpo? ¿Por qué no llenáis un espacio, o las partes del espacio aparte de las groseras de vuestro cuerpo, cuyas partes mismas no están llenas? Pues la masa del cuerpo tiene porosidades que os permiten repartiros a través de él, aunque allí donde estarían vuestras partes no estarían las suyas, de la misma forma que el vino y el agua mezclados. Allí donde están las partes de uno no están las de la otra, por imposible que sea para la vista diferenciarlos. ¿Por qué no podéis excluir a otro cuerpo de vuestro mismo espacio, puesto que no podéis estar al mismo tiempo en todos los pequeños espacios en los que estáis y en las partes groseras del cuerpo? ¿Por qué no podéis ser movido por diversos movimientos, puesto que dais, en efecto, diversos movimientos a vuestros propios miembros? ¿Cómo podéis hacerlo sin moveros vos mismo? Ciertamente, no podéis mover permaneciendo inmóvil, puesto que para ello hay que proporcionar un esfuerzo, ni podéis evitar ser movido en el momento en el que el cuerpo es movido. Pues, si las cosas están bien así, ¿por qué decís que “no hay nada” en vos de todo “lo que corresponde a la naturaleza corporal?”

## RESPUESTA.

**A** continuación comenzáis, por medio de una Prosopopeya muy divertida, a interrogarme no como a un hombre completo, sino como a un alma en estado separado; en lo que me hacéis ver que estas objeciones no han sido formuladas por el espíritu de un sutil filósofo, sino por la carne únicamente. Decidme pues, os lo ruego, ¡Oh carne!, o cualquiera que sea el nombre por el cual haya que llamaros, ¿tenéis tan poca comunicación con el espíritu que no habéis podido encontrar el lugar en el que corregí esa imaginación del vulgo por medio de la cual se finge que lo que piensa es parecido a un viento o a un cuerpo de este género? Pues lo corregí seguramente cuando hice ver que se puede suponer que no hay viento ni ningún otro cuerpo en el Mundo, y que, sin embargo, todo por lo cual me conozco como una cosa que piensa sigue intacto. Y después de todo esto las preguntas que inmediatamente me hacéis: ¿por qué no podría yo, pues, ser un viento? ¿Por qué no llenar un espacio? ¿Por qué no ser movido por diversos movimientos? Y similares. Son tan vanas que no hay necesidad de responder.

### ANÁLISIS DE LA DUDA SEGUNDA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA DE DESCARTES.

**E**sta segunda *duda* se compondrá de una *instancia* de tres artículos. Es, pues, bastante más corta que la anterior. Acerca del título que Sorbière puso a esta *duda*, únicamente destaca que Descartes, desde su reconocimiento de ser engañado por el Genio, establece que no haya nada de corpóreo en él. Por el contrario, la alusión gassendiana al engaño del Genio en la *duda* es meramente anecdótica; Sorbière añade especias para que el plato resulte aún más duro de yantar.

Efectivamente, Gassendi expone que Descartes, reconociéndose todavía objeto de engaño por parte del Genio, no cree que haya nada en él que pertenezca a la naturaleza corporal. Este argumento se atiene a lo que Cartesio ha deducido por el momento, por lo que tiene más interés que el que le expuso en el artículo séptimo de la *instancia* contra la segunda *meditación*, acerca de que no era necesario justificar la presencia del Sol o del frío a partir de la deducción de la propia existencia (debido a la evidencia de ambas cosas).

En la segunda *meditación*, Descartes sigue pensando que hay un Genio maligno, y deduce su existencia a pesar de él, toda vez que si duda piensa, y si piensa existe, y no es posible que ese todopoderoso ser le engañe acerca de que existe, en lo que estamos plenamente de acuerdo, excepción hecha, como es obvio, de la existencia del propio Genio. Ahora bien, deducida su existencia a pesar del engañador, Descartes examina qué es, y, en presencia de semejante ser, estima que nada de lo que antes creía que se atribuía a lo corpóreo le pertenece, y esto simplemente por el hecho de que ha colegido que es por medio del pensar, negando aún que existan los cuerpos y, por ende, desconociendo sus verdaderas cualidades, apoyándose en lo que se dice de ellos, y derivando que no hay nada de corpuscular en él. El desliz argumental de Descartes es, pues, muy manifiesto.

Llegamos a uno de los pasajes más conocidos de las *Objectiones quintae*. Se trata de aquel en el que nuestro autor llama por primera vez *Oh alma* a Descartes, pero no nos detendremos en la mera anécdota irónica, sino que nos centraremos en el argumento que la acompañaba. El objetor señala que su oponente, tras colegir *ergo sum*,

ya no se considera a sí mismo un hombre completo, sino una parte del hombre. Y precisamente elige la más recóndita y difícil de entender: el alma. Pero inmediatamente se produce un error en el planteamiento gassendiano: le pregunta a su oponente si ha corregido la idea que tenía cuando imaginaba que el alma sería un viento u otro espíritu sutil, y que estaba repartida por las partes de su cuerpo. De este modo, añade, al considerarse a sí mismo un alma, tendría la forma del cuerpo en el que está circunscrito y le daría movimiento.

La *respuesta* de Descartes comienza acusándole de hacer prosopopeya, negando la sutileza filosófica de Gassendi y devolviéndole el epíteto irónico bajo la forma *Oh carne*. El autor de las *Meditationes* indica que el objeto no debe haberse dado cuenta de que refutó la opinión vulgar acerca del alma (que es un espíritu o un viento) cuando dijo que era lícito suponer que *no hay viento ni ningún otro cuerpo en el Mundo* y que no por ello él dejaba de ser una cosa pensante, toda vez que es de ese modo como se había conocido a sí mismo.

El error de Gassendi se encuentra en el hecho de que Descartes estaba hablando de *imaginar* qué podría ser el alma en virtud de lo que comúnmente se dice de ella. No hablaba por sí mismo, sino según la opinión vulgar. Descartes no se estaba corrigiendo a sí mismo, sino a los demás. El Doctor Peña, en su traducción de las *Meditationes*, añade en nota que Gassendi no entiende *ni de lejos* la duda cartesiana puesto que ésta niega la existencia de los cuerpos, y es por ello que Descartes no tiene que argumentar nada contra esa idea del alma corpuscular repartida por los miembros. Vidal Peña abunda diciendo que Gassendi está entendiendo el alma en sentido corpóreo, mientras que Descartes no lo hace así por su negación de los cuerpos, y se apoya en que el diniense escribe: *Cur non possis igitur esse adhuc ventus, vel potius tenuissimus spiritus, qui calore cordis...*<sup>436</sup>. El Doctor Peña, acertadamente, hace ver que Gassendi utiliza el término *spiritus* como *espíritus animales*, o sea, algo corpuscular, pues de otra forma no tendría sentido lo que está alegando contra Cartesio<sup>437</sup>.

Pero Gassendi sigue insistiendo en la misma idea corpuscular del alma que Descartes ha rechazado: no se explica por qué no puede Descartes ocupar un espacio y excluir a otros cuerpos de él, ni por qué no puede ser movido, cuando a toda luz mueve sus miembros y cómo puede mover sin moverse a sí mismo. Huelga proseguir en este camino pues ya ha sido expuesto que Descartes negó la existencia corpórea. Sólo es destacable que Gassendi, al decir que no es posible mover nada permaneciendo uno mismo inmóvil, no sólo está argumentando contra la idea cartesiana del alma, sino contra la del estagirita, toda vez que éste negaba que el alma se pudiera mover a sí misma<sup>438</sup>. Descartes, menospreciando a su oponente, indica que estas cuestiones *son tan vanas que no hay necesidad de responder*<sup>439</sup>. Nosotros haremos otro tanto: pasemos a la *instancia*.

---

<sup>436</sup> *¿Por qué pues no podríais ser aún un viento, o más bien un espíritu muy sutil, forma bajo la cual seríais, por el calor del corazón...Meditationes*, p. 361 de *editio princeps*.

<sup>437</sup> *Loc. Cit.*, p. 450, notas 154 y 155.

<sup>438</sup> *...es imposible que el movimiento se dé en el alma. De anima*, 406a.

<sup>439</sup> *Meditationes*, p. 501 de *editio princeps*.

## INSTANCIA.

### **ART. 1. AQUÉL QUE DICE SER, NO NADA CORPORAL, SINO PURO ESPÍRITU, NO TIENE QUE MOLESTARSE SI ALGUIEN, COMBATIENDO CON ÉL, SE DIRIGE A ÉL ÚNICAMENTE COMO A UN ESPÍRITU. (291a).**

**V**eo perfectamente aquí la causa de vuestra acritud: desde el principio, habéis incitado a creer que convenía tratarme como a un hombre de carne. De este modo habéis encontrado espiritual y digno de vuestra sutilidad el llamarme carne, puesto que os trato de Alma, e incluso en todo el discurso, a partir de allí, de Espíritu. Tomaré esto, pues, sin ofenderme, como algo placentero, pues tengo costumbre de hablar contra mí mismo más que ningún otro. Pero debe permitírseme decir que, al llamaros alma o espíritu, de ninguna manera he querido usar la Prosopopeya, ya sea de ficción o de otro tipo. No he dicho nada de forma irónica o fingida. Esto es lo que os ha dado el derecho de quejaros y de dar rienda suelta a vuestras invectivas, fuera de las leyes de la honestidad y de la amistad. Habíais dicho “que detuvisteis vuestra atención, que reflexionasteis, que volvisteis a ello, que os fatigasteis en vano al no encontrar en vos nada que toque a la naturaleza corporal”. Y yo, tomándoos con buena fe, he admitido que no había discutido con un ser corporal o con un hombre completo, compuesto de un cuerpo y un alma. Y como no habíais establecido aún ningún término, sino que me parecíais ser el principio animador del cuerpo, os he interpelado bajo el nombre de Alma. Es posible que lo haya hecho contra vuestra intención, contra el sentido mismo de vuestras palabras, pero nos habéis invitado de alguna manera y casi nos habéis empujado a ello. Incluso habéis dicho un poco después: “No soy absolutamente nada, sino una cosa que piensa, es decir, un Espíritu, o un Alma, o un Entendimiento, o una Razón”. Y yo, desde entonces, habiendo visto que os declaráis con el nombre que queréis ser llamado, con la misma franqueza os he dirigido la palabra como a un Espíritu. ¿No me habéis dado motivos para actuar así y no me habéis impuesto vos mismo este nombre? ¿Es posible para quienquiera que sea imaginar que yo haya podido actuar más inocentemente? Si en otro lugar he hecho esto, fue con el fin de suprimir toda ocasión de pronunciar palabras inútiles, ya que habríais podido responderme más de una vez que debería dirigirme a vos como a un Espíritu, o más bien consideraros como un espíritu o una cosa únicamente pensante, y no como a un hombre completo. Y es por ello que yo debería insistir tanto más en el hecho de que no os tomaba como a un hombre en su totalidad, diciendo que estáis dotado de visión, imaginación y cosas parecidas. Sin embargo, habéis interpretado mi inocencia como ironía y, haciendo vos mismo uso de la prosopopeya, es decir, vestido ficticiamente de la persona que rechazáis, decís que yo he hecho prosopopeya. Yo, que por el contrario he dirigido la palabra a una persona que acababa de hablar, o que aseguraba que fue ella quien hablaba. Esta es la razón por la cual, después de que hubiese dicho al principio: “Decidme pues, ¡Oh Alma!, o cualquiera que sea el nombre con el que queráis ser llamado” (puesto que todavía no os habíais nombrado como Espíritu), me habéis replicado lleno de cólera y arrastrado por la indignación: “¡Oh Carne!, o cualquiera que sea el nombre con el que queráis ser llamado”. Y sin embargo, sea que me haya visto arrastrado en el camino por vuestro modo de hablar, sea porque no me haya dado cuenta, sea incluso que dos o tres veces haya sido adrede [llamaros espíritu], os interpelo con estas palabras: Eximio Señor. Pero para que no parezca que olvido mi designio, y no caer varias veces en solecismos, me he vuelto, por así decirlo, hacia el espíritu, y he dicho algunas veces: ¡Oh Espíritu!, tan a menudo

que, encendiendo vuestro mal humor, me habéis proporcionado esta réplica: “¡Oh Carne!” Pero en fin, puesto que esto os place, por mí que así sea hasta la eternidad. También sé muy claramente que si, por la gracia de Dios, estoy compuesto de espíritu o de alma y de carne o cuerpo, sin embargo este cuerpo, porque se corrompe, deja al alma más torpe, como dicen las Escrituras. En cuanto a vos, tendré cuidado en lo sucesivo de no tomaros por un Espíritu, ni de decirlo, puesto que vos mismo afirmáis no serlo, diciendo “que he usado la prosopopeya”, es decir, que me he dirigido a un ser imaginario y no real. Y es cierto que hubiera debido suponer que ibais a acusarme. ¿Pero cómo podía creer que erais un hombre tal que nos ibais a poner tamañas trampas? Reconozco mi falta en este momento (si es que hay falta por hacer simplemente lo que se hace entre las gentes honestas). Yo la reconozco, digo, ya que no solamente de palabra, sino también por medio de la acción os reveláis como algo distinto a un Espíritu puro, puesto que un Espíritu puro está libre de afecciones corporales, y resulta manifiesto que vos no estáis menos sujeto a ellas que nosotros, gentes provistas de carne.

### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEGUNDA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**T**odo el artículo primero de la segunda *duda* está dedicado a justificar el hecho de haber llamado espíritu a Descartes, y el título no es sino fiel reflejo de contenido. Desgraciadamente, la filosofía que hay en este artículo es casi nula.

Gassendi quiere hacer ver a Descartes que no ha causado mella en su pundonor el haber sido llamado carne, toda vez que él mismo es muy autocrítico. Rochot señala acertadamente que, en *Exercitationes paradoxicae*, Gassendi hablaba contra sí mismo:

*Y puedas tú burlarte del mismo Latino:  
No puedes decir contra mis bagatelas más  
de lo que yo mismo he dicho*<sup>440</sup>

Descartes, en la *respuesta* a la *duda* de la que deriva esta *instancia*, recriminó a Gassendi haber hecho prosopopeya al dirigirse a él como a un espíritu. Nuestro autor, en el artículo presente, niega haberla hecho pues no ha usado la ironía ni el fingimiento. ¿Cómo justifica Gassendi no haber hecho prosopopeya, si es manifiesto que ha apelado a Descartes llamándole alma y espíritu? Serán dos las justificaciones que utilizará:

La primera justificación consiste en recordar que el propio Descartes se esforzó y reflexionó, no encontrando en él nada que perteneciese a la naturaleza corporal<sup>441</sup>.

La segunda es que Cartesio escribió, también en la segunda *meditación*, que: *No soy absolutamente nada, sino una cosa que piensa, es decir, un Espíritu, o un Alma, o un Entendimiento, o una Razón*<sup>442</sup>.

De este modo, Gassendi, prosiguiendo con su no disimulada ironía, sigue manteniendo no haber sido sarcástico y que simplemente ha llamado a su interlocutor, no como *a un hombre completo*, que está compuesto de cuerpo y alma, sino como lo

---

<sup>440</sup> Gassendi expone que merece ser objeto de risa pues había escrito una obra de juventud (las *Exercitationes*) mientras que él siempre había criticado a los escribidorcillos que nada tenían que aportar en el mundo de las letras. *Exercitationes*, 98. Los versos son de Marcial, *Epigramas*, XIII, 2.

<sup>441</sup> *Meditationes*, p. 21 de *editio princeps*.

<sup>442</sup> *Ibid.*

que él ha querido ser, un alma o espíritu, por lo que casi le ha invitado y *empujado* a usar ese término.

Gassendi pasa de la defensa al ataque: Descartes ha sido quien ha tomado las *francas e inocentes palabras* de Gassendi para montar en cólera y hacer prosopopeya contra él (al llamarle ¡*Oh carne!*). Resulta difícil de creer que Gassendi quiera hacer creer al lector que no fue su intención ser irónico; más bien desea rizar el rizo, manteniendo e incluso incrementando el nivel de ironía.

Pero nuestro autor llega incluso a reconocer que, en dos o tres ocasiones ha podido llamar espíritu a Descartes con intención irónica<sup>443</sup>, pero no por ello deja de tratarle como se debe al dirigirse a él como *eximio señor*. Por último, Gassendi reconoce (también irónicamente) su culpa, añadiendo que no debería haber llamado espíritu a Descartes, toda vez que no es únicamente espíritu, pues se ha visto que también está sujeto a las afecciones corporales (refiriéndose, sin citarla, a la visceralidad de la soberbia o del orgullo).

En síntesis, este artículo parece estar hecho, no tanto contra Descartes, como para satisfacer a los amigos de Gassendi, para quienes reconoció iba dirigida esta obra, como vimos ha ya muchas páginas.

**ART. 2. LIMITARSE A SUPONER QUE NO HAY CUERPO ALGUNO EN EL MUNDO NO ES PROBAR QUE ALMA NO SEA UN CUERPO SUTIL. LAS ESCAPATORIAS SON NUMEROSAS, PERO INÚTILES. (291b).**

**P**ero volviendo al asunto, después de haber dicho que “os habéis percatado de que las presentes objeciones no han sido formuladas por el espíritu de un sutil Filósofo” (¡está lejos de mí la idea de jactarme de serlo!), “sino sólo por la carne”, y después de haber añadido las palabras ya citadas: (292a) “Decidme pues, os lo ruego, ¡Oh Carne!, o cualquiera que sea el nombre con el que queráis ser llamado”, continuáis: “¿Tenéis tan poca comunicación con el espíritu que no habéis podido encontrar el lugar en el que corregí esta imaginación vulgar por la cual se finge que lo que piensa es parecido a un viento o a un cuerpo de ese género?” Pero, ¡Oh querido mío!, no sois suficientemente justo (por no decir que no sois suficientemente agudo). En efecto, ¿ahora exigís que la carne, completamente sola, se dé cuenta de lo que un espíritu separado no podría advertir? Pero esto no es ciertamente lo que sois vos, con vuestro espíritu tan sublime, sin nada en común con la carne, tanto que llegaréis a percibir lo que no existe. ¿Cómo? Diréis. ¿Acaso esto no es una reprimenda? Despacio, os lo ruego, ya que la carne, como sabéis, no tiene gran movilidad. Vuestras palabras eran éstas: “¿Qué es, pues, lo que he creído ser antes? Un hombre, sin duda”... Y más adelante: “Me detuve a considerar lo que antes se presentaba a mi espíritu por sí mismo, y por el efecto de la naturaleza, todas las veces que consideraba que yo existía”. Y luego: “Se presentaba ante mi espíritu que me nutriese, que caminase, que me sentase y que pensase, y refiero todas estas acciones al alma. Pero acerca de qué era ese alma, o bien yo no lo percibía, o bien la imaginaba como algo sutil, como un viento, una llama o un aire muy diluido que estaría repartido a través de mis partes más groseras”. Y como un poco más lejos habéis dicho que “deteniéndoos atentamente pensando, repensando sobre esto, etc., no hay ni la menor de las cosas perteneciente a la naturaleza corporal que se presente en vos, o que pueda

---

<sup>443</sup> Y sin embargo, sea que me haya visto arrastrado en el camino por vuestro modo de hablar, sea porque no me haya dado cuenta, sea incluso que dos o tres veces haya sido adrede [llamaros espíritu], os interpelo con estas palabras: Eximio Señor. *Disquisitio*, 291b.



*allí descubrirse”, sobre esto hice esta indicación: “¿Habéis corregido justo aquí este pensamiento, por el cual anteriormente os imaginabais ser algo parecido a un viento o similar, repartido a través de vuestro propio cuerpo? No, ciertamente. Por qué no podríais ser incluso”, etc. Entonces os sorprendéis: “¿Cómo he sido incapaz de encontrar el lugar en el que habéis corregido esta imaginación vulgar?” ¿Del vulgo?<sup>444</sup> Nada en mí va hacia lo vulgar. Es con vos con quien he tenido este asunto. Sois vos quien ha hablado de sí mismo sin haber especificado nada acerca de que estabais hablando según los postulados del vulgo. Se suponía, por una parte, que había una opinión en la que no os detendríais y dejabais a lo vulgar. Por otra parte, estaba vuestra propia opinión, de la cual informabais que no era la vulgar, sino la vuestra: no vayáis pues a buscar una escapatoria junto a lo vulgar. E inmediatamente: [esa imaginación] “por la cual se finge que lo que piensa es algo parecido a un viento”. ¿Es fingido?<sup>445</sup> No habéis tenido nada que imaginar. Habéis referido que una inclinación natural se ofrecía primero a vuestra reflexión. Pero ¿qué recursos vais todavía a buscar aquí? “¿Lo que piensa?” La cuestión no estaba basada únicamente sobre lo que piensa, sino también en lo que se nutre, anda, siente. ¿Por qué buscar tantas escapatorias?*

*Añadís a esto: “Ya que seguramente he corregido esta imaginación cuando he hecho ver que se puede suponer que no hay ningún viento, ni ningún otro cuerpo en el mundo, y sin embargo todo por lo que me reconozco como una cosa que piensa permanece intacto”. Veo hacia dónde tendían vuestras escapatorias: deseáis evidentemente teneros como una cosa que piensa, dejando a un lado la cosa que se nutre, anda, etc., con el fin de poder tener una retirada menos difícil. Pero examinemos lo que está al principio [de la frase]: “Lo he corregido”, decís, “cuando he hecho ver que se puede suponer que no hay un viento, ni ningún otro cuerpo en el mundo”. Y estáis completamente sorprendido cuando yo no me he dado cuenta de ninguna corrección. Fue imaginación que “el Alma sea un viento u otro cuerpo similar”. Esta imaginación sería enmendable probando que era falsa, y mostrando que el alma no es un viento o un cuerpo parecido. Decís que lo habíais previsto, puesto que “habéis hecho ver que se puede suponer (292b) que no hay viento, ni ningún otro cuerpo en el Mundo”. Primeramente, no lo habéis hecho en ningún momento, ni habíais tenido siquiera la idea de hacerlo ver. Pero vos no habéis hecho nada sino contar, a la manera de un narrador, que soñáis, que Dios os engaña, que un Genio maligno juega con vos con el fin de persuadirlos de que todo lo que sabíais antes era falso, pero no habéis usado ninguna demostración. ¿Y cómo, pues, lo habríais hecho, puesto que esto sería probar cosas o hipótesis no solamente inciertas, sino incluso falsas? En segundo lugar, aunque admitamos que habéis mostrado que se puede suponer<sup>446</sup>, o incluso que vos efectivamente lo habéis supuesto, la cuestión suscitada no es saber si habéis supuesto que, por ejemplo, no hay viento en el Mundo, sino saber si realmente no lo hay, y tenéis que probar que realmente no lo hay para poder deducir que el alma misma no es un viento. Ahora bien, no lo habéis demostrado, sino solamente habéis hecho la hipótesis, por consiguiente no sólo no lo habéis demostrado, sino solamente supuesto por hipótesis que el alma no es un viento. Así se repara la cuestión: ¿El alma es realmente un viento, o no? Y vuestra representación imaginativa, según la cual habéis*

<sup>444</sup> Esta última expresión (*¿Del vulgo?*), está en *italicas* en la *Opera omnia*, así como en la *editio princeps* de Blaeu (p. 44), pero es erróneo que figure así, toda vez que no la dijo Descartes. Es por ello que nosotros hemos eliminado las comillas.

<sup>445</sup> Sucede lo mismo que con la nota anterior. Eliminamos las comillas por idéntico motivo (p. 44 de Blaeu).

<sup>446</sup> Que no hay viento ni cuerpo alguno en el mundo.

*creído que era un viento, no ha recibido ninguna corrección. “También habéis mostrado”, como decís, “que se puede, sin embargo, suponer que todo por lo cual os conocéis como una cosa pensante permanece intacto”. Pero, de la misma forma, tampoco habéis mostrado esto puesto que, por el contrario, habéis rechazado al completo todos vuestros prejuicios, y esto sin exceptuar lo que sois vos mismo ni lo que os atañe. Pero en fin, admitamos que lo habéis mostrado. La cuestión no es saber si habéis supuesto o si es posible que supongáis, en ausencia total de todo tipo de viento o de cuerpo parecido, la subsistencia de una cosa pensante o de las razones por las cuales es conocida, sino saber realmente si tales cosas subsisten. Y como solamente habéis hecho ver que es posible suponer que subsisten, no que subsisten realmente, en estas condiciones la cuestión queda detenida, y vuestra representación imaginativa permanece así sin corrección. He aquí, pues, cuál es vuestro razonamiento:*

*“Quien hace ver (o más bien quien pretende hacer ver) la posibilidad de suponer que no hay en el Mundo ningún viento ni ningún otro cuerpo y, sin embargo, todo por lo que él se conoce como una cosa pensante permanece intacto, demuestra que el alma (o si preferís, el Espíritu) no es un viento, ni otro cuerpo.*

*Ahora bien, he demostrado, o más bien pretendo haber demostrado la posibilidad de suponer, etc., Luego he demostrado que el alma (o el Espíritu) no es un viento, ni otro cuerpo”.*

#### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEGUNDA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER.**

**E**l título del artículo se dirige hacia su contenido filosófico, pero tras él se camufla otra intención: el desquite por haber sido considerado un hombre poco agudo y apegado a la carne. Tendremos réplica cartesiana y cerraremos con ello otro ciclo argumental, lo cual nos congratula.

Gassendi se ha esforzado, a lo largo de su escrito, por hacer ver al lector y a Descartes que no se vio afectado cuando éste le llamó carne, o cuando no le consideró un agudo filósofo, mas lo cierto es que nuestro autor vuelve una y otra vez al mismo asunto, hecho por el cual parece que este menosprecio le ofendió profundamente, máxime al ser público y por escrito.

Tras aceptar el hecho de haber sido llamado carne, incluso nombrándose a sí mismo como tal, nuestro autor se coloca en una posición en la que difícilmente podría ser herido de nuevo por futuribles palabras de Descartes. El artículo se basa en el rescate de citas del autor de las *Meditaciones*, a fin de mostrar al lector que no había falta de agudeza de Gassendi, sino que era la suposición, que no demostración, lo que hace que Descartes rechace la interpretación común de que el alma sea corpuscular. Lástima que el artículo esté preñado de retórica.

Al principio de este artículo segundo, y tras recordar las dos descalificaciones que recibió en la *respuesta* por parte de Descartes, Gassendi cita el pasaje en el que su oponente le recrimina no haberse dado cuenta del lugar en el que corrigió la opinión vulgar acerca de que el alma es un viento o un cuerpo sutil<sup>447</sup>. Inmediatamente se produce el desquite antes referido: *no sois suficientemente justo (por no decir que no sois suficientemente agudo)*... ya que Descartes ha pretendido que Gassendi, siendo

---

<sup>447</sup> *Disquisitio*, 291b-292a.

mera carne, descubra lo que el espíritu, en estado separado<sup>448</sup>, no es capaz de advertir. Pero dejemos los recursos retóricos a un lado, dado su nulo contenido filosófico.

El objetor recuerda el pasaje de la segunda *meditación* en el que Descartes indaga qué podría ser él mismo, donde figura que a su espíritu se le presentaba la idea de que se nutría, caminaba, sentía y pensaba, y atribuía todas esas funciones al alma<sup>449</sup>, pero no sabía aún que era esa alma, si bien antes la imaginaba como un viento, un fuego, etc., repartido por las partes groseras de su cuerpo, llegando a la conclusión, en esa misma *meditación*, de que no hay nada presente en él que concierna a la naturaleza corpórea. Como Gassendi le preguntó, irónicamente, si fue allí donde corrigió su anterior idea acerca del alma (como viento, cuerpo sutil...)<sup>450</sup>, Descartes, en su *respuesta*<sup>451</sup>, le contesta que nuestro autor ha sido incapaz de encontrar el lugar en el que corrigió esa opinión vulgar.

Llegados a este punto, Gassendi quiere defenderse de esta última acusación: afirma no haberse inclinado nunca hacia lo vulgar y que es Descartes quien no ha *especificado nada acerca de que estaba hablando según los postulados del vulgo*<sup>452</sup>. Y tiene razón: en un principio, cuando Cartesio se pregunta, en la segunda *meditación*, qué puede ser él, como aún no lo entiende, nos avisa de que va *a meditar otra vez sobre lo que antes creía ser, antes de haberme entregado a estos pensamientos*<sup>453</sup>. Tras esta advertencia es cuando dice que antes creía ser un hombre, que el alma era un viento sutil, etc. Es por ello que Descartes, en las *Meditaciones*, no estaba refiriéndose a la opinión común del vulgo, sino a la suya propia antes de la duda metódica. Sin embargo, en las *Respuestas*, Descartes manifiesta haber estado hablando según la imaginación del vulgo<sup>454</sup>, ante lo cual lo primero que se nos pasa por la mente es que Cartesio, en efecto, intenta buscar una salida, toda vez que en dichas *respuestas* desmiente lo que dijo en la *meditatio secunda*. El sacerdote se percata de ello y le espeta: *no vayáis pues a buscar una escapatoria junto a lo vulgar*<sup>455</sup>. ¿Por qué consideramos que cambiar de opinión en las *Respuestas* es un intento de escapatoria? Pues porque en las *Meditaciones* hablaba según sus antiguas opiniones, que son *prejuicios*, y Descartes aseguró que se iba a librar de todos ellos, pero se basa en éste para asegurar que no hay nada corporal en él.

El objetor se percata de que Descartes, en la *respuesta*, contesta a lo que le parece y como le parece, con tal de no tener que desdecir ni una sola letra de su escrito original. Es por ello que cita la frase: ... [esa imaginación del vulgo] *por la cual se finge que lo que piensa es algo parecido a un viento, ¿Es fingido? Señalando también: ¿Lo que piensa? ¿[Acaso]La cuestión no estaba basada únicamente sobre lo que piensa, sino también en lo que se nutre, anda, siente? ¿Por qué buscar tantas escapatorias?*<sup>456</sup> Ciertamente, la *respuesta* de Descartes adolece de rigor: antes decía que hablaba según su antigua opinión del alma, ahora afirma que lo hacía según la del vulgo; antes (en las *Meditaciones*) hablaba de que antaño atribuía al alma las funciones de nutrirse, caminar, sentir y pensar y, en las *Respuestas*, dice que *lo que piensa* era concebido por el vulgo

---

<sup>448</sup> Gassendi escribe: *quod ne mens quidem sola advertere possit?*, o sea, ...*lo que un espíritu solo no podría advertir?* *Ibid.*, 292a. Hemos traducido *espíritu solo* por *espíritu separado*, toda vez que la alusión a la carne nos hace pensar que era ésta la intención de Gassendi.

<sup>449</sup> *Disquisitio* 292a, refiriéndose a *Meditationes*, pp. 19-20 de *editio princeps*.

<sup>450</sup> Duda segunda, *Disquisitio*, 290b, en referencia a *Meditationes*, p. 361 de *editio princeps*.

<sup>451</sup> *Meditationes*, p. 501 de *editio princeps*.

<sup>452</sup> *Disquisitio*, 292a.

<sup>453</sup> *Meditationes*, p. 19 de *editio princeps*.

<sup>454</sup> ...*illam vulgi imaginationem. Meditationes*, p. 501 de *editio princeps*.

<sup>455</sup> *Disquisitio*, 292a.

<sup>456</sup> *Ibid.*

como un cuerpo sutil o un viento. Es decir, en las *Responsiones*, el alma ya es únicamente *lo que piensa*, que no la nutrición, lo que hace caminar, sentir..., y sin explicación del por qué han sido eliminadas esas tres funciones. Pero Gassendi sabe la razón: Descartes tendrá difícil escapatoria si sigue manteniendo que, entre las funciones atribuibles al alma, están la de nutrirse, caminar y sentir, y la omisión de ellas en las *Respuestas* le pone en guardia: *Veo hacia dónde tendían vuestras escapatorias: deseáis evidentemente teneros como una cosa que piensa, dejando a un lado la cosa que se nutre, anda, etc., con el fin de poder tener una retirada menos difícil.*<sup>457</sup>

Gassendi está preparando el terreno para una de sus más importantes refutaciones contra la segunda *meditación*; la veremos pocas líneas más abajo.

Aunque Cartesio añade que corrigió ese pensamiento mostrando que se podía imaginar eso, y que a la vez que no existe cuerpo alguno en el mundo, nuestro sacerdote, con razón, contesta que la corrección verdadera habría consistido en demostrar que era falso lo que dijo antes acerca del alma y manifestar claramente que el alma no consiste en esto. Suponer no es corregir ni demostrar. Pero el autor de la *Disquisitio* niega que Descartes haya escrito que se pueda suponer que no hay viento ni cuerpo alguno en el mundo. Lo que tendría que haber hecho realmente no es suponer lo que no parece ser cierto, sino saber si realmente los hay o no.

Cuando Descartes reconoció haber imaginado que el alma era un viento o un cuerpo similar, Gassendi se da cuenta de que su oponente ha tenido un triple desliz:

El primero de ellos es que, habiendo dicho en la primera *meditación* que iba a despojarse de todas sus opiniones anteriores, en la segunda se apoye en la que antes tenía acerca del alma para concluir que su *ego sum* no es un cuerpo.

El segundo viene dado porque, después de haber dicho Descartes que sus pruebas sobre la existencia de sí mismo y lo que se deriva de ello (la existencia de Dios, del mundo...), son conclusiones necesarias<sup>458</sup>, admite haber introducido una suposición vulgar para colegir que no hay cuerpo alguno en el mundo, y eso excluye la posibilidad de que exista un razonamiento deductivo y necesario.

La tercera, y a nuestro juicio principal, es que Gassendi pone en cuestionamiento que el espíritu pueda existir *sine corpore*: *La cuestión no es saber si habéis supuesto o si es posible que supongáis, en ausencia total de todo tipo de viento o de cuerpo parecido, la subsistencia de una cosa pensante o de las razones por las cuales es conocida, sino saber realmente si tales cosas subsisten*<sup>459</sup>. Para Gassendi nada prueba la suposición cartesiana de que los cuerpos no existen y que la cosa que piensa siga subsistiendo: *Y como solamente habéis hecho ver que es posible suponer que subsisten, no que subsisten realmente, en estas condiciones la cuestión queda detenida, y vuestra representación imaginativa permanece así sin corrección*<sup>460</sup>.

Esta refutación gassendiana tiene contestación en la *Carta a Clerselier*. Se trata de la tercera de las razones esgrimidas contra su segunda *meditación*. La recordamos:

---

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> En su *Carta a la Sorbona*, no paginado: [acerca de las razones que ha escogido] *...sed primas tantum & praecipuas ita prosecutus sum, ut jam pro certissimis & evidentissimis demonstrationibus illas ausim proponere = Sin embargo, seguí las primeras y principales, de modo que las propongo ya como las demostraciones más ciertas y evidentes.*

<sup>459</sup> *Disquisitio*, 292b.

<sup>460</sup> *Ibid.*

La tercera es “Que el pensamiento no puede existir sin un objeto, por ejemplo, sin el cuerpo”. Aquí hay que evitar el equívoco de la palabra pensamiento, el cual puede ser tomado por la cosa que piensa, así como por la acción de dicha cosa. Ahora bien, niego que la cosa que piensa tenga necesidad de otro objeto que de sí misma para ejercer su acción, aunque ella pueda también extenderse a las cosas materiales cuando las examina<sup>461</sup>. Contestamos:

En efecto, Descartes no ha demostrado que el pensamiento pueda existir *sine corpore*, toda vez que lo único que hace es suponer que no hay nada en el mundo y, a la vez, constatar que sigue pensando. Cuando recurre al *equívoco* que supone el término pensamiento, indicando que puede ser entendido como *la cosa que piensa* o como *la acción de dicha cosa*, no consigue eludir el problema principal. La *acción de dicha cosa* supone la existencia de la cosa, y sigue sin demostrar que esa cosa no participe de lo corpóreo. Por más que aludamos a la *duda metódica* y a que nos encontramos en el terreno metafísico, donde algunos piensan que se pueden permitir licencias de este tipo, lo cierto es que dicha licencia no puede ser usada cuando a uno le conviene y dejada a un lado cuando no: Según Descartes, no podemos decir que el pensamiento, siendo una acción de la cosa que piensa, necesite un cuerpo, toda vez que la acción supone la existencia, y sí tenemos que admitir que el pensamiento no necesite de los cuerpos porque podemos suponer la ausencia de estos y, sin embargo, seguir pensando.

Por último, en la *Carta a Clerselier*, Descartes simplemente *niega* que el pensamiento, para actuar, tenga necesidad de sustrato físico, aunque dicha acción suponga pensar en cosas extensas. No hay necesidad de mayor abundamiento: no demuestra el por qué; simplemente asevera, esperando que su sola palabra sea aval suficiente.

**ART. 3. NO HAY DEMOSTRACIÓN CUANDO, PARA PROBAR QUE NO SE POSEE NADA QUE SE REFIERA A LA NATURALEZA DEL CUERPO, NO SE ALEGUE OTRA COSA SINO EL HECHO DE PERMANECER ATENTO, MIENTRAS QUE SE ESTÁ ENGAÑADO POR UN GENIO MALIGNO, Y NADA SOBRE ELLO SE PUEDE AFIRMAR. (292b).**

**P**or lo demás, y en virtud de lo ya dicho, son evidentes los vicios de vuestro razonamiento, y esto muestra suficientemente “si las cuestiones que pregunto son tan vanas que no tienen necesidad de respuesta”. Voy a referir aquí, íntegro, el pasaje que provocó mis dudas y vuestra respuesta. Vos decís: ¿Cómo? “Mientras que supongo que hay un cierto engañador muy poderoso y, me atrevo a decir, maligno, que pone toda la industria que puede en engañarme, ¿puedo decir que tenga la menor de todas las cosas que más arriba dije pertenecían a la naturaleza corporal?” (es decir, la posibilidad de tener una figura, estar circunscrito a un lugar, llenar un espacio, excluir de él a otra cosa, ser percibido por los sentidos, ser movido). “Me detengo atentamente en ello, pienso en ello, lo repienso, me fatigo en vano repitiendo lo mismo”. Dije que pondría el pasaje entero ya que no existe otra demostración por la que mostréis (293a) que el Alma o Espíritu sea incorpórea. No lo demostrasteis antes. Tampoco lo demostrasteis después, pero suponéis de pronto que ya está demostrado. Esto es lo que sigue: “¿Qué se puede decir ahora de lo que atribuíais al alma: la nutrición o caminar? Pero hasta ahora no tengo cuerpo y estas cosas ni siquiera son ilusiones”. Y no digamos nada de que reservéis esta demostración para la

<sup>461</sup> Loc. Cit., *Meditationes*, p. 597 de la edición de 1647.

*Meditación sexta; lo veremos en su momento. Por ahora, lo que vos asumís, es decir, vuestro Espíritu, es que no tenéis cuerpo o que sois incorpóreo y que, después de sopesarlo atentamente, pensáis, lo repensáis y os reafirmáis en lo que se refiere a que es imposible que en vos haya algo que pertenezca a la naturaleza corporal, infiriendo que sois exclusiva y precisamente una cosa pensante. O debéis demostrar que no tenéis nada de ella o que asumís e inferís lo siguiente: que en los principios de la Meditación sexta, esto carecerá de toda firmeza. ¿De qué modo demostráis que no tenéis nada de lo que se refiere a la naturaleza corporal: extensión, figura, circunscripción espacial, etc.? Éste es un extracto de vuestro razonamiento:*

*“Si alguien es manipulado por un Genio maligno y sin embargo pone atención, piensa, repiensa, se esfuerza en vano volviendo sobre ello, y no puede afirmar que haya en él la mínima cosa que pertenezca a la naturaleza corporal, ese alguien no tiene nada de lo que pertenece a la naturaleza corporal.*

*Ahora bien, yo, siendo manipulado por un Genio maligno y fijando mi atención, pensando, repensando y fatigándome en vano volviendo a ello, no puedo afirmar que tenga la más mínima de las cosas que pertenecen a la naturaleza corporal.*

*Luego no tengo la más mínima de las cosas que pertenecen a la naturaleza corporal”.*

*Pero decidme, si esto era una demostración, ¿hay en ella una mentira o un engaño, un ensueño, una afirmación, o incluso algo peor? ¿Hay una decisión arbitraria tomada por no importa quién, aunque diga haber puesto completa atención y, al mismo tiempo, haber visto o no tal cosa, que pueda ser considerada como una demostración? Ciertamente es penoso destruir<sup>462</sup> y es mejor ayudar y respetar, y darse cuenta de que engañado, como vos estáis, pensáis que nosotros también debemos estar engañados. Ahora bien, en primer lugar, sois vos quien, buscando lo que sois y reencontrando esta definición: un Animal racional, la habéis rechazado voluntariamente, no sea que, si reconocéis ser un animal, se pueda concluir que sois también un cuerpo. Pero si habéis rechazado esta definición siendo el juguete de un error, el engaño no nos afecta para nada, pues juzgamos que sois un animal o, lo que es lo mismo, un cuerpo dotado de alma. A pesar de que antes sabíais perfectamente que sois un cuerpo o que no estáis menos dotado de cuerpo que de alma, habéis querido estar expresamente engañado y considerar como falso que fueseis un cuerpo o que lo tuvieseis. Pero no nos habéis hecho creer esto a los demás, quienes pensamos que sois un cuerpo, o que al menos tenéis uno. Y vos mismo, en la Meditación sexta, os persuadís de ello y lo suscribís. En este pasaje, en fin, os consideráis solamente un espíritu y, considerándoos así, incluso pensáis realmente carecer de cuerpo (293b). Es esto en lo que estáis engañado ya que, de todas formas, no por ello tomamos vuestras palabras en el sentido en el que las dais. Efectivamente, aunque no nos informáis sobre la forma en que consideráis que existís, sin embargo habláis como si pensaseis que sois una persona completa y no una parte de vos mismo. No obstante, no os consideramos sino como a un hombre completo y semejante a nosotros, y podéis consideraros a vos mismo como os plazca, pero no por ello os separaréis realmente del cuerpo, lo cual, en verdad, es muy diferente de que os consideréis separado. Pero esto se discutirá en lo que sigue.*

---

<sup>462</sup> Se refiere a destruir el razonamiento de Descartes.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEGUNDA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l tercer y último artículo de la *duda* segunda consiste en una nueva reiteración de argumentos ya expuestos antes. El propio título ya nos avisa de ello, aunque seguramente la intención de Sorbière no era ésa. Era cierto lo que dijo Gassendi a Sorbière en la Carta-prefacio: *Pero ahora tengo motivos para temer que la obra, si juzgas correcto editarla en su composición actual, no sea muy agradable de leer. Te corresponde pues, tener cuidado cuando, tras la lectura, estés en disposición de juzgar cuál es la mejor [composición]*<sup>463</sup>.

El presente artículo está dedicado a las cuestiones que Descartes, en su *respuesta*, no se dignó responder por considerarlas completamente vanas: *¿por qué no podría yo, pues, ser un viento? ¿Por qué no llenar un espacio? ¿Por qué no ser movido por diversos movimientos?*<sup>464</sup>

El sacerdote-filósofo quiere mostrar si realmente eran lícitas las preguntas del párrafo anterior ya que, si lo fuesen, no deberían haber sido tratadas con desdén por Descartes. Y para ver su pertinencia, a juicio de nuestro autor, no hay nada mejor que exponer los argumentos cartesianos de las *Meditaciones* que le hicieron plantearlas. Son cuatro:

El primero es el que Descartes reconoce la existencia de un Genio que se afana en engañarle y que, en esas circunstancias, afirme que no hay en él ninguna de las cosas que antes creía que pertenecían a la naturaleza corpórea<sup>465</sup>.

El segundo: cuando refiere que piensa, vuelve a pensar y se fatiga en vano y, a pesar de ello, no encuentra nada en él que pertenezca a lo corpóreo<sup>466</sup>.

El tercero y último repite que su oponente atribuía antes al alma las funciones de nutrirse y caminar, pero como no tiene cuerpo, estas acciones no son sino ilusiones<sup>467</sup>.

Todos y cada uno de los tres argumentos referidos han sido anteriormente referenciados, sea en las *Dudas*, sea en las *Instancias*. Tiene sentido que vuelva a citar los que ya indicó en las *Dudas*, todas vez que las *Instancias* son un desarrollo de éstas como contrarréplica a las *Respuestas* de Descartes, pero no cuando ya han sido citados en los artículos de las *Instancias*. Aún así, haremos un esfuerzo para no caer en tanto reitero.

Haciendo un compendio de los tres argumentos que expone Gassendi, éste tiene que preguntarle acerca de por qué no puede Descartes tener las cualidades propias de los cuerpos ya que ha afirmado lo siguiente:

---

<sup>463</sup> *Disquisitio*, 271.

<sup>464</sup> *Disquisitio*, 291a, en referencia a *Meditaciones*, p. 501 de *editio princeps*.

<sup>465</sup> Gassendi ya indicó esto mismo al principio de la *duda* segunda a la segunda *meditación*, *Meditaciones*, p. 361 de *editio princeps*.

<sup>466</sup> Antes, Gassendi planteó lo mismo en el artículo primero de primera *instancia* a la *duda* segunda contra la segunda *meditación*, 291a.

<sup>467</sup> Este argumento, en lo que se refiere a las funciones del alma, es citado por Gassendi en tres ocasiones anteriores: en la *duda* primera contra la segunda *meditación* (*Disquisitio*, 284b; *Meditaciones*, p. 360 de *editio princeps*); en el artículo tercero de la *duda* antes citada (*Disquisitio*, 287a), y en el artículo segundo, *duda* segunda contra la segunda *meditación* (291b).

- 1) En estado de engaño, hace una afirmación que no es indubitable, sino más bien sospechosa.
- 2) Deduce su no corporeidad con las premisas de su mucho esfuerzo y del criterio de confianza.
- 3) Elimina las funciones del alma que antes daba por buenas en virtud de una suposición.

En el primero de los casos, la conclusión de que no encuentre nada en él que pertenezca a la naturaleza corporal no es en absoluto necesaria, pues no ha llegado a la inducción completa, máxime partiendo de un solipsismo extracorporal. Por el contrario, existir porque se está siendo engañado sí es una deducción necesaria. El segundo caso, está basado en la confianza que el lector tenga en el autor de las *Meditaciones*: quien confíe en Descartes quizás pueda, basándose en el criterio de autoridad, llegar a la conclusión de que se ha esforzado tanto, no encontrando nada que le diga que tiene alguna de las propiedades que se atribuyen a los cuerpos, que nadie podría esforzarse tanto y encontrarla. En el tercero, la simple negación *fingida* de la existencia corporal, reconocida como tal por Descartes al final de la primera *meditación*<sup>468</sup>, es para él mismo premisa suficiente para concluir que las funciones que atribuía al alma, *como nutrirse o caminar, no son sino ficciones, pues ya no tengo cuerpo*, tampoco la de sentir, puesto que es necesario el cuerpo para ello, pero el pensar sí persiste, aunque niegue la existencia de los cuerpos<sup>469</sup>.

En efecto, como plantea Gassendi, Descartes no ha llegado en ningún momento a demostrar la inexistencia de los cuerpos, *pero suponéis de pronto que ya está demostrado*<sup>470</sup>. Además, es precisamente de esta secuencia de tres razonamientos de la que Descartes deduce que es *precisamente*<sup>471</sup> *res cogitans*, toda vez que, el último, el acto de pensar, es la única de las funciones que antes atribuía al alma y que aún persiste en él (eliminada la existencia de los cuerpos). Es por ello, según él, cosa pensante, o mente, o alma, o intelecto o razón<sup>472</sup>.

Para nuestro autor, Descartes se encuentra en un dilema: o bien demuestra realmente que no participa en nada de lo que se refiere a la materia corporal (figura, extensión...) y refrenda que no existe cuerpo alguno, o bien, cuando llegue a la sexta *meditación*, tendrá que reconocer que lo dicho al respecto en la primera y segunda es falso.

Aunque en este caso, Gassendi vuelve a remitirse a una *meditación* posterior, hay que darle la razón: cierto es que en la sexta, Descartes admite la existencia de los cuerpos con Dios como garante de lo que se percibe clara y distintamente y, por ello, la suposición que hace en las *meditaciones* primera y segunda es falsa. Además de falsa es gratuita, dado que dicha suposición no es una *reductio ad absurdum* que reafirme un argumento inicial, única manera, a nuestro juicio, por la que podría justificarse una negación de esa entidad.

No nos detendremos en el argumento-resumen que formaliza Gassendi para poner de manifiesto que no se deduce en absoluto que la *res cogitans* no participe de las cosas corporales; sería repetirnos tanto como el diniense.

---

<sup>468</sup> P. 15 de *editio princeps*.

<sup>469</sup> *Op. Cit.*, p. 21 de *editio princeps*.

<sup>470</sup> *Disquisitio*, 293a.

<sup>471</sup> *Sum igitur praecise tantum res cogitans. Meditationes*, p. 21 de *editio princeps*.

<sup>472</sup> *Ibid.*



Sí que haremos alusión a que nuestro autor recuerde la definición de hombre, como animal racional, que rechazó en la segunda *meditación*<sup>473</sup>. Muchas páginas atrás hicimos alusión a que Descartes descartó esa definición porque tendría que investigar qué es ser animal y qué es ser racional, alegando que no tenía tiempo para ello, mientras que le acusábamos de no haber tenido el mismo tratamiento para definirse como *res cogitans*, sin haber averiguado qué es ser cosa y qué es ser pensante. Pero este argumento da más de sí: Gassendi cree que su oponente la rechazó porque, *si reconocéis ser un animal, se pueda concluir que sois también un cuerpo*<sup>474</sup>. Ahora bien, el sacerdote yerra en su argumento inmediato: aunque él y Descartes concluyesen que, siendo un animal, debe tener un cuerpo, no sería lo mismo en lo que deriva Gassendi: si es un animal, es un cuerpo dotado de alma. Sabido es que Descartes, en la quinta parte del *Discurso del método*, expuso la teoría de los animales-máquina. El autor de las *Meditaciones*, pues, sólo estaría de acuerdo con Gassendi tras la sexta *meditación*<sup>475</sup> y en el caso del animal racional, que no con el resto.

Terminado el contenido de la *Duda* segunda, pasamos a la tercera.

### **DUDA TERCERA.**

***NO SE DEMUESTRA QUE EL ALMA SEA INCORPORAL POR EL HECHO DE QUE UNO MISMO AFIRME, ESTANDO ENGAÑADO, QUE NO PERCIBA QUE SE NUTRA, QUE CAMINE, QUE SIENTA, MIENTRAS QUE A LA VEZ SÍ PERCIBE QUE PIENSE. (293b).***

**P**rosiguiendo, decís que “entre las cosas que son atribuidas al Alma no encontráis la de nutrirse y caminar”. Pero, en primer lugar, se puede ser un cuerpo sin nutrirse. Después, si sois un cuerpo tal como el espíritu del que nos habéis hablado, del mismo modo que vuestros miembros groseramente hechos se nutren de una sustancia bastante grosera, ¿por qué no podéis, vos mismo, que sois tan sutil, nutrirnos de una sustancia más sutil? ¿No es cierto que, cuando el cuerpo del cual estos miembros forman parte crecen, crecéis vos mismo? Y cuando se debilita, ¿no os debilitáis vos de la misma forma? En cuanto a la marcha, puesto que vuestros miembros se desplazan a vuestra voluntad y no se mueven hacia ningún lugar si no es por vuestra acción y porque vos los lleváis allí, ¿cómo podría suceder esto sin movimiento por vuestra parte? Pero decís, “desde el momento en el que ya no tengo cuerpo”, todo esto no es otra cosa que ficción. Sí, sea que os burléis de nosotros, sea que seáis vos el burlado, no perdamos más el tiempo con esto. Pero si lo decís sinceramente, os hace falta probar no solamente que no tenéis ningún cuerpo que os informase, sino incluso que no sois del tipo de cosas que tiene a la vez las capacidades de nutrirse y de caminar.

Decís incluso que “no sentís”. Sin embargo sois vos quien veis los colores, quien oye los sonidos, etc. Esto, decís, “no se hace sin cuerpo”. Creo lo mismo, pero en primer lugar un cuerpo os está presente, vos mismo estáis presente en el ojo, el cual, sin duda, no ve sin vos y, además, podéis ser un cuerpo sutil que actuaría por medio de los órganos sensibles. Decís: “Durmiendo me ha parecido sentir claramente cosas que, en seguida, he advertido no haber sentido”. Pero en fin, incluso si os engañáis, puesto que sin serviros del ojo os parece sentir que no se puede sentir sin el ojo, sin embargo

<sup>473</sup> *Loc. Cit.*, p. 19 de *editio princeps*.

<sup>474</sup> *Disquisitio*, 293a.

<sup>475</sup> Puesto que no era persona que rectificase a instancia de otros.

*no siempre os llega la sensación de esa misma falsedad y no habéis dejado de serviros de ese ojo. Es por medio de él que habéis sentido y recogido las imágenes que en el presente podéis usar sin él.*

*Finalmente, destacáis que “pensáis”. Esto no podría ser negado, pero os queda probar que la facultad de pensar está tan por encima de la naturaleza corporal que ni los espíritus ni ningún otro cuerpo rápido, puro y sutil, puedan tener una disposición similar, de modo que sean capaces de pensar. Hay que probar al mismo tiempo que las almas de los Brutos no son corporales, ya que ellos no están desprovistos de pensamiento o, mejor dicho, aparte de las funciones de la sensibilidad externa, también toman conocimiento internamente durante la vigilia e incluso en el sueño. Hay que probar además que este (294a) cuerpo grosero no contribuye en absoluto a vuestro pensamiento (aunque jamás hayáis estado sin él y que incluso no hayáis pensado nada estando separado de él) y que, por consiguiente, penséis independientemente de él, de modo que no podríais ser estorbado ni confundido por los vapores y los humos negros y espesos que a veces afectan tan desafortunadamente al cerebro.*

### **RESPUESTA.**

***N**o hay más fuerza en lo que adjuntáis a continuación: “Si yo era un cuerpo tenue y sutil, ¿por qué no podría nutrirme?”, y lo demás; niego completamente, pues, ser un cuerpo. Y, para decirlo de una vez por todas, ya que como usáis casi siempre el mismo estilo y no combatís mis razones, sino que unas veces las disimuláis como si tuvieran poco valor y otras las repetís de manera imperfecta y defectuosa, con esto lanzáis un pretexto para hacerme diversas objeciones que los ignorantes tienen costumbre de adelantar vulgarmente contra mis conclusiones o contra otras parecidas o incluso diferentes, objeciones que no tienen nada que ver con la cuestión o que ya han sido descartadas y resueltas en su lugar, y no será necesario que responda más a cada una de vuestras preguntas ya que las mismas cosas que ya he escrito serían repetidas cien veces. Pero trataré solamente y con brevedad de aquellas que parecieron susceptibles de detener a los lectores que no son completamente estúpidos. En cuanto a los que ponen menos atención a la fuerza de los razonamientos que a la multitud de palabras, no hago tanto caso a su aprobación como para que yo quiera extenderme en discursos para agradecerles.*

*En primer lugar destacaría aquí que no se os puede creer cuando decíais que “el espíritu crece y se debilita con el cuerpo”, y no dais ninguna buena razón. En efecto, no actúa tan perfectamente en el cuerpo de un niño como en el de un adulto y a menudo sus actividades pueden ser dificultadas por el vino y otras cosas corporales, pero de esto resulta solamente que, en tanto que el espíritu está junto al cuerpo, aquél se sirve de éste como instrumento para estos tipos de operaciones de las que suele ocuparse y no que, por la influencia del cuerpo, se convierta en más o menos perfecto. Y la consecuencia que sacáis de esto no es mejor que si, del caso de un artesano que no trabaja bien cada vez que usa un mal instrumento, concluyerais que su habilidad en este arte depende de la buena calidad de su instrumento.*

*También hay que destacar, ¡oh carne!, que no parecéis en absoluto comprender qué es usar la razón puesto que, para probar que la confianza que tengo en las sensaciones no debe ser puesta bajo sospecha, decís que “incluso que a veces, sin servirme del ojo, me ha parecido que sentía cosas que no se pueden sentir sin él, y sin embargo no siempre he experimentado la misma falsedad”. Como si no fuese suficiente, para dudar, haber reconocido una sola vez su error, y como si se pudiese hacer que,*

*todas las veces que nos equivocamos, nos diésemos siempre cuenta de ello mientras que, por el contrario, el error consiste en esto mismo: que a nosotros no se nos muestra bajo el aspecto de error. En fin, ya que a menudo exigís mis razones mientras que vos mismo ¡oh Carne! no tenéis ninguna, y ya que la carga de la prueba os incumbe, debo advertiros que para filosofar correctamente no es necesario probar que son falsas todas las cosas que admitimos porque ignoramos la verdad, sino que solamente hay que tener cuidado de no admitir por verdadero lo que no podamos probar como tal. De este modo, cuando reconozco que soy una sustancia pensante y cuando formo un concepto claro y distinto de esta sustancia pensante, la cual no contiene nada que pertenezca al concepto de sustancia corporal, esto basta para que yo afirme que no soy ninguna otra cosa, en tanto que (294b) me conozco como una cosa que piensa, y esto es lo único que afirmé en la IIª Meditación, de la cual se trata ahora. No he tenido que admitir que esta sustancia pensante fuese un cierto cuerpo sutil, puro, tenue, etc..., puesto que yo no tenía ninguna razón que me persuadiese de ello. Si vos tenéis alguna debéis enseñarla y no exigirme que pruebe la falsedad de una cosa que he rechazado por el único motivo de que no sabía nada de ella. Vos hacéis lo mismo que si no me creyeseis cuando digo que ahora estoy en Holanda, a menos que pruebe también que no estoy en China ni en ninguna otra parte del Mundo, puesto que se podría hacer por el poder divino que un mismo cuerpo se encuentre en varios lugares. Y cuando añadís que también “debo probar que las almas de los brutos son incorpóreas y que este cuerpo grosero no contribuye al pensamiento”, no hacéis ver únicamente que ignoráis lo que incumbe a la obligación de la prueba, sino incluso lo que cada uno debe probar. Pues para mí, no creo que las almas de los brutos sean incorpóreas, ni que el cuerpo grosero en nada contribuya al pensamiento, sino únicamente que éste no es el lugar para la consideración de estas cosas.*

### ANÁLISIS DE LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA.

**L**a duda tercera se desarrolla en *Disquisitio metaphysica* con una instancia de cinco artículos, por lo que es la segunda, en extensión, contra la segunda meditación. Esta tercera duda se propone, como indica su título, poner en duda la afirmación cartesiana de que el alma es incorpórea.

Gassendi, en *Objectiones quintae* (recordemos que ahora estamos en una duda, no en una instancia), expone a su oponente que éste indicó en su segunda meditación las funciones atribuidas al alma, como las de nutrirse o caminar, no encontrándolas en sí mismo, y le contesta que hay cuerpos que no se nutren. En efecto, esto no admite discusión, pero Descartes negó que existan los cuerpos, por lo que, independientemente de que esa negación sea falaz, la consecuencia de ella debería ser que, al no haber cuerpos no hay nutrición alguna, toda vez que no sólo ha negado los cuerpos vivos, sino también los inertes. En este punto, Descartes simplemente está siendo coherente con su negación de lo corpóreo, aunque parta de la negación de algo que sí existe.

Cambiando de estrategia, toda vez que Cartesio ha negado la existencia corporal, Gassendi compara la nutrición del cuerpo con la del espíritu: si las partes groseras de su cuerpo se nutren con sustancias también groseras, ¿por qué Descartes, si es un espíritu, no podría alimentarse de otra sustancia más sutil? Aquí vuelve a ir nuestro autor por un camino equivocado, establecidas como están las premisas de Descartes. El objetor está tomando el término espíritu como algo corpuscular, mientras que Cartesio no lo hace así en absoluto, y lo dejó bien claro: es una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento,

una razón. Si bien el espíritu puede ser entendido como algo tanto material como inmaterial, el autor de las *Meditationes* lo piensa como lo último. Independientemente de que Descartes haya establecido algo falso, la mejor forma de demostrarle que está en un error, por medio de la pura razón, es contraargumentarle estableciendo la premisa de la inexistencia corpórea. Gassendi sigue negando la mayor en base a la experiencia y al sentido común, pero habría sido más demoledor aceptarla momentáneamente para derivar una conclusión absurda. Aunque a veces admite algunos de los postulados cartesianos en los que no cree para contraargumentar, Gassendi entremezcla siempre, o casi siempre, la intervención de la experiencia y del sentido común, en vez de combatir en el mismo terreno que Descartes. De este modo y según la idea cartesiana, el espíritu, al no ser un cuerpo, no es susceptible de alimento, con lo que no ha sido derivado algo que haya llevado a la premisa de la inexistencia corporal hacia una conclusión absurda.

Nos detendremos un momento en el argumento que propone a continuación: ¿No es cierto que, cuando crece el cuerpo, crece también el espíritu que hay en él? En efecto, si el espíritu está repartido por los miembros del cuerpo, al crecer éste también debe hacerlo aquél, salvo que haya una rarefacción en el espíritu, del mismo modo que le sucedería a una determinada cantidad de gas que, insuflada en un recipiente determinado (que antes estuviese al vacío), tendría menor concentración en otro receptáculo más grande. Pero de nuevo nos encontramos con el mismo escollo: Descartes ha negado tener cuerpo y se considera únicamente espíritu inmaterial; su espíritu no llena ningún cuerpo. Volveremos a replantear este asunto líneas más abajo, con motivo de la *respuesta* de Descartes.

Argumentada ya su respuesta contra la no percepción de la función de la nutrición, toca el turno a la de caminar. El diniense expone que los miembros se mueven por la voluntad, o sea, por orden del espíritu, pero ¿cómo pueden moverse esos miembros sin movimiento del espíritu que los empuje? En este caso, Gassendi está exponiendo la imposibilidad de que algo se mueva sin el contacto de algo que, a su vez, también se mueve. El fondo de la cuestión es que si el espíritu se mueve debe ser un cuerpo y, por consiguiente, es susceptible de nutrirse y de tener las otras funciones atribuibles a ellos. O de otra forma: ¿cómo puede algo inmaterial mover algo material? La pregunta es bastante sólida, pero tampoco destruye la premisa cartesiana antes citada, puesto que no la considera, ni Descartes ha dicho que se mueva.

Dándose cuenta, sin embargo, de que todo lo que está argumentando choca contra el postulado inicial de que no existen los cuerpos, nuestro autor expone una carencia a la que ya hizo alusión: Descartes niega todo eso porque afirma que ya no tiene cuerpo, pero no lo ha demostrado. Aquí sí nos encontramos con un razonamiento sólido: la sola suposición de que no exista lo corpuscular no demuestra que en realidad no haya cuerpo alguno y lo que se argumente sobre ello no tendrá carácter demostrativo.

Acerca de sentir, Gassendi vuelve a utilizar el sentido común: Descartes ve, oye y, aunque diga ahora que esto no puede darse sin cuerpo, también afirmó que, en sueños, le parecía tener sensaciones que no eran verdaderas. Pero esa falsedad onírica no se da siempre pues, durante la vigilia, Descartes se sirve de su ojo para ver. De nuevo nos encontramos ante la afirmación de lo corpóreo. Era mejor la petición de prueba en contrario que antes exigía nuestro autor.

Pero Descartes sí afirma percibir que piensa, y ahora la estrategia gassendiana debería ser distinta, pero en el fondo es la misma: los cuerpos existen. El sacerdote afirma que, en efecto, no puede ser negado que su oponente piense, pero éste no ha probado que otro cuerpo puro y sutil pueda también hacerlo. Con esta indicación, el objetor está haciendo alusión a los espíritus o humores animales. Rochot se pregunta:

¿Cree Gassendi todo lo que puede objetar a Descartes?<sup>476</sup> A nuestro juicio, el objetor no cree que la materia, por sí sola y en general, pueda pensar. Esto ha quedado claro a lo largo de lo que llevamos visto: dice a Descartes una y otra vez que un hombre completo es el que está compuesto de cuerpo y alma, que hay cuerpos que no se nutren (los inertes, que tampoco piensan), y que es Descartes, por su voluntad, quien mueve los miembros de su cuerpo. Ahora bien, también es él quien ha negado la existencia del cuerpo. Llegados a este punto, aunque Gassendi no cree que la materia, por sí sola, piense, sí ha planteado que el espíritu pueda ser corpuscular. La cuestión siguiente sería preguntar al diniense si cree que el pensamiento es atribuible al alma, al espíritu, o al cerebro. Como sacerdote, cree o debe creer que el alma puede subsistir, separada, tras el deceso. Como filósofo que recepciona, en parte, el materialismo de Epicuro, quizás asuma que el espíritu sea algún tipo de corpúsculo que esté repartido por el cuerpo. Como científico, sabe de la necesidad somática del cerebro para pensar. La hipótesis que lanza Gassendi se basa en que Descartes debe probar que la materia no piensa, o que sin la intervención de ella no se puede pensar, algo que, efectivamente, no ha demostrado el autor de las *Meditationes*.

Casi finalizando esta *duda*, Gassendi plantea una cuestión que tiene mucho interés en su confrontación con Descartes: la inteligencia animal. Nuestro autor asevera que los animales *no están desprovistos de pensamiento*<sup>477</sup> y que habría que probar que las almas de estos no son de naturaleza corporal. Añade que los animales perciben sensorialmente y que también tienen conocimiento interno durante la vigilia e incluso en el sueño<sup>478</sup>. Recapitemos:

Gassendi retoma aquí un argumento que ya usó en sus *Exercitationes paradoxicae*: como escéptico parcial que era, para poner en cuestionamiento el criterio de certeza y la supremacía del pensamiento humano, afirmaba, apoyándose en Sexto Empírico, Montaigne y otros, que los animales, por su conducta, dan muestras de tener capacidad de razonamiento, como el famoso perro de Crisipo<sup>479</sup>. El desarrollo de esto lo debería haber expuesto en el libro V de las *Exercitationes*, que nunca se escribió: *El Libro V ataca a los Tratados que se consagran ordinariamente a los [Cuerpos] mixtos. En este pasaje hago ir a los cometas a través del espacio etéreo y muestro que no tienen una duración menor que las Estrellas que son siempre visibles. En otro punto descubro, para el paso del Quilo en el estómago, un nuevo y distinto camino del de las venas Mesaraicas. Establezco también más de tres géneros distintos de animales vivos; doy un alma al semen; concedo razón a las bestias...*<sup>480</sup>. Descartes, por el contrario, ya expuso, tanto en la quinta parte del *Discurso del método*, como en el *Tratado sobre el hombre*, seguramente influenciado por el *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira<sup>481</sup>, que los animales carecen de razón y responden a un estímulo como una palanca al ser empujada, es decir, por un simple mecanismo en el que no interviene capacidad intelectual alguna. También en el asunto de la inteligencia animal tienen los dos

---

<sup>476</sup> *Disquisitio*, edición de Rochot, p. 104, nota 99.

<sup>477</sup> *Disquisitio*, 293b.

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> *Hipotiposis* I, 69; *Essais*, libro II, Cap. XII, pp. 188-189 de *editio princeps*.

<sup>480</sup> *Exercitationes*, 102.

<sup>481</sup> Descartes negó a Mersenne que hubiese leído a Pereira. En la carta que le dirigió el 23 de junio de 1641 dice: *No he leído el Antoniana Margarita, ni creo tener gran deseo de verlo...*, A.T., III, p. 386. Si es igual de sincero que con el asunto de los parhelios, esta negación habría que, al menos, ponerla en cuarentena.

filósofos posiciones completamente contrarias. Acerca de esto, el tiempo ha dado la razón, con matices<sup>482</sup>, a Gassendi.

Al final de la *duda*, escuetamente, nuestro autor plantea que Descartes debe probar que el cuerpo no contribuye en la acción de pensar. Nada diremos acerca de esto, toda vez que ya lo vimos, hace poco, en las *instancias* anteriores.

Descartes, en su *respuesta*, no desglosa los asuntos tratados, sino que los trata en conjunto. Ataca a Gassendi manifestando que sus argumentos son propios de los ignorantes y del vulgo, acusándole, además, de ser harto reiterativo (en esto último tiene toda la razón). Como contestación principal al diniense, dice categóricamente: *...niego completamente, pues, ser un cuerpo.*

Contra los argumentos de Gassendi, en los que critica que Descartes no perciba que se nutra, camine o que sienta, éste basa toda su contestación en la negación de ser un cuerpo. Sí que tratará, sin embargo, otros asuntos: que el espíritu pueda crecer o debilitarse con el cuerpo, el error sensorial, la naturaleza del error, y a quién corresponde la carga de la prueba:

Con respecto al primero de esos asuntos, Descartes niega que el espíritu pueda crecer o debilitarse con el cuerpo. Reconoce que el espíritu, en un niño, no actúa tan perfectamente como en un adulto, y que el vino y sustancias semejantes también dificultan sus actividades, pero esto se produce porque el espíritu se sirve del cuerpo, como si de un instrumento se tratase, de modo que lo que afecta negativamente al cuerpo produce como resultado que los actos del espíritu que tiene al cuerpo como instrumento resulten menos perfectos. Pero esa imperfección no se encuentra en el espíritu, sino en el instrumento que es el cuerpo. El autor de las *Meditaciones* expone un ejemplo para mostrar que lo alegado por Gassendi es un argumento sin sentido: *...si, del caso de un artesano que no trabaja bien cada vez que usa un mal instrumento, concluyerais que su habilidad en este arte depende de la buena calidad de su instrumento*<sup>483</sup>. Vidal Peña, en su traducción de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, expone que el ejemplo de Descartes *es un tanto desmayado, y no muy poderoso como argumento: supone, de algún modo, lo que se trata de probar, pues lo de que el cuerpo sea “instrumento” del espíritu no ha sido probado, y si sólo, en todo caso, la distinción entre ambos*<sup>484</sup>. Ante este pensamiento de Peña hay que añadir que, en la segunda *meditación*, Descartes sigue negando la existencia del cuerpo, y dice que antes pensaba que el alma era como una llama sutil que estaba repartida por las partes groseras del cuerpo. Pero en la *respuesta*, Descartes afirma que Gassendi yerra al plantear que el espíritu crezca o se debilite con el cuerpo, pero surgen los siguientes cuestionamientos: En primer lugar, ahora Descartes está admitiendo que existen los cuerpos al afirmar que el espíritu no actúa tan perfectamente en el cuerpo de un niño como en de un adulto y es menester defenderse con las mismas herramientas que se conocían en la segunda *meditación*, no con las de las posteriores. En el segundo, Descartes está coligiendo, a partir del hecho de que el vino afecte negativamente a la agudeza del espíritu, que no hay mengua en su perfección, sino que ésta permanece inalterable, pues el cuerpo es un instrumento a través del cual el espíritu actúa, y si ese instrumento no está en óptimas condiciones, el acto que se realice no será perfecto. Para apoyar este aserto pone el ejemplo del artesano con un mal instrumento, pero ese símil tiene un grave inconveniente: resulta claro que el artesano y el instrumento son dos entes distintos y separados, pero no está demostrado que el espíritu y el cuerpo lo sean

---

<sup>482</sup> Nos referimos, por supuesto, a que existe cierta inteligencia animal, no a que los brutos tengan alma ni a que ésta, de existir, sea o no de naturaleza corporal.

<sup>483</sup> *Disquisitio*, 294a (*Meditaciones*, pp. 502-503).

<sup>484</sup> *Op. Cit.*, p. 454, nota 204.

también. No sirve, pues, como dice el Doctor Peña, el ejemplo del artesano. Aún más: si, como antes de dudar de todo, Descartes pensaba que el espíritu era un soplo sutil o llama que estaba repartida por el cuerpo, al aumentar éste de tamaño, o bien el espíritu crece también, o bien no crece y por tanto se diluye o enrarece al estar la misma cantidad de espíritu repartida en más cantidad de cuerpo. De ser cierto el primero de los casos, Descartes estaría equivocado al reprocharle a Gassendi que diga que el espíritu crece con el cuerpo. De ser cierto el segundo, estaría en discrepancia con lo que acaba de decir el propio Descartes: en el cuerpo de un niño el espíritu no actúa de forma tan perfecta como en el de un adulto. Debería ser al contrario pues la concentración de espíritu por masa corporal sería mayor en el niño que en el adulto. Por último, al afirmar Descartes que el espíritu no *actúa* tan perfectamente en el cuerpo del niño como en el del adulto, habría que probar que la acción menos perfecta no deviene del espíritu, sino del cuerpo y que la mayor o menor perfección de un acto no es fiel reflejo del estado más o menos perfecto del espíritu. Como Descartes plantea que el cuerpo es el instrumento que interfiere en la mayor o menor perfección de los actos del espíritu, se colegiría de ello que, si un niño actúa peor que un adulto, de nada sirve que se le eduque y que con ello su espíritu se perfeccione; bastaría con esperar a que se convierta en adulto, sin cultivo intelectual alguno, y simplemente alimentar su cuerpo para que ese espíritu actuase convenientemente, lo que en sí mismo es un absurdo.

El segundo trata de por qué ha negado que los sentidos informen fielmente de lo que acontece. Descartes simplemente repite lo que dijo acerca de ellos en la primera *meditación*: es conveniente dudar de quien nos ha engañado, aunque sea una sola vez<sup>485</sup>. Nos parece una medida drástica, excesiva y radical, toda vez que la frase anterior, si bien supone una medida de prudencia en el ámbito de las relaciones humanas, no lo es en absoluto para con los sentidos. Las más de las veces nos informan correctamente.

El tercero era acerca de la naturaleza del error: *...el error consiste en esto mismo: que a nosotros no se nos muestra bajo el aspecto de error*<sup>486</sup>. A fuer de ser justos, esta explicación cartesiana del error nada dice, toda vez que es lo mismo que mantener que nos equivocamos porque no nos damos cuenta de que erramos, y Descartes reprochó a Gassendi lo que sigue: *Tampoco habría añadido que es suficiente en este asunto poner en causa la poca luz del espíritu humano o la debilidad de nuestra naturaleza, ya que no sirve de nada para corregir nuestros errores decir que nos equivocamos porque nuestro espíritu carece de claridad o que nuestra naturaleza es débil; es lo mismo que decir simplemente que erramos porque estamos sujetos al error*<sup>487</sup>. Ciertamente, Descartes está haciendo ahora lo mismo que criticó a Gassendi.

El último tema tratado por Cartesio es a quién corresponde la carga de la prueba. Para él, es Gassendi quien debe probar las razones que opone a las *Meditaciones*, advirtiéndole de que *para filosofar correctamente no es necesario probar que son falsas todas las cosas que admitimos porque ignoramos la verdad, sino que solamente hay que tener cuidado de no admitir por verdadero lo que no podemos probar como tal*<sup>488</sup>.

Sobre esta base, Descartes manifiesta que es *res cogitans* porque tiene un concepto claro y distinto de ello del que no participa lo corpóreo, y esto basta para que afirme no ser ninguna otra cosa que lo dicho. El autor de las *Meditaciones*, pues, se exonera a así mismo de la carga de la prueba, siendo él quien está, en primer lugar,

---

<sup>485</sup> Como si no fuese suficiente, para dudar, haber reconocido una sola vez su error, y como si se pudiese hacer que, todas las veces que nos equivocamos... *Disquisitio*, 294<sup>a</sup>; *Meditationes*, p. 503 de editio princeps.

<sup>486</sup> *Disquisitio*, 294a; *Meditationes*, p. 503 de editio princeps.

<sup>487</sup> *Disquisitio*, 278b; *Meditationes*, p. 495 de editio princeps.

<sup>488</sup> *Disquisitio*, 294a; *Meditationes*, p. 504 de editio princeps.

proponiendo nuevos pilares del conocimiento, y a quien le recrimina no haber probado lo dicho, le pide que exhiba prueba en contrario. Aquí Descartes establece, completamente a su conveniencia, lo que debe ser probado y lo que no, y quién debe hacerlo. Ya hizo algo parecido en la primera *meditación*, cuando dijo: *Sin embargo, para ello [para lograr la eversión general de sus opiniones] no será necesario mostrar que todas son falsas, lo que quizás nunca podría conseguir, puesto que como ya nos persuade la razón de que, como no con menos cuidado debe negarse el asentimiento a las cosas que no son totalmente ciertas e indubitables que a las que son claramente falsas, será suficiente, si encuentro en cada una de ellas alguna razón para la duda*<sup>489</sup>. En el primer párrafo de la segunda *meditación*, Descartes escribe que se alejará de todo lo que le ofrezca la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso, y que seguirá así hasta que se le presente algo indubitable. Pero pocas líneas después, de una posición escéptica conservadora, a saber, manteniendo dudas acerca de todo lo que no se le muestre como completamente cierto, pasa al dogmatismo de la negación radical, suponiendo que todo lo que antes creía es falso y que no tiene cuerpo, y que ni existen la extensión, ni la figura, siendo éstas meras *quimeras de su espíritu*.

Para Descartes, pues, no es necesario probar que todas las cosas son falsas, sino sólo admitir como verdadero lo que puede ser probado sin lugar a dudas. Pero, ¿por qué no aceptar el reto de tener *omnia pro falsis*? A nuestro juicio, Descartes se habría visto en un serio aprieto, del que no podría haber salido sin la ayuda del Genio, si hubiese tenido que demostrar que las relaciones matemáticas y geométricas son falsas.

Finalmente, Descartes contesta, a su manera, a dos de las preguntas que le hizo Gassendi:

La primera de ellas es que no cree que las almas de los brutos sean incorpóreas, dejando ahí, si más, la explicación. La verdad es que no creía que dichas almas fuesen inmateriales porque, en realidad, no creía que tuviesen alma. En *Discurso del método*, Descartes escribe lo siguiente: [refiriéndose a que hay animales que realizan algunas acciones más perfectamente que los humanos] *...de modo que lo que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan espíritu, ya que de esa forma tendrían más que ninguno de nosotros, y serían mejores en las demás cosas, sino más bien que no lo tienen, y que es la Naturaleza quien actúa en ellos según la disposición de sus órganos*<sup>490</sup>.

La segunda es ésta: Descartes no cree que *el cuerpo grosero contribuya al pensamiento*, dejando este aserto, como el anterior, sin aclaración. Mas, de nuevo en *Discurso del método*, Cartesio explica cuál es la relación entre el cuerpo y el alma: el alma racional no se deriva de la materia y el hecho de que esté dentro del cuerpo (como un piloto en su nave) sólo sirve para mover los miembros de dicho cuerpo, *pero es necesario que esté junta y unida muy estrechamente con él, para tener otra cosa que sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un verdadero hombre*<sup>491</sup>. *Ya que incluso el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que vuelva comúnmente a los hombres más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina donde se debe buscar*<sup>492</sup>.

---

<sup>489</sup> *Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt, atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque repero. Loc.. Cit., p. 8 de editio princeps.*

<sup>490</sup> *Op. Cit.*, quinta parte, p. 59 de editio princeps.

<sup>491</sup> *Ibid.*

<sup>492</sup> *Ibid.*, sexta parte, p. 62.



## INSTANCIA.

### **ART. 1. SI ES CIERTO NADA DE LO QUE HE IMPUGNADO O PROPUESTO SEA DIGNO DE RESPUESTA. (294b).**

**C**omenzáis rechazando con desdén lo que fue dicho de la nutrición, pero esto no tiene nada de sorprendente puesto que, no siendo vos un cuerpo, no usáis alimentos, o al menos alimentos humanos, que son los nuestros. Decís “que yo no impugno vuestras razones”, pero es por vuestra culpa ya que, no siendo un cuerpo, hacéis nacer de vos endebles argumentos, de modo que, atacándolos, yo tendría que luchar contra banales sombras. En cuanto a decir “que yo las disimulo”<sup>493</sup>, me daríais mucho gusto si me mostraseis una sola que haya sido por mí disimulada. De hecho, no tengo otro deseo que descubrir alguna. Pues es cierto que investigo, pero no para combatirlas, sino más bien para cogerlas con ardor, abrazarlas y diría casi para adorarlas. Para mi tristeza, no he sido lo suficientemente feliz viendo ese acontecimiento que colme mis deseos, pues yo no podría tener tanta ligereza como para tomar por buenas razones sueños, engaños, ilusiones, o la voz, la voluntad o la altivez del que habla. Decís “que hago referencia a ellas de una forma defectuosa e incompleta”, pero es necesario que lo probéis y, sin embargo, si a veces no refiero todos vuestros términos, esto no impide que yo restablezca su significado resumido, con el fin de no resultar aburrido, retomándolas una a una. Decís que aquí “encuentro un pretexto para formular diversas objeciones, que son las que formulan habitualmente las personas ignorantes, contra vuestras conclusiones o contra otras parecidas”. Aparentemente, pensáis que soy tan pobre como para recoger únicamente las migajas que caen de la mesa de los que piden limosna, mientras que vos tomáis asiento en la mesa real. Pero al menos puedo atestiguar que mis migajas, por migajas que sean, caen sólo de mi propia mesa y, gracias a Dios, para escribiros esto no es necesario que consulte en los libros de grandes personajes e incluso, escribiendo lo que precede, no he investigado para saber qué decían de vuestras conclusiones los sabios ni los ignorantes. He dejado caer de mi pluma lo que mi espíritu me sugería espontáneamente. Si no lo creéis, creed pues lo que os plazca. Decís que “algunas de mis conclusiones no tienen nada que ver con el asunto”. Pero al menos habría que poner un ejemplo y no eludir esta razón. Decís que “habéis descartado o resuelto el resto en su lugar”, pero no he visto estos pasajes y seguramente me haríais un favor (295a) si me indicaseis una buena solución. Decís que “no es necesario responder a todas las preguntas que hago”, pero otros dirán sí lo es, sobre todo cuando puedan tener ganas de preguntarse si dais una respuesta apropiada “cien veces”, como vos decís, o una sola vez. Acto seguido tenéis la bondad de descender hasta darnos la gracia de querer “tratar los puntos que parecieron susceptibles de detener a los lectores que no son del todo estúpidos”. Así advertís a los Lectores que deben tomarse por completamente estúpidos si no ven todo como vos y sin obstáculo y si creen posible que haya en mí algo que merezca atención. Esto es lo que os permite añadir que no os habéis preocupado de estos últimos, como si fueran “capaces de observar en mí no la fuerza de las razones, sino solamente la multitud de palabras”. En cuanto a mí, en verdad, dejo a todo Lector completa libertad de tomar sobre vos y sobre mí el juicio que le plazca. Pero esta es demasiada introducción para con la vuestra.

---

<sup>493</sup> Vimos poco antes, en la respuesta de Descartes, que éste le acusaba de disimular sus razones o transcribirlas de forma poco fiel.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**N**ingún contenido filosófico hay en este artículo, por lo que su análisis será escueto. Su título es simple resumen y los argumentos son de índole retórico-discursiva. Gassendi, percatándose de que Descartes solamente ha manifestado contra sus preguntas acerca de la nutrición, la capacidad de caminar, sentir y pensar, que niega ser un cuerpo, responde irónicamente que, en efecto, *esto no tiene nada de sorprendente puesto que, no siendo vos un cuerpo, no usáis alimentos, o al menos alimentos humanos, que son los nuestros*<sup>494</sup>, poniendo de manifiesto, de esta forma, que sus argumentos han sido contestados simplemente con un aserto, que no con una demostración.

Nuestro autor reta a su oponente a exponer las razones que ha omitido o disimulado y en esto está en lo cierto: si hay que culpar a alguien de omisiones es a Descartes pues no ha contestado a muchas de las cuestiones expuestas en las *Objectiones quintae*. A Gassendi, por el contrario, hay que acusarle de ser extremadamente reiterativo, repitiendo una y otra vez las mismas citas y argumentaciones.

Con respecto a que Gassendi cite a Descartes de forma *defectuosa e incompleta* hay que contestar que es cierto que lo hace en ciertas ocasiones, y con malas intenciones. Esto no es nuevo, ya que en *Exercitationes paradoxicae* hizo lo mismo con textos de Aristóteles y de algunos de sus epígonos o defensores. Pero tampoco está libre de pecado Descartes: recordemos cuando en la primera *meditación* hablaba de poner *omnia pro falsis*, citando esa misma frase suya en las *Respuestas* como *omnia dubia pro falsis*. La añadidura cambia por completo el significado metafísico del pasaje.

El mejor argumento retórico que usa Gassendi en este artículo es su apelación a la solidaridad del lector: Descartes comete el error de considerar *completamente estúpidos* a quienes no han considerado o entendido sus *Meditaciones y Respuestas*, y Gassendi, al recordarlo, aumenta el daño ya inferido por su oponente, máxime dejando al lector la libertad de juzgar los argumentos de ambos.

Nada más hay, y nada más diremos acerca de este artículo.

### **ART. 2. QUIEN, TENIENDO QUE PROBAR QUE EL ALMA NO SE FORTALECE, NI SE DEBILITA, NI SE TRASTORNA CON EL CUERPO, Y NO DICE AL RESPECTO NADA MÁS QUE EL ALMA SE SIRVE DEL CUERPO COMO DE UN INSTRUMENTO, NO DEMUESTRA NADA, SINO QUE PROPONE LA CUESTIÓN MISMA QUE SE INVESTIGA. (295a).**

**A** continuación de esto indicáis que no hay que creerme cuando digo que el Espíritu (yo había dicho Alma) “se fortalece y debilita con el cuerpo sin probarlo con ninguna razón”. Pero en verdad no digo esto para ser creído. Yo, que estoy dispuesto a refutarlo, solamente me limité a proponer la cuestión para que le aportéis la solución, pues vos decíais que el Alma no se nutre, mientras que los hechos que indico parecen relacionados con la nutrición. En primer lugar, esto no tendría necesidad de otra justificación que la evidencia del hecho, como aquel que dice que es de día no tiene necesidad de otra justificación que la presencia del Sol y de su luz. Es completamente manifiesto que el hombre crece, conserva su vigor

---

<sup>494</sup> *Disquisitio*, 294b.

*y se debilita no solamente en lo que respecta a las funciones corporales, sino también en las del alma, de modo que, como es posible sacar de las operaciones que se realizan una consecuencia relativa a los principios que operan, puede parecer que no solamente el cuerpo, sino también el alma se incrementa, mantiene su fuerza y se debilita. Decís: “Del hecho de que el Espíritu no actúe tan perfectamente en el cuerpo de un niño como en el de un adulto, y que a menudo sus actividades puedan ser obstaculizadas por el vino y otras cosas corporales, resulta que, en tanto que está junto al cuerpo, se sirve de éste como de un instrumento para estos tipos de operaciones a las cuales está acostumbrado, pero no que se vuelva, por la influencia del cuerpo, más o menos perfecto”. ¿Pero por qué, del mismo modo y con el mismo derecho, no podría yo indicar aquí que no hay que creer cuando lo decís y no lo probáis con ninguna razón? Comparáis el alma a un artesano, el cuerpo a un utensilio y, sirviéndoos de esta comparación tan trillada, añadís “que la consecuencia que saco no es mejor que, del caso de un artesano que no trabaja bien cada vez que se sirve de un mal instrumento, yo concluyese que saca su habilidad en este arte de la buena calidad de su instrumento”. ¡Oh! ¡Qué bien actuáis!, ¡Como si aportar una comparación, en principio nada justa, fuese lo mismo que establecer un razonamiento! Pero esto, evidentemente, no es una razón, ni es justo el símil. Por un lado, en efecto, el alma no es un artesano que pueda ser comparado con un obrero, un escriba o cualquier otro trabajador; por el otro, el cuerpo no es un instrumento que se pueda comparar con una sierra, un cálamo o cualquier otro útil. Y de esto resulta que, si proporcionáis una prueba, ésta no es sino plantear lo mismo que está en cuestión. En efecto, esto es lo que está en cuestión: ¿El Alma está tan bien instruida y es tan perfecta en el arte de comprender y razonar cuando llega a un cuerpo, y se sirve de éste a lo largo de la infancia, de igual modo que un escriba está instruido y es perfectamente hábil en el arte de escribir al usar una pluma cuando el momento, la ocasión o la necesidad le invitan a ello? Objeté (295b), apoyándome sobre los hechos, que no hay nada que no sea fruto de la experiencia y que el alma al comienzo es inhábil e imperfecta y que progresivamente se instruye y perfecciona en la medida en que el cuerpo crece. Vos respondéis que, si esto fuese así, la experiencia lo contradice, probándolo precisamente por el hecho de que el alma estaría tan instruida y sería tan perfecta como un escriba en su arte. Por más que volváis a este asunto, diciendo que la falta no es del escriba, sino de la pluma por escribir mal y que, cuando no se entiende bien, la imperfección no viene del alma, sino del cuerpo, se trata siempre de la misma petición de principio. Destacáis inmediatamente que “yo, que soy carne, cuando dije que no habéis probado que los sentidos engañen siempre, no parezco comprender qué es usar la razón”. Entonces, lo que tampoco he comprendido es que había que usar la razón cuando creía que vos erais razonable, ya que he creído que había que creer cuando os percatasteis de que algunas veces los sentidos nos engañan, por aquello de que, mirando una torre de cerca y constatando que era cuadrada, habíais tomado por sensación verdadera la falsedad de aquélla a la cual, de lejos, habíais juzgado redonda. ¿Habría pues que consideraros como sometido, en tanto que estáis en la idea de que quizás Dios os engaña, y otras cosas parecidas, para repetiros interiormente que no poseéis absolutamente nada de verdadero ni de cierto, o que estáis de una vez por todas en el error, o que dudéis dejar de estar siempre en él? Sea como os plazca, pero en realidad no hacéis otra cosa que luchar contra vuestra sombra.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**A** cerca del título, Sorbière nos muestra que negar que el alma no crezca o disminuya con el cuerpo, apoyándose en que ésta está unida a él como un piloto a su nave, no es sino plantear algo que no está demostrado y que es, en sí mismo, algo que habría que investigar, por lo que no sirve como fundamento de esa tesis cartesiana. A nuestro entender, efectivamente, ese ejemplo de Descartes, tomado de Platón, no está probado, y no puede servir como prueba lo que adolece de ella. Incluso si nos remontamos más, como antes dijimos, tampoco ha sido demostrada la existencia del alma.

Gassendi confiesa al principio de este artículo no creer realmente que el alma se nutra, y que propuso la cuestión a Descartes para ver si éste le daba solución, toda vez que el autor de las *Meditationes* mantenía que el alma no se nutre, pero tanto el crecimiento o disminución son consecuencias posiblemente relacionadas con la nutrición. Nuestro autor, pues, propone una cuestión en la que no cree para que la explique Descartes, quien a su vez tampoco cree en ella, lo cual es realmente absurdo. Antes era Descartes quien pedía, sobre lo que él había postulado sin demostración deductiva, que muestre prueba en contrario a Gassendi, lo cual es un *argumentum ad ignorantiam*, y ahora es Gassendi quien pide probar a Descartes algo en lo que ninguno de los dos cree, lo cual, sinceramente, no sabemos siquiera catalogar.

Nuestro autor fundamenta la cuestión que propone a Descartes en el hecho de que resulta manifiesto que tanto las funciones del cuerpo del hombre como las de su alma se incrementan, se mantienen y luego se debilitan y, en su consecuencia, podría pensarse de dichos actos que el alma también es susceptible de crecimiento, mantenimiento y debilitamiento.

Gassendi, pues, ha colegido que, de los actos tangibles del hombre, tanto el cuerpo como el alma cambian en lo que se refiere a su vigor y fortaleza. Esta situación entre los dos sabios nos recuerda el *De anima* de Aristóteles. Allí, el de Estagira no se cuestiona si existe o no el alma; su existencia se da por hecho y directamente se investigan su naturaleza y cualidades. Nos encontramos ante dos filósofos que tampoco se lo cuestionan, sino que examinan si ésta es susceptible de nutrirse o no, o si puede crecer o menguar. Pero dejemos esta digresión, toda vez que ambos eran católicos y además, de no haberlo sido, en su época era peligroso mantener posturas ateas o contrarias a la fe.

Tras recordar los ejemplos del niño y del hombre embriagado, el objetor recrimina a Descartes, con razón, que no pruebe su aserto de que el espíritu no se vuelva más o menos perfecto por su actuación a través del cuerpo. Del mismo modo, no le parece conveniente que utilice la comparación del espíritu y el cuerpo con el artesano y el instrumento, y mucho menos que suponga que Gassendi diría, ante esto, que la habilidad en este arte dependa de la *calidad del instrumento*<sup>495</sup>, ante lo que nuestro autor exclama: *¡Como si aportar una comparación, en principio nada justa, fuese lo mismo que establecer un razonamiento!*<sup>496</sup> En efecto, la comparación del artesano y el instrumento con el alma y el cuerpo no es aceptable, como explicamos en el análisis de la *duda* tercera contra la segunda *meditación*. Ahora bien, no es justo que Gassendi reproche a Descartes usar comparaciones en vez de argumentos, toda vez que nuestro autor ha hecho lo propio contra Descartes, en numerosas ocasiones, a lo largo de su *Disquisitio metaphysica*. Sin lugar a dudas, en lo que se refiere al uso de comparaciones

<sup>495</sup> *Ibid.*, 295a.

<sup>496</sup> *Ibid.*

a modo de argumentos, quien más lo ha hecho es Gassendi, mientras que Descartes se lleva la corona laureada en el número de asertos lapidarios sin demostración.

El pasaje de mayor interés de este artículo viene a continuación:

El objetor no cree que el alma sea tan perfecta en sus funciones de razonamiento y entendimiento cuando llega a un cuerpo, ni que esa perfección no se vea alterada con el paso del tiempo dentro del cuerpo. Para él, *no hay nada que no sea fruto de la experiencia y el alma al comienzo es inhábil e imperfecta y progresivamente se instruye y perfecciona en la medida en que el cuerpo crece*<sup>497</sup>. Esta nueva alusión al principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* vuelve a chocar con el innatismo cartesiano (aún no propuesto en las *Meditationes*, pero esbozado ya inicialmente en el *Discurso del método*<sup>498</sup>; saldrá a la luz en la tercera *meditación*<sup>499</sup>).

La última parte del artículo es de corte escéptico. El sacerdote aprueba la actitud de Descartes cuando éste se percató de que algunas veces nos vemos sujetos al error sensorial, pero estima que ha pecado por exceso con sus ideas acerca del Genio maligno y de que todo es falso. A nuestro juicio, llevado a su extremo, el escepticismo se convierte en su antagonista: dogmatismo. Las afirmaciones de la duda cartesiana no son expuestas al modo escéptico, es decir, sin afirmar o negar nada de forma definitiva, sino simplemente exponiendo sin sentar cátedra la posibilidad de error y la inaprehensibilidad.

**ART. 3. ES JUSTO EXIGIR UNA DEMOSTRACIÓN A QUIEN SE JACTA DE ESTAR HACIENDO DEMOSTRACIONES, Y ES UN ERROR REMITIR A LA VIª MEDITACIÓN LA PRUEBA DE LO QUE ESTÁ SUPUESTAMENTE PROBADO EN LA PRESENTE, DONDE, SIN EMBARGO, NO HA SIDO PROBADO EN ABSOLUTO. (295b).**

**D**espués continuáis en estos términos: “En fin, porque a menudo me exigís razones cuando, ¡oh Carne!, vos no tenéis ninguna, y que el peso de la prueba os incumbe, debo advertiros que para filosofar correctamente no es necesario, etc”... Sin duda, habláis como Maestro, o incluso como Dictador, cuando postuláis con tanto rigor que conviene ponerlos sobre las alturas o, más bien, en la ciudadela de la Filosofía. Pero en fin, comprendo que os sea muy desagradable que yo pida razones todo el tiempo. Pero tengo derecho a hacerlo puesto que os jactáis de demostrar, es decir, de probar por razones extremadamente profundas lo que decís y, sin embargo, no veo ninguna razón de este género. Os convertís en juez de la Escuela. Permitid que aquellos a quienes queréis instruir se conviertan en oyentes de espíritu libre. Si no es así, si se convierten en cabezas de ganado, es decir, si no creen en vos sino porque “sois vos mismo quien lo dice”, deberíais temer que se os tome no por un conductor de hombres, sino de ganado. Y al repetir: ¡oh carne, oh carne!, incluso llevándoos a decir cada vez más lo que os viene a los labios hasta que vuestro corazón ya no pueda inflarse más, al menos sabremos lo que contiene en cuanto a sus sentimientos ocultos. Esto sería suficiente para obligarnos a decir lo de Diógenes

---

<sup>497</sup> *Ibíd.*, 295b.

<sup>498</sup> Lo que es bastante manifiesto en lo que incluso los Filósofos tienen como máxima en las Escuelas, que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos, donde, sin embargo, nunca han estado las Ideas de Dios y del alma. Y me parece que los que quieren usar su imaginación para comprenderlas, hagan lo mismo que si, para oír los sonidos, o sentir los olores, quisieran servirse de sus ojos. *Op. Cit.* Cuarta parte, p. 38 de editio princeps.

<sup>499</sup> *Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur = En cuanto a esas ideas, unas me parecen innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo. Loc. Cit.*, p. 37.

a Antístenes. No lograréis tan pronto nuestra adhesión, vos que, sin más, no proporcionáis razones que nos arrastren. En cuanto a decir que “hago esto aunque no tengo ninguna buena razón y que el peso de la prueba está a mi cargo”, tenéis con ello mucha finura pues, para un hombre que hace de árbitro, no os habéis percatado suficientemente de cuáles son vuestras obligaciones y cuáles las mías. Y es que os corresponde a vos, que proponéis la doctrina, la obligación de proporcionar la prueba y aportar razones propias para consolidarla. En cuanto a mí, que nada tengo que enseñar, que busco solamente instruirme, pruebo la insuficiencia de vuestras razones para que lleguen a satisfacerme. A mí, repito, no se me impone otra obligación que la de proponeros mis dudas cada vez que no entiendo vuestras fórmulas y la de rogaros que me las disipéis, y la de invitaros a explicar más claramente y probar lo que decís con más evidencia. De ahí viene que, incluso cuando yo no tenga otras razones (esto lo juzgarán otros), al menos siempre puedo proporcionar este argumento: que sois vos quien hacéis de Doctor (296a) y, por consiguiente, tengo el derecho de interrogaros sobre lo que no comprendo de vuestras palabras. Sucede, sin embargo, que hacéis lo contrario de la regla prescrita por vos, ya que pretendéis que “me corresponde a mí, que no he admitido lo que decís (ya que ignoro si esto es verídico) probar su falsedad. Sin embargo añadís: “sobre todo hay que tener cuidado de no admitir nada como verdadero si no podemos probarlo como tal”. Esto, sin duda, está muy bien dicho. Pero yo pregunto entonces ¿a qué aplicáis esto y en qué medida lo decís en consonancia con lo que hacéis? He aquí la continuación: “De este modo, cuando reconozco que soy una sustancia que piensa y concibo clara y distintamente esta sustancia pensante sin que nada de lo que pertenece a la concepción de una sustancia corporal esté contenido en ella, esto es plenamente suficiente para que afirme que, en la medida en la que me conozco, no soy otra cosa que una cosa que piensa: y esto es todo lo que he afirmado en la Segunda Meditación, la cual está en cuestión en este momento”. Pero en fin, veamos: ¿Tenéis mucho cuidado aquí, en el ejemplo mismo que habéis citado, de no tomar por verdadero algo de lo que no habéis probado su verdad? ¿Quién, pues, no ha podido esperar, ya que probáis por medio de un argumento cualquiera lo que vos habéis deseado admitir por verdadero? Sin embargo, he aquí lo que decís: “Es suficiente que yo lo afirme”. Como esto prueba superabundantemente lo que ya he indicado, a saber, que queréis hacer que os digan el famoso: “¡el mismo lo dijo!” Recuerdo de pasada que en toda la Segunda Meditación no hacéis sino afirmar, pero no probáis por medio de argumentos. Sin embargo habrá que ver, cuando sea necesario, si en alguna otra aportaréis una prueba. En cuanto a que digáis que en ésta probáis que “sois solamente una cosa que piensa”, que os sea concedido, pero entonces ¿qué sutileza hay en vos para que pretendáis sacar de aquí esta conclusión?: “Luego no soy una cosa corporal”, y para que además reservéis esto para otra Meditación, como si no hubierais asumido ya en ésta dicho principio. Pues os ruego: ¿Cómo podéis probar o hacer ver que “sois solamente una cosa que piensa”? Ciertamente, sólo por la inducción completa de todos los casos. Como entre ellos hay cosas corporales es necesario que, durante la enumeración y exclusión de las cosas que no sois, enunciéis también esta proposición: “Y no soy tampoco ninguna cosa corporal” o, por lo menos, si queréis concluir en forma de silogismo y brevemente, es necesario que razonéis de esta forma:

*O soy solamente una cosa corporal, o solamente pensante, o a la vez corporal y pensante.*

*Ahora bien, no soy solamente una cosa corporal, ni una cosa a la vez corporal y pensante.*

*Luego soy solamente una cosa pensante.*

*Y entonces yo preguntaré si, después de haber probado por fin en la Segunda Meditación que “sois una cosa solamente pensante”, esto no será una tontería para probar, acto seguido, que no sois una cosa corporal y, partiendo de este principio, que seáis solamente una cosa pensante, puesto que acabáis de probar esto a partir de aquéllo y caeríais en un paralogismo o bien en un razonamiento erróneo llamado Dialelo. ¿Y no es cierto que remitís en vano a otra Meditación una cuestión que debería ser tratada como la primera de todas? ¿Cómo pues os esforzáis haciendo esto en el mismo momento en el que habéis concentrado vuestra atención, pensando y repensando, y donde decíais, tras haber rechazado todas las cosas corporales: “Ahora ya no tengo más cuerpo, y donde concluíais: Soy pues, precisamente, una cosa que piensa”?*

### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.**

**Y**a hemos dado, a lo largo de esta tesis, nuestra opinión acerca de cómo son las demostraciones cartesianas en las dos primeras *meditaciones*. En este artículo, Gassendi expone prácticamente lo mismo, mas no adelantemos acontecimientos. El título es fiel epítome y su contenido filosófico se reduce a cuál es la verdadera forma de demostrar. El resto está dedicado a justificar las preguntas y peticiones de prueba que nuestro autor hace reiteradamente a Descartes, a negar el criterio de autoridad, así como a hacer un alegato en favor de la libertad filosófica.

Como vimos en la *respuesta* a la *duda* tercera, Descartes recriminó a Gassendi que le hubiese hecho *objeciones que no tienen nada que ver con la cuestión o que ya han sido descartadas y resueltas en su lugar, y no será necesario que responda más a cada una de vuestras preguntas ya que las mismas cosas que ya he escrito serían repetidas cien veces*<sup>500</sup>. El sacerdote comprende que su oponente se sienta incómodo ante tanta pregunta, pero cree que tiene derecho a hacerlo por dos razones:

La primera es que es el propio Descartes quien se vanagloria de demostrar de un modo especial, pero nuestro autor no ve razonamientos de este tipo<sup>501</sup>. En efecto, Descartes se jacta de demostrar lo que expone en sus *Meditaciones* con pruebas análogas a las que se usan en geometría, incluso superándolas en valor probatorio, como puede verse en la *Carta a la Sorbona*. No hace mucha agudeza para percatarse de que ninguno de los postulados de Descartes alcanza, y mucho menos supera a las demostraciones geométricas y que, en varios pasajes, sus razonamientos son vagos y basados en suposiciones.

La segunda viene dada por el hecho de que es Descartes quien hace de *Doctor*, y, por consiguiente, *tengo el derecho de interrogaros sobre lo que no comprendo de vuestras palabras*<sup>502</sup>.

<sup>500</sup> *Disquisitio*, 294a, en referencia a *Meditationes*, p. 502 de *editio princeps*.

<sup>501</sup> *Disquisitio*, 295b.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 295b-296a.

Nosotros añadiremos una razón que no expone aquí Gassendi, sino en el artículo primero de la *instancia* contra el saludo inicial de Descartes, y es que las objeciones que plantea a su oponente no han sido por propia iniciativa, sino a petición del propio Descartes, vía Mersenne<sup>503</sup>. Los objetores de los que consiguieron contestación tenían, a nuestro juicio, todo el derecho para pedir explicaciones sobre los pasajes dudosos o un ahondamiento en los razonamientos. Descartes es injusto, pues, al quejarse de que Gassendi le pida razones todo el tiempo.

Ha ya muchas páginas, concretamente en las dedicadas al análisis del artículo segundo de la *instancia* única contra el saludo inicial de Descartes, indicamos que Gassendi era un férreo defensor de la libertad de pensamiento, y ahora vuelve a hacer referencia a ella: Prácticamente al comienzo del artículo, el objetor acusa a su oponente de hablar como un maestro, e incluso como dictador<sup>504</sup> cuando le contesta con tanta suficiencia acerca de, *para filosofar correctamente, no es necesario...*<sup>505</sup> Hábilmente, nuestro autor, que ha visto a Descartes llamar *estúpidos* a los lectores que no comparten o no entienden sus razonamientos, vuelve a intentar hacer prosélitos entre ellos, pidiendo a Cartesio que deje a los lectores ser *oyentes de espíritu libre*<sup>506</sup>, toda vez que convertir sus sentencias en dignas de culto bajo la fórmula *ipse dixit!*, es tornar librepensadores en cabezas de ganado<sup>507</sup>.

Hay un pasaje algo oscuro acerca de Diógenes y Antístenes. El autor de la *Disquisitio* reprende a su antagonista por su irascibilidad, llamándole *carne* de forma reiterada y dejando que sean sus sentimientos ocultos quienes hablen, en vez de su mente<sup>508</sup>. De ahí que podría decirse a Descartes *lo de Diógenes a Antístenes*. Rochot, acerca de esto, refiere: *Antístenes era fiero e irritable, ¡como Descartes! Pero Diógenes el Cínico fue su discípulo. Sin embargo, ciertos desacuerdos entre ellos hacen posible una observación de la cual ignoramos la fuente*<sup>509</sup>. A nuestro juicio, la observación que hace Gassendi puede referirse a una cita de Laercio<sup>510</sup>, en la que el autor de las *Vidas de filósofos ilustres* dice, sin citar fuente, que Diógenes fue a Atenas, donde intentó ser admitido como discípulo por Antístenes. Pero éste no admitía a ninguno, motivo por el que no lo aceptó. Diógenes insistió y Antístenes, con su báculo, hizo amago de golpearle. Diógenes puso la cabeza bajo el bastón y le dijo: “*Descárgalo, pues no hallarás leño tan duro que de ti me aparte, con tal de que enseñes algo*”. Gassendi podría estar queriendo decir a Descartes que le preguntará una y otra vez sobre las pruebas de sus asertos hasta que las muestre, sin importarle los reproches o epítetos que le lance.

Pero la mayor parte del artículo está dedicado a la forma en la que Descartes demuestra sus postulados y a quién corresponde la carga de la prueba:

---

<sup>503</sup> Yo, en efecto, no os escribí por propia iniciativa, sino por un ruego..., *Loc. Cit.*, 274a.

<sup>504</sup> *Disquisitio*, 295b.

<sup>505</sup> ...probar que son falsas todas las cosas que admitimos porque ignoramos la verdad, sino que solamente hay que tener cuidado de no admitir por verdadero lo que no podamos probar como tal. *Disquisitio*, 294a, en referencia a *Meditationes*, p. 504 de *editio princeps*.

<sup>506</sup> *Disquisitio*, 295b.

<sup>507</sup> *Ibid.* *Quoniam Ipse dixeris* es, textualmente, como figura esta expresión, y viene a hacer referencia al *Ipse dixit* (él mismo lo dijo) que tanto criticó en *Exercitationes paradoxicae* contra los epígonos de Aristóteles, quienes creían a pies juntillas lo escrito por el estagirita.

<sup>508</sup> Y al repetir: *¡oh carne, oh carne!*, incluso llevándoos a decir cada vez más lo que os viene a los labios hasta que vuestro corazón ya no pueda inflarse más, al menos sabremos lo que contiene en cuanto a sus sentimientos ocultos. *Disquisitio*, 295b.

<sup>509</sup> *Disquisitio*, edición de Rochot, nota 103, p. 112.

<sup>510</sup> VI, 2, 2.



Acerca de lo primero, el diniense utiliza los propios argumentos de Descartes para refutarle: aceptando la validez de una frase de su oponente, en la que éste afirmó que hay que tener cuidado *de no admitir nada como verdadero si no podemos probarlo como tal*<sup>511</sup>, Gassendi se pregunta si Descartes ha seguido su propia máxima cuando, en la *respuesta*<sup>512</sup>, escribe que estimó ser una sustancia pensante por el hecho de que la concebía de forma clara y distinta, no hallando nada corpóreo en ella, de lo que dedujo que *no era otra cosa que una sustancia pensante*<sup>513</sup>. Nuestro autor no pierde el tiempo recriminándole haber tomado como verdadera la conclusión del argumento anterior sin probarla y que considerase suficiente, para considerarla verdadera, el hecho de que él lo afirmase<sup>514</sup>. Aquí Gassendi está tergiversando las palabras de Descartes. Nos explicamos:

Gassendi quiere hacer ver al lector que Descartes considera probado que él sea únicamente *res cogitans* por el hecho de *él lo dice*, y así acusarle de querer ser considerado una autoridad tal que, con su simple aval, convierta en verdadero cualquier aserto, igual que hicieron con el *ipse dixit* de pitagóricos y peripatéticos. Ahora bien, Gassendi utiliza con mala intención la expresión original de Descartes: *... esto basta para que yo afirme*<sup>515</sup>, convirtiéndola en: *Es suficiente, decís, que yo lo afirme*<sup>516</sup>. Estos métodos eran ya usados por el diniense, contra los peripatéticos y contra Aristóteles, en sus *Exercitationes*.

Dado que, según denuncia Gassendi, Descartes no ha probado en ningún momento que es *praecise tantum res cogitans* y que sólo podría hacerlo por la inducción completa, es decir, examinando todos y cada uno de los casos posibles, nuestro autor lo formaliza de la siguiente manera:

*O soy solamente una cosa corporal, o solamente pensante, o a la vez corporal y pensante.*

*Ahora bien, no soy solamente una cosa corporal, ni una cosa a la vez corporal y pensante.*

*Luego soy solamente una cosa pensante.*

Ahora bien, esto no lo ha dicho ni expuesto Descartes. Gassendi simplemente muestra el silogismo para poner de manifiesto que falta la prueba que verifique la verdad de la menor. Además, nuestro autor alude, de una forma un tanto enrevesada, a que supone caer en dialélo el hecho de partir de la suposición de que no existen los cuerpos, deducir la propia existencia, colegir que él es precisamente una cosa pensante, y concluir finalmente que no es un cuerpo, a saber, que la conclusión sea igual que el principio del que se parte. A toda luz, efectivamente, ese dialélo existe.

---

<sup>511</sup> *Disquisitio*, 296a, en referencia a la Respuesta de 294a, también en *Meditationes*, p. 504 de *editio princeps*.

<sup>512</sup> *Disquisitio*, 296a, en referencia a la *Respuesta* que figura en 294a-b, también en *Meditationes*, p. 504 de *editio princeps*.

<sup>513</sup> *... nihil aliud esse quam rem cogitantem* son las palabras textuales de Descartes en su *Respuesta*. p. 504 de *editio princeps*.

<sup>514</sup> ***esto es plenamente suficiente para que afirme que***, en la medida en la que me conozco, no soy otra cosa que una cosa que piensa: y esto es todo lo que he afirmado en la Segunda Meditación, la cual está en cuestión en este momento. *Disquisitio*, 296a.

<sup>515</sup> *De este modo, cuando reconozco que soy una sustancia pensante y cuando formo un concepto claro y distinto de esta sustancia pensante, la cual no contiene nada que pertenezca al concepto de sustancia corporal, esto basta para que yo afirme (hoc plane sufficit ut affirmem me) que no soy ninguna otra cosa, en tanto que me conozco como una cosa que piensa. Meditationes, p. 504 de editio princeps.*

<sup>516</sup> *Sufficit, inquis, ut affirmem. Disquisitio*, 296a.

Acerca de a quién corresponde la carga de la prueba, el objetor señala con mucho acierto que: ... *os corresponde a vos, que proponéis la doctrina, la obligación de proporcionar la prueba y aportar razones propias para consolidarla*<sup>517</sup> y es que, según nuestro criterio, Descartes ha abusado del *argumentum ad ignorantiam* como medio de prueba contra Gassendi, así como del uso de las sentencias.

**ART. 4. EL QUE DICE NO TENER RAZONES PARA AFIRMAR QUE EL ALMA SEA UN CUERPO SUTIL NO DEMUESTRA A LA VEZ QUE EL ALMA NO SEA UN CUERPO SUTIL. (296a).**

**D**ecís que “no debéis admitir que esta sustancia pensante fuera una suerte de cuerpo fácilmente móvil, puro, sutil, etc..., puesto que no tenéis ninguna razón que os persuada de ello”. Destaco de paso que aquí os otorgáis demasiado [conocimiento]. Os contentasteis diciendo que “sois solamente una cosa pensante”; ahora desarrolláis el asunto de modo que podáis decir: (296b) “que sois solamente una Sustancia pensante”. Así cambiáis el sujeto del discurso y, como se suele decir, no os mantenéis en sus límites. ¿Esto es así porque pensáis que Cosa y Sustancia son sinónimas y que los llamados accidentes son simplemente modos? Pero la Cosa y la Nada son opuestas y los modos no son la nada, sino algo más que la mera nada. Hay, pues, cosas reales que no son propiamente sustanciales, sino al menos modales, y por ello la palabra Cosa no es sinónimo de Sustancia, más común para ésta y para el modo y, por consiguiente, es un trascendental y un sinónimo del Ser. ¿Acaso es porque queréis evitar que se os objete que no podéis ser sino un modo, es decir, una cualidad o una posibilidad de que fuerais considerado como nacido del pensamiento, aproximadamente de la misma forma que de la blancura, según dice el vulgo, nace una visión? Pero de vuestro principio “Yo soy”, haríais bien deduciendo y haciendo ver ampliamente qué es la sustancia, qué el modo, y como no podría haber modo ni acción sin la sustancia, la objeción no tardará en estar delante de vos. ¿Acaso es porque, viéndome repetir sin cesar que no sabéis clara y distintamente qué cosa podáis ser, vos que estáis pensando, creéis evitar el obstáculo en el momento en el que os declaréis una sustancia? Pero permanece la misma dificultad ya que, del mismo modo, no sabéis qué tipo de sustancia sois, vos, que estáis pensando. Pero, como ya he dicho, sea tenido en cuenta todo eso sólo de pasada, y me detengo solamente en “que no debéis admitir sin razón que la sustancia pensante sea un cuerpo sutil” ya que, aunque veo que actuáis en esto correctamente, no veo por qué admitís sin razón que no es un cuerpo sutil. En efecto, es lo mismo que si un hombre, después de haber considerado el viento como una sustancia voladora a través del aire, y tras haber notado que no es un águila, ni una saeta, ni una nube, ni ninguna otra de las cosas que vuelan a través de él, dijese que no puede admitir que esa sustancia sea un cuerpo sutil porque no tiene ninguna razón que le persuada de ello. Y éste haría bien si, en ausencia de razón alguna, suspendiese su juicio. Pero si no viendo razón, estimase que por ello no hay ninguna, y más adelante dijese de la sustancia volante que es el viento no es un cuerpo sutil, entonces no tendría razón ya que, sea que uno la sepa o no, puede haber una razón que haga del viento un cuerpo sutil. Del mismo modo, repito, que se comportaría este hombre, parecéis comportaros vos con respecto a la sustancia pensante. De modo que, aunque no tengáis razón alguna para admitir que sea un cuerpo sutil, tampoco la tenéis para no admitirlo, salvo que ignoréis toda razón.

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, 295b.

*Y si esto último debiera ser tomado como una razón, ¿qué, en fin, es lo que no estaría permitido admitir? Diréis que nuestro hombre puede observar fácilmente que el viento, en su curso, levanta el polvo, mueve los árboles, derriba a los hombres, agita las aguas, y hace otros efectos de este tipo que prueban que es una sustancia corporal. Pero cuando veis que la mente pensante agita los espíritus, hace que se muevan los miembros, desencadena nuestras afecciones, turba el interior de todo hombre, envía la sangre al rostro, la retira hacia el pecho, pone al hombre en éxtasis, le hace perder el sentido, y cosas similares ¿Acaso no son estos también argumentos en favor de una sustancia corporal? No pretendo aquí dar verdaderas razones, sino razonamientos que pudieran ponerlos en la obligación de refutarlos y, cuando los refutaseis, no sería imposible que se aportasen otros, ya que no sabéis nada de ello. En una palabra, tenéis completo derecho (297a) a decir de una cosa lo que sabéis de ella, pero no podéis afirmar que ésta no es otra cosa distinta de lo que vos conocéis. Y cuando razonáis de esta manera:*

*“La sustancia pensante no es algo de lo que no tenga razón alguna para admitirla,  
Ahora bien, no tengo ninguna razón para admitir que ésta sea un cuerpo sutil,  
Luego no es un cuerpo sutil.”*

*Es evidente que vuestra argumentación va desde lo que vos conocéis a lo que es realmente, y lo que hace de demostración es vuestra autoridad, apoyada sobre un conocimiento que presume de universal y que vos introducís. Añado que otra fuente de error parte del modo en que razonáis aquí:*

*“Las cosas que considero con conceptos distintos son realmente distintas,  
Ahora bien, considero a la sustancia pensante y a la sustancia corporal con dos conceptos distintos,  
Luego sustancia pensante y sustancia corporal son realmente distintas.”*

*Pero como este asunto es remitido por vos a la Sexta Meditación, será en ese momento cuando habrá que examinar lo que pueda objetar a lo que respondéis, que tanto nos satisface.*

#### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.**

**E**l título del artículo hace referencia al argumento principal que se esgrime en él, pero no será el único que se desarrolle: serán tratados los temas de *res*, *modus*, *accidens*, *nihilum* y *substantia*, así como el de la relación entre realidad y sustancia. Es por ello que este artículo sí es bastante rico en contenido filosófico.

Descartes, en su respuesta a la *duda* tercera contra la segunda *meditación*, decía que no admitía ser un cuerpo sutil o un viento porque no encontraba razón alguna que le persuadiese de ello<sup>518</sup>. Gassendi cree que Descartes confiaba demasiado en su buen criterio, puesto que, para él, no ha quedado persuadido porque no debe haber razón que confirme lo contrario, y por ello colige que es *praecise tantum res cogitans*.

---

<sup>518</sup> *Disquisitio*, 294b, en referencia a *Meditationes*, p. 504 de *editio princeps*.

Pero nuestro autor observa que Descartes, en la citada *respuesta*, realiza un cambio terminológico para referirse a qué es él. Mientras que en la segunda *meditación* se refiere a sí mismo como *res cogitans*, en la parte final de dicha *respuesta* apela a su ser como *substantiam cogitantem*<sup>519</sup>, y el sacerdote aventura a qué puede deberse esta sustitución y cuáles son sus inconvenientes:

En principio, expone Gassendi, Descartes ha cambiado *el sujeto del discurso*, pero la sustitución de un término por otro no es inocua: cosa y sustancia no son sinónimos, sino conceptos distintos, añadiendo que quizás su oponente crea que los accidentes son simplemente modos. Sin embargo, la cosa es opuesta a la nada, y los modos no son la nada, toda vez que hay cosas reales que no son sustancias. La cosa es, según el objetor, un trascendental y sinónimo del ser y sospecha que Descartes quiere evitar, al cambiar *res* por *substantia*, que él mismo sea considerado un modo, cualidad o posibilidad. Recapitemos:

En la tradición escolástica, el concepto de cosa es, en efecto, un trascendental, uno de los modos del ser junto con los de *aliquid* (algo), *unum* (lo uno), *verum* (lo verdadero) y *bonum* (lo bueno). La cosa, como modo del ser, es algo subordinado a éste y Gassendi denuncia que Cartesio quiera elevar ahora su estatus ontológico, pasando de un modo del ser a convertirse en sustancia.

A nuestro juicio, Descartes no eligió a la ligera el término que consideró ser su *quid*, a saber, *res cogitans*, por el hecho de repetirlo después, de la misma forma, en varias ocasiones, tanto en las seis *Meditaciones* como en las *Respuestas*. Creemos, pues, que la utilización de *substantia* en la tercera *respuesta* es un mero desliz terminológico. Tanto Gassendi como Descartes eran declarados antiescolásticos, mas no por ello dejaban de usar los términos de la escuela, toda vez que ambos dos se formaron en ese ambiente filosófico. Este reproche de Gassendi a la laxitud terminológica de Descartes debió ser muy mal acogido por éste: sería como haber corregido a un insigne matemático por haber errado en una operación básica de aritmética.

Pero debemos seguir analizando si la utilización de la palabra sustancia, en el contexto que nos atañe, fue legítima o no:

Aristóteles, en su *Metafísica*, exponía que la sustancia puede entenderse de tres formas: la primera se refiere a los cuerpos simples (tierra, agua, fuego...) y a los que están compuestos por estos, incluidos los animales y los demonios, así como a las partes de ellos. La segunda es la causa inmanente del ser en las cosas que no se predicán de un sujeto, como el alma en los animales. La tercera es la sustancia como esencia: la esencia es una definición de la cosa<sup>520</sup>.

Considerando que Descartes estuviese pensando en la tercera significación aristotélica de la sustancia, su uso sería correcto, toda vez que estaba intentando definir qué es y cuál era su esencia. No obstante, repetimos, estimamos que simplemente escribió de forma laxa en ese instante.

El sacerdote no deja este asunto así, sino que prosigue en el mismo sentido: Descartes, tras deducir *yo soy*, no sabe realmente qué es y, en vez de decir de sí mismo que es una sustancia, debería haber investigado qué son ésta y los modos. Aún más, como no puede haber modos ni acción sin la sustancia, *la objeción no tardará en estar delante de vos*<sup>521</sup>. Pero el problema permanece incluso llamándose a sí mismo sustancia, toda vez que, como pensante, Descartes no sabe qué tipo de sustancia es.

---

<sup>519</sup> De este modo, cuando reconozco que soy una sustancia pensante..., *Disquisitio*, 294a; *Meditationes*, p. 504 de *editio princeps*.

<sup>520</sup> *Op. Cit.*, libro V, cap. 8.

<sup>521</sup> *Disquisitio*, 296b.

Gassendi, al decir que la dificultad permanece, quiere mostrar que Descartes ha colegido su existencia mediante la acción del pensamiento y en ausencia de todo cuerpo, de toda sustancia, pero como no puede haber modo alguno del ser ni acción sin un sujeto, o sea, sin sustancia, la deducción es ilegítima. En efecto, consideramos que Descartes se habría ahorrado muchos problemas si no hubiese supuesto que no existen los cuerpos, pero su intención postrera era demostrar la dualidad de estos con el alma.

En cuanto a que Descartes no sabe qué tipo de sustancia es, debemos decir, de nuevo, que inicialmente se pensó como cosa pensante, y que la *substantiam cogitantem* no fue sino una salida poco airosa ante las objeciones de Gassendi. Sin embargo, si Descartes realmente hubiese intentado rectificar *res* por *substantia*, no podría haber contestado a este cuestionamiento que es una sustancia pensante, porque ésta no es una de las clases de sustancia, sino un modo de ella.

El tema principal de este artículo trata sobre que Descartes no haya admitido que es un cuerpo sutil sin razón alguna y Gassendi replica que, por ese mismo motivo, tampoco debería haber aceptado que no lo es. Con el ejemplo de la sustancia voladora muestra que lo correcto sería hacer *epokhé* porque el hecho de que no encuentre razones que apoyen el aserto no significa que no existan. Aunque el objetor reconoce que Descartes tiene pleno derecho a decir lo que sabe sobre una cosa, puede ser que ésta sea de una forma diferente a la pensada.

En efecto, Descartes hace bien en no creer de entrada y sin prueba alguna que la sustancia pensante sea un cuerpo sutil, pero en vez de suspender el juicio acerca de esto se posiciona en el lado contrario, es decir, cree, sin prueba alguna que lo justifique, que la *res cogitans* no es un cuerpo sutil. Se apoya en un prejuicio indemostrado y rechaza su opuesto, igualmente indemostrado. Añadiremos que Gassendi, sin nombrarla, está haciendo una alusión a la inducción incompleta como procedimiento no concluyente, algo que queda fuera de toda duda. La inducción incompleta es muy útil, sobre todo en el campo de las ciencias, toda vez que resulta imposible examinar todos los casos, y aún así hay avance en el conocimiento, pero en el terreno estrictamente filosófico sólo puede ser aceptada como método deductivo susceptible de error. La reprimenda de Gassendi es, pues, justa.

Antes, el diniense ha hablado de la inducción incompleta, pero va a exponer de inmediato que la inducción misma tampoco es un método plenamente deductivo. Recordemos el silogismo con el cual Gassendi formalizó parte de la *respuesta* a la tercera *objeción*:

*La sustancia pensante no es algo de lo que no tenga razón alguna para admitirla,*

*Ahora bien, no tengo ninguna razón para admitir que ésta sea un cuerpo sutil,*  
*Luego no es un cuerpo sutil*<sup>522</sup>.

Para el objetor, se trata de un silogismo que parte de lo conocido por Descartes a lo que es realmente, basándose únicamente en el criterio de autoridad. Del mismo modo, añade que eleva su conocimiento personal a la categoría de universal, refiriéndose a la mayor.

Acerca de esto, será necesario decir que el silogismo planteado, en efecto, coloca un conocimiento subjetivo en el ámbito de lo universal y, como bien indica Bernard Rochot<sup>523</sup>, falta al principio dialéctico *a nosse ad esse non valet consequentia*<sup>524</sup> que el

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, 297a.

<sup>523</sup> *Disquisitio*, edición de Rochot, p. 118, nota 108.

<sup>524</sup> Del conocimiento al ser no hay consecuencia válida.

padre Bourdin recriminó a Descartes en sus *séptimas Objeciones*, aparecidas en separata en 1642. Todo esto no es sino apelar a que el razonamiento es completamente inductivo y, por ende, no necesario. Ahora bien, Descartes no construyó ese silogismo, ni tampoco es fiel reflejo de su argumentación. Lo que realmente argumenta en la *respuesta* a la *duda* tercera es que colige que es una sustancia pensante porque se conoce como cosa que piensa y forma de dicha sustancia un concepto claro y distinto porque no contiene nada perteneciente al concepto de sustancia corporal<sup>525</sup>. No escribe en ningún momento nada que se parezca a la mayor del silogismo indicado por Gassendi.

La menor de dicho silogismo sí es escrita en la *respuesta*<sup>526</sup>, pero la mayor sigue siendo inventada, por lo que no puede ser aceptado lo que criticó Gassendi acerca de que elevase a universal un conocimiento subjetivo. Acertó únicamente en que Descartes había realizado una inducción incompleta y en que no puede irse, dialécticamente hablando, del conocimiento al ser.

El último de los silogismos que Gassendi formaliza en este artículo, acerca de la distinción entre sustancia pensante y corporal, carece de desarrollo, remitiéndolo a la *objección* contra la sexta *meditación*. Nosotros haremos lo propio.

**ART. 5. POR LA DISTINCIÓN CONCEPTUAL QUE EXISTE ENTRE EL PENSAMIENTO Y LA CORPOREIDAD NO SE PODRÍA PROBAR UNA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESTAS COSAS, Y NO CONVIENE DISIMULAR LA OBJECCIÓN QUE HA SIDO HECHA CON OBJETO DEL RAZONAMIENTO DE LOS BRUTOS Y DE LA NECESIDAD DEL CEREBRO PARA RAZONAR. (297a).**

**A** partir de este momento decís que “debo enseñar [mis teorías] pero no exigiros que probéis que sea falso que el Alma sea corporal”, mas es evidente que, no reconociendo que el Alma sea realmente corporal, no tengo nada que enseñar acerca de ello. Pero en buena lid puedo exigiros que probéis que no es corporal puesto que vos enseñáis que no lo es. Y resulta muy ridículo que os evadáis diciendo “que rechazasteis admitir que el alma fuese corpórea no por otra causa sino la de que esto os era desconocido”, ya que en verdad no exijo que probéis lo que es, como vos decís, desconocido, es decir, que el alma sea corporal; solamente exijo que probéis lo que os jactáis de saber tan bien, a saber, que el alma sea incorporeal. Con mayor ridículo incluso decís “que actúo como si rechazase creeros cuando decís que ahora vivís en Holanda, a menos que vos no probéis también que no estáis en China ni en ninguna otra parte del Mundo ya que por el poder divino podría suceder que un mismo cuerpo se encuentre en varios lugares”. ¡Oh! ¡Si pudieseis volver tan clara la sustancia del alma como vuestra permanencia en Holanda, donde ahora vivís y de donde os iréis pronto, ya que, en caso contrario, no podréis tener tiempo para tantas cuestiones! No hace mucho tiempo que os compadecíais de verme atribuir demasiado [crédito] a los sentidos, pero hago juramento de que no cometeré jamás la tontería de preguntaros si estáis en China o en otro lugar (y esto lo hago sin

<sup>525</sup> De este modo, cuando reconozco que soy una sustancia pensante y cuando formo un concepto claro y distinto de esta sustancia pensante, la cual no contiene nada que pertenezca al concepto de sustancia corporal, esto basta para que yo afirme que no soy ninguna otra cosa, en tanto que me conozco como una cosa que piensa, y esto es lo único que afirmé en la IIª Meditación, de la cual se trata ahora. *Disquisitio*, 294a-b. *Meditationes*, p. 504 de editio princeps.

<sup>526</sup> No he tenido que admitir que esta sustancia pensante fuese un cierto cuerpo sutil, puro, tenue, etc..., puesto que yo no tenía ninguna razón que me persuadiese de ello. *Disquisitio*, 294b. *Meditationes*, p. 504 de editio princeps.

*pensar en la extraordinaria razón que habéis introducido aquí de una forma tan inútil como intempestiva, con la intención de arrojarme hacia la Teología, a mí, que he evitado cuidadosamente que pudierais quejaros de ser llevado hacia la Teología mientras que habláis como filósofo); el testimonio de mis ojos será más que suficiente. Pero ¿debo actuar del mismo modo cuando inferís, por el hecho de que estáis pensando, que no sois corporal? ¿Tal consecuencia es tan clara como vuestra presencia en Holanda? Ya he mostrado el carácter falaz del encadenamiento consecutivo establecido por vos y del de que, en efecto, porque en el “concepto de pensamiento” no está incluido el “concepto de corporeidad”, inferís que la cosa que piensa no puede ser corporal. Es como sí, con el pretexto de vuestra paternidad por prueba de la existencia de vuestro hijo, no estuviese incluido el concepto de vuestra filiación (297b) por prueba de la existencia de vuestro padre, y hubieseis inferido que vos, que sois padre de vuestro hijo, no podéis ser hijo de vuestro padre. Ahora bien, ¿acaso no es eso cierto? Del mismo modo que la distinción de estos conceptos no impide que, siendo Padre, no seáis al mismo tiempo hijo, la otra [distinción] no impide que, siendo una cosa que piensa, no seáis también una cosa corporal. ¿Y tampoco he objetado con razón que siempre os queda por superar una dificultad de la cual nada habéis dicho, a saber, probar que la facultad de pensar esté por encima de la naturaleza corporal? Finalmente decís “que ignoro quién tiene el deber de proponer la prueba y qué cosa debe ser probada por cada uno, donde añado que os atañe a vos probar que las almas de los brutos son incorpóreas y que este cuerpo grosero no contribuye en nada al pensamiento, puesto que seguramente no pensáis que las almas de las Bestias sean incorpóreas ni que el cuerpo grosero no contribuya en nada al pensamiento”, y concluís “que la consideración de estas cosas no tiene lugar aquí”. Ciertamente, os mostráis aquí más ridículo que nunca por llegar a disimular tan bien las razones que yo había dicho para que vos probaseis esto. Pues vuestra Tesis, tal y como ha sido expuesta, no era, a decir verdad, “que las Almas de los Brutos son incorpóreas”. Sin embargo, es algo que resulta directamente de que los brutos piensan y de lo que concluís del razonamiento y la naturaleza corporal. He aquí la razón por la cual he creído que tendríais que pensar en la forma por la cual podríais sostener esta idea, ya que o bien necesitáis negar que, por el hecho de que una cosa cualquiera sea pensante, sea legítimo concluir que es incorpórea; o bien negar que el Alma de una Bestia sea una cosa pensante, es decir, como a continuación lo interpretáis, una cosa que imagina, siente, duda, que no quiere, que quiere, etc.; o bien necesitáis afirmar absolutamente que el Alma de los Brutos es incorpórea. Del mismo modo la tesis que habéis desarrollado no era “que el cuerpo grosero o el cerebro no contribuyen en nada a pensamiento”, sino como es lo que resulta del hecho de que no consideráis que en una cosa que piensa haya ninguna cosa que atañe a la naturaleza corporal, es también la razón por la cual he creído que os hará falta ver cómo os será posible sostener esto razonablemente, ya que o bien en la cosa que piensa hay algo que depende del cuerpo grosero, por ejemplo el cerebro, o bien el cerebro no sirve para nada y no rinde ningún servicio al pensamiento. Ahora se ve si es una razón justa que penséis que la consideración de estas cosas no tiene lugar aquí, aunque no se pudiera encontrar ningún resultado, a menos que hayáis tenido el deseo de esquivar las dificultades.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**L**egamos al último artículo de la *instancia* tercera contra la segunda *meditación*. El título condensa perfectamente sus ideas principales, siendo éstas: no ha sido probado que el alma sea incorporeal; la diferencia conceptual entre pensamiento y corporeidad no prueba la exclusión de ésta en aquél; no se ha contestado a la objeción hecha sobre el razonamiento de los brutos y tampoco a si el pensamiento no necesita de lo corpóreo.

Acerca del primero de los temas, Gassendi escribe: *A partir de este momento decís que “debo enseñar, pero no exigiros que probéis que sea falso que el Alma sea corporal.”* Hay que puntualizar que, como bien indica Rochot<sup>527</sup>, en la *editio princeps* de *Disquisitio metaphysica* hay una errata, ya que en ella figura textualmente: *Iam, cum dicis me debere docere, non exigere a te, ut probes falsum esse, Animam non esse corpoream*<sup>528</sup>. Dicha errata vuelve a repetirse en la edición de 1658 (*Opera omnia*)<sup>529</sup> y es de capital importancia, toda vez que su traducción literal sería: *A partir de este momento decís que “debo enseñar [mis teorías] pero no exigiros que probéis que sea falso que el Alma no sea corporal”*. Es evidente que Descartes sostenía justo lo contrario, a saber, que el alma es incorporeal, por lo que a todas luces se trata de un desliz del impresor. Rochot hizo bien eliminando la partícula negativa y dando a la frase el sentido que debe. Nosotros hemos hecho lo propio.

Al principio del artículo, nuestro autor confiesa no creer que el alma sea corporal, y por esto no tiene *nada que enseñar acerca de ello*. Pero como Descartes se *jacta* de decir que es incorporeal, Gassendi cree estar en el derecho de exigirle que lo demuestre, ya que rechazó su corporeidad simplemente por el hecho de que desconocía ese asunto.

Del párrafo anterior destacan varios asuntos:

El primero de ellos es que Gassendi ha reconocido al fin qué es lo que piensa acerca del alma: ésta no es corporal. Aunque era previsible esa confesión por su condición de sacerdote católico<sup>530</sup>, ésta no carece de importancia, toda vez que, en sus *Objectiones*, dijo a Descartes que quizás su espíritu siguiese siendo como antes lo imaginaba, a saber, un cuerpo sutil, tenue...<sup>531</sup> El diniense se excusa de tener que asumir la carga de la prueba simplemente porque no cree que el alma sea corporal y, sin embargo, sostiene que Descartes está obligado a ello porque afirma lo mismo categóricamente. A decir verdad, ambos están obligados a intentar demostrarlo: uno por haberlo propuesto en su doctrina, el otro por intentar refutar la forma de colegir de Descartes, que no sus principales conclusiones.

Sobre que Descartes rechazase la corporeidad del alma porque no sabía nada sobre ello hay que señalar que ya se había apoyado en ese argumento tres veces: una en la segunda *meditación* y dos en la *respuesta* a la *duda* tercera. En la segunda *meditación* escribía que iba a imaginar que no era un cuerpo, ni un aire, viento, vapor, etc., que estén repartidos por sus supuestos miembros, ya que ha supuesto que los cuerpos no

<sup>527</sup> *Disquisitio*, edición de Rochot, p. 119, nota 109.

<sup>528</sup> *Disquisitio*, *editio princeps*. p. 56.

<sup>529</sup> *Op. Cit.*, p. 297a.

<sup>530</sup> ...*Ya que la carne puede pasar como opuesta al espíritu según las Santas Escrituras...*, *Disquisitio*, art. 1 de la *instancia* única al saludo inicial de Descartes (274b).

<sup>531</sup> *¿Por qué pues no podríais ser aún un viento, o más bien un espíritu muy sutil, forma bajo la cual seríais, por el calor del corazón o por alguna otra causa, extraído de la parte más pura de la sangre, o de otra parte, y después ser llevado a la ebullición y que fueseis repartido a través de los miembros?* *duda* segunda a la segunda *meditación*, *Disquisitio*, 290b. *Meditationes*, p. 361 de *editio princeps*.



existen. Pero ya sabe que es algo, y se pregunta: *Sin embargo ¿Quizás podría llegar a suceder que esas mismas [cosas] que supongo que no existen, porque las ignoro, no sean diferentes en la verdad de la cosa de lo que pensaba de mí?*<sup>532</sup> La segunda alusión, que se da en la *respuesta* a la *duda* tercera contra la segunda *meditación*, es ésta: *...debo advertiros que para filosofar correctamente no es necesario probar que son falsas todas las cosas que admitimos porque ignoramos la verdad, sino que solamente hay que tener cuidado de no admitir por verdadero lo que no podamos probar como tal*<sup>533</sup>. La tercera, en el mismo lugar, reza así: *No he tenido que admitir que esta sustancia pensante fuese un cierto cuerpo sutil, puro, tenue, etc..., puesto que yo no tenía ninguna razón que me persuadiese de ello. Si vos tenéis alguna debéis enseñarla y no exigirme que pruebe la falsedad de una cosa que he rechazado por el único motivo de que no sabía nada de ella*<sup>534</sup>.

En efecto, negar la existencia de una cosa porque no se tiene noticia de ella es, cuando menos, pecar de poca cautela argumental. La ignorancia es desconocimiento y desde éste no se puede probar conocimiento alguno. He aquí otra de las supuestas razones cartesianas que se jactaban de alcanzar la certeza de las geométricas.

Tras todo esto, nuestro autor manifiesta que no quiere que Descartes demuestre lo que ignora (que el alma sea corporal) sino lo que dice saber: que el alma es incorporeal. Pero, a nuestro criterio, si se desconoce lo primero también ignora lo segundo, toda vez que se trata de una disyunción exclusiva. Por ello, Descartes, al decir que rechazó la corporeidad del alma porque la ignoraba, cae en contradicción al mantener que es incorporeal. Gassendi también se equivoca al pedir la prueba de una proposición de una disyunción exclusiva cuando se ignora la verdad o falsedad de la otra.

Para exponer el segundo de los temas de este artículo será necesario recordar que Descartes, en la *respuesta* a la *duda* tercera contra la segunda *meditación*, y ante la petición reiterada de Gassendi para que pruebe que el alma no es corporal y que el cuerpo no participa en el pensamiento, contesta que nuestro autor actúa como si no le creyese al decirle que está en Holanda y le pidiese, para probarlo, que no está en China o en cualquier otro lugar, ya que –añade irónicamente– podría ser que por el poder divino un mismo cuerpo se encontrase en varios lugares a la vez. Gassendi cree que su oponente le está acorralando para contestar desde el ámbito teológico, a saber, negando que la omnipotencia de Dios pudiese hacer que un cuerpo fuese ubicuo. El objetor no cae en la trampa y contesta con una evasiva: él nunca le ha llevado a ese terreno mientras hablaba como filósofo<sup>535</sup>. Pero, a colación de esto, Gassendi tiene ataca al encadenamiento por el cual Descartes, a partir del concepto de pensamiento, que es distinto al de corporeidad, infiere que la *res cogitans* no puede ser corporal, poniendo a

---

<sup>532</sup> *Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem movi? Loc. Cit., p. 22 de editio princeps.*

<sup>533</sup> *...advertendum est ad recte philosophandum non opus esse ut tea omnia quae non admittimus, quia ignoramus an sint vera, probemos falsa esse, sed tantummodo esse summopere cavendum ne quid ut verum admittamus, quod non possimus probare verum esse. Disquisitio, 294a. Meditationes, p. 504 de editio princeps.*

<sup>534</sup> *Nec debui admittiere istam substantiam cogitantem esse quoddam corpus agile, purum, tenue, etc., quandoquidem nullam habui rationem quae id mihi persuaderet; tu si quam habes, tuum est ipsam docere, non autem exigere a me ut probem id falsum esse, quod non aliam ob causam admittiere recusavi, quam quia mihi erat ignotum. Disquisitio, 294b. Meditationes, pp. 504-505 de editio princeps.*

<sup>535</sup> Recordemos que, en el análisis del artículo tercero de la *instancia* única al *Saludo inicial de Descartes*, expusimos que Gassendi, en sus *Exercitationes*, escribió que el mal de la filosofía de su tiempo se encontraba en que estaba elaborada por teólogos y estos sobrepasaban los límites de la razón para ir hacia lo sobrenatural.

continuación el ejemplo de que ser padre no excluye ser hijo y que, por ende, ser una cosa que piensa no impide que a la vez sea corporal.

Lo que nos interesa realmente de esta argumentación gassendiana no es lo que dice, sino lo que se le escapó: el concepto no da realidad a la cosa. La cosa tiene realidad por sí misma y el concepto es una abstracción intelectual de esa cosa. La cosa seguiría siendo real y existente en ausencia de todo hombre que pudiese abstraer conceptos sobre ella. Ahora bien, hay conceptos de cosas que no existen, como el de quimera o de pegaso. Con este argumento, Gassendi podría haber atacado los postulados cartesianos de que es *praecise tantum res cogitans* por la distinción y claridad del concepto que tiene en su mente, así como su deducción de la existencia de Dios a partir de su idea, o concepto, de Él.

Sobre el tercer tema del artículo, el alma de los brutos, Descartes escribió que no creía que fuese incorporeal. Ya expusimos que esto es así porque no pensaba que la tuviesen, como ya quedó claro en su *Discurso del método*, leído por nuestro autor en virtud de las citas y alusiones que hace de dicha obra, causa de la querrela. Gassendi, sin embargo, partiendo del hecho de que los animales piensan, estima que deberían ser tratados por Cartesio bajo el mismo criterio: su pensamiento tendría estar exento de corporeidad.

Es bien cierto que el argumento de Gassendi no deja de tener peso: si el pensamiento humano no es corpóreo, el de los animales tampoco, con lo cual él sabía que acorralaría a Descartes teniendo que admitir que los animales no son máquinas y que tienen alma. Pero Descartes negaba la mayor: los animales se mueven por resortes; no piensan. Nunca habrían llegado a un consenso.

El último de los asuntos de este artículo trata de la necesidad del cuerpo para pensar. Como fue Descartes quien propuso que el cuerpo en nada contribuye al pensamiento, es en él en quien recae la carga de la prueba. Del mismo modo, el diniense arguye que su oponente debe probar que la existencia del cerebro no es condición *sine qua non* para que se dé el pensamiento y, si esto es así, resultaría que éste es un órgano inútil que para nada sirve.

La respuesta de Descartes, en su *Carta a Clerselier*, ya la dimos antes, por lo que evitaremos la repetición. Sólo añadiremos que, para un anatomista<sup>536</sup> como Descartes, el ejemplo de la inutilidad del cerebro que se desprende de su tesis debió ser un duro mazazo.

---

<sup>536</sup> Recordemos su detallada descripción, aunque errónea, de la circulación sanguínea en el *Discurso del método*.

## DUDA CUARTA.

***SOBRE ESTA CONSECUENCIA NO PROBADA: YO SOY PRECISAMENTE, EN EFECTO, UNA COSA QUE PIENSA, ES DECIR, UN ESPÍRITU, UN ALMA, UN INTELLECTO, UNA RAZÓN. (297b).***

**V**os concluís: “Yo soy precisamente, en efecto, una cosa que piensa, es decir, un Espíritu, un Alma, un intelecto, una Razón”. Me di cuenta aquí de que soy presa de una alucinación, ya que creía dirigirme a un alma humana, es decir, al principio interior que hace que el hombre viva, sienta, cambie de lugar, comprenda y de hecho no hablaba con un puro espíritu, pues no estáis solamente desposeído de vuestro cuerpo, sino también de vuestra misma alma. ¿Hacéis eso, eximio Señor, para imitar a los antiguos, lo cuales, pensando que el alma estaba difundida por todo el cuerpo, sin embargo estimaban que su parte esencial o “hegemónica”<sup>537</sup> tenía su sede en una parte determinada del cuerpo, como el cerebro o el corazón? Ellos no creían que el alma también se encontraba en esta parte (298a), sino que pensaban que a esta alma, presente de esta forma en ese lugar, se le añadía o se le unía el espíritu y que éste informaba al mismo tiempo que aquella parte. Y yo habría debido acordarme de lo que es discutido en vuestro Discurso del Método, ya que lo que parecéis pretender allí es que todas las funciones atribuidas, tanto al alma vegetativa como al alma sensitiva, no dependan del alma racional, y que incluso puedan actuar antes de que la última esté presente, como actúan en los Brutos, de los cuales sostenéis allí que no tienen raciocinio en absoluto. Pero no sé cómo lo había olvidado, a menos que, quizás, yo esté equivocado preguntándome si, según vos, debiera ser llamado alma el principio por el cual crecemos y sentimos tanto los animales como nosotros mismos, y que el alma sería propiamente nuestro espíritu, en vez de lo que es comúnmente dicho, que este principio es propiamente el que nos anima y que el Espíritu no nos sirve para otra cosa que para pensar, como vos mismo afirmáis. Sea lo que sea, no objeto nada a que de ahora en adelante seáis llamado Espíritu ni a que seáis solamente una cosa que piensa.

Añadís “que únicamente el pensamiento no puede ser separado de vos”. No hay ninguna razón para negaros esto, máxime si no sois más que puro espíritu y si no queréis que vuestra sustancia se distinga de la sustancia del alma de otro modo que por una visión de la mente. Y, sin embargo, me detengo a preguntarme si, cuando decís que “el pensamiento no puede separarse de vos”, entendéis que, en tanto que sois, no cesáis de pensar indefinidamente. Sin duda esto es conforme a una Sentencia de algunos grandes filósofos, quienes para probar la inmortalidad de la cual estáis dotado, afirmaban que estáis en perpetuo movimiento, es decir, al menos según yo lo interpreto, que el alma piensa siempre. Pero difícilmente se persuadirá de ello a los que no comprendieron cómo os sería posible pensar en un sueño letárgico o incluso en el seno materno. Y me detengo aún sobre este punto: ¿pensáis haber sido infundido en el cuerpo o en una de sus partes ya en el seno materno o en el momento del nacimiento? Pero no quiero presionaros demasiado vivamente sobre esto ni preguntaros si tenéis recuerdos de lo que pensabais en el seno materno o durante los primeros días, meses y años después de vuestro nacimiento, ni por qué habéis olvidado todo esto, en caso de que fuese tal vuestra respuesta. Lo que quiero haceros recordar es hasta qué punto vuestro pensamiento era oscuro, ligero y casi inexistente, en aquellos tiempos.

---

<sup>537</sup> Hegemónica está escrito en griego: Τό ἡγεμονιχόν.

*Decís inmediatamente que “no sois ese conjunto de miembros al que se le llama cuerpo humano”. Esto os debe ser concedido puesto que se os considera solamente como una cosa que piensa, y como la parte del compuesto humano que es distinta de la que es exteriormente visible y más grosera. “No soy tampoco”, decís, “un aire sutil repartido a través de estos miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un aliento, ni nada de esto que imagino, ya que he supuesto que todo esto no es nada. Se mantiene la posición”. Deteneos aquí, ¡oh puro Espíritu!, y que estas suposiciones, o más bien estas ficciones, sean finalmente eliminadas. “Yo no soy”, decís, “un aire, ni nada por el estilo”. Pero si el alma entera es alguna cosa de ese tipo, ¿por qué vos, que podéis ser considerado como la parte más noble de esta alma completa, no seríais también supuesto como una flor, o la parte más sutil, más pura y más activa de este conjunto? “Quizás”, decís, “estas cosas que supongo no ser nada son algo que no difiere de lo que yo conocía de ellas [y sin embargo] nada sé de ello y no disputo ahora acerca de esto”. Pero si no sabéis nada de eso y si no disputáis acerca de ello, ¿por qué afirmáis que no sois nada de eso? “Sé”, decís, “que existo; ahora bien, el conocimiento absoluto de esto no puede depender de lo que no conozco todavía”. Sea; pero recordad que aún no habéis proporcionado la prueba de que no sois aire, ni vapor, ni otra cosa.*

#### RESPUESTA.

**B**uscáis hacer que nazca aquí la oscuridad sobre el equívoco nombre del Alma. Pero lo he esclarecido tan cuidadosamente cuando fue conveniente que me da vergüenza tener que hacerlo de nuevo y esto es así porque diré únicamente que, las más de las veces, las palabras son impuestas por ignorantes y, por consiguiente, no se aplican siempre convenientemente a las cosas. Sin embargo, no nos corresponde cambiarlas una vez que son admitidas por el uso, sino que solamente podemos corregir sus significaciones cuando nos percatamos de que éstas no son bien entendidas por los demás. De este modo, quizás porque los primeros hombres no han distinguido bien en nosotros el principio por el cual nos nutrimos, crecemos y realizamos sin ningún pensamiento todo lo que nos es común con los brutos, de este otro [principio] por el cual pensamos, ellos han llamado tanto al uno como al otro con el único nombre de “alma”, y observando enseguida que el pensamiento es distinto de la nutrición, han llamado a lo que piensa con el nombre de espíritu y han creído que era la parte principal del alma. En cuanto mí, viendo que el principio por el que nos nutrimos es de un género completamente distinto a aquel por el cual pensamos, dije que el nombre de “alma”, tomado por uno y otro conjuntamente, es equívoco, y que para que sea aplicado de modo especial al acto primero o a la forma principal del hombre, habría que entenderlo solamente [hablando] del principio por el que pensamos y éste es al que he llamado más a menudo con el nombre de Espíritu con la finalidad de evitar equívocos. En efecto, entiendo el Espíritu no como una parte del alma, sino como la totalidad del alma pensante. Pero os habéis parado, decís, en la cuestión de saber “si creo que el alma piensa siempre”. Pero ¿por qué no iba a pensar siempre si es una sustancia pensante? ¿Y qué hay de sorprendente en que no nos acordemos de los pensamientos que hemos tenido en el seno materno o durante un letargo, etc., puesto que no nos acordamos de muchos pensamientos que sabemos, aunque hayan sido tenidos cuando hemos sido adultos, estando sanos y despiertos? ¿Acaso el recuerdo de los pensamientos que el espíritu ha tenido después de todo el tiempo que ha estado junto al cuerpo requiere que queden imprimidos en el cerebro algunos rastros de estos

*pensamientos, y que el espíritu se acuerde volviendo o aplicándose a ellos? Ahora bien, ¿qué hay de extraordinario si el cerebro de un niño o un sueño letárgico no son apropiados para recibir tales impresiones? En fin, allí donde he dicho que quizás “podría ser que lo que no conozco aún (a saber, mi cuerpo), no sea diferente de lo que conozco (a saber, de mi espíritu), no sé nada, no disputo acerca de esto, etc.”, objetáis: “si nada sabéis acerca de esto, si no disputáis sobre esto, ¿por qué afirmáis que no sois nada de todo esto?” No es cierto que yo haya avanzado aquí algo sin saberlo, sino más bien al contrario, porque yo no sabía si el cuerpo era o no la misma cosa que el espíritu, nada he avanzado sobre esto y he tenido en cuenta sólo al espíritu hasta que después, en la Sexta Meditación, no solamente avancé, sino que demostré que éste se diferencia realmente del cuerpo. Pero vos, ¡Oh Carne!, pecáis grandemente no teniendo la más mínima razón para probar que el espíritu no se diferencia del cuerpo y sin embargo lo seguís afirmando.*

## ANÁLISIS DE LA DUDA CUARTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA.

**N**olvemos a encontrarnos en las *objecciones* y *respuestas* y se recuerda esto para que el lector no se pierda con tanto salto entre 1641, 1644 y 1646. Nos vemos obligados a retroceder en el tiempo para exponer las líneas argumentales desde el principio hasta su término, sea en *Objectiones quintae*, *Disquisitio metaphysica*, o en la *Carta a Clerselier*.

El título que puso Sorbière a esta *duda* es, para nuestro gusto, incompleto. Aunque efectivamente trata de que no ha sido probada la afirmación de que Descartes es *precisamente una cosa que piensa*, también se abordan dos asuntos de sumo interés: la diferencia entre alma y espíritu y si es cierto o no que se piense siempre.

Con respecto a la diferenciación entre alma y espíritu, Gassendi se dirige a su interlocutor, de nuevo de forma irónica, diciendo que fue objeto de una alucinación cuando le llamaba como al principio animador, a saber, al alma, pues cuando concluyó que era precisamente una cosa que piensa, un espíritu, un alma, intelecto o razón, el objetor se dio cuenta de que su oponente era un espíritu separado, puesto que no sólo se había desprovisto del cuerpo, sino también del alma.

Gassendi parece tomar aquí al alma en uno de los sentidos que expresa Aristóteles en *De anima*, a saber, como entidad definitoria o esencia del cuerpo<sup>538</sup>. Descartes se deshace de todo para decir que es solamente una cosa pensante y que carece de todo lo que tenga que ver con la naturaleza corporal. En consecuencia el alma, al ser esencia del cuerpo, también ha sido negada. El estagirita se expresa claramente acerca de esto en *De anima*<sup>539</sup>, afirmando que están en lo cierto los que piensan que el alma no puede darse sin un cuerpo y que ella misma no es cuerpo alguno.

El problema del argumento que ha proporcionado Gassendi para afirmar que Descartes ha negado la existencia del alma es que no cita expresamente a Aristóteles y, aunque lo hubiese hecho, se estaría apoyando en el criterio de autoridad, algo que detesta. Del mismo modo, nuestro autor era un declarado antiaristotélico y quizás es por ello que no nombre al de Estagira.

Descartes no contesta a esa acusación de Gassendi y éste prosigue recordando teorías de filósofos antiguos, quienes pensaban que el alma estaba difundida por el

---

<sup>538</sup> *Op. Cit.*, 412b, 10.

<sup>539</sup> *Ibid.*, 414a, 20.

cuerpo, especialmente en el corazón o el cerebro, donde interactuaba con el espíritu y que ambos (alma y espíritu) contribuían al intelecto. La idea de Gassendi es plantear la inseparabilidad de alma y espíritu, algo en lo que en absoluto está de acuerdo Descartes.

Hay una alusión concreta, aunque sin referencia exacta, al *Discurso del método*. Allí, según Gassendi, su autor establece que las funciones del alma vegetativa y sensitiva pueden darse sin el alma racional, lo cual sucede en los animales, a los que no atribuye inteligencia alguna.

Gassendi está refiriéndose a los capítulos segundo y cuarto de la quinta parte del *Discurso*. Procedamos a analizar sus contenidos y si concuerdan con lo dicho por el diniense:

En el segundo capítulo, dedicado a la biología, Descartes decía que, en unos escritos que por prudencia no publicó (el *Tratado del hombre* y el *Tratado de la formación del feto*, que no fueron imprimidos hasta 1664, por lo tanto cerca de tres lustros después de fallecer), *se limitó a suponer* que Dios hubiese creado el cuerpo del hombre sin alma alguna, ni racional, ni vegetativa, ni sensitiva y que las funciones de las dos últimas se podrían haber realizado por un fuego sin luz<sup>540</sup> que Dios habría insuflado en su corazón, de modo que los actos estrictamente corporales podrían darse sin alma racional y que, en ese sentido, el cuerpo de los animales es igual al de los hombres, siendo la diferencia entre ellos y nosotros la existencia de pensamiento, que sí necesita de alma racional. Gassendi, en efecto, cita correctamente, pero al decir *lo que parecéis pretender allí* está intentando dar carácter de realidad a lo que no era sino una suposición, a modo de ejemplo, por la cual Descartes intentaba explicar la diferenciación entre las funciones corporales y las del pensamiento.

En el cuarto capítulo, Descartes establece que los animales carecen completamente de razonamiento, respondiendo ante los estímulos como máquinas y que el alma de ellos no es en absoluto de la misma naturaleza que la nuestra: el alma racional, la humana, no depende en modo alguno de la potencia de la materia y no perece con el cuerpo. Aquí sí es completamente cierto lo apuntado por Gassendi.

Recordados los pasajes del *Discurso*, el objetor plantea no tener claro si Descartes considera que debiera ser llamado alma el principio que hace crecer y sentir tanto a los animales como a los hombres y que el alma sea el espíritu. El alma, en el sentido comúnmente aceptado, es el principio animador y el espíritu el encargado de pensar. A nuestro juicio, Descartes admitió en su *Discurso* que los animales están dotados de alma vegetativa y sensitiva, siendo las encargadas del crecimiento y la sensación, pero éstas son meros espíritus animales. Para él, la verdadera significación de alma es la de alma racional y nos tememos que nombra a la vegetativa y sensitiva como simples términos escolásticos.

La *respuesta* de Descartes es tajante y esclarecedora: el término *alma* es equívoco, y gran culpa de ello la tienen los antiguos a los que alude Gassendi. Ellos nombraron con la misma palabra al principio que permite la nutrición y al que posibilita el pensamiento. Pero dándose cuenta de su error, luego llamaron espíritu a lo que posibilita el pensamiento, considerándolo como la parte principal del alma. Pero Cartesio, no viendo correcta esa distinción, a fin de evitar el equívoco, llama más a menudo espíritu a lo que produce el acto principal del hombre: el pensamiento. Y no considera al espíritu como una parte del alma, *sino como la totalidad del alma pensante*. Realmente, estamos en uno de los pasajes en los que Descartes se expresa con más claridad. Pero persiste el problema: dice que el espíritu es la totalidad del alma pensante, pero no que sea la totalidad del alma. ¿Hay, finalmente, varios tipos de alma?

---

<sup>540</sup> Una especie de fermentación, como la del vino.

Pasemos a otro de los temas tratados en este capítulo: ¿la sustancia pensante piensa todo el tiempo?

Gassendi se detiene en que Descartes afirme que, como el pensamiento no puede separarse de él, en tanto que es no deja de pensar, lo cual es conforme a la idea de algunos filósofos, quienes mantenían que el alma está siempre en movimiento, lo que interpreta el objetor como que siempre está pensando. Pero, según nuestro autor, ni esos filósofos ni Descartes podrán persuadir a quienes pongan en duda que se piense durante un letargo en el vientre materno. Mas de ser cierto, ¿cómo es que no recuerda lo que pensaba en el interior de su madre ni en los primeros años de vida? Gassendi no llega a negar completamente el pensamiento en ese período de la vida, sino que afirma que éste es *oscuro, ligero y casi inexistente*.

Descartes cae en una trampa, como después veremos, respondiendo a la primera pregunta con otra: *¿por qué no iba a pensar siempre si es una sustancia pensante?* Según nuestro criterio, en primer lugar, no ha demostrado que lo sea. En el segundo habría que dilucidar si el concepto o idea de algo, en virtud de su acción, indica que la cosa siempre esté realizándola. No resultaría válido poner un contraejemplo como el de *res extensa*, puesto que ser extenso no es una acción, sino un estado. El concepto de animal pedestre no conlleva a que esté siempre caminando.

Dijimos que Descartes cayó en una trampa, y en efecto así fue: Gassendi le preguntó si, *en tanto que sois, no cesáis de pensar indefinidamente*<sup>541</sup>, poniendo a continuación los contraejemplos del letargo y del feto. Descartes, en la segunda *meditación*, escribió textualmente: *Yo soy, yo existo; cierto es. ¿Pero cuánto tiempo? Ciertamente cuando pienso. Porque podría ocurrir que, si cesara en todo pensamiento, dejase de ser en ese momento*<sup>542</sup>. Como bien indica el Doctor Peña en su traducción de las *Meditaciones*: *Descartes, en esta meditación, dice más bien que mientras piensa existe. Esta problemática inversa se la ha inventado Gassendi*<sup>543</sup>, en lo que estamos plenamente de acuerdo. Aunque Cartesio plantea la posibilidad de que si dejase de pensar también cesaría su existencia, el orden es el mismo: mientras pienso existo, mientras que Gassendi invierte el orden: si soy, no dejo de pensar. Lo que parece haber querido decir Descartes es que, mientras piense, está seguro de existir, pero mordió el torticero anzuelo tendido por nuestro autor.

Mucho mejor es su contestación a la causa del olvido de los primeros momentos de vida. Asevera que no resulta sorprendente no poder recordar eso, pues tampoco nos acordamos de cosas que hemos pensado siendo adultos y estando despiertos y plantea que, por ello, no todo pensamiento queda grabado en el cerebro. Ciertamente, es una buena respuesta, pero más tarde le costará cara, como veremos.

Finalmente, resta el tema de no haber quedado probado que Descartes sea precisamente una cosa que piensa. Recuerda Gassendi que su oponente negó ser el conjunto de miembros que es llamado cuerpo humano, y que hiciese lo propio con un viento, fuego o vapor. A esto replica que, si se considera que el alma completa es algo de ese tipo (corporal), ¿por qué no podría ser él la parte más excelsa de esa alma, como una flor, o la zona más pura de ella?

Estamos de nuevo ante posiciones inmovilistas, cayendo Gassendi en una exasperante reiteración: Descartes negó taxativamente ser un cuerpo. No iba a aceptar esa propuesta en contrario. Es más, contraataca diciendo que Gassendi yerra al

---

<sup>541</sup> ...*an cum dicis non posse cogitationem divelli a te, intelligas te, quandiu es, indesinenter cogitare. Disquisitio, 298a. Meditationes, pp. 366-367 de editio princeps.*

<sup>542</sup> *Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Loc. Cit., p. 21 de editio princeps.*

<sup>543</sup> P. 451, nota 159.

mantener, sin prueba, que no hay diferencia entre cuerpo y espíritu. Negada la mayor por ambos interlocutores, no hay posibilidad de avance, sino de repetición.

## INSTANCIA.

### **ART. 1. SOBRE EL MAL USO DE LAS PALABRAS ALMA Y ESPÍRITU Y DE LO QUE SE PIENSA EN EL SENO MATERNO O DURANTE EL LETARGO. (298b).**

*O*s equivocáis diciendo que he buscado la oscuridad con ocasión de un equívoco sobre el término Alma ya que no encontraréis a nadie que sea, tanto de pensamiento como de palabra, más amigo de la claridad, que actúe más inocentemente, que discuta menos sobre las palabras o los nombres y que busque menos renombre de sutil por medio de palabras oscuras o equívocas (299a). Ciertamente, preferiría antes pasar por extravagante que expresarme de manera que ponga en problemas a un oyente o a un lector, ni de forma que nadie pueda comprender lo que quiero decir y no experimente la posibilidad de conocer con su espíritu lo que yo tengo en el mío. Y si de este modo no se produce nada sublime, al menos será algo fácil de comprender. Y si hay algo que no comprendo, hago saber ingenuamente que no lo comprendo con el fin de que, si otros tampoco lo comprenden, no tengan ocasión de compadecerse porque se han mofado de ellos. Por eso admiro la forma con la que decís que he buscado la oscuridad, cuando no he buscado sino la claridad allá donde os habéis expresado oscuramente y donde, en consecuencia, habéis tenido la ocasión de proporcionar las distinciones y explicaciones más satisfactorias. A partir de aquí comencé a llamaros Espíritu, después de que os hayáis presentado más bien como Espíritu que como Alma, sin tener en cuenta el hecho de que, queriendo ser considerado como un espíritu, sin embargo no habláis como un espíritu<sup>544</sup>, sino de un modo ambiguo y confuso, a veces como un espíritu, a veces como un hombre completo. Tampoco he hecho ninguna observación, como lo hizo otro, sobre que establezcáis el principio por el cual nos nutrimos de una forma completamente distinta a partir de este otro por el cual pensamos, y me limito a aceptar lo que decís: que consideráis al Alma o Espíritu no como una parte, sino como la totalidad misma del Alma pensante y no insisto en el hecho de que habrá, pues, en el hombre y en todo animal dos Almas: una por la cual existe el pensamiento y otra por la que se produce la nutrición, el crecimiento, la generación o, en todo caso, que la nutrición, el crecimiento, la generación, se remitan a otro principio distinto del Alma. Después, sobre el punto en el que yo dudo, que consiste en saber si creéis que el Alma esté pensando siempre, admitís “que piensa incluso durante el Letargo y en el útero”. Y como yo había indicado que, si era ésa vuestra opinión, no tendría la intención de presionaros preguntándoos si recordabais las cosas que pensabais en aquellos tiempos, admitís que no tenéis ese recuerdo porque los rastros de esos pensamientos no están imprimidos en el cerebro. Pero si yo os preguntase sobre esto: ¿Qué prueba tenéis, pues, para creer en la certidumbre de que pensabais en aquellos tiempos? Sin duda, ésta no es una verdadera experiencia que aportéis como testimonio, sino vuestra misma definición, según la cual presentáis al Espíritu como una sustancia pensante. Y sabéis perfectamente que si algún otro definiere una sustancia que está pensando, productora de pensamiento o capaz de pensar, ¡estaría lejos de creerse obligado admitir que piense incluso un

<sup>544</sup> Las redundancias y los cambios de mayúsculas a minúsculas se dan en el texto original.



*letárgico! Esto, pues, ha sido admitido por vos sin razón y sin otra necesidad que vuestra forma de definir, en virtud de las acciones en vez de por la potencia de acción. Pero esto se hace sin ninguna necesidad real y no es posible probarlo sin petición de principio, y además sin estar necesariamente obligado a ello. Nada digo de lo que se piensa en el útero y, si el embrión piensa algo en él, no parece en absoluto que pueda ser en el cielo, ni en la tierra, ni en la luz; ni sobre su propio cuerpo, ni en su alma, ni en ninguna otra cosa que pueda estar, sea en el interior, sea en el exterior de sus envoltorios. A lo sumo lo hará en la abundancia o falta de alimentos, en la comodidad o incomodidad de su posición y en algunas pocas cosas de este tipo que conciernen sobre todo al tacto y, en cuanto a saber si piensa sobre esto continua o incesantemente o sin ninguna parada o intervalo, no me detengo en ello: vos sois más clarividente y quien todo lo sabe; decidlo si queréis.*

### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA CUARTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**N**os hallamos de nuevo en el texto nuevo de *Disquisitio metaphysica*. El artículo primero de cada *instancia* suele ser de tipo introductorio, con mayor contenido literario que filosófico, y éste no es una excepción. Sólo habrá dos o tres pinceladas dignas de mención.

El título que Sorbière puso a este artículo informa de los dos temas que contiene: la distinción entre alma y espíritu y si se piensa o no en estado letárgico o en el seno materno.

La primera parte del artículo es un alegato a su buena fe, no buscando la equivocidad terminológica para confundir, sino que la verdad salga a la luz, expresando que ha sido Descartes quien ha hablado de forma oscura. No haremos comentarios al respecto por su escaso valor.

La segunda parte se centra en la distinción entre espíritu y alma. Gassendi por fin ha conseguido que Descartes se exprese con claridad acerca de esto, y queda sorprendido de que éste considere que el espíritu es la totalidad del alma pensante. La consecuencia viene dada y no escapa a nuestro autor: entonces existirán dos almas: una para el pensamiento y otra para las funciones corporales, o bien éstas deben ser remitidas a otra cosa distinta al alma. Este problema, que ya fue avanzado por nosotros cuando Descartes, en la *respuesta*, hizo esa afirmación, carece de salida en ausencia de una nueva explicación cartesiana. Hay, pues, que señalar que Gassendi consigue acorralar a su oponente.

El tercer y último tema es el pensamiento durante el letargo y en el feto. Como Descartes contesta a Gassendi que no se recuerdan los pensamientos que se tienen en el seno materno, del mismo modo que un adulto no se acuerda de todos los que ha tenido en su madurez, el objetor pide que su oponente exhiba prueba de que se piensa en estado embrionario y añade que su afirmación no es siquiera una experiencia personal que pueda poner sobre la mesa como testimonio.

A nuestro juicio, la afirmación de que se piensa en el útero, pero que esos pensamientos no quedan impresos en la mente, no es siquiera una experiencia personal que transmita Descartes a sus lectores, sino una escapatoria poco airosa ante la presión de Gassendi. De ser experiencia personal, Descartes tendría que recordar que en el útero pensaba y, a la vez, recordar que no recuerda qué es lo que pensaba, lo cual es, en sí mismo, una contradicción.

Prosiguiendo con nuestra exposición, ante la pregunta de Gassendi, Descartes respondió con un aserto, que no con una prueba: sí, se piensa, pero no nos podemos acordar de lo que pensábamos porque esos pensamientos no han dejado huella en el cerebro (*vestigia in cerebro impressa sint*). El argumento de Descartes, aunque pueda ser tomado por verosímil, debe despejar varias incógnitas: 1) Que la actividad cerebral de un feto sea pensamiento racional, es decir, del mismo tipo por el que Descartes dedujo su existencia. 2) Que se pueda pensar sin cerebro, toda vez que el feto carece de él en los primeros días. 3) Que demuestre que, si se dan pensamientos en el feto, estos no dejan huella en el cerebro, por lo que no nos podemos acordar de ellos. Pero el mismo Descartes es quien despeja (sin probarla) la segunda de las incógnitas al decir que los pensamientos fetales no dejan huella en el cerebro, por lo que no nos podemos acordar de ellos y, sin embargo, antes dijo que la capacidad de pensar nada tiene que ver con el cuerpo, que se reconoce sólo en la acción de pensar y que no ve en él nada que pueda ser identificado con lo corpóreo. Pues bien, recordar es una forma de pensar; es pensar sobre lo ya acontecido, y según las propias palabras de Descartes, no nos acordamos de lo que pensábamos cuando estábamos en el útero de nuestras madres porque esos pensamientos no dejan huella en el cerebro, de lo que se colige que el cerebro, algo corpóreo, es necesario para el pensamiento y es una contradicción manifiesta de lo que dice el propio Descartes en la segunda *meditación*, a saber, que no reconoce en él nada que sea corpóreo y que sólo es una cosa pensante.

Acerca del feto, Gassendi finalmente se posiciona y manifiesta que, si éste piensa algo, no será en otra cosa que en su posición, alimento o cosas de ese género. Aquí también es nuestro autor quien se aventura demasiado: no sabemos qué tipo de actividad mental tiene un feto.

El objetor saca unas consecuencias acerca de la definición que Descartes ha usado para referirse a sí mismo, a saber, como *res cogitans* (aunque ahora Gassendi utiliza el término *substantia*, en vez de *res*):

La primera de ellas es que no había necesidad alguna de concluir que el espíritu piense siempre, lo cual acarrea una serie de inconvenientes, como las cuestiones del letargo y el feto. En efecto, a fe nuestra, no era necesario ni conveniente decirlo, al menos como lo expresó Descartes. Sería distinto si hubiese escrito que siempre que está pensando está seguro de existir en ese momento, a lo que no habría nada que alegar.

La segunda viene dada por el hecho de que Descartes se ha definido en virtud de las acciones del sujeto y no por su potencia de acción. Así hemos traducido este oscuro pasaje de Gassendi<sup>545</sup>, buscando su sentido. Nuestro autor está queriendo decir que Descartes ha definido su sustancia por una sola acción, desechando todas las demás que, aunque no se estén haciendo ahora, es capaz de realizar. Y eso únicamente en el terreno del agente; no se considera a ese ser como paciente. Así, únicamente es explicado como sustancia pensante, pudiendo hacer y padecer muchas cosas más además de esto. Si la sustancia es el conjunto de cosas que definen al sujeto, quedarse exclusivamente con una de ellas es permanecer más en el terreno de los accidentes que en el de las esencias. Una definición de hombre como animal racional o como bípedo implume es harto escasa para delimitar los ámbitos que abarca ese ente.

Abundando sobre esto, a partir de su existencia, Descartes colige que su sustancia es la cualidad o acción por la que ha deducido su existencia, pero, como le reprochó Gassendi, sustancia y cualidad no son lo mismo. De hecho, el ser no es una exclusividad de los entes pensantes, por lo que la argumentación encadenada de Descartes encuentra aquí su primera gran ruptura.

---

<sup>545</sup> *Nempe tu non alia ratione, aut necessitate admittis, quam quia per actionem potius, quam per facultatem definis. Disquisitio, 299a.*

Creemos que estamos sacando al artículo más jugo del que tiene. Pasemos al siguiente.

**ART. 2. LA RESPUESTA DE QUE, EN UN NIÑO O DURANTE UN LETARGO, EL CEREBRO ES INCAPAZ DE RECIBIR HUELLAS DE LAS COSAS, NO TIENE VALOR ALGUNO. (299b).**

***M**e detengo ante estas palabras: “el recuerdo de los pensamientos que el espíritu ha tenido después de todo el tiempo que ha estado junto al cuerpo requiere que ciertas huellas de estos pensamientos queden imprimidas en el cerebro, huellas hacia el cuales el espíritu, volviendo o aplicándose, producen el recuerdo, y no hay nada de extraordinario si el cerebro de un niño o de alguien en estado de letargo no es adecuado para recibir tales huellas”. Ahora bien, como el espíritu no puede servirse del cerebro durante un letargo, y sin embargo piensa, no es dudoso que los pensamientos formados por un Letárgico sean los más perfectos de todos, los más claros, los más puros, los más satisfactorios; y el propio espíritu se comportará entonces como si estuviese separado, disfrutará de él mismo en la beatitud y preferirá legítimamente estar en un estado de este tipo antes que en cualquier otro de los que haya probado en esta vida. Sin embargo, que aquellos que han examinado esa situación más cerca que yo digan si esto es realmente así. A continuación, como el Espíritu por sí mismo no tiene el poder de recordar las cosas que ha juzgado por sí solo sin la ayuda del cuerpo, ¿cómo será su imperfección con respecto a lo demás? Seguramente le va a faltar la memoria y de nada le sirve saber alguna cosa, puesto que es incapaz de reconocer qué es lo que ha pensado antes. Entonces, ¡cuánto debe desear estar junto con el cuerpo!, ¡Cuánto debe temer la separación!, pues en tanto que está unido al cuerpo puede recordar; desde el momento en que está alejado [del cuerpo] todo desaparece y puede pensar perfectamente, pero no podrá acordarse absolutamente de nada. Además, el pensamiento, siendo una actividad incorpórea (ya que se saca evidentemente de un principio incorpóreo), ¿qué huella corporal puede recibir? Y el cerebro, siendo corporal, ¿puede recibir una huella inmaterial? ¿Podéis decir de qué tipo puede ser tal huella? ¿Cómo se imprime? ¿Cómo permanece grabada? En efecto, hay en el cerebro algunas huellas dejadas por las especies que son tomadas por los sentidos o por las propias sensaciones, huellas que están fijadas en él por efecto de nuestro poder de imaginar<sup>546</sup> y esto no tiene nada de sorprendente. Pero que las huellas de pensamientos sean completamente incorpóreas, que estén desprovistas de extensión, de color y de cualquier otro elemento de la naturaleza corporal y que éstas se impriman en el cerebro, el cual no puede admitir en sí sino cualidades o elementos de esta naturaleza, es lo que, como se dice, nos deja estupefactos, a menos que vos, que sois quien lo decís, si es que comprendéis lo que decís, no nos lo podáis hacer comprender también a nosotros. Además, yo podría preguntar ¿cómo hacéis para concebir que el espíritu se vuelva hacia el cerebro y se aplique en él, o se aplique a una apariencia [corpórea] presente en este espíritu que, sin embargo, es incorpóreo, inmutable e inextenso? Pero como tengo que proponer cuestiones afines acerca de la sexta Meditación, veremos pues en ese momento lo que podréis responder a esto, así como también a lo que concierne a las cosas que pretendéis no haber afirmado, sino demostrado en la presente Meditación.*

---

<sup>546</sup> Recordemos que imaginar, en lenguaje filosófico, no tiene la misma significación que en el coloquial.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA CUARTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l artículo segundo tiene mucha más filosofía que el anterior, aunque es de corta extensión. El título se queda otra vez corto, pues no sólo se abordará el asunto del letargo y del feto, sino también la posibilidad de memoria en un espíritu separado y la interactuación de la mente y el cuerpo, a saber, entre lo inmaterial y lo material.

Gassendi parafrasea, al principio del artículo, parte de la *respuesta* de Descartes. Pero esa cita manipula varias de las expresiones para poder presentar sus contraargumentaciones con mayor seguridad.

Descartes no dijo explícitamente que fuese necesario el cerebro para que se diese el pensamiento, sino para que éste dejase huella en aquél y, con ello, se produjese el recuerdo. Con ello, ha afirmado la necesidad de lo corpóreo para que exista la memoria. Sin embargo, nuestro autor ha vuelto a colocar a su oponente en un nuevo aprieto: ¿El espíritu separado es capaz de pensar, mas no de recordar?

Prosigue el diniense argumentando que, como un letárgico no puede usar su cerebro, o sea, lo corpóreo, su pensamiento será mucho más excelso que el de una persona en estado de vigilia, pues su espíritu actuará como si estuviese separado.

Aparte del evidente tono irónico de Gassendi, es menester destacar que Descartes dijo que el espíritu piensa con mayor libertad y perfección sin el concurso del cuerpo. Es por ello que este sarcástico pasaje no deja de tener cierto carácter de contraargumento.

La consecuencia que saca nuestro autor de su anterior postulado es que el espíritu puede pensar, mas no recordar, por lo que no debe desear estar separado, sino junto al cuerpo. El problema que encontramos en esta forma de colegir de Gassendi es que Descartes no dijo que un letárgico no pudiese usar su cerebro, sino que puede pensar, y de hecho piensa<sup>547</sup>. Del mismo modo, tampoco escribió en la *respuesta* que el cerebro de un niño o de un letárgico *no es adecuado para recibir tales huellas*<sup>548</sup>, como cita el objetor. Lástima que nuestro sabio tenga momentos de tanta lucidez y, a la vez, tergiversarse malintencionadamente las palabras de sus oponentes.

Acerca de la interactuación entre lo inmaterial y lo material, Gassendi pregunta que, como el pensamiento es una función incorporal ¿cómo puede recibir huellas de lo material? ¿Cómo puede el cerebro, siendo corpóreo, recibir huellas del pensamiento incorpóreo?

Difícilmente podría defender Descartes que los pensamientos de un feto no queden grabados en el cerebro y que por eso no se recuerden y que, a la vez, mantenga que su esencia es puro pensar y que no hay nada en él que le haga concluir que es partícipe de lo corpóreo. Era de esperar que Gassendi le lanzase, tarde o temprano, esa ráfaga de preguntas. Ahora bien, fue Gassendi quien preguntó a Cartesio, una y otra vez, qué prueba podría proporcionar para demostrar que el espíritu, sede del pensamiento, es incorpóreo. Aquí asume que lo es para poder realizar esas preguntas de respuesta poco menos que imposible, aunque es lícito que lo haga para ver qué podría responder su oponente, quien mantiene esa posición de incorporeidad del espíritu.

---

<sup>547</sup> Pero os habéis parado, decid, en la cuestión de saber “si creo que el alma piensa siempre”. Pero ¿por qué no iba a pensar siempre si es una sustancia pensante? ¿Y qué hay de sorprendente en que no nos acordemos de los pensamientos que hemos tenido en el seno materno o durante un letargo, etc. *Disquisitio*, 298b. *Meditationes*, p. 507 de editio princeps.

<sup>548</sup> *Disquisitio*, 299b.

El objetor expone, a muy grandes rasgos, su teoría del conocimiento: en el cerebro quedan impresas huellas que le llegan desde los sentidos y que se fijan en él por nuestro poder imaginativo-representativo. Pero no puede explicarse cómo los pensamientos, siendo completamente incorpóreos, sin extensión ni color, puedan dejar marca en algo corpóreo como el cerebro. De nuevo vuelve a expresar el adagio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

Nos encontramos ante el dilema de la dualidad alma-cuerpo y de la interacción entre ambos, cuestión muy antigua, ejemplificada, incluso por Descartes (emulando a Platón), con la alegoría del piloto y su navío. Pero, en nuestra opinión, este ejemplo no sirve: tanto el timonel como el buque son corpóreos y la transmisión de movimientos entre ellos es física simple de palancas: el problema se encuentra en cómo el pensamiento del marinero hace que sus miembros se muevan para que estos manden en el barco. Este asunto, aún, sigue sin respuesta. Quizás sea la neurobiología la que, algún día, nos la dé.

**ART. 3. UNA VEZ MÁS, NO SE GARANTIZA AQUÍ LO QUE ESTÁ  
SUPUESTAMENTE PROBADO EN LA SEXTA MEDITACIÓN; Y ESTA  
CONSECUENCIA ES DEFECTUOSA: ME CONOZCO PRECISAMENTE COMO  
UNA COSA PENSANTE; LUEGO SOLAMENTE SOY UNA COSA PENSANTE.  
(299b).**

**A**cerca de esto, cuando dijisteis: “Quizás todas las cosas que he supuesto no ser nada” (y de este tipo eran todos los cuerpos y en particular los denominados sutiles, como el viento, etc.), “son realmente algo no diferente de lo que yo conozco (es decir, de la sustancia pensante), pero nada sé de esto y no disputo ahora acerca de ello”, yo remarcaba: Pero si nada sabéis de esto, si no disputáis sobre ello, ¿por qué afirmáis que no sois nada de eso? Es decir, que no sois ni un viento, ni algún otro de los cuerpos sutiles enumerados un poco más arriba. En vuestra respuesta, de hecho, os quejáis de que “yo he dicho que afirmáis una cosa que ignoráis”. Sin embargo, releyendo esas palabras (300a), creo que no debo retirar nada de ellas, especialmente cuando se expone correctamente que habéis asumido, sin probarlo, lo que habéis concluido: “No soy, pues, sino precisamente una cosa que piensa”. Creo que vale más admitir la confesión que libremente hacéis y, como hice al final de mi Duda, advertiros aquí una vez más de no olvidar este punto, a saber, que después de haber dicho: “No soy, pues, sino precisamente una cosa que piensa, habéis dicho que no sabíais y que no buscabais saber por el momento si vos sois ese conjunto de miembros al que se llama cuerpo humano, o bien un aire sutil repartido a través de estos miembros, o un fuego, un vapor, un soplo”, etc., de aquí resultan verdaderamente dos cosas: Una es que, en el momento en el que lleguemos a la demostración que anunciáis en la Sexta Meditación, si estáis convencido de no haber probado en ninguna parte que sois un conjunto de miembros, ni un aire sutil, ni un vapor, etc., entonces sucederá que no podréis avanzar esto como algo probado o acordado. La otra es que os equivocáis al concluir tan pronto estas palabras: “No soy, pues, precisamente nada sino una cosa que piensa”. En efecto, ¿qué significa en sí misma la expresión “precisamente”? ¿Acaso no está limitada, por decirlo así, solamente a la cosa pensante y de forma exclusiva para con todas las demás, entre las cuales se encuentra el conjunto de los miembros, el aire sutil, el fuego, el vapor, el aliento y los demás cuerpos? O, siendo una Cosa pensante, ¿sabéis además que no sois ninguna de éstas? Respondéis explícitamente que lo

desconocéis. “No sé nada de esto, decid, no disputo ahora sobre ello”. Pues entonces ¿por qué decid “que no sois sino una cosa que piensa?” ¿Acaso no decid que lo ignoráis? ¿Acaso no inferís aquello que no probáis? ¿No destruis lo que pensáis construir? Este es vuestro razonamiento:

*El que sabe ser una cosa pensante, e ignora si es además alguna otra cosa, como un conjunto de miembros, un aire sutil, etc., no es sino precisamente una cosa pensante.*

*Ahora bien, yo, conozco ser una cosa pensante, e ignoro si soy además otra cosa, como un conjunto de miembros, un aire sutil, etc.*

*Luego no soy sino precisamente una cosa pensante.*

*No me voy a repetir pues es suficiente con haber expuesto el asunto tal y como es. Destaco únicamente que la mayor, mostrándose totalmente absurda, no sin razón os he prevenido más arriba de tener cuidado, no solamente con confundir a la ligera alguna cosa con vos mismo, sino incluso de evitar cualquier afirmación mal asegurada y, sabiendo qué cosa sois vos mismo, de creer que es vuestra naturaleza al completo. A esto añado incluso que, razonando correctamente, podríais haber argumentado de esta forma:*

*Quien sabe ser una cosa pensante ignorando si además es otra cosa, como un conjunto de miembros, un aire sutil, etc., no se conoce sino precisamente como una cosa pensante.*

*Ahora bien, yo conozco ser una cosa pensante e ignoro si soy además alguna otra cosa, como un conjunto de miembros, un aire sutil, etc.*

*Luego yo no me conozco sino precisamente como una cosa pensante.*

*De este modo, vuestra conclusión seguramente habría sido legítima y verdadera y nadie os habría irritado. Sólo hay que tener cuidado de lo que podéis deducir de ello ya que hay una considerable diferencia entre estas dos conclusiones: “No soy sino precisamente una cosa que piensa”, y: “No me conozco sino precisamente como (300b) una cosa que piensa”. ¿Quién podría, pues, viéndoos pasar de lo que conocéis a lo que sois, tolerar este paralogismo?*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA CUARTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN, Y DE LA RÉPLICA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.

**E**l artículo tercero y último de esta *instancia* está dedicado casi por entero al *praecise tantum* expresado en las *Meditaciones* y en las *Respuestas*. Su título también hace referencia a la probatura, pospuesta hasta la sexta *meditación*, de la diferencia entre los cuerpos y el alma. Afortunadamente, hay *réplica* de Descartes en su *Carta a Clerselier*, aunque ésta no figura en el apartado que dedica a lo objetado contra su segunda *meditación*.

La primera parte del artículo está dedicada a esta ya manida frase de la segunda *meditación* que vuelve a aparecer en la *respuesta* anterior de Descartes: *Quizás todas las cosas que he supuesto no ser nada (y de este tipo eran todos los cuerpos y en particular los denominados sutiles, como el viento, etc.), son realmente algo no diferente de lo que yo conozco (es decir, de la sustancia pensante), pero nada sé de esto y no disputo ahora acerca de ello*<sup>549</sup>. Gassendi cita de forma no textual, pero no altera su sentido, y recuerda qué dijo en su *objección*: si no sabe nada acerca de ello, ¿por qué afirma no serlo? Del mismo modo, añade que su oponente, en la *respuesta*, se quejó de que fuese acusado de afirmar algo que ignora.

Gassendi no se retracta, sino que abunda en este asunto: si Descartes concluye *no soy, pues, sino precisamente una cosa que piensa*, entonces da por asumido que no es un viento o un cuerpo sutil, aunque también haya afirmado que ignora qué son, si son, todas esas cosas corpóreas.

Es de justicia recordar qué contestó Descartes en la *respuesta*: negó haber avanzado algo sin saberlo porque desconocía si el cuerpo era o no lo mismo que el espíritu y, por ello, tuvo en cuenta sólo al espíritu hasta la sexta *meditación*, donde asegura haber demostrado que ambos son completamente distintos. El objetor, sin embargo, cree que el *praecise tantum* es confesión de haber afirmado algo que desconoce, de lo cual, a su juicio, se desprenden dos consecuencias:

La primera de ellas es que si hasta la sexta *meditación* no se prueba la distinción entre alma y cuerpo, la afirmación de que no es el conjunto de miembros llamado cuerpo humano, o un aire sutil..., se ha avanzado sin probatura.

La segunda hace referencia a que lo mismo habrá sucedido con la frase: *Soy, precisamente, una cosa que piensa*.

Hasta aquí las acusaciones de Gassendi tienen bastante fundamento, toda vez que, admitiendo no saber nada acerca de los cuerpos, ni de si se identifican o no con lo que él es, Descartes se define como precisamente sólo una cosa que piensa. La contestación de Cartesio en la *respuesta* es muy endeble, pues fijarse únicamente en un elemento de un ser porque se conoce, eliminando la posibilidad de que ese ser contenga otro que se desconoce, no proporciona legitimidad para deducir que se es sólo lo primero.

Por fin, nuestro autor realiza la pregunta capital: *¿Qué significa en sí misma la expresión “precisamente”?* Para él, el término expresa de forma clara exclusión de todo lo demás, el rechazo del conjunto de miembros, el aire sutil...

A nuestro juicio, en efecto, el texto de las *Meditaciones* hace pensar al lector que el *praecise tantum* es una expresión que limita y excluye a la *res cogitans* de ser cualquier otra cosa. Habrá que examinar, pues, qué es lo que replica Descartes en *Carta a Clerselier*:

---

<sup>549</sup> *Disquisitio*, 299b.

*El primero está en la página 63, donde, porque dije en algún lugar que, mientras que el alma duda de la existencia de todas las cosas materiales, no se conoce sino precisamente, praecise tantum, como sustancia inmaterial, y siete u ocho líneas más abajo, para mostrar que con estas palabras, praecise tantum, no entiendo una exclusión completa, o negación, sino solamente una abstracción con respecto a las cosas materiales, dije que, sin embargo, no estaba seguro de que no hubiese en el alma algo que fuese corporal, aunque fuese desconocido, y se me trata injustamente al querer persuadir al Lector de que, diciendo praecise tantum, yo haya querido excluir al cuerpo y, de este modo, me contradiga después diciendo que no lo quería excluir<sup>550</sup>.*

Es cierto lo que dice Descartes. Ese lugar al que alude es el prefacio al lector de las *Meditaciones*, donde responde a las dos únicas objeciones dignas que le plantearon acerca de su *Discurso del método*, escribiendo lo que sigue:

*La primera es que, partiendo del espíritu humano vuelto hacia sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, no se sigue que su naturaleza o “esencia” consista solamente en ser una cosa pensante, de modo que la palabra “tan sólo” excluya todo lo demás que quizás podría decirse como perteneciente a la naturaleza del alma. A cuya objeción respondo que no quise excluir nada con respecto a la verdad de la cosa (de la cual no estaba tratando en ese momento), sino sólo [las excluía] en cuanto a mi percepción, de modo que el sentido era que nada conocía que perteneciera a mi esencia salvo que era una cosa pensante, o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar: Sin embargo, más adelante mostraré que, partiendo de que no conozca nada que pertenezca a mi esencia, se sigue que realmente nada más le pertenece<sup>551</sup>.*

Así pues, queda definitivamente aclarado el significado de *praecise tantum*, toda vez que se encuentra en el prefacio de las *Meditaciones*, y con referencia a su *Discurso del método*: *praecise tantum* no excluye nada, sino que se centra en lo que conoce. Finalmente hay que dar la razón a Descartes en este asunto, aunque su modo de colegir, no teniendo en cuenta lo que podría ser (algo que él mismo reconoce) y admitiendo sólo lo que conoce para determinar su esencia, no entra siquiera en la inducción incompleta, sino en el de la apuesta.

A colación de los dos silogismos propuestos por nuestro autor, donde acusa a su oponente de incurrir en paralogismo, es destacable que, en efecto, el segundo no se diferencia mucho de lo que en realidad quiso decir Descartes: vienen a decir lo mismo, una vez aclarado este asunto. Sin embargo, hay contestación a ello en *Carta a Clerselier*:

*No respondo nada respecto de lo que fui acusado inmediatamente después: haber supuesto algo en la sexta Meditación que yo no había probado antes, así como de haber hecho un paralogismo, ya que es fácil reconocer la falsedad de esta acusación, que es muy común en este libro, y que, si no conociese su ingenio, podría haberme hecho suponer que su Autor no había actuado con buena fe, y que no creyese que él fue el primer sorprendido por [tener] una creencia tan falsa<sup>552</sup>.*

Sea esto todo acerca de la *duda* cuarta.

---

<sup>550</sup> *Loc. Cit., Meditaciones*, p. 605 de la edición francesa de 1647. La página 63 a la que hace alusión Descartes es de la primera edición de la *Disquisitio*.

<sup>551</sup> *Loc. Cit., editio princeps* de las *Meditaciones*, no paginado.

<sup>552</sup> *Loc. Cit., Meditaciones*, pp. 605-606 de la edición francesa de 1647. Ya utilizamos esta cita en el apartado dedicado a la reconciliación de los dos sabios.



## DUDA QUINTA.

### ***SOBRE LA NO PROBADA DISTINCIÓN ENTRE EL INTELLECTO Y LA IMAGINACIÓN; COMO SI EL INTELLECTO PUDIESE EXISTIR SIN LA IMAGINACIÓN. (300b).***

**D**escribís acto seguido qué es lo que llamáis Imaginación. Decís que “imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal”. Pero esto no tiene otro fin que inferir que conocéis vuestra naturaleza por medio de un tipo de pensamiento diferente al de la imaginación. Aunque os está permitido definir la imaginación como os parezca, decidme, os lo ruego, en caso de que fueseis corpóreo, teniendo en cuenta que lo contrario aún no ha sido demostrado por vos, ¿por qué no podríais contemplaros bajo una figura o una imagen corporal? Os pregunto también, ¿qué es lo que podéis experimentar como presente en vuestro pensamiento cuando os contempláis a vos mismo, si no es una cierta sustancia pura, transparente, sutil, parecida a un soplo, que invadiría vuestro cuerpo por completo, o al menos el cerebro, o una parte de éste, para animarlo y así cumplir las funciones que le son propias? “Reconozco, decís, que nada de lo que puedo concebir por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo”. Pero no decís cómo lo conocéis y, sin embargo, habéis declarado un poco más arriba que no sabéis todavía si todas estas cosas os pertenecen: ¿Cómo, pues, os pregunto, llegáis ahora a esta conclusión?

Proseguís<sup>553</sup>: “Hay que apartar cuidadosamente al espíritu de estas cosas, a fin de que pueda percibir muy distintamente su naturaleza”. Es un buen consejo, pero una vez que os habéis apartado cuidadosamente hacednos saber una vez más, os lo ruego, cómo conocéis distintamente vuestra naturaleza, ya que al decir que sólo sois una cosa pensante, nos recordáis una operación de la cual todos nosotros éramos ya capaces, pero no nos decís nada de la sustancia que hace esta operación, de su cualidad, de la forma en que ella forma un todo, de la manera en que se comporta tan diversificadamente para cumplir tantas cosas distintas y otras cuestiones de este tipo que ignoramos hasta aquí. Decís que “se concibe con el entendimiento lo que no puede concebirse con la imaginación” (la cual vos queréis que sea lo mismo que el sentido común). Pero ¡oh buen Espíritu! ¿Podéis mostrarnos que hay en nosotros muchas facultades, y no únicamente una sola, por la cual conocemos toda cosa? Cuando miro al Sol con los ojos abiertos, esto es manifiestamente una sensación. Cuando cierro los ojos, de inmediato, pienso el Sol en mí mismo y esto es manifiestamente un conocimiento interior. Pero finalmente ¿cómo podría distinguir yo que percibo el Sol por el sentido común o por la facultad imaginativa y no por el espíritu o por el intelecto, ya que puedo a mi antojo concebir el Sol unas veces por medio de la intelección sin que sea una imaginación y otras por la facultad imaginativa sin que sea una intelección? En efecto, estando confuso el cerebro y la imaginación debilitada, si el intelecto se encontrase capaz de cumplir las funciones que le son propias, sin confusiones, entonces se podría decir que la intelección se distingue de la imaginación, al igual que la imaginación se distingue de la sensación externa. Pero como esto no sucede así no es, en efecto, fácil establecer entre ellas una distinción apropiada. Y es al decir, como vos hacéis, (301a) que “hay imaginación cuando contemplamos la imagen de una cosa corporal”, resultará evidente que, no pudiendo contemplarse los cuerpos

---

<sup>553</sup> Aquí empezaría la verdadera *duda* sexta contra la segunda *meditación*.

de otra manera, solamente podrían ser conocidos por la imaginación o, si fuese de otra manera, la otra facultad concedora no podría ser discernida.

Decís que, “en realidad, aún no podéis impedirlos creer que las cosas corporales, de las cuales las imágenes se forman por el pensamiento y que los sentidos mismos verifican, sean conocidas más distintamente que esa no sé qué parte de vos mismo que no cae bajo la jurisdicción de la imaginación: cuán sorprendente es que las cosas dudosas a vos os sean conocidas distintamente, e incluso comprendidas”. Ahora bien, en primer lugar tenéis completa razón al decir “no sé qué parte de vos mismo”, pues no sabéis realmente qué es o cuál es su naturaleza y en consecuencia no podéis tener la certeza de que su naturaleza sea tal que no pueda caer bajo la jurisdicción de la imaginación. Además, parece que todos nuestros conocimientos tienen su origen en los sentidos, y aunque vos neguéis que “todo lo que está en el intelecto debe provenir de los sentidos”, no por ello esto parece menos verdadero, ya que [el conocimiento] se produce sólo por un encuentro o κατά περίπτωσιν, como dicen [los estoicos]<sup>554</sup>, aunque no se complete sino por analogía, composición, división, aumento, disminución, y por otros medios parecidos que no es necesario recordar. No es sorprendente, pues, que las cosas mismas se presenten a los sentidos y dejen una impresión en ellos y ejerzan, también sobre el alma<sup>555</sup>, una influencia más considerable que la que esta alma puede tener para figurarse y representarse a sí misma, aprovechando únicamente la ocasión de que las cosas caen bajo el dominio de los sentidos. Y es cierto lo que decís de que de las cosas corporales son dudosas pero, si queréis confesar la verdad, no estáis menos seguro de la existencia del cuerpo en el que estáis instalado, ni de todas las cosas que os rodean, que de vuestra propia existencia. Y si no os manifestáis a vos mismo sino únicamente por medio de la operación llamada pensamiento, ¿qué es esto con respecto a los medios de manifestarse que tiene este tipo de cosas? Ya que éstas no se manifiestan solamente por medio de diversas operaciones, sino además por un gran número de accidentes absolutamente evidentes: el tamaño, la figura, la solidez, el color, el sabor, etc... De modo que, aunque ellos estén fuera de vos, no es sorprendente que los conozcáis y comprendáis más distintamente que a vos mismo. Pero ¿cómo puede ser que concibáis mejor que a vos mismo una cosa que está fuera de vos? De la misma forma que el ojo ve las demás cosas y no se ve a sí mismo.

---

<sup>554</sup> κατά περίπτωσιν significa “por una incidencia” o “por accidente”. En el análisis de la duda y la respuesta daremos cumplida información al respecto.

<sup>555</sup> Se refiere al alma pensante.

## RESPUESTA.

**L**o que he escrito sobre la imaginación está bastante claro para un espíritu atento, pero no resulta sorprendente que esto pueda ser muy oscuro para aquellos que no están habituados a la Meditación. Pero les advierto a estos que las cosas que he asegurado no poder pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo, no se contradicen con las que antes había declarado no saber si pertenecían a mí, ya que es completamente distinto pertenecer a mí que pertenecer al conocimiento que tengo de mí.

Todo<sup>556</sup> lo que aquí alegáis, oh buena Carne, no me parecen ser objeciones, sino murmuraciones que no tienen necesidad alguna de repuesta.

### ANÁLISIS DE LA DUDA QUINTA A LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA.

**L**o primero que debe ser dicho es que no se trata sólo de la *duda* quinta y de su correspondiente *respuesta*, sino que también se incluyen las sextas. Al dar Gassendi carta blanca a Sorbière para buscar la composición más adecuada a su obra, éste debió juzgar que las *dudas* quinta y sexta contra la segunda *meditación*, así como sus *respuestas*, debían ir unidas. Sorbière, pues, rompe un orden que había establecido Gassendi y respetado Descartes al responderle. Sin embargo, tenía permiso para hacerlo y, a partir de ahora, la *duda* sexta será realmente la séptima, y así sucesivamente.

Nada especial hay que decir acerca del título, salvo que vuelve a mostrar la postura gassendiana de que el nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.

En el artículo segundo de la *instancia* anterior, Gassendi expresó, *grosso modo*, su forma de entender la teoría del conocimiento y, por ende, la facultad de imaginar: *En efecto, hay en el cerebro algunas huellas dejadas por las especies que son tomadas por los sentidos o por las propias sensaciones, huellas que están fijadas en él por efecto de nuestro poder de imaginar y esto no tiene nada de sorprendente*<sup>557</sup>. En esta *duda*, por lo tanto anterior en el tiempo a lo que acabamos de citar, plantea a Descartes la imposibilidad de que haya imaginación sin percepción, a saber, que exista la intelección pura.

Lo primero que hace nuestro autor es recordar una cita de su oponente: *imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal*<sup>558</sup>. Alude a esta frase de la segunda *meditación* porque se da cuenta de que la intención de su oponente es plantear que se conoce a sí mismo de un modo distinto que el perceptivo-imaginativo. Y vuelve a argumentar apoyándose en la negación de la mayor, a saber, que no ha demostrado que no existan los cuerpos: ¿por qué no podría Descartes contemplarse a sí mismo por medio de una figura o una imagen, o como una sustancia sutil repartida, al menos por una parte del cerebro, para animarlo y cumplir las funciones intelectivas?

Y recuerda otra frase de la misma *meditación*: *Reconozco que nada de lo que puedo concebir por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí*

---

<sup>556</sup> Aquí empieza la verdadera sexta *respuesta*.

<sup>557</sup> *Loc. Cit.*, 299b.

<sup>558</sup> La frase original, que es casi idéntica a la citada por Gassendi, es: *quia nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem, contemplari. Meditationes*, p. 22 de *editio princeps*.

*mismo*<sup>559</sup>. Esta cita es completamente literal y, con ella, recrimina a su oponente que no haya explicado a los demás de qué manera sabe que lo concebido por la imaginación no pertenezca a lo que sabe de sí, máxime cuando ha afirmado desconocer aún si le pertenecen las cosas corporales.

Descartes responde muy escuetamente: dejó muy claro para un espíritu atento qué entiende por imaginación y hace una distinción importante: lo que aseguró no pertenecer al conocimiento que tiene de sí no se contradice con que dijese no saber si le pertenecía; es muy distinto lo que le pertenece de lo que pertenece al conocimiento que tiene de sí.

En su *respuesta*, está reconociendo que tiene un conocimiento de él mismo que puede diferir con lo que realmente sea, a saber, su esencia; la *res cogitans*. De ello se desprende que resultó una temeridad por su parte haber dicho, inmediatamente después, que debe apartar lo concebido por la imaginación para saber qué es él mismo y pueda conocer con distinción cuál es su naturaleza (*ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat*) e, inmediatamente, asegure que es una cosa pensante y que eso significa que dude, entienda, afirme, niegue... Parece, pues, que estaba hablando de su naturaleza o esencia, no de lo que él conoce de ella, por lo que con su *respuesta* estaba intentando una salida a tan delicada situación. La precisión que hizo del *praecise tantum* en el prefacio al lector no tiene validez aquí, toda vez que la utilizó para definirse como *res cogitans*, no para saber cuál es su naturaleza.

La temeridad a la que hemos aludido en el párrafo anterior no pasó desapercibida a Gassendi. Le conmina a que, una vez apartado de lo concebido por la imaginación, explique cómo puede saber de forma muy distinta cuál es su naturaleza. Al decir que es cosa pensante no avanza nada nuevo y no explica nada de otras cuestiones, como hablar de la sustancia que realiza la función de pensar, ni de sus otras cualidades y operaciones.

Con lo dicho en el párrafo anterior, el diniense expone que Descartes se ha contentado exponiendo una sola de las funciones del espíritu, o del alma, para que ésta sea definida como sustancia. Estamos de acuerdo en que la sustancia no es una función, sino que la función es una acción que realiza la sustancia, lo cual es muy distinto. Además, la sustancia se define en virtud de sus actos, estados y afecciones, pero estos no son la sustancia, sino lo que se predica de ella.

Otra frase de Cartesio evoca en el objetor algo contra lo que estaba en desacuerdo desde antiguo: *Decís que se concibe con el entendimiento lo que no puede concebirse con la imaginación (la cual vos queréis que sea lo mismo que el sentido común)*<sup>560</sup>. La frase original se encuentra al final de la segunda *meditación*, donde Descartes escribe que, en sentido estricto, los cuerpos no se perciben por los sentidos, ni por la facultad de imaginar, sino sólo por el intelecto<sup>561</sup> y hay otra alusión al respecto en el ejemplo de la cera.

Gassendi contesta que puede mirar al Sol y percibirlo, siendo esto una sensación, y cerrar los ojos y pensar en él, lo cual es conocimiento interior. Puede, pues, concebirlo a antojo, sea por medio de la intelección sin que sea una imaginación, sea por medio de la imaginación sin que sea intelección. Por lo tanto, no hay distinción clara entre concebir de una forma u otra, pues las dos lo hacen.

Este asunto ya fue escuetamente expuesto, veinte años antes, en sus *Exercitationes paradoxicae*, donde escribía que el libro V (nunca redactado), contendría

---

<sup>559</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>560</sup> *Disquisito*, 300b. *Meditationes*, p. 370 de *editio princeps*.

<sup>561</sup> *Nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi. Meditationes*, p. 31 de *editio princeps*.

lo que sigue: ...*más de tres géneros distintos de animales vivos; doy un alma al semen; concedo razón a las bestias; no hago ninguna diferencia entre el intelecto y la imaginación...*<sup>562</sup>

Creemos que el problema de entendimiento entre ambos sabios consiste en que Descartes habló de que no era posible *percibir* los cuerpos si no por medio del intelecto. Si en vez de *percibir* hubiese puesto *concebir*, la cuestión se encontraría dentro de unos márgenes razonables de discusión. Sin embargo, a menudo fue muy osado redactando sus *Meditaciones* y luego esto pasó factura.

El último de los temas de la *duda* es si el sujeto de conocimiento puede ser a la vez su objeto. Recuerda la frase en la que Descartes manifestaba que no podía evitar aún que las cosas corporales le pareciesen más claras y distintas que las que no están bajo el dominio de la imaginación<sup>563</sup>. Como bien indica Rochot<sup>564</sup>, los empiristas ven razonable que las impresiones externas resulten más claras que las reflexiones internas, pero esto no es algo que fuese a compartir Cartesio, partiendo del solipsismo.

Ese reconocimiento de dificultad expresado por Descartes es aprovechado para que nuestro autor exprese otra pincelada de su idea de la teoría del conocimiento, toda vez que añade que no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos y, aunque sabe que Descartes está en contra de dicho adagio, éste debe ser cierto, pues el conocimiento se produce *solamente* por un encuentro o *incidencia*<sup>565</sup>, *como dicen* [los estoicos], entre el sujeto y el objeto de conocimiento, debiendo ser completado por analogía, composición, división, aumento, disminución, etc. De este modo, Gassendi está llamando conocimiento sólo al que proviene del exterior mediante el concurso de los sentidos, dejando al intelecto como el elemento que trata esas imágenes por los procedimientos antes descritos.

Por esta idea que Gassendi tiene del conocimiento, para él no resulta sorprendente que las especies de las cosas lleguen a nuestros sentidos y dejen en nuestra alma una huella más fuerte que la que podría quedar cuando el alma se piensa a sí misma. Por ello, aunque reconoce que las cosas corporales son dudosas, Gassendi indica que los accidentes que nos llegan de las cosas resultan muy evidentes y que su oponente

---

<sup>562</sup> *Op. Cit.*, 102.

<sup>563</sup> *Meditationes*, pp. 24-25 de *editio princeps*.

<sup>564</sup> Edición de Rochot, p. 137, nota 133.

<sup>565</sup> *Cum nisi sola incurione, κατά περίπτωσιν ut loquuntur... Disquisitio*, 301a, *Meditationes*, pp. 371-372. La expresión *κατά περίπτωσιν*, utilizada por Gassendi, fue traducida por Bernard Rochot como “*por accidente*”, de lo que podría pensarse que nuestro autor quiso decir que el conocimiento se produce *por un encuentro accidental* entre el sujeto y el objeto. El Doctor y Catedrático de filosofía D. Rafael Sartorio Maulini, especialista en Sexto Empírico, a petición nuestra nos expuso sus conclusiones al respecto: La raíz *πτῶσις* procede a su vez de *πίπτω*, que significa “caer, abatirse, lanzarse hacia abajo, llegar a, producirse”. A partir de dicha raíz hay referencias etimológicas que la trasladan como “acaecimiento” o suceso que se produce de forma fortuita o casual. Partiendo de esta base, el Doctor Sartorio considera que la expresión “*por accidente*”, utilizada por Rochot, es *irreprochable*. Pero añade que *κατά περίπτωσιν* no sólo significa “*por accidente*”, sino también “*por incidencia*”, toda vez que localizó la cita en la que se inspiró Gassendi. Se trata de un fragmento de las *Vidas de filósofos* de Laercio, en el apartado dedicado a Zenón, (VII, 37) donde se dice, hablando de la doctrina de los estoicos: *Que de las cosas que se entienden, unas se entienden por incidencia, otras por semejanza, otras por analogía, otras por metátesis, otras por síntesis, y otras por contrariedad. Por incidencia se entienden las cosas sensibles; por semejanza se entienden a causa de otra cosa adyacente, verbigracia, Sócrates se conoce por su retrato; por analogía se conocen a causa del aumento, verbigracia, Ticio y Cíclope; y a causa de la disminución, verbigracia, un pigmeo* (Traducción de José Ortiz Sáinz). Comparando el pasaje de Gassendi con el de Laercio, resulta notorio que ésta era su fuente y, cuando decía *ut loquuntur*, también es manifiesto que se refería a los estoicos.

no puede estar menos seguro de encontrarse alojado en un cuerpo que de su propia existencia y que ese conocimiento más claro y distinto de lo que está en el exterior que en el interior no es nada raro, toda vez que el ojo ve lo que hay fuera de él, pero no se ve a sí mismo.

De nuevo Gassendi ataca al pilar fundamental del solipsismo cartesiano: los cuerpos externos a nosotros, por medio de los accidentes de ellos que nos llegan a los sentidos, nos ofrecen una noticia de su existencia más distinta y clara que la propia existencia del sujeto perceptor por medio del pensamiento. Gassendi está intentando hacer lo mismo que escribió Descartes en la *meditación* primera: *atacaré en primer lugar los principios mismos en los cuales, en otro tiempo, se apoyaba todo lo que yo creía (aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur)*.

A todas estas argumentaciones gassendianas acerca de la teoría del conocimiento, Descartes sólo contesta que son murmuraciones que no necesitan respuesta.

### INSTANCIA.

**ART. 1. EL QUE CONOCE ALGUNA COSA DE SÍ, NO POR ELLO SE CONOCE AL COMPLETO. Y EL QUE DECLARA QUE NO RECONOCE EN SÍ NADA QUE CAIGA BAJO EL DOMINIO DE LA IMAGINACIÓN, POR ESTO MISMO NO CONOCE DISTINTAMENTE SU NATURALEZA. (301b).**

**L**as cosas concernientes a la Imaginación, que yo había agrupado juntas, vos las habéis dividido en dos artículos, después de haber introducido en mi Carta divisiones y números. Voy a unir las de nuevo en un desarrollo, pero viene a ser lo mismo. Nos advertís (ya que no os asombra que vuestros escritos nos parezcan oscuros a causa de la ausencia de meditación por nuestra parte), nos advertís, repito, de que “es algo completamente distinto pertenecer a vos mismo que pertenecer al conocimiento que tenéis de vos mismo”. ¡Sí! ¡Qué solemne! Y sin embargo esto no hace sino confirmar oportunamente que caéis en el paralogismo que os hemos objetado al final de la Duda anterior. “Una cosa es pertenecer a vos mismo”, o dicho de otro modo, de encontrarse en vos, sea que penséis, sea que no penséis; “y otra distinta es pertenecer al conocimiento que tenéis de vos mismo”, o dicho de otro modo, limitar vuestro conocimiento o jugar el papel del objeto de vuestro conocimiento: no podéis decir nada más verdadero. Pero sobre que podáis pertenecer al conocimiento de vos mismo o incluso llegar a ser el objeto de vuestro conocimiento, no en todo lo que sois, o en todo lo que es o puede encontrarse en vos, sino en lo que concierne solamente a una parte de vos mismo, una facultad, una acción, una relación, etc., ¿con qué derecho podéis inferir que no hay sino una sola parte, una facultad, una acción, etc., que os pertenece? En efecto, del mismo modo que Aristóteles tiene razón diciendo que la cosa no es lo se suele decir de ella, sino que ella misma proporciona una proposición verdadera o falsa, es completamente justo pronunciarse sobre vos mismo, no a partir de lo que sabéis sobre vos, sino a partir de lo que sois y que podéis no conocer aún. Y avanzáis lo que habéis dicho anteriormente, a saber, “que ignoráis si os pertenece” [ser] un conjunto de miembros, un aire sutil, etc., y que esto no es contradictorio con lo que decís a continuación: es muy cierto que “estas cosas no pertenecen al conocimiento que tenéis de vos mismo”; pero es evidente que todo el pasaje está en oposición con vuestra conclusión. He aquí vuestras palabras:

“Reconozco que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo y que es necesario desviar cuidadosamente su espíritu de estas cosas para que pueda percibir su naturaleza con distinción”. Y he aquí la pregunta que os es propuesta: ¿Es cierto o no que una cosa es pertenecer a vos mismo o a vuestra naturaleza, y que sea otra distinta pertenecer al conocimiento que tenéis de vos o de vuestra naturaleza? Vos acabáis de admitir que es otra cosa. Pero entonces, ¿es conveniente, para que vuestra naturaleza sea plenamente conocida, estar atento a lo que es ella misma, es decir, a lo que le pertenece incluso fuera de vuestro conocimiento, o más bien estar atento solamente al objeto de conocimiento o a lo que pertenece al conocimiento que tenéis de vos? En el primer caso, inferís pues sin razón que hay que desviar el espíritu de lo que reconocéis no pertenecer a vuestro conocimiento [de vos mismo], y deberíais entonces razonar más bien de modo que se concluyese que habría que desviar el espíritu de lo que no pertenece a vos mismo o a vuestra naturaleza. En el segundo caso, vuelven el paralogismo o la petición de principio, por lo cual desembocáis en esto: no hay nada en vos y no es necesario buscar nada que pueda ser percibido como concerniente a vos mismo, y [no hay otra cosa en vos aparte de] lo que ya habéis tomado conocimiento y percepción. Pero el modo en el que habéis razonado se mostrará mejor si lo llevamos a su aspecto formal:

*El que cuidadosamente desvía su espíritu, y reconoce que nada de lo que puede concebir por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tiene de sí mismo, es quien conoce muy distintamente su propia naturaleza.*

*Ahora bien, yo he tenido cuidadosamente desviado mi espíritu y reconozco que nada de lo que puedo concebir por medio de la imaginación (302a) pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo.*

*Luego yo conozco muy distintamente mi propia naturaleza.*

#### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA QUINTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**sta instancia es, como la anterior, de corta extensión, pues se compone sólo de tres artículos, y el título del primero de ellos expone correctamente el único asunto a tratar. Hemos vuelto a 1644, al texto nuevo contra la segunda *meditación*.

Gassendi inicia este artículo indicando que Descartes responde en dos puntos a lo que él objetó acerca de la imaginación en uno solo. Esto no es del todo cierto, toda vez que nuestro autor, en sus *dudas* contra la segunda *meditación*, habla de la imaginación en la quinta y sexta, y Descartes hace lo propio, si bien en su punto sexto no hace sino desdenar las objeciones por ser murmuraciones que no necesitan respuesta. Quizás por este motivo Gassendi haya creído que la sexta *respuesta* de la segunda *meditación* no era tal y, posiblemente, fuese también la razón por la que Sorbière unió las *dudas* quinta y sexta de Gassendi y sus correspondientes *respuestas* cartesianas.

Para nuestro autor, que Cartesio exponga no ser lo mismo lo que pertenece a él que lo que sabe que le pertenece, es como que rechazar lo que hay en él y limitarse a convertir en único objeto de conocimiento lo que sabe sobre sí mismo. Por esta razón Gassendi le pregunta qué derecho tiene a deducir que sólo hay una acción (el pensar) que le pertenece realmente.

Resulta sorprendente que, a continuación, el objetor se apoye en Aristóteles para argumentar contra Descartes, dado su antiaristotelismo: el estagirita decía que la cosa no es lo que se dice de ella, sino que ésta proporciona lo que es realmente y lo que no. Sentado este aserto, Gassendi afirma tener derecho a pronunciarse sobre Cartesio a partir de lo que realmente es y quizás aún no sepa su oponente. Rochot indica que, posiblemente, se esté refiriendo a *la fórmula definitoria de la verdad* “*adaequatio rei et intellectus*” que se relaciona con Aristóteles, *Metafísica*,  $\Theta$ , 7, 1011 b 25; E, 4, 1027 b, 30;  $\Gamma$ , 10, 1051 b, 5-9<sup>566</sup>.

En el artículo que nos ocupa, Gassendi retoma uno de los asuntos tratados en la *duda sexta* (unida a la quinta en *Disquisitio metaphysica*): se trata de la afirmación cartesiana de que reconoce que nada de lo que puede comprender mediante la imaginación pertenece al conocimiento que tiene de sí mismo, así como que la mente debe ser apartada de eso para percibir de forma más distinta su naturaleza<sup>567</sup>, pero mientras que en la *duda* sólo pide que Descartes diga cuál es el conocimiento tan distinto que tiene de su naturaleza (pues sólo expone que es algo que piensa, pero nada acerca de la sustancia que realiza esa operación de pensar<sup>568</sup>), en este artículo añade a la frase anterior la posibilidad de conocer, en todo o en parte, la naturaleza de uno mismo, y es que, en efecto, pregunta: *¿Es cierto o no que una cosa es pertenecer a vos mismo o a vuestra naturaleza, y que sea otra distinta pertenecer al conocimiento que tenéis de vos o de vuestra naturaleza?*<sup>569</sup> La añadidura del término *naturaleza* no carece de intención, habida cuenta de que nuestro autor opina que la razón humana apenas roza el mundo de las sustancias y, lo que es más importante, implica que Descartes está asumiendo que el conocimiento de la naturaleza de un ser puede establecerse en virtud del saber parcial que se tiene acerca de él, lo cual representa un desatino.

Al final del artículo, Gassendi expone de nuevo el asunto del conocimiento de la propia naturaleza, desglosándolo así:

Para que Descartes conozca su propia naturaleza, o bien debe tener que buscar en lo que ella misma es, incluyendo lo que Cartesio desconoce de ella, o bien sólo debe indagar en lo que sabe de ella como objeto de conocimiento.

Si es cierto el primer caso, entonces su oponente ha colegido erróneamente que hay que alejar el espíritu de las cosas (las relativas a la imaginación y los sentidos) que ignora y estima que no le pertenecen. Debería haber dicho justo lo contrario.

Si es el segundo el verdadero camino, entonces se produce un paralogismo y una *petitio principii*, toda vez que no hay que investigar nada más porque el objeto a conocer ya es conocido.

Ciertamente, el argumento cartesiano en cuestionamiento es uno de los que menor solidez tiene en todo el cuerpo de las *Meditationes de prima philosophia*, toda vez que acepta lo que se ignora de un asunto como razón para negar su existencia en uno mismo, asumiendo también que hay disyunción exclusiva entre pensamiento y corporeidad, lo cual no está demostrado, y osa mantener que el conocimiento de la naturaleza de una sustancia puede ser establecido con una única propiedad o función de ésta, excluyendo a todas las demás que pudiera tener.

---

<sup>566</sup> Edición de Rochot, p. 141, nota 135.

<sup>567</sup> *Itaque cognosco nihil eorum quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentenque ab illis diligentissime avocandam esse, ut suam ipsa naturam quam distinctissime percipiat. La cita es completamente literal. Disquisitio 301b, Meditationes, p. 23 de editio princeps.*

<sup>568</sup> *Meditationes*, pp. 369-370 de *editio princeps*.

<sup>569</sup> *Disquisitio*, 301b.



**ART. 2. HA SIDO EVITADA LA DIFICULTAD CONCERNIENTE A LAS  
IMÁGENES CORPORALES, SIN LAS CUALES EL ESPÍRITU NO PUEDE  
CONCEBIR. (302a).**

**T**ras haber hecho esta advertencia nada añadisteis, excepto que “lo que yo alego no os parecen objeciones, sino algunas murmuraciones que no tienen necesidad de respuesta”. ¡Esto es del mejor estilo! Si, pues, unos deudores insolventes, comprometidos con otros en un préstamo, pudiesen del mismo modo negar sus firmas, ¡qué perjuicio harían a sus acreedores, a quienes podrían incluso decir que no hay necesidad de saldar la deuda! Pero el asunto se vuelve en favor nuestro ya que, al igual que el Prestamista en este ejemplo, el lector debe pronunciar una sentencia justa. Mientras la esperamos, os doy las gracias por haber pensado, no sin la esperanza de obtener una compensación, que la excelencia debe ser recompensada por medio de alguna bondad, e incluso, si lo queréis, os pido perdón por haber dicho con demasiada franqueza que teníais toda la razón al hablar de “un yo no sé qué que es parte de vos mismo”. En efecto, he reconocido algo que vos sois el menos dispuesto a reconocer: que ignoréis alguna cosa, sobre todo vuestra propia naturaleza, y que tenéis necesidad urgente de esta advertencia: “Conoceos a vos mismo”. Pero examinemos si no he hecho otra cosa que murmuraciones cuando, para comenzar, os propuse una dificultad a la cual, ella sola, en su desarrollo, nada la habría superado si vos no la hubieseis hábilmente pasado por alto. Así pues, como os jactáis de tener un conocimiento claro y distinto de vos mismo, es decir, del espíritu humano o de la sustancia pensante, os he preguntado si este conocimiento era una imagen, es decir, una contemplación limitada a una apariencia o una imagen corporal. Lo he preguntado incluso para haceros decir que “lo que experimentáis durante vuestras meditaciones como presente en vos, no es una cierta sustancia purificada, transparente, sutil, parecida a un soplo, que invadiría todo el cuerpo o, en todo caso, el cerebro, o una parte de éste, y lo animaría haciendo que se cumpliesen todas sus funciones”. Ahora bien, ¿no es cierto que si no os negaseis a ello [a responder a esta pregunta] y nos dijerais y nos hicieseis ver claramente qué otra cosa es por vos presentada que es diferente de toda especie o imagen corporal, entonces vuestra tarea quedaría concluida?<sup>570</sup> Porque sólo se pregunta: ¿qué será, pues, aparte de la imaginación, esta especie de conocimiento que consiste en la contemplación de un objeto incorporeal y por el cual es posible conocer este objeto clara y distintamente, pero que es absolutamente diferente de la que nos representa algún objeto corporal? Ya que, en lo que se refiere al conocimiento por inferencia que tomamos de una cosa, formulando la conclusión de que existe y de que posee o no tal cualidad, sin verla directamente, la deducimos del hecho de que vemos que esta cosa existe, o que posee o no tal cualidad, y un conocimiento de este género, repito, ni es claro, ni distinto ni, como se dice, intuitivo, sino oscuro, confuso y, según la expresión habitual, abstracto, en tanto que se refiere a un objeto que supone una limitación del conocimiento a un tipo de apariencia corporal, confusa, indistinta, abstracta.

A continuación, como habéis dicho que “es necesario que apartaseis cuidadosamente vuestro espíritu de esas cosas, con el fin de que él mismo pueda reconocer muy distintamente su naturaleza, yo había preguntado si, después de haber tenido cuidadosamente apartado vuestro espíritu, nos haríais saber cómo conocéis muy distintamente su naturaleza, ya que no es suficiente decir que sois una cosa que piensa,

---

<sup>570</sup> Hemos remodelado la pregunta, eliminando algunas frases cortas subordinadas que la convertían en un verdadero fárrago.

*es decir, recordar (302b) una operación que no es ignorada por nadie, sin decir nada sin embargo sobre la sustancia, etc". ¿No era natural, en efecto, esperar esto de vos antes que de ningún otro de entre los filósofos, puesto que ninguno de ellos ha prometido jamás dar de sí mismo algo tan sublime, tan considerable, tan magnífico? Decís que no hago sino murmurar, sin decir nada que sea digno de respuesta; sea. Pero esto no elimina el parallogismo ya recordado, y yo también, en este pasaje, descubro otro [paralogismo] que la mayoría de los Filósofos rechazan por no llegar a su altura. En efecto, persistís siguiendo el razonamiento que va de las cosas que se conciben por conceptos distintos a la distinción real de estas cosas, de modo que, como en el concepto de pensamiento no se contiene ningún nivel de realidad, concluís que lo que piensa no es corporal. Pero ellos [los filósofos] no se dejan arrastrar a la idea falaz de deducir una distinción real a partir de una distinción que no es sino de la pura razón. Es así que, tras haber considerado al espíritu como pensante, queda por considerar al Espíritu en tanto que es una sustancia y, de esta sustancia, preguntarse si es corporal o no. Ahora bien, vos creéis que este asunto termina cuando os considerasteis pensante y juzgáis esto como suficiente porque, excluyendo de vuestro concepto a todo cuerpo, no concebís nada más que pueda ser corporal. Pero ellos [de nuevo los filósofos] tienen la buena fe de no decir que el asunto está arreglado y, después de haber reflexionado sobre la operación, juzgan que queda por considerar la sustancia misma a la que ha sido aplicada. Esto es lo que les lleva a preguntarse sobre su incorporeidad, a probarla, a concluirlo. Pero con la misma buena fe declaran que el conocimiento que tienen de ella es abstracto y que, por esto, no conciben una sustancia tal si no es bajo alguna especie corporal y esto de modo muy oscuro y confuso. Pero a vos también, si quisierais admitirlo, (incluso si persistís en no querer considerar más que a la sustancia pensante), ¿no es cierto que, no llegando a ver separadamente la operación del pensamiento, pero comprendiendo al mismo tiempo, por así decirlo, de un solo vistazo a la sustancia pensante, no es cierto, repito, que por objeto de vuestro pensamiento tenéis entonces una entidad que se os presenta bajo un cierto aspecto corporal, a saber, como una suerte de soplo sutil y traslúcido o alguna cosa parecida? Pero estimáis que es mejor callaros que admitir esto, o proporcionar, negándolo, ocasión de que se os pregunte qué suerte de cosa se presenta, pues, a vuestro espíritu, cómo puede aparecersele, y con qué tipo o qué forma incorporeal consideraréis a esta sustancia o entidad.*

#### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA QUINTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.**

**E**l artículo segundo está íntegramente dedicado a que Descartes no conteste realmente a lo que le plantea en la *duda* quinta, y el título no hace sino expresar sintéticamente esta ausencia de respuesta.

La primera parte del artículo es de tipo defensivo, está llena de estilo retórico, e intenta justificar la legitimidad de esperar una respuesta de Cartesio. El ejemplo del prestamista y su analogía con el juicio del lector (acerca de que Descartes debió responder) es poco acertado, toda vez que, desde un punto de vista objetivo, tanto la decisión de prestar, como la de tener derecho a ser contestado, son muy variables: se debe tener en cuenta si el que solicita el préstamo es hombre de palabra, si tiene posibles para poder devolver lo pedido... y, en el caso de responder o no a una pregunta, habría que saber cuál es la pregunta que se ha hecho, v.g., interesarse seriamente sobre cuál era el color del caballo blanco de Santiago. Sólo es aceptable esa

analogía desde un punto de vista subjetivo (del sujeto pasivo), toda vez que casi nadie piensa formular preguntas tan cándidas que sean susceptibles de ser desdeñadas, y es que, como decía Descartes al principio de su *Discurso del método: El buen sentido es la cosa del mundo mejor repartida...*<sup>571</sup>

Tras varias líneas sin contenido filosófico alguno, Gassendi vuelve a realizar una pregunta que ya postuló en la *duda*: ¿El conocimiento claro y distinto que tiene de él mismo es el de una imagen, una apariencia o una parte de la imagen corporal? Nuestro autor confiesa que realizó dicha pregunta en la *duda* para que Cartesio contestase que la sustancia pensante no es un cuerpo sutil que se reparta por el cuerpo, o por el cerebro, o por parte de éste. El objetor pregunta a continuación qué tipo de conocimiento tan claro y distinto, diferente al de la imaginación, será el que tiene su oponente sobre las cosas incorpóreas. Con este alegato, el diniense vuelve a repetir, sin decirlo, que el conocimiento primario se produce a través de los sentidos y que el pensamiento “abstracto” requiere del uso de las imágenes o huellas que dejaron las especies sensoriales en el cerebro, siendo éstas remodeladas por aumento, disminución, comparación, etc. Descartes, por el contrario, mantiene que hay ideas adventicias, innatas y ficticias. Cada uno sigue en su posición.

Prosiguiendo con el mismo asunto, nuestro autor vuelve a dirigir otra saeta a la forma de colegir cartesiana: la inferencia que concluye el conocimiento de existencia de una cosa y de tal cualidad de ésta, si se produce a partir de *que vemos que esta cosa existe, o que posee o no tal cualidad*<sup>572</sup>, no es conocimiento claro ni distinto, sino oscuro, confuso y en modo alguno intuitivo.

Para nosotros resulta de interés que Gassendi niegue el término de *intuitivo* (*et sicut luquuntur, intuitiva est*) al conocimiento que se deriva del párrafo anterior. Esto viene a apoyar la idea que hemos defendido en ciertos momentos de esta tesis de que, para nuestro autor, el conocimiento de la propia existencia sea quizás algo propio de la intuición inmediata, y esto por estas dos razones:

- 1) Gassendi, al principio de la *duda* primera contra la segunda *meditación*, reprochó a Descartes haber desplegado tanto aparato para inferir algo que ya sabía perfectamente (su propia existencia). Además, podría haberla inferido a partir cualquiera de sus acciones.
- 2) Ahora dice expresamente, que el conocimiento por el que Descartes infiere su existencia no es intuitivo.

Estando así las cosas, Gassendi está ya afirmando dicha intuitividad y, a la vez, sentando las bases para que Locke se pronunciase e hiciese lo propio en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>573</sup>, como ya indicamos bastantes páginas más atrás (también dijimos que el inglés bebió de círculos cartesianos y gasendistas).

Por otra parte, a Gassendi se le olvidó decir que la forma de deducir que expone es, además, una *petitio principii*. Pero no es la que utilizó Descartes: éste no dedujo su existencia a partir del conocimiento de su existencia, sino de una de sus acciones. No hay, pues, dilelo.

Uno de los argumentos más importantes de este artículo, aparte de que el conocimiento de la propia existencia es intuitivo, es que Gassendi acuse a Descartes de razonar desde la distinción conceptual hacia la distinción real de las cosas. Aquí, Gassendi está mostrando que hay un abismo entre la forma de argumentar de Descartes

---

<sup>571</sup> *Op. Cit.*, p. 3 de *editio princeps*.

<sup>572</sup> *Disquisitio*, 302a.

<sup>573</sup> Terminado en 1666, mas no publicado hasta 1690, por lo tanto en vida su autor.

y la de él mismo: el primero va del concepto claro y distinto al ser, y el segundo de la experiencia sensible al ser. De esto saca esta consecuencia: por la forma de colegir de su oponente, como el concepto no participa de la realidad, concluye que lo pensante no es de naturaleza corpórea<sup>574</sup>, dando el asunto por zanjado.

Finaliza este artículo apoyándose en el *consensus gentium*: la mayoría de los filósofos consideran que el conocimiento de la sustancia es abstracto y, por lo tanto, confuso. Es por ello que suelen representarla referenciando a ella algo corpóreo

**ART. 3. TAMBIÉN SE HA EVITADO LO CONCERNIENTE AL CRITERIO QUE PERMITA DISCERNIR, CUANDO LA IMAGINACIÓN NO ES INTELECCIÓN, O LA INTELECCIÓN NO ES IMAGINACIÓN, QUE SE PUEDA CONCEBIR ALGO. (302b).**

**A** demás, como habéis dicho que se percibe por el Intelecto lo que no es percibido por la Imaginación, pregunto “si estáis en condiciones de enseñarnos que hay en nosotros dos facultades de cognoscentes y no una sola a la cual se atribuyan dos funciones o más”. ¿No es correcto que, con la respuesta dada a una dificultad de este tipo, se produciría el fin de esta controversia? Para explicarlo más claramente tomé el ejemplo del Sol, a fin de tener la oportunidad de preguntaros ¿a partir de qué Criterio podríamos conocer, todas la veces que pensemos en una cosa corporal, si esto se produce “por medio de la Imaginación que no es Intelección o por la Intelección que no es Imaginación”? ¿Acaso con esto no se zanja la cuestión? Finalmente he concluido, conforme a vuestra definición de Imaginación, que “sería necesario que los cuerpos fuesen conocidos únicamente por la Imaginación, o bien que no es posible pronunciarse sobre saber qué otra facultad suplementaria los (303a) conocería”. ¿No es cierto que, deshaciendo este nudo, podríamos irnos a dormir profundamente? Pero os ha parecido preferible evitar esto, así como otras cosas, contentándoos diciendo que no puedo hacer otra cosa que murmurar. O bien, diciendo esto, habéis juzgado que yo, pensando en el Sol con los ojos cerrados, debía comprender que una cosa es pensar que el Sol tiene la longitud de un pie, que está cerca de mí, etc., tal y como aparece ante mis ojos, y otra cosa [que fuese] un buen número de veces más grande, que esté más alejado, etc.; y que la causa en el primer caso es la Imaginación y en el segundo la Intelección, de modo que tendríais razón diciendo que se percibe por la Intelección lo que la Imaginación no percibe, y yo, dirigiéndome en contra de una verdad tan evidente, no haría sino lanzar simples murmuraciones. Pero sea cual sea el pensamiento que hayáis podido tener, incluso particularmente sobre este último punto, ved cuán poco se aplica esto. Y es que, en efecto, cuando he hablado del Sol, pensaba en él tan grande y tan próximo como se había mostrado a mis ojos un instante antes, y como yo había tenido la capacidad de alcanzar estas cualidades no solamente por medio de la Imaginación, sino también por medio del Intelecto, ya que de otra manera el Intelecto no habría podido establecer una comparación entre la verdadera magnitud y la magnitud y distancia aparentes, me había esforzado discerniendo en qué caso llegaría a pensar y a percibir por medio del Intelecto y en qué otro por medio de la Imaginación, y el motivo por el que os he pedido un Criterio es que he reconocido de buena fe que no he podido llegar a hacer una distinción. Pero vos no me habéis proporcionado ninguno simplemente porque nunca lo

---

<sup>574</sup> Disquisitio, 302b.

habéis tenido y, sin embargo, no habéis consentido reconocer con la misma buena fe que yo vuestra ignorancia. Por el contrario, habéis querido convertir la noche en mediodía, en la medida de vuestras fuerzas, atribuyéndome murmuraciones. O bien, entonces, ¿debería yo comprender por lo menos qué es esta Intelección [vuestra], que no es Imaginación desde el momento en que es el Intelecto quien percibe el tamaño y distancia del Sol que no se muestra a la Imaginación? Pero parece evidente que el Intelecto no percibe esta magnitud o esa distancia en la medida en que son imaginadas y, del mismo modo que la Imaginación, por sí sola, es oscura, confusa, abstracta, la Intelección, por sí sola, es también oscura, confusa y abstracta en la misma medida. En efecto, admitiendo que éste<sup>575</sup> sea quien pronuncie que la magnitud y la distancia son superiores a las que nos llegan por los sentidos, sin embargo esto no quiere decir que las comprenda superiores antes de que las imagine superiores. Y cuando no pueda ni imaginarlas ni concebirlas, sin embargo, es él quien prueba que debe ser así por la vía de la consecuencia, o por el efecto de una inferencia deductiva partiendo de principios manifiestos, del mismo modo que, cuando veamos a un hombre enmascarado, a decir verdad es por la intelección, y no por la imaginación que pensamos en su rostro, pues juzgamos que lo tiene partiendo de la base de que es un hombre. Ahora se puede ver si era una simple murmuración destacar vuestras palabras: “yo no sé qué parte de vos mismo” era más verdadera de lo que deseabais, ya que si es cierto que pensáis o que vuestro espíritu piensa, es completamente legítimo afirmar que vos sois alguna cosa, o un ser, o una sustancia y esto se saca razonando por la consecuencia de que no hay acción sin agente. Pero lo que vos sois, qué cosa o qué sustancia sois, es lo que os permanece completamente oculto y es lo que he objetado que ignoráis, y es lo que he dicho acerca de no estar más al alcance del intelecto que de la imaginación. En cuanto a decir, inmediatamente, (303b) si las cosas que se siguen en el contexto son también simples murmuraciones, sean los equitativos lectores quienes lo vean.

### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA QUINTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**N**os encontramos ante el último artículo dedicado a las *dudas* y *respuestas* quinta y sexta, unificadas por Sorbière. El título resulta correcto pues el único asunto a tratar es si existe diferencia entre la imaginación y el intelecto y si es posible que uno perciba rectamente sin el otro.

En este artículo, Gassendi alude a las *murmuraciones* de las que le acusó su oponente en cinco ocasiones, lo que nos hace pensar que su verdadera y profunda finalidad es defenderse de tal oprobio y que el tema del artículo es una excusa para ello, toda vez que no aporta casi nada más de lo que expuso en la *duda*. Como no queremos repetirnos, avanzamos que el análisis del artículo actual será corto.

El autor de la *Disquisitio*, recordando que Cartesio afirmó que el entendimiento concibe lo que no puede la imaginación, vuelve a hacer la misma petición que realizó en la *duda* sexta (la original, unida a la quinta por Sorbière). En dicha *duda* pedía que su oponente le mostrase si hay varias facultades por las que conozcamos las cosas en vez de una<sup>576</sup> y hablaba de que se puede percibir al Sol con los ojos y, si los cierra, puede recrearlo por medio de un conocimiento interior<sup>577</sup>. Ahora plantea la misma pregunta ligeramente modificada y vuelve a hacer alusión al Sol, pero desde otra perspectiva.

<sup>575</sup> El intelecto.

<sup>576</sup> *Meditationes*, p. 370 de *editio princeps*.

<sup>577</sup> *Ibid.*

La pregunta modificada es la siguiente: ¿Hay en nosotros dos facultades cognoscentes, o sólo una que tiene dos funciones distintas?<sup>578</sup> Daremos nuestra opinión, con respecto a cuál es la respuesta que cree cierta Gassendi, al final del análisis de este artículo.

La nueva alusión al Sol es ésta: Mirándolo, éste parece tener la longitud de un pie y estar cerca, y de esto nos informa la imaginación; pero consideramos por el intelecto que es mucho más grande y que se encuentra lejos. Gassendi acepta de grado, si esto es lo que quiere decir Descartes, que el entendimiento perciba lo que la imaginación no es capaz.

La teoría de que el tamaño del Sol es como se nos aparece procede, como resulta obvio a toda persona leída, de la *Carta a Pitocles* de Epicuro<sup>579</sup>: *La magnitud del sol y demás astros, en cuanto a nosotros, es tanta cuanto aparece*<sup>580</sup>. Pero Gassendi no ha extraído, en este caso, el ejemplo del maestro de Samos (a través de Laercio), sino de uno de sus epígonos: Lucrecio<sup>581</sup>, pues es éste quien indica que, como decía Epicuro, el astro rey es del tamaño de un pie.

El citado asunto del Sol sirve a Gassendi, igual que la que propuso en la *duda*, para pedir a su contrincante un criterio para distinguir cuándo se pueden *pensar en él o percibirlo* por medio de la imaginación o por medio del entendimiento<sup>582</sup>. A juicio nuestro, el proceso imaginativo, en sí mismo, no es, estrictamente hablando, pensar en algo, sino percibirlo. Así que no podría ser incluido en lo que dice Gassendi pues no tiene la función de pensar. Pero nos encontramos ante un problema de tergiversación de textos: mientras que Gassendi escribió: *me había esforzado discerniendo en qué caso llegaría a pensar y a percibir por medio del Intelecto y en qué otro por medio de la Imaginación*, Descartes, en la segunda meditación, decía: *Por lo tanto, como es notorio, su percepción [la de la cera] no se produce por la visión, ni por el tacto, ni la imaginación, ni ha sido así nunca, aunque antes lo pareciese, sino solamente por una inspección de la mente, la cual puede ser imperfecta y confusa...*<sup>583</sup>

Descartes, pues, habla de percibir, que no de inteligir o pensar, en contra de lo que transcribe Gassendi. Es por ello que su cita no viene al caso por manipular sus términos originales. El hecho de llevar la discusión al terreno terminológico, mientras que las cuestiones de fondo tengan cierta solidez, nos parece un desatino: lo que quiere decir Descartes, con un lenguaje a veces laxo, es que la imaginación pura muchas veces nos proporciona información no del todo real, como en el ejemplo del Sol, siendo el entendimiento quien, en sentido figurado, realmente lo *percibe*.

Sin embargo, como Descartes ha negado ser partícipe de lo corpóreo, Gassendi aprovecha para hacerle ver que el entendimiento necesita, en un primer momento, de la imaginación para tener datos sensibles que interpretar, aunque a posteriori puede, en

---

<sup>578</sup> *Disquisitio*, 302b.

<sup>579</sup> Incluida en las *Vidas de filósofos* de Laercio, libro X, 61.

<sup>580</sup> Traducción del s. XVIII de José Ortiz Sáinz. Resulta cuando menos curiosa la nota que añade Ortiz Sáinz al respecto (n. 747): *Pedro Gassendo procura defender a su Epicuro a toda costa, acomodando el texto a su sistema por medio de infinitas mutaciones, que pocos sabios admitirán. En el presente lugar, por lo menos, no tiene Epicuro defensa alguna. Cicerón dice: Epicurus in physicis totus est alienus.* A nuestro juicio, está claro que, al menos en este pasaje, Gassendi no está defendiendo a Epicuro.

<sup>581</sup> *De rerum natura*, V, 565.

<sup>582</sup> *...adnitebar discernere quandonam Intellectu, quandonam Imaginationem cogitarem, perciperemque; Disquisitio*, 303a.

<sup>583</sup> *Atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest, & confusa...* *Loc. Cit.*, p. 28 de *editio princeps*.

ausencia de la imaginación y por los datos ya recibidos que están en la memoria, inferir por medio de la *vía de la consecuencia* o de la *inferencia deductiva*.

Una vez expuesto el pasaje del tamaño del Sol, creemos poder contestar a la pregunta que propuso Gassendi, a saber: ¿Hay dos facultades cognoscentes, o una que tiene dos funciones distintas? Si el Sol, por medio de la imaginación, se muestra de un tamaño mucho menor al que nos indica la intelección, como asegura nuestro autor, para él debe haber una única facultad de conocer con dos funciones: imaginación y entendimiento, máxime cuando ya sabemos que en *Exercitationes paradoxicae* pretendía establecer que no hay distinción entre ellas. Allí no dice nada más al respecto, pero, en virtud de lo que hemos visto en este artículo, pensamos que no establece separación entre ambas en virtud de que las dos son funciones necesarias del proceso cognitivo, abundando en esto su férrea defensa de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos.

Terminado el escaso contenido del artículo tercero, pasemos a la *duda* sexta (séptima en realidad).

### **DUDA SEXTA.**

#### ***PARECE NECESARIO ATRIBUIR UN ALMA A LOS BRUTOS SI EL ALMA ES UNA COSA QUE SIENTE, QUE IMAGINA, ETC. (303b).***

**P**ero decís, “¿qué soy, pues, yo? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente”. Decís aquí muchas cosas en las cuales no me detendré, salvo en una: me ocuparé en que decís ser una cosa que siente. Ahora bien, esto me sorprende ya que antes habéis afirmado lo contrario. ¿Quizás quisisteis decir que, fuera de vos<sup>584</sup>, hay una facultad corpórea que reside en el ojo, en la oreja y en los demás órganos que, recibiendo las especies venidas de las cosas sensibles, inicia la sensación, de tal suerte que vos después la perfeccionáis, siendo vos quién veis, oís y, en general, sentís las cosas? Me parece que es por esta razón que hacéis, tanto de la sensación como de la imaginación, especies del pensamiento. Lo acepto: pero ved si la facultad de sentir que se encuentra en los Brutos, no siendo distinta de la vuestra, no merece ser llamada pensamiento, de modo que habría en los mismos Brutos un Espíritu que no diferiría del vuestro. Decís: “Yo, residiendo en el cerebro, recibo allí todo lo que me es enviado por los espíritus a través de los nervios y, de esta manera, es en mí donde se produce la sensación que dicen darse a través de todo el cuerpo”. Sea: Pero los Brutos tienen nervios, espíritus, un cerebro. Hay en el cerebro un principio cognoscente que recoge de la misma manera lo que le es enviado por los espíritus y produce la sensación. Decís que “este principio en el cerebro de los brutos no es otra cosa que la Fantasía o facultad imaginativa”. Pero mostradnos vos mismo que no sois en el cerebro otra cosa que una Fantasía o imaginación propia del hombre. Después he pedido un Criterio por medio del cual probéis que es otra cosa pero, a mi juicio, no podéis aportarlo. Alegáis operaciones que sin duda son mucho más elevadas que las que se obtienen de los brutos, pero aunque el hombre sea el más perfecto de los animales, sin embargo sigue siendo uno de ellos, así que, aunque vos os mostréis, según lo anterior, como la más perfecta de las Fantasías o

---

<sup>584</sup> Gassendi está tratando a Descartes como espíritu, por lo que el “fuera de vos” debe ser entendido como algo que está fuera del espíritu.

imaginaciones, no podéis ser sino una de ellas. Pues, el hecho de que os apliquéis especialmente la denominación de espíritu, puede constituir la denominación de una naturaleza más noble, pero no de una naturaleza diferente. En efecto, para probar que sois de una naturaleza diferente (es decir, incorporeal, como vos pretendéis), debéis ser capaz de realizar alguna operación que se lleve a cabo por otros medios que los usados por los brutos y, si ésta no puede darse en un ser sin cerebro, al menos que sea independiente del cerebro. Ahora bien, vos no lo hacéis, ya que cuando éste está turbado vos también lo estáis; si él sufre vos también lo experimentáis, y si algunas especies que, viniendo de las cosas, se escapan de él [del cerebro], vos no conserváis de ellas rastro alguno. “Todo sucede en los Brutos, decís, por un impulso ciego de los espíritus y del resto de los órganos, de la misma forma que en un reloj o en cualquiera otra máquina se producen los movimientos”. Pero aunque esto fuese cierto con respecto a funciones como la nutrición, la pulsación de las arterias y otras semejantes, que se producen (304a) de la misma forma en el hombre, ¿es posible afirmar que las acciones de los sentidos o las que son llamadas pasiones del alma se produzcan en los Brutos por un impulso ciego, pero no en nosotros? Un hueso envía una especie suya al ojo de un perro y, trazándose un camino hasta el cerebro, se adhiere al alma como con ganchos pequeñísimos. En consecuencia, el alma y el cuerpo al que está unida son atraídos al hueso por una suerte de cadenas muy finas. También la piedra que se le lanza envía especies suyas que, como una palanca, ejercen sobre el alma un empuje y obligan al cuerpo al mismo tiempo al movimiento, es decir, a la fuga. Pero ¿acaso no sucede también esto en el hombre? A menos quizás que haya otra vía por la cual concibáis que se producen estas operaciones, de modo que si queréis enseñárnosla os quedaremos muy agradecidos. Diréis: “Yo soy libre, y está en mi poder desviar al hombre tanto de la huida como del deseo de perseguir”. Pero esto es justamente lo mismo que hace el principio cognoscente en la Bestia y a veces sucede que el perro, sin temer de ninguna manera las amenazas ni los golpes, se lanza sobre la presa que ha visto. ¿Cuántas veces hace el hombre cosas semejantes? “El perro”, decís, “ladra por puro ímpetu y no como habla el hombre, por elección”. Pero hay razones para pensar que el hombre habla impulsivamente, pues lo que atribuí a una elección reflexionada proviene, en su mayor parte, de la fuerza que lo impulsa, y en cada animal hay también un poder de elección allí donde el impulso es más fuerte. En realidad, he visto a un perro ajustando su ladrido al sonido de una trompeta, de tal suerte que imitaba todas las variaciones del sonido, agudo o grave, lento o rápido, sea que se produjese de manera arbitraria e improvisada, sea aumentándolo, sea prolongándolo. “Los Brutos”, decís, “carecen de razón”. Aunque seguramente carezcan de una razón humana, no es así con la suya, de modo que no parece que se les pueda llamar irracionales<sup>585</sup> si no es por comparación con nosotros o con nuestra especie y, por otra parte, el discurso<sup>586</sup> o razón parece ser una facultad general que puede serles atribuida del mismo modo que la facultad de conocer, o sentido interno. Vos decís que “ellos no razonan”. Pero si sus razonamientos no son tan perfectos y no tratan sobre tantas cosas como los de los hombres, sin embargo razonan, y parece que no hay diferencia sino de grado. Decís que “ellos no hablan”, pero si no profieren palabras humanas (pues no son hombres), sin embargo profieren las propias, las cuales usan como nosotros las nuestras. Decís que “un loco puede unir varias palabras para significar alguna cosa, algo que no podría hacer la Bestia más inteligente”. Pero ved si es justo por vuestra parte exigir a una bestia las palabras de un hombre y no tener en cuenta las que les son propias. Mas esto sería objeto de una larga discusión.

<sup>585</sup> Irracionales está escrito en griego (άλογα).

<sup>586</sup> Discurso está escrito en griego (λόγος).



## RESPUESTA.

**T**odavía aquí seguís con muchas murmuraciones que, igual que las anteriores, no tienen necesidad de respuesta, ya que las cuestiones que proponéis acerca de los brutos están fuera de lugar. El espíritu, en efecto, ocupado meditando interiormente sobre sí mismo puede experimentar que piensa, pero no [puede experimentar] si los brutos piensan y no puede descubrir esto sino después y únicamente a posteriori, a partir de las operaciones de las que ellos son capaces. No me detengo tampoco refutando los pasajes en los que me mostráis hablando fuera de contexto ya que me basta con haber dicho una sola vez que no trasladáis fielmente todas mis palabras. He aportado varias veces el verdadero criterio por medio del cual se diferencia el espíritu del cuerpo y que toda la naturaleza del espíritu (304b) consiste en pensar y que toda la naturaleza del cuerpo consiste en ser una cosa extensa y que no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión. También he mostrado a menudo y muy claramente que el espíritu puede actuar independientemente del cerebro ya que es seguro que el cerebro no puede ser utilizado para la intelección pura, sino solamente cuando se trata de imaginar o de sentir y, aunque cuando sobreviene una imagen o una sensación poderosa (como sucede cuando el cerebro está turbado), no es fácil para el espíritu aplicarse en otras cosas para comprenderlas, aunque nosotros experimentemos, cuando la imaginación no es tan fuerte, que podemos concebir alguna cosa completamente diferente de lo que estamos imaginando, como cuando, en medio de nuestro sueño, nos damos cuenta de que soñamos. El hecho de que soñemos es un efecto de nuestra imaginación pero, que nos demos cuenta de que estamos soñando es algo solamente del entendimiento.

### ANÁLISIS DE LA DUDA SEXTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA.

**N**uestra máquina del tiempo nos vuelve a trasladar a 1641, abordando la *duda* sexta (en realidad séptima) contra la segunda *meditación*. El título que pone Sorbière a esta *duda* en 1644 es correcto, no sólo por contener su principio expositivo, sino por ser algo en lo que realmente creía Gassendi. Nos explicamos:

No ha mucho que vimos un pasaje de *Exercitationes paradoxicae* en el que hablaba sobre los contenidos que iba a tener el libro V, nunca editado, aunque con otro motivo. En él también escribía que concedía alma al semen. Resulta congruente pensar que si nuestro autor piensa que el semen tiene alma debía creer lo mismo de los animales.

Retomando el título de la *duda*, es conveniente exponer que el verdadero tema de fondo no es que los brutos tengan alma, sino la necesidad de lo corpóreo para sentir y, por ende, para pensar. Y este apartado de las *objeciones* contra la segunda *meditación* ha sido inteligentemente tratado por nuestro autor:

En su primera parte, introduce el asunto a tratar basándose en citas de su oponente, sacando de ellas una consecuencia: la sensación y la imaginación serían especies del pensamiento.

En la segunda se apoyará en una consecuencia de la conclusión anterior, así como en un pasaje del *Discurso del método*, para tratar el tema de la inteligencia animal y colegirá que la fantasía o imaginación de los brutos sólo es diferente a la del hombre en criterio de grado.

La tercera parte va destinada al verdadero objetivo de la *duda*: postulado todo lo anterior, expone que es necesario el cuerpo para que exista el pensamiento.

Desarrollemos todos estos asuntos:

Gassendi, en la primera parte, recuerda el pasaje de la segunda *meditación* en el que Descartes, al preguntarse qué es, se contesta que es una cosa pensante, y esto es algo que duda, quiere... y siente. Es en este último punto en el que se centrará nuestro autor, puesto que, aunque su oponente negó poder sentir porque esto no se puede hacer sin el cuerpo, ciertamente lo hace de facto.

El objetor argumenta de la siguiente forma: si puede sentir y ha negado que pueda hacerlo sin un cuerpo, podría ser que fuera de su espíritu hubiese una facultad corpórea que se encuentre en los órganos sensoriales y que allí se iniciase la sensación. Dicha sensación sería perfeccionada por su espíritu y, en ese sentido, meramente figurado, Gassendi aceptaría que es el espíritu quien realmente *siente* las cosas como en realidad debe hacerse.

De lo anterior saca una consecuencia nada baladí: si esto es así, tanto la sensación como la imaginación son especies del pensamiento.

Dicha consecuencia tiene mucha intención, pues Descartes ha negado que nutrirse, caminar y sentir sean cosas que le pertenezcan en tanto que es una cosa pensante. Pero la cosa pensante, por definición, piensa, y Gassendi acaba de proponerle que la sensación y la imaginación son procesos del pensamiento.

Sin embargo, hay dos problemas en este planteamiento gassendiano para que pueda llegar a persuadir a Cartesio:

El primero de ellos es que Descartes niega la existencia de los cuerpos y que algo de ellos le pertenezca, por lo que la suposición de que la sensación se produzca en los órganos sensorios y que el espíritu tenga la facultad de perfeccionar lo que recibe de ellos nunca sería aceptada por el autor de las *Meditationes*.

El segundo es que todo lo que ha argumentado Gassendi en esta primera parte de la *duda* se apoya en que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, lo cual tampoco comparte su oponente, dado que admite el innatismo ideático.

Mas prosigamos:

La segunda parte se inicia sacando una consecuencia de su anterior postulado: si la sensación y la imaginación son especies del pensamiento, los brutos, que también sienten e imaginan, deben ser capaces de pensar y, por ende, tener un espíritu.

Parafraseando a Descartes, Gassendi escribe: *Yo, residiendo en el cerebro, recibo allí todo lo que me es enviado por los espíritus a través de los nervios y, de esta manera, es en mí donde se produce la sensación que dicen darse a través de todo el cuerpo*<sup>587</sup>. Rochot nos remite a la quinta parte del *Discurso del método*, de donde Gassendi podría haberla compilado a partir de diversos pasajes. Allí, Descartes no dice en ningún momento que él resida en el cerebro y, buscando su posible procedencia, encontramos dos párrafos relacionados:

Al término de su explicación sobre la circulación de la sangre, expone: *Y finalmente, lo que es más destacable de todo esto, es la generación de los espíritus animales, que son como un viento muy sutil, o más bien como una llama muy pura y viva, que subiendo continuamente y en abundancia desde el corazón hacia el cerebro, se envían desde allí por los nervios a los músculos y proporcionan movimiento a todos los miembros*<sup>588</sup>.

---

<sup>587</sup> *Disquisitio*, 303b, donde figura en itálicas. *Meditationes*, p. 374 de *editio princeps*. Allí la cita no está en itálicas.

<sup>588</sup> *Discurso del método*, pp. 54-55 de *editio princeps*.

También en la quinta parte del *Discurso*, al comienzo del apartado dedicado a los animales-máquina, relata: *Y seguidamente mostré qué debía ser la máquina de nervios y músculos del cuerpo humano para hacer que los espíritus animales, estando dentro, tengan la fuerza para mover sus miembros: del mismo modo que las cabezas, poco después de ser cortadas, todavía se mueven y muerden la tierra, y sin embargo ya no están animadas; qué cambios deben producirse en el cerebro para causar la vigilia, el sueño y los ensueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los gustos, el calor, y todas las cualidades de los objetos exteriores, pueden imprimir en él diversas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed y otras pasiones interiores pueden enviarle también las suyas*<sup>589</sup>.

Como hemos visto, parece que hemos encontrado el origen de la cita parafraseada. Descartes, pues, no ha dicho que él resida en el cerebro, pero es cierto que le remite los espíritus animales que provienen de lo sensorio, y que de allí van hacia los músculos, por lo que vamos a aceptar, con la reserva indicada, su compilada frase.

Asumiendo como cierto lo parafraseado y, por analogía con los brutos, Gassendi argumenta que estos también poseen nervios, espíritus [animales] y cerebro y, según él, en éste, hay un principio cognoscente que le envían los espíritus y que le produce la sensación.

Con esta afirmación, y como antes expuso que la sensación es una de las especies del pensamiento, el diniense intenta colegir que los brutos tienen pensamiento y, en su consecuencia, espíritu. Seguimos ante la negación de la mayor por parte de Descartes, pues éste dijo en el *Discurso* que los animales no respondían a los estímulos como nosotros, sino como lo hace una palanca al ser empujada; en ausencia de toda conciencia. Sin embargo, Gassendi está argumentando mucho más acertadamente que su antagonista en este asunto, toda vez que Cartesio se limitó a presentar sentencias y analogías con loros, simios y relojes.

Pero nuestro autor, experto en manipular citas y en el arte de la oratoria, tiene una ruptura en su, hasta ahora, congruente razonamiento, pues añade que Descartes dice inmediatamente después *que este principio en el cerebro de los brutos no es otra cosa que la Fantasía o facultad imaginativa*<sup>590</sup>. No es así. Lo que textualmente escribe Cartesio es que habría que conocer *qué debe entenderse* [en el cerebro] *por sentido común*<sup>591</sup>, *en el que se reciben las ideas, por la memoria que las conserva, y por la fantasía, que puede diversamente cambiarlas y componerlas en otras nuevas* [ideas] *y, por el mismo medio, distribuir los espíritus animales a los músculos, haciendo que se muevan los miembros de este cuerpo, tanto por los objetos que se presentan a estos sentidos, como por las pasiones interiores que hay en él*<sup>592</sup>.

Descartes, en la cita anterior, sigue refiriéndose al cuerpo humano, que no al de los animales. Los *espíritus animales* han sido tergiversados por nuestro autor, toda vez que estos eran considerados tanto como la información que va desde los sentidos hasta el órgano cognoscente, como la que la va de vuelta desde éste hasta los miembros en respuesta al estímulo.

Aun no siendo cierto lo que dijo con respecto a los brutos, Gassendi, refiriéndose de nuevo a esa cita compilada, demanda a su oponente que acepte que la idea que tiene de sí mismo (como *res cogitans*) sea también una fantasía o imaginación propia del hombre o, por lo menos, que esa fantasía o imaginación humana sólo se diferencie de la de los animales en que aquella es más perfecta. Nosotros no daremos por válido este

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>590</sup> *Disquisitio*, 304a. *Meditationes*, p. 374 de *editio princeps*.

<sup>591</sup> Entiéndase el *sensorio común*.

<sup>592</sup> *Loc. Cit.*, p. 56.

razonamiento porque está montado sobre un antecedente inventado por el propio sacerdote.

Pero Gassendi quería ir a parar al tema de la incorporeidad mantenida por Descartes, y con ello nos encontramos ya en la tercera parte de esta *duda*:

Gassendi reta a Descartes a probar que su *res cogitans*, como idea de hombre, no es, en el cerebro, una fantasía o imaginación, añadiendo que, aunque sea cierto que el hombre es el más perfecto de los animales, no deja de ser uno de ellos, y por tanto podemos tener una naturaleza más noble, pero no diferente a la de los brutos. Gassendi está refiriéndose a la pretendida naturaleza incorporeal que Descartes tiene de sí. Y si quiere seguir manteniendo que su naturaleza es distinta, debe probar también que puede realizar acciones de un modo distinto a como lo hacen los animales. Si no se puede actuar sin cerebro, debe haber algo independiente de él que sea autor de las acciones humanas.

Hemos visto, pues, que el verdadero motivo de la *duda* era colegir que es necesario el cerebro, o al menos algo somático, para que se den la acción y el pensamiento, y así quede desmontada la incorporeidad de la *res cogitans*.

El dñiense es consciente de que Descartes no puede demostrar su incorporeidad y la innecesariedad de que exista un cerebro para pensar, exponiendo dos razones para ello:

- 1) Cuando el cerebro está turbado o sufre, Descartes también experimenta esas sensaciones.
- 2) Si algunas especies que provienen de las sensaciones no llegan al cerebro no dejan memoria alguna.

Para Descartes, según cita Gassendi, *todo sucede en los Brutos, decís, por un impulso ciego de los espíritus y del resto de los órganos, de la misma forma que en un reloj o en cualquiera otra máquina se producen los movimientos*. Pero esto, aunque podría ser cierto para la función nutritiva u otras similares, siendo de igual modo en el hombre, no lo es para otras que demuestran respuesta animal ante los estímulos, como el hecho de lanzar una piedra a un can y que éste huya o que se le muestre un hueso y se acerque para ingerirlo. Y esto sucede en igual medida en el hombre.

La cita que realiza Gassendi, no referenciada por Bernard Rochot, proviene también de la quinta parte del *Discurso del método*, concretamente está en la página 59 de la *editio princeps*, no siendo textual. Tras ello explica el asunto de la respuesta del perro ante la piedra o el hueso, ante lo que pregunta: *¿Acaso no sucede también esto en el hombre?*

Nos recuerda mucho Gassendi a Lucrecio cuando aquél indica que el hueso envía especies al ojo del perro, quedando fijadas en su alma *como con ganchos pequeñísimos*, pues hay cierta semejanza con los *simulacra* al mantener que el alma y el cuerpo del can están unidos al hueso *como por una suerte de cadenas muy finas*. Esto, sin embargo, no debe causar extrañeza, debido a que Gassendi también era en buena parte epicureísta.

Acerca de lo que argumenta, tras la cita, nuestro autor, el Doctor Peña escribe: *Gassendi exhibe aquí su “materialismo corporeísta”, en la descripción del conocimiento. Quedan por saber qué significan para él las ideas en cuanto independizadas de su génesis “corpórea” y, en cuanto tales, no “reductibles” a esa génesis. Por lo demás, la comparación con los animales es uno de los puntos fuertes de su argumentación, y por el cual Gassendi puede reclamar mayor “modernidad”. Tampoco olvidemos, sin embargo, que el propio Descartes (véase Las pasiones del*

*alma*) ha considerado que el cuerpo humano también es una máquina, en una parte nada desdeñable de su comportamiento<sup>593</sup>.

En efecto, las argumentaciones presentadas en esta *duda* dejan en un aprieto a Descartes, ya que éste queda anquilosado en su negación de la razón en los brutos, y también es cierto que Gassendi está haciendo referencia a todo pensamiento proveniente directamente de los sentidos, no a las ideas que ya están instaladas en la mente que no necesitan nuevo estímulo sensorio para poder ser manejadas por ella. El principio *nihil est in intellectu...* no puede ser mantenido como imposibilidad de pensamiento en ausencia de nuevas sensaciones. Únicamente implica que el origen de ellas está en las impresiones sensibles, siendo independientes las ideas una vez que dejan los órganos perceptivos, y de esto poco o nada dice nuestro autor.

También es destacable que Gassendi esté dividiendo las funciones corporales en dos: conscientes e inconscientes. Sabe, como cualquier otro ser humano, que la nutrición es una función que sólo necesita acción consciente en la ingesta; el resto es automático. Como en los animales esto funciona de igual forma, y viendo que ellos responden a estímulos e incluso a órdenes, resulta congruente preguntar por qué las funciones corporales referidas a lo sensorio son conscientes en el hombre y no en los animales.

Lo señalado por el Doctor Peña acerca de que Descartes, en las *Pasiones del alma*<sup>594</sup>, mantiene un materialismo mecanicista también para el cuerpo del hombre, suscita interés. Partiendo de este presupuesto, buena parte de la analogía que establece Gassendi entre los animales y los hombres para determinar que aquéllos razonan y tienen espíritu no podría apoyarse en las citas de su oponente. Pero las admitiremos porque ese libro aún no descansaba en estante alguno.

Descartes podría haber contestado, según Gassendi, ante los ejemplos del perro, que él puede elegir con libertad sus acciones. Ante esta respuesta no planteada por Descartes, contesta el propio demandante que tanto perros como hombres reaccionan a veces de forma distinta a la esperada y, así, un perro que va a ser golpeado, ataca en vez de huir. Con este argumento, el objetor vuelve a querer establecer que hay pensamiento animal porque dan muestras de tener libertad de decisión.

¡Hay mucho de Sexto y Montaigne en todo lo argumentado por Gassendi! Pasemos a la *respuesta*:

Descartes se queja, con razón, de que sus palabras hayan sido manipuladas y puestas fuera de contexto, pero no entra en detalles y proporciona únicamente varias pinceladas.

El espíritu, vuelto hacia sí mismo, escribe Cartesio, puede experimentar que piensa, pero no lo que sucede en su exterior (que los brutos piensen). Esto sólo puede producirse a posteriori (es decir, con la mente pendiente del no-yo) en virtud de las acciones animales.

Según el autor de las *Meditaciones*, ya ha demostrado con suficiente claridad que hay una gran diferencia entre el cuerpo y el espíritu y que la naturaleza de éste consiste en pensar y la del cuerpo en ser extenso. No hay paralelismo alguno entre el pensamiento y la extensión. El espíritu puede actuar sin ayuda del cerebro en la intelección pura, y sólo necesita de él en lo concerniente a la imaginación y la función de sentir.

Cartesio, pues, no explica nada más, sino que se asegura ya haber demostrado todo lo anterior. Pero su demostración, a nuestro juicio, no ha ido desde la cosa al concepto, sino al revés. Además, ha tomado del concepto las propiedades que le han

---

<sup>593</sup> *Meditaciones*, edición del Doctor Peña, p. 451, nota 162.

<sup>594</sup> Obra publicada en 1649.

parecido oportunas para colegir lo que quiere, desechando las demás porque no hubo razones que le persuadiesen.

Es previsible que la osada afirmación cartesiana de que la intelección pura no necesita del cerebro sea respondida por Gassendi. Es hora de volver a 1644.

### **INSTANCIA.**

#### **ART. 1. LA DIFICULTAD SOBRE EL RACIOCINIO DE LOS BRUTOS HA SIDO ELUDIDA SIN MOTIVO. (304b).**

**L**o que seguís diciendo sobre las murmuraciones debe ser acogido como ya se ha hecho. Añadís que “las cuestiones que propongo sobre los Brutos están fuera de lugar”. Sin embargo, ¿qué se podría decir más a propósito, sino que vos hayáis querido escaparos ocultándolo? Definiendo a la “Cosa que piensa” habéis dicho, entre otras, que “era una cosa que siente”. Y después de esto, según vos, ¿cómo se puede formar la siguiente proposición?: Una cosa que siente es una cosa que piensa; entonces he afirmado esto como algo manifiesto: “El Bruto es una cosa que siente”, y concluyo; “por consiguiente, el Bruto es una cosa que piensa”. Después, como pretendéis que “la Cosa que piensa es idéntica al Espíritu”, he dicho que “el Bruto sería un Espíritu o que habría un espíritu en el Bruto”. Como finalmente parecéis estar buscando distinciones entre el Sentido, la Fantasía, el Espíritu, he tenido cuidado de no impedíroslo, con el fin de que, refutando en otro lugar poner en los Brutos el Espíritu y la Razón, estaréis obligado a volver a caer en esta proposición contradictoria y absurda: que hay un Espíritu y una Razón en los Brutos. Entonces ¿están fuera de lugar las cosas que he preguntado acerca de los Brutos? ¿No será más bien que habéis dudado y que estáis desprovisto de una decisión en este pasaje hasta el punto de que, no teniendo nada que responder, habéis creído que habría que anticiparse al peligro diciendo que “esto no tenía necesidad de respuesta”? La escapatoria no carece de elegancia. Os esforzáis para salir del apuro diciendo que “el Espíritu, ocupado meditando interiormente sobre sí mismo, puede perfectamente experimentar que piensa, pero no si los Brutos piensan o no, y no puede descubrir esto sino después y únicamente a posteriori, a partir de las operaciones de las que ellos son capaces”. ¡Como si se exigiera que el Espíritu humano se introdujera en el cerebro de los Brutos en vez de que saque sus descubrimientos a partir de sus operaciones! ¡Como si la única cuestión propuesta aquí es si se busca, y no también, por encima de esto, si se conoce! Pero vos actuáis habitualmente de este modo, es decir, disimulando lo que está en cuestionamiento y deslizando a la vez algunas palabras sin importancia gracias a las cuales desaparecéis bajo tierra. ¿Se pregunta aquí si los Brutos piensan? Yo lo he probado a través de vos. Decís que esto es una cosa que el Espíritu busca a posteriori y ahí os quedáis. Pero, si busca, ¿qué encuentra? ¡Qué prudencia la vuestra cuando no decís ni sí ni no sobre el punto que está en cuestionamiento! Y es que veis que, después de haber examinado sus operaciones, si decís que “los Brutos piensan”, es necesario entonces, y según vuestros principios, inferir que hay un Espíritu en ellos; si decís que “no piensan” entonces hay que inferir de los mismos principios que en ellos no hay sensibilidad. Por esa razón, viendo vos los dos lados de un precipicio, juzgáis preferible permanecer (305a) en este barranco antes que lanzaros hacia un lado o hacia el otro. Hay otra huida cuando decís que “no os detenéis refutando los pasajes en los que os muestro hablando fuera de contexto, ya que os basta con haber dicho una sola vez que no traslado fielmente todas vuestras palabras”. Pero, en primer lugar, os

dirijo esta cuestión: ¿no está permitido a quien formula objeciones prevenir las respuestas? Ahora bien, esto es seguramente una Ley para los que exponen ideas, e incluso para todos los que tratan de no importa qué asunto, y un hábito cuyo objetivo es hacer desaparecer en seguida los detalles embarazosos cada vez que un motivo de discordia sea claramente indicado. No nos queda, pues, otra cosa por hacer para ver si esto está fuera de contexto, es decir, aunque hayáis querido decir algo más apropiado que lo que yo os he hecho hablar. En segundo lugar, de todas maneras, no habéis podido ocultar que la mayor parte de los pasajes en los cuales os he citado son realmente de vos, ya que si alguien hubiese leído las *Meditaciones* o la parte del *Método*<sup>595</sup> en la que negáis el razonamiento de los Brutos, observaría que está bien así, de lo que se llega a que, si os he mostrado hablando fuera de contexto, deberíais acusaros a vos mismo por haberos expresado así. Si, no obstante, no he referido todas vuestras palabras, sino concentrado su sentido con menos términos, así como lo he señalado incluso antes, habría que mostrar en qué punto no he permanecido suficientemente fiel al sentido.

#### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEXTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**L**a instancia que ahora nos ocupa es también de corta extensión, teniendo cuatro artículos. El título, de nuevo, resulta conveniente y el artículo, que es otra vez introductorio, está dedicado única y exclusivamente a dos asuntos: mostrar que Descartes no ha contestado a los cuestionamientos sobre la existencia de razón en los animales, y que las citas de Gassendi no estaban fuera de lugar ni alteraban el sentido primigenio de sus fuentes originales. No habrá, pues, desarrollo filosófico alguno y es por ello que no emplearemos muchas líneas en su exégesis.

Nada había fuera de lugar, según el diniense, cuando aludió a la razón de los brutos, toda vez que definió la *res cogitans* como una cosa que siente y, según dice nuestro autor, Cartesio afirma que una cosa que siente es una cosa que piensa, Gassendi se cree legitimado a decir que los brutos sienten, y que por lo tanto piensan.

Vamos a emular a Gassendi realizando un silogismo sobre su planteamiento:

*La cosa pensante es una cosa que siente,  
los brutos sienten,  
luego los brutos son una cosa pensante.*

Ahora vamos a formular otro silogismo como contraejemplo:

*El humano es un ser que camina,  
los brutos caminan,  
luego los brutos son humanos.*

En primer lugar, el problema del planteamiento gassendiano estriba en que cae en el mismo error que Descartes: en virtud de una única función, establece la naturaleza de una cosa. En el segundo, hay que determinar si sentir es un acto exclusivo de

---

<sup>595</sup> Gassendi se refiere a la quinta parte del *Discurso del método*.

animales y seres humanos. Nada se ha dicho aún de la posibilidad de que las plantas puedan tener o no sensación, pero se hará.

Hay otro problema más: no hay correlato completo entre que una cosa que piense, sienta y que una cosa que sienta, piense. ¡Descartes nunca dijo lo segundo! Además, de ser cierto que las plantas sientan, quedaría por determinar que piensen. Si bien, hoy día, parece que lo primero presenta visos de empezar a ser aceptado por vía experimental (al menos, no ya que sientan, sino que son afectadas por diversos estímulos), resultaría muy aventurado decir que, en virtud de esto, el mundo vegetal tiene capacidad de raciocinio. Gassendi, en el artículo siguiente, hará una alusión al respecto.

Gassendi prosigue: Como la cosa que piensa es *idéntica al espíritu*, entonces el bruto es, o tiene un espíritu. La mayor sí fue expresada por Descartes, pero esto es un entimema en el que se ha omitido la menor:

*La cosa que piensa es un espíritu,  
los brutos no piensan,  
luego los brutos no son espíritus.*

La menor fue negada taxativamente por Descartes, tanto en el *Discurso del método* como en las *Respuestas*. No hay, para él, conclusión válida ni necesaria.

No hay contradicción cartesiana, en contra de lo que dice Gassendi, cuando aquél afirma que los brutos carecen espíritu y razonamiento y, por lo que él objeta, se vea obligado a decir que sí los tienen, toda vez que ha negado que los animales sientan. Lo que se puede reprochar a Descartes es que no haya probado, sino mediante asertos, que no hay sensibilidad, propiamente dicha, en las bestias, sino acción y reacción al modo de las máquinas.

En cuanto a que Descartes le reprochase poner pasajes suyos fuera de contexto, Gassendi dice que a un objetor le está permitido prevenir las respuestas de su contrincante. Ahora bien, no nos parece lícito que, basándose en una cosa que no se ha dicho y que se anticipa de modo adivinatorio, se establezca una premisa que llegue a conclusión presuntamente cierta. Además, no es esto lo que le censuraba Cartesio, sino haber utilizado sus frases acerca de las funciones del ser humano como si estuviese hablando de los brutos.

***ART. 2. NO HAY UN CRITERIO, SINO UNA PETICIÓN DE PRINCIPIO, CON MOTIVO DE LA DISTINCIÓN DEL ESPÍRITU Y DEL CUERPO, ES DECIR, EL UNO ES UNA COSA PENSANTE, EL OTRO ES UNA COSA EXTENSA Y ES FALSO QUE TODA LA NATURALEZA DEL PRIMERO CONSISTA EN PENSAR Y QUE TODA LA NATURALEZA DEL OTRO SEA EXTENSIÓN. (305a).***

**A**ñadís que “a menudo habéis indicado el Criterio por el cual se reconoce que el Espíritu es algo distinto del cuerpo y es que toda la naturaleza del Espíritu consiste en esto, que piensa, y toda la naturaleza del cuerpo consiste en esto, que es cosa extensa, y que no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión”. Añadís, repito, porque haya dicho que “yo buscaba un poco más arriba el Criterio por el cual probaríais que la Imaginación o Fantasía son distintas del intelecto o Espíritu y que no me parece que podáis aportarlo”. Sobre este punto, dejo a un lado la cuestión de saber si la respuesta



cuadra o no con lo cuestionado. Prefiero destacar que lo que decís haber indicado tan frecuentemente no consta y que, en mi caso, no lo he visto. En efecto, que el Espíritu sea algo muy diferente de este cuerpo grosero, o de estos miembros que vemos, cabeza, pecho, vientre, brazos, piernas o incluso del cerebro, corazón, hígado, sangre, nadie lo pone en controversia. Pero si es otra cosa que este viento, soplo u otro [cuerpo] sutil que esté repartido a través de este cuerpo visible, es lo que está en cuestionamiento y no he visto que hasta ahora haya sido aportado un Criterio que permitiese decidirlo. Decís que “toda la naturaleza del Espíritu consiste en esto; que piensa, y que toda la naturaleza del cuerpo es esto otro; que es cosa extensa”. ¿Entonces, es aquí donde está el fruto de vuestro parto? ¿Es a esto a lo que llamáis vuestro Criterio? Un Criterio, siendo una regla de la cual nos servimos de una manera concluyente en nuestros juicios, debe ser una cosa evidente por sí. Lo que aquí nos proponéis es lo mismo que está en controversia. Y en primer lugar, en efecto, en lo que concierne al Espíritu, si no es falso, es al menos dudoso que piense en el útero o durante un Letargo, y no podríais probar, como se ha objetado más arriba, que el espíritu piense en esos momentos sin hacer una petición de principio. ¿Acaso si en esos momentos no piensa, pierde por esa misma razón su naturaleza? A continuación, si no es verdadero, al menos puede dudarse que nada, aparte del Espíritu, piense, y no podríais probar que el Bruto no piensa, a menos, como se ha dicho más arriba, que destruyáis vuestros propios principios. Si acaso existe el pensamiento en los Brutos, ¿entonces el Espíritu no está donde se encuentra toda su propia naturaleza? Además, si esto no es (305b) completamente verdadero, al menos es una duda [legítima] si la misma sustancia del espíritu o del alma humana que es causa del pensamiento es también causa de la generación, la nutrición, del crecimiento y no podríais probar lo contrario, salvo que pongáis como principio que la sustancia productiva del pensamiento no puede ser generatriz, etc., con lo cual haríais una petición de principio, en vez de sostener que una sustancia provista de diversas facultades pueda pensar por medio de una de ellas, engendrar por otra, actuar por una tercera. Y si es así, ciertamente, una parte de la naturaleza del Espíritu no será de naturaleza totalmente Espiritual. Además, admitiendo que el Espíritu se ocupe de la acción de pensar se puede, aun cuando esto no fuera sino una diferencia, si no estar seguro, al menos preguntar si la sustancia misma que engendra el ser no será por su lado una parte de su naturaleza. O incluso, como se dice en los asuntos de la física, si más bien ¿no es ésta última la que haga toda la naturaleza y el pensamiento sería quien tenga solamente una forma de actuar, o a lo sumo sea una propiedad? Y no podríais aportar una prueba cualquiera sin hacer otra vez una petición de principio. Ahora bien, si esto es así, es seguro que ni una parte, ni una acción, ni una propiedad será toda la naturaleza del espíritu. En cuanto al cuerpo destaco solamente que, si toda su naturaleza consiste en que es una cosa extensa, entonces toda actividad y todo poder de actuar está fuera de la naturaleza corporal, ya que la extensión es una cosa puramente pasiva, y decir que una cosa es solamente extensa es [también] decir, entre otras [cosas], que no es activa. No habrá, pues, ninguna actividad ni ningún poder de actuación en el cuerpo ya que, ¿de dónde provendría? ¿Será de un principio incorporeal? Pero lo que es incorporeal es únicamente pensante y por ello no puede producir acciones corporales. ¿Entonces [provendrá de] un principio corporal? Pero lo que es corporal es únicamente extenso y no podría hacer ninguna cosa. Esto es lo que lo confirma completamente: si el espíritu no puede hacer otra cosa que pensar, y no puede ni engendrar, ni nutrir, etc., porque su naturaleza consiste en ser una cosa que piensa, del mismo modo el cuerpo no puede hacer otra cosa que ofrecer la extensión, pero no engendrar, ni nutrir, ni proporcionar luz, ni calor, etc., porque la totalidad de su naturaleza consiste en ser una cosa extensa.

*Podéis recurrir a las formas, a las diferencias, y a cualquier otra cosa, pero eso no será el Espíritu y, por consiguiente, será corporal. Será alguna cosa que, no debiendo contener nada que sea extraño a la naturaleza corporal, no tendrá ninguna actividad, sino solamente extensión. No objeto nada más acerca de lo absurdo que es no dar a los cuerpos ni poder de actuar ni actividad. No hago sino destacar cuán fácil es captar y aplicar vuestro Criterio. Y como vos exponéis a continuación que “no hay absolutamente nada en común entre el pensamiento y la extensión”, yo añado: Primero, que la discusión trata precisamente sobre eso, en que después he objetado que os queda por probar que el Poder de pensar está por encima de la naturaleza corporal o, como vos la llamáis a partir de ahora, extensa, de tal modo que todo lo que piensa debiera ser necesariamente incorporeal e inextenso; Segundo que, o los Brutos no piensan, es decir, no sienten, ni imaginan, etc. -ahora bien, su alma, forma o principio interno es una cosa inextensa y, por consiguiente, un espíritu inextenso-, o bien, si es alguna cosa extensa, entonces hay algo en común entre la extensión y el pensamiento. Tercero, que las formas o principios interiores de las plantas, sea cual sea el nombre que se les dé, tienen sin duda alguna extensión, y como (306a) ellas no operan al azar, sino de forma perfectamente calculada, podría creerse que tienen conciencia de lo que hacen y, en su consecuencia, de que están dotadas de pensamiento. Si no es cierto, al menos puede ser objeto de duda que, en las plantas, la extensión tenga alguna cosa en común con el pensamiento. Cuarto, que si es cierto que las diferencias de las especies que se oponen bajo un mismo género son opuestas, sin embargo las diferencias entre el pensamiento y la extensión no conllevan por ellas mismas ninguna oposición, ya que el pensamiento excluye a todo lo que no piensa, pero no también a todo lo que es extenso, del mismo modo que la extensión excluye a todo lo que no es extenso, pero no necesariamente a todo lo que piensa. Quinto, que el principio sobre el cual os apoyáis para afirmar esto no es diferente del que he recordado muchas veces por su carácter engañoso, y que trata sobre la distinción real que habría entre dos cosas que pueden ser consideradas por dos conceptos distintos, ya que esto es cierto entre la extensión y el pensamiento considerados como estado, en tanto que la extensión es considerada solamente como extensión y no como cualquier otra cosa, y el pensamiento [sólo] como pensamiento, y no como cualquier otra cosa. Pero pretender razonar, pasando del estado de pura concepción del espíritu a la cosa misma, porque tenéis una concepción del pensamiento sin haber concebido la extensión, concluyendo que ella misma<sup>596</sup> existe fuera de la extensión y que, por consiguiente, el espíritu pensante está exento de cuerpo extenso, esto no es sino un paralogismo.*

---

<sup>596</sup> La concepción del espíritu.

**ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA  
SEXTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y LA RÉPLICA CARTESIANA  
EN CARTA A CLERSELIER.**

**E**l artículo segundo, bastante largo, contiene mucha filosofía, y es por ello que nos congratulamos. El título es adecuado y los temas a tratar son que Descartes no propone un criterio válido para distinguir el espíritu del cuerpo y los problemas que surgen al considerarlos como opuestos. Hay contestación cartesiana en *Carta a Clerselier*; nuevo gozo.

El primer asunto a tratar será la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Aprovechando la respuesta de Descartes, en la que afirma que ha probado suficientemente la diferencia entre cuerpo y espíritu, así como que la naturaleza del primero es la extensión y la del segundo pensar, Gassendi responde que esas pruebas no están, o que al menos él no las ha visto. En efecto, sobre este asunto Descartes no aporta demostración alguna y sus argumentos van, como dijimos, desde el concepto formado por una sola función hasta la cosa en sí, lo que puede llevar a conclusiones muy incompletas acerca de cuál es la naturaleza de la cosa.

Comparte nuestro autor que el espíritu sea muy diferente del cuerpo grosero, pero lo que está en cuestión es si tiene naturaleza corpuscular (un viento sutil, un soplo, etc.). El hecho de decir que la naturaleza de la cosa pensante es pensar y la de la extensa ser extensa no es sino decir lo mismo que se intenta dilucidar; no es criterio alguno. Un criterio es una regla muy evidente que ayuda a emitir juicios concluyentes, y no le parece a Gassendi que lo sea que la naturaleza de la cosa pensante sea pensar por los ejemplos propuestos del feto y el letárgico. ¿Perdería la cosa pensante su naturaleza porque no pensase en los estados antes dichos?

Con estos cuestionamientos, el sacerdote pone de relieve que tanto la definición de la naturaleza de la cosa pensante como la de la extensa son peticiones de principio que además sólo toman en cuenta una de sus funciones para llegar a determinar su esencia. Como las funciones pueden ser más, y de hecho lo son, con mucho acierto pregunta Gassendi si perdería su naturaleza la cosa pensante en los momentos en los que no piensa. Pongamos un símil: si actuamos como Descartes y decimos que la naturaleza de una mesa es únicamente una de sus funciones, eligiendo la de servir de apoyo elevado a la vajilla para poder comer, ¿la mesa deja de serlo porque le demos la vuelta y quede con sus patas hacia arriba? No, por cierto. Si el letárgico dejase completamente de pensar, seguiría siendo una cosa pensante que, *por accidente*, ha dejado de pensar, y un cambio de uno de los accidentes de la cosa no indica necesariamente que haya perdido su naturaleza.

Distinto sería el caso del feto: serlo es condición *sine qua non* para ser cosa pensante; no es, pues, un accidente o algo contingente. Si el feto no piensa (no vamos a entrar en ello), entonces habrá que concluir que la cosa pensante, en su primer período, no piensa, y no por ello dejaría de ser una cosa pensante que está en el momento inicial, del mismo modo que un manzano, si es una cosa que produce manzanas, no deja de serlo en sus primeros años, cuando aún no puede dar frutos.

Gassendi es más claro acerca de que se haya definido la naturaleza de una cosa por medio de una sola función, y es cuando expone que una sustancia provista de *varias facultades pueda pensar por medio de una de ellas, engendrar por otra, actuar por una tercera*<sup>597</sup>. Descartes, en efecto, por causa de su solipsismo inmaterial, se definió de forma demasiado restringida.

---

<sup>597</sup> *Disquisitio*, 305b.

El siguiente pasaje alude a la negación cartesiana de que la cosa pensante participe de las funciones que se dicen del alma, como la nutrición. A esto responde nuestro autor que es lícito plantear la duda de que la causa del pensamiento sea o no también la de la generación, la nutrición y el crecimiento, con lo que una parte del espíritu no sería totalmente espiritual<sup>598</sup>. Se trata de nuevo de lo mismo: una sustancia puede tener varias funciones y su naturaleza debe ser definida por todas ellas, no por una sola.

La definición cartesiana de *res extensa* produce una de las mejores contestaciones de Gassendi: si lo único que hay en la naturaleza de los cuerpos es la extensión, entonces lo corpóreo no actúa, sino que es algo meramente pasivo y, siendo la cosa pensante únicamente pensante, no podría animar el cuerpo y, en consecuencia, no existiría el movimiento<sup>599</sup>. Gassendi, que no es metafísico sino como teólogo<sup>600</sup> y sí experimentalista, está poniendo la evidencia del movimiento ante los ojos de Descartes, el cual no puede explicarlo a partir de sus definiciones de cosa pensante y cosa extensa.

Cartesio dijo en la *respuesta* que da origen a esta *instancia* que nada hay en común entre el pensamiento y la extensión y el objetor añade ahora que eso es precisamente lo que no ha sido probado y sigue en cuestionamiento, planteando cinco indicaciones al respecto:

- 1) La primera es que no ha sido probado que el pensamiento esté por encima de la naturaleza corporal, de modo que todo lo que piensa debería ser inextenso.
- 2) La segunda se deriva de la anterior: si lo que piensa es inextenso, los brutos no deben pensar, y por ello no sienten ni imaginan. Pero si piensan, entonces hay una conexión entre la extensión y el pensamiento.
- 3) Las plantas son extensas y no operan al azar, por lo que podría plantearse si quizás tienen conciencia de sus actos y, por ello, estén dotadas de pensamiento. Con ello se seguiría lo mismo que en el punto segundo: hay relación entre pensamiento y extensión.
- 4) Dentro de un mismo género, hay diferencias en sus especies que resultan ser opuestas, pero esto no sucede entre el pensamiento y la extensión, pues no son excluyentes. El pensamiento excluye a lo no pensante, pero no a lo extenso, y lo mismo sucede con lo extenso.
- 5) Descartes distingue y opone pensamiento y extensión según un criterio engañoso: va del concepto puro que hay en el espíritu hacia la cosa misma.

Contestamos:

La primera indicación, en efecto, no ha sido probada por Cartesio.

La segunda expresa que, si el pensamiento es incorpóreo, los animales no piensan, lo cual tampoco ha sido demostrado por Descartes, y ante esa falta de probatura Gassendi puede plantear que si los animales piensan, entonces lo extenso y el pensamiento están relacionados; no hay oposición entre ellos. Nos parece ser una argumentación correcta en virtud de que el autor de las *Meditationes* no probó en absoluto en su *Discurso del método* que los animales no piensen.

---

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> Ya vimos que, para Gassendi, la metafísica es teología.

La tercera, que ya fue planteada por nosotros en el análisis del artículo anterior, indica la posibilidad de pensamiento en las plantas porque éstas no actúan azarosamente. De hecho florecen siempre en una misma época, dan frutos en otra, dejan caer sus hojas en invierno, etc. Siguen, pues, un patrón que sirve a Gassendi para poner sobre la mesa el cuestionamiento de que tengan conciencia y, si la tienen, se derivaría que están dotadas de pensamiento. Nosotros no fuimos tan lejos como Gassendi al plantear que las plantas podrían ser capaces de tener sensaciones y dar respuesta a ellas.

La cuarta, a nuestro juicio, no plantea discusión: no hay oposición de contrarios entre el pensamiento y la extensión, sea a nivel conceptual, sea a nivel de la experiencia (todos los seres pensantes que conocemos están dotados de un cuerpo).

La quinta y última también ha sido tratada antes por nosotros: no nos parece correcto, a partir de un concepto de pura intelección, establecer cómo es la cosa misma. Si entendemos el término *pensante* como un universal, podríamos pronunciarnos como los nominalistas, quienes mantenían el principio *universalia post rem*, y en este mismo sentido parece estar definiéndose Gassendi. Descartes, por el contrario, se comporta como realista (*universalia ante rem*).

Descartes, en su *Carta a Clerselier*, escribe en el punto sexto contra la segunda meditación:

*Y también lo es la sexta: “Que puede ser que la distinción que encuentro por medio de mi pensamiento entre el pensamiento y el cuerpo sea falsa”<sup>601</sup> ..., De este modo, el error más absurdo y exorbitante que un filósofo puede admitir es querer hacer juicios que no concuerden con las percepciones que él tiene de las cosas, y sin embargo, no veo cómo nuestro Autor podría excusarse de haber caído en esta falta en la mayor parte de sus objeciones, ya que no quiere que cada uno se atenga a su propia percepción, sino que más bien pretende que se deben creer las opiniones o fantasías que le place proponernos, aunque no se entienden en modo alguno<sup>602</sup>.*

Tras tanto desarrollo por parte de Gassendi, Cartesio sólo contesta que un filósofo debe emitir sus juicios de acuerdo con la percepción que tiene de las cosas y que su objetor pretende que se atenga a las suyas. Nada hay que destacar sino que, de nuevo, Descartes reivindica el subjetivismo cognitivo desde el que fundó todos sus razonamientos.

**ART. 3. UNA VEZ MÁS, QUIEN VE CLARAMENTE QUE EL ESPÍRITU PIENSA, ESTÁ MUY LEJOS DE TENER UNA VISIÓN CLARA DE LA NATURALEZA ÍNTIMA DEL ESPÍRITU. (306a).**

**P**uesto que, por otro lado, pretendéis obtener tanta gloria por haber reconocido clara y distintamente la naturaleza del espíritu y haberla enseñado a otros hombres, detengámonos un poco en esto y hagamos comprender mejor lo que ya hemos indicado. “Toda la naturaleza del espíritu”, decís, “consiste en esto: que piensa”. He aquí una noticia importante, inaudita: ¡el espíritu humano piensa! Y lo que es más, su naturaleza consiste por entero en que piensa. ¡Es necesario que los hombres y, particularmente los Filósofos, hayan sido estúpidos hasta ahora por no haberse percatado de que el espíritu piensa! Sin duda son ridículos los que han querido decir otra cosa sobre esto y han intentado proponer sus conocimientos más allá del simple hecho de que piensa. ¡Oh! ¡Si no hubieseis tenido ninguna otra cosa que aportar durante un esfuerzo tal, os podríais haber liberado completamente de

<sup>601</sup> P. 598 de la edición de 1647.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 599.

tanto trabajo! En realidad no habéis aportado nada de nuevo diciendo que el espíritu piensa y, por eso mismo, no habéis satisfecho las exigencias de los sabios diciendo que toda la naturaleza del espíritu consiste en que piensa. Ciertamente, si se os preguntase qué es lo que entendéis por el nombre de naturaleza, ¿no es el principio de todas las propiedades, facultades, operaciones? Y cuando nos preguntamos para conocer la naturaleza de una cosa, ¿no es éste el principio, sea cual sea, que queremos conocer? ¿No nos esforzamos a partir de sus efectos? ¿Tenemos dudas acerca de si produce algún efecto? ¿Y sobre el hecho de que el efecto se produce por una causa de ese género? Siendo admitido esto de pleno derecho y por todos, ¿acaso no queda una dificultad, que es saber de qué tipo de cosa forma parte eso mismo? Y después, si este método filosófico que preconizáis fuese bueno, ¿qué propiedades y qué naturalezas permanecerían ocultas en el mundo? ¿No serán tontos los que se toman el trabajo de estudiar o descubrir la naturaleza del imán? Pues deberían sentirse satisfechos con una pequeña fórmula como la vuestra: Toda la naturaleza del imán consiste en que atrae al hierro y se dirige hacia (306b) el Polo. Se debería decir lo mismo de todas las cosas: Toda la naturaleza de la piedra es caer hacia abajo; la del fuego, calentar; la del caballo, correr o relinchar; y habrá suficiente para conocer el poder de acción de no importa qué formulando enseguida este juicio: Toda la naturaleza de esta cosa consiste en hacer esto. Y no será en absoluto necesario investigar para conocer su sustancia, ni penetrar en su intimidad, ni desplegarla en todos sus detalles, ni estar atento a su posición, modalidades y condiciones. Sin embargo, si no se encuentra a ningún prudente que estime poder fiarse de vos en estas cosas, es decir, que cese completamente de filosofar (ya que no hay lugar de tomarse ese trabajo, puesto que vos ponéis los poderes naturales al descubierto de esta forma), ya no habrá ninguna razón para juzgar que toda la naturaleza del Espíritu consiste en que éste piensa, hasta el punto de figurarse que, fuera del pensamiento, no queda nada para investigar que concierna al principio mismo de este pensamiento, a fin de que se sepa, en tanto que sea posible, de qué depende éste en alguna manera, cómo se conoce, cómo forma un conjunto, cómo se comporta, si tiene otras facultades u otras funciones, si tiene partes o no y, si es así, qué tipo de partes. Si no las tiene, si no es un compuesto, ¿cómo se comporta de forma tan variada? ¿Cómo ejerce tantas actividades? ¿De qué manera se pone en relación con el cuerpo? ¿De qué manera se despega de él? ¿Cómo vive sin él? ¿Cómo se mueve? Y mil cosas más de este tipo. ¿Diréis por ventura que allí donde los demás han reducido al pensamiento a un solo género de función interna, vos habéis reconocido los diversos géneros de las operaciones que deben ser consideradas por aumento como propias de los pensamientos, la duda, la intelección, la afirmación, la negación, la voluntad, el rechazo, la imaginación, la visión, la audición y las demás sensaciones, y que sois vos quien habéis comprendido, o incluso habéis demostrado que no hay otras [funciones] que el Espíritu pueda llevar a cabo y que, por lo demás, toda la naturaleza del Espíritu consiste en realizar estas operaciones? Mas en realidad, y aunque pueda ser la opinión de algunos, una idea muy conocida tanto la antigüedad como en nuestros días en los más célebres Filósofos es la que dice: “El Espíritu ve, el Espíritu oye”; y no hay nadie, a mi juicio, que haya pensado jamás que todas las operaciones que enumeráis y muchas otras, añadiría yo, no son pensamientos, o al menos que se realicen sin el pensamiento. Y de ahí viene que se propongan y que se resuelvan comúnmente algunos Problemas tales como: ¿Cómo puede ser que, a veces, teniendo los ojos abiertos y las orejas destapadas, no vemos lo que tenemos delante o no oímos las palabras pronunciadas cerca de nosotros? Es simplemente porque la facultad de ver y de oír se confunde con el espíritu mismo o que, por lo menos, sin un espíritu atento o sin un pensamiento dirigido hacia el objeto a sentir, se encuentran

*imperfectas y sin efecto, de la misma manera que el esfuerzo de los remeros sin la dirección del Piloto, que tiene el timón, es incapaz de arribar a puerto. Lo que nos separa es la cuestión propuesta: ¿La cosa o sustancia a la que se llama Espíritu tiene el poder de pensar, es decir, de dudar, de comprender, de afirmar, de negar, de querer, y también de imaginar y sentir? ¿O quizás además tiene el poder de informar al cuerpo, de dominarlo, de moverlo, de dirigirlo? ¿Y también de nutrirlo después de haber tomado alimentos, de hacerlo crecer y de engendrar algo semejante a él mismo tras haber procurado la simiente? ¿Tiene el poder de separarse de este mismo (307a) cuerpo, de moverse de un lugar a otro, de dar impulso a alguna cosa, de recibirlo, y de hacer otras cosas? Vos declaráis que el Espíritu no tiene ninguno de estos poderes y que, fuera del pensamiento, o de la duda, o de la inteligencia, no hay nada. Los demás piensan que lo contrario es probable o al menos suspenden su asenso y no hacen una declaración temeraria sobre lo desconocido e inseguro. Por ello estos últimos parecen filosofar de forma legítima, mientras que vos parecéis siempre dejaros llevar por el paralogismo, que procede de un prejuicio que os hace creer que vuestro conocimiento debe ser la Regla, no solamente de todo lo que los hombres pueden saber sobre alguna cosa, sino incluso de todo lo que hay de hecho en la cosa. Y de hecho, el razonamiento que vos lanzáis es el siguiente:*

*“Toda la naturaleza del Espíritu consiste solamente en lo que yo sé de él.*

*Ahora bien, solamente sé del Espíritu que piensa, es decir, que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.*

*Luego toda la naturaleza del Espíritu consiste en que piensa, es decir, que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente”.*

### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEXTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y LA RÉPLICA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.**

**E**l artículo tercero no es sino un abundamiento harto reiterativo de lo expuesto en el segundo, a saber: rechazar que de una sola función de la cosa se conozca su naturaleza al completo. El título, aunque no es incorrecto, nos parece un poco vago, pues el verdadero asunto es el que acabamos de exponer. Hay contestación de Descartes, pero por una palabra aislada y casi sin interés, como veremos en su momento.

La primera parte del artículo contiene mucha oratoria e intenta tratar con desdén e ironía el hecho de que Descartes haya “descubierto” que el espíritu piensa, y su verdadera intención –como confiesa el propio Gassendi– es que su oponente mantenga que su naturaleza consiste sólo en pensar.

Al decir que el espíritu piensa, nuestro autor asegura que Descartes no ha dicho nada nuevo o inédito. Poco contenido hay en esto, por lo que nos detendremos en lo que viene a continuación: la naturaleza de la cosa.

La naturaleza de una cosa es, para Gassendi, *el principio de todas las propiedades, facultades, operaciones...*<sup>603</sup> y se intenta conocer a partir de los efectos. Si todo investigador imitase el modo de proceder de Descartes, se contentaría diciendo que uno solo de los efectos de la cosa es en realidad su naturaleza al completo. Así, la naturaleza del imán sería atraer al hierro y dirigirse hacia el Polo Norte, y la de la piedra

---

<sup>603</sup> *Disquisitio*, 306a.

caer hacia abajo. Quedan, pues, excluidas de la naturaleza de una cosa, según este modo de actuar, su sustancia, posición, modos y condiciones.

No tenemos nada que oponer a este planteamiento de Gassendi. Por lo que seguiremos con su exposición:

Por la forma cartesiana de abordar la naturaleza de las cosas, no hay necesidad de seguir indagando acerca del espíritu. Quedarán, pues, como incógnitas, el conocimiento de si el espíritu forma un conjunto, si tiene más funciones aparte de la de pensar, si posee partes, etc. Si carece de partes ¿cómo puede realizar tantas operaciones distintas? ¿Cómo se relaciona con el cuerpo y cómo puede vivir sin él?

Esta ráfaga de preguntas no tiene respuesta posible desde el contexto cartesiano, toda vez que Descartes ha reducido al máximo posible su definición de la naturaleza del espíritu, aunque es cierto que nadie puede contestar a ellas de un modo necesario y deductivo. Gassendi no está negando que el espíritu pueda vivir tras el deceso corporal. Solamente propone a su oponente este cuestionamiento para mostrar que, desde su posición, no puede explicarlo.

Apoyándose en el *consensus gentium*, el diniense afirma que tanto filósofos antiguos como coetáneos a ellos mantienen que: *El Espíritu ve, el Espíritu oye*<sup>604</sup>, por lo que la mayoría atribuye al pensamiento muchas más funciones que Descartes y, aunque éstas no fuesen pensamientos propiamente dichos, al menos no se pueden dar sin él. De hecho, añade, a veces no oímos ni vemos sucesos que se producen justo delante de nosotros porque las facultades de oír y ver se entremezclan con el espíritu y sin la atención de éste quedan imperfectas<sup>605</sup>. A criterio nuestro, es buen ejemplo para mostrar la interacción del pensamiento y los órganos sensorios. Hasta ahí llegamos, pues es muy aventurado extenderlo más<sup>606</sup>.

Acerca de la cita en itálicas, que Rochot no referencia, hemos encontrado su procedencia. Se trata de uno de los escasos fragmentos que se conservan de Epicarmo<sup>607</sup>: *El espíritu ve, el espíritu oye; el resto es sordo y ciego*<sup>608</sup>.

Hay una pincelada escéptica en este artículo: como Descartes excluye cualquier función del espíritu que no sea la de pensar, y puede plantearse seriamente la duda de que tiene otras muchas, *...los demás piensan que lo contrario es probable o al menos suspenden su asenso y no hacen una declaración temeraria sobre lo desconocido e inseguro*<sup>609</sup>. Fijémonos en que Gassendi no sólo habla de *epokhé*, sino también de probabilismo y recuérdese lo que dijimos acerca de qué tipo de escepticismo profesaba nuestro autor.

La última frase de Gassendi, antes del silogismo que concluye el artículo, es causa de *réplica* por parte de Descartes: *Por ello estos últimos parecen filosofar de forma legítima, mientras que vos parecéis siempre dejaros llevar por el paralogismo, que procede de un prejuicio que os hace creer que vuestro conocimiento debe ser la Regla, no solamente de todo lo que los hombres pueden saber sobre alguna cosa, sino incluso de todo lo que hay de hecho en la cosa*<sup>610</sup>.

Pasemos a la *réplica* cartesiana:

---

<sup>604</sup> ...*Mens videt, Mens audit. Ibid.*, 306b.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> Hasta el pensamiento entendido como espíritu, toda vez que la existencia de éste no está demostrada (y ambos autores simplemente la dan por válida de forma tácita).

<sup>607</sup> *Ca.* 550-460 a.C.

<sup>608</sup> *Fragmentos*, 249.

<sup>609</sup> *Disquisitio*, 307a.

<sup>610</sup> *Ibid.*



*La quinta Objeción es similar. “Que aunque yo no encuentre extensión en mi pensamiento, no se sigue de ello que no sea extenso, porque mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas”<sup>611</sup>.*

Y se justifica del siguiente modo:

*Pero es necesario observar particularmente aquí el equívoco que hay en estas palabras: “mi pensamiento no es la regla de la verdad de las cosas”, ya que si lo que se quiere decir es que mi pensamiento no debe ser la regla de los demás, para obligarles a creer una cosa porque yo la pienso como verdadera, estoy completamente de acuerdo con ello. Pero eso está fuera de lugar ya que nunca he querido obligar a nadie a seguir mi autoridad. Al contrario, he advertido en diversos lugares que uno no se debe dejar persuadir sino solamente por la evidencia de las razones. Además, si se usa indiferentemente la palabra pensamiento para toda operación del alma, es cierto que puede haber muchos pensamientos, de los cuales no se debe inferir nada concerniente a las cosas exteriores a nosotros. Pero esto también está fuera de lugar en este pasaje, en el que no están en cuestión sino los pensamientos que son percepciones claras y distintas y los juicios que cada uno debe hacer por sí mismo después de esas percepciones. Es por ello que, en el sentido en el que estas palabras deben ser entendidas aquí, digo que el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de esa cosa, es decir, que todos los juicios que haga tienen que ser conformes a esa percepción para ser buenos. Incluso en lo que concierne a las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón que nos persuada de que han sido reveladas por Dios, antes de determinarnos a creerlas. Y aunque los ignorantes hacen bien siguiendo el juicio de los más capaces concernientes a las cosas de difícil conocimiento, es necesario, sin embargo, que su percepción les enseñe que son ignorantes, y que no lo son tanto aquellos cuyos juicios quieren seguir. De otro modo, harían mal siguiéndolos, y actuarían como autómatas y como brutos en vez de cómo hombres<sup>612</sup>.*

Hay varios aspectos que queremos destacar de esta *réplica*:

La primera de ellas es que consideramos que Descartes debería haber contestado a muchas otras cuestiones propuestas en las *Instancias* antes que a ésta, que nos parece simplemente baladí. Sin embargo, parece que quienes recopilaron los cuestionamientos más importantes de la *Disquisitio* querían que se produjese una respuesta cartesiana e, insertando esta cita, tocarían su fibra sensible; lo consiguieron.

La segunda: Descartes niega pretender que su pensamiento sea la regla de verdad para los demás; todos deben dejarse persuadir sólo por la fuerza de los razonamientos.

La tercera es que Descartes acepta que si se usa el término pensamiento para hablar de todas las funciones del alma, entonces es cierto que habrá muchos tipos de pensamiento, pero no es esto lo que estaba en cuestión, sino los pensamientos que son percepciones claras y distintas y los juicios subsiguientes. Aquí habría resultado más que interesante que Cartesio se sincerase y explicase de una vez por todas qué entiende por pensamiento, espíritu y alma, y cuáles son sus diferencias.

La cuarta es que, cuando escribe que los pensamientos de percepciones claras y distintas sí deben ser la regla de verdad para cada uno, Descartes está asimilando la teoría del *homo mensura* de Protágoras. Este aserto, llevado a su consecuencia, desemboca en un saber subjetivo, no universalizable a otros individuos, y por ello va justamente hacia el polo opuesto de lo que pretendía hacer: establecer verdades

---

<sup>611</sup> P. 598, de la edición de 1647 de las *Meditaciones*.

<sup>612</sup> *Ibid.*, pp. 598-600.

universales no susceptibles de discusión, por tener la fuerza demostrativa de las cuestiones matemático-geométricas.

La quinta y última viene dada por la valentía cartesiana al decir que, incluso en las verdades de la fe, debe haber algo que nos persuada subjetivamente para darlas por ciertas. Nuestro comentario irá, sin embargo, en otro sentido: ¿habría escrito esto en la editio princeps de las *Meditationes*, cuando esperaba una aprobación de la Sorbona? Ya, en 1646, cuando escribió la *Carta a Clerselier*, estaba claro que dicho decreto no se iba a producir. Cartesio, pues, no tenía ya el cuidado de omitir pensamientos de este tipo.

**ART. 4. NO HA SIDO PROBADO QUE EL ESPÍRITU PIENSE  
INDEPENDIENTEMENTE DEL CEREBRO, [YA QUE] INCLUSO DURANTE  
UN SUEÑO UNO SE DA CUENTA DE QUE SUEÑA. (307a).**

*P*ero dejemos esto. Vos decís que “habéis demostrado distintamente muchas veces que el espíritu puede actuar independientemente del cerebro”. Pero, os lo ruego, ¿Dónde habéis demostrado, ni siquiera una vez y solamente de forma oscura, no digo ya distintamente, una cosa de unas consecuencias tan grandes? Esto es lo que, desde luego, no encuentro. Y aunque vos estáis desligado de vos mismo, de tal modo que os consideráis de una manera separada como cosa que piensa, sin embargo esto no sucede fuera del concurso del cerebro, y si habéis tenido la pretensión de probar que sí, habríais podido hacerlo con la ayuda del paralogismo que tantas veces he repetido. Decís que “no se hace ningún uso del cerebro para la intelección pura, sino solamente para imaginar o sentir”. ¿A qué llamáis vos intelección pura? ¿Y cuándo, cómo, y sobre qué cosa tiene lugar? ¿Os acordáis de haber comprendido alguna vez una cosa de este tipo, de un modo puro y sin el cerebro? ¿Alguien puede acordarse de ello cuando se lo recordáis? Vos mismo habéis dicho un poco más arriba que habría vestigios en el cerebro. Si no podéis, pues, acordaros de ninguna cosa que hayáis comprendido sin vestigios en el cerebro y, por consiguiente, sin la ayuda del cerebro, ¿cómo saber entonces si habéis comprendido jamás alguna una cosa de forma pura? Y quizás, si dijeseis que se tiene una intelección pura de lo que es inferido por el razonamiento, ¿cómo es que no se puede proponer ni afirmar sin acordarse de los sujetos y de los atributos? ¿Cómo es que no se puede inferir nada sin acordarse de las proposiciones y concesiones que se han hecho? ¿Cómo puede hacerse todo esto sin vestigios en el cerebro? ¿Cómo puede el Espíritu razonar independientemente del cerebro? Proporcionáis el ejemplo de “quien completamente dormido se da cuenta de que sueña”. Pero ¿esto tiene lugar sin que el cerebro contribuya en esa percepción? Decís: “para que soñemos es necesaria la ayuda de la imaginación, para que lo notemos sólo hace falta la del entendimiento”. ¿Pero qué necesidad había de recurrir al sueño, en el cual todo este poder de estar atento no es nítido ni claro, sino que es más bien una reflexión confusa y oscura? Al contrario: durante la vigilia es cuando experimentamos nuestra imaginación e incluso reflexionamos de una forma nítida y clara acerca de lo que imaginamos, y es entonces cuando las funciones respectivas de la imaginación y la intelección pueden ser distinguidas mejor. Tanto en un caso como en el otro (307b), lo que habría que probar es que la Imaginación o facultad imaginativa y el Intelecto son dos facultades realmente distintas y no más bien una única facultad que cumple dos funciones<sup>613</sup>. Y es

---

<sup>613</sup> Volvemos a pedir disculpas por las abundantes reiteraciones que se dan en el texto original.

que el hecho que se puede destacar de que se sueña, o de comprender que se imagina, no es otra cosa que reconocer que se conoce o que por un medio de conocimiento se conoce otro. Este privilegio es una facultad interna no otorgada al sentido externo sino de una manera mucho menos perfecta, en la medida en que un sentido externo no puede realizar una vuelta sobre su impresión como si un objeto exterior le enviase una especie de su forma o de su voz, mientras que nuestro sentido interno dispone interiormente del cerebro y, en éste, de los vestigios de las especies que se han fijado allí, transmitidas hasta allí e imprimidas a partir de los órganos y de las funciones sensibles e incluso, además de los vestigios, de sus propias actividades y, en una palabra, de todo lo que es necesario para volverse a poner en presencia de lo que ha experimentado. De aquí viene que, según sea la facilidad con la cual lo destaca y se vuelve atento a lo que es imaginado durante la vigilia, puede en cierta proporción destacarlo y darle atención durante el sueño. Y como durante la vigilia nos hemos sorprendido muchas veces de cosas absurdas que hemos pensado durante el sueño, no es sorprendente que, a veces, cuando se presentan cosas discordantes durante un sueño, las apariencias que producen este mismo asombro son excitadas, de modo que, recordándolas, estas cosas nos parecen absurdas. Es completamente cierto lo que me sucede cuando me parece ver personas de las cuales me acuerdo cuando están muertas. En seguida me llega este pensamiento: como los muertos no vuelven, entonces estoy soñando. Y de esto resulta unas veces que una súbita confusión y conmoción haga que me despierte; otras veces, para salirme de ahí o darme cuenta de que esto es un sueño, me propongo dos cuestiones: ¿dónde estoy yo, que estoy soñando? ¿En qué ciudad, en qué casa, en qué habitación, en qué cama? Entonces otra vez me despierto con una confusión y agitación similares. Así pues, por una parte, experimentamos que en medio de nuestros sueños podemos razonar y demostrar y hacer todo tipo de cosas parecidas de la misma forma que durante la vigilia y sin duda esto es así porque las imágenes de las cosas se sacan las unas a las otras a la luz por una suerte de encadenamiento. Del mismo modo también podemos pensar cosas absurdas y sorprendernos de su absurdo y razonar sobre ellas que no podrían aparecer sino en sueños y otras situaciones de este tipo. De ahí vienen también las observaciones de Sócrates sobre las cosas que se hacen durante la vigilia acordándose de sus propios sueños.

#### ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SEXTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**N**os encontramos ante el último artículo de la *duda* sexta contra la segunda *meditación*. El título es adecuado y los temas a tratar serán únicamente dos: la imposibilidad de que el espíritu actúe sin el cerebro y que durante el sueño también hay función cerebral.

El primer reproche de Gassendi está plenamente justificado: Descartes no ha mostrado ni demostrado claramente en ningún lugar que el espíritu pueda actuar sin el concurso del cerebro, salvo que pretenda que la distinción entre alma y cuerpo que explica en las *Meditaciones* sea la prueba.

Era de esperar que, tras la afirmación cartesiana en su *respuesta* de que es *seguro* que no hay utilización del cerebro en la intelección pura, sino *solamente* cuando se siente o imagina, habría ataque por parte de Gassendi. En efecto, lo primero que hace nuestro autor es preguntar qué es la intelección pura. Sin duda, el ejemplo que pone a continuación emplea una de las frases que Descartes escribió en sus *Respuestas* y destruye la idea de que la intelección pura pueda darse si soporte somático cerebral: si

existe ese tipo de intelección debe saber a qué cosas se dedica, y recordarlas. Pero si las recuerda, entonces lo pensado con la intelección pura ha dejado vestigios en el cerebro. Y si esa, llamémosla en términos kantianos, razón pura, realiza deducciones o razonamientos acerca de determinados asuntos, ¿cómo puede hacerlo sin recordar sujetos, atributos, proposiciones y concesiones previas, siendo todo ello necesario para argumentar? Consecuencia: el cerebro también participa en ese tipo intelectual.

Nada hay que añadir al respecto, salvo nuestro asenso, si bien diremos que Descartes, en sus *Respuestas*, con la finalidad de salir de un atolladero se mete en otro, y todo por su osadía, e intentar crear un sistema metafísico completo que cuadre al precio que sea, en vez de buscar las verdades aisladas que estuviesen a su alcance.

Tampoco iba a quedar sin contestación lo que Cartesio afirmó en su *respuesta* acerca de que soñar es algo propio de la imaginación. Para él, darnos cuenta de que soñamos es puro entendimiento, dando a entender que no hay acción cerebral en lo último.

Acerca de esto, Gassendi queda estupefacto: los sueños son reflexiones oscuras y confusas, y es durante la vigilia cuando son más claras la imaginación y la intelección. El fondo del asunto, para nuestro autor, es que habría que probar si la intelección y la imaginación son dos facultades distintas o si es una única que cumple dos funciones.

El último cuestionamiento del párrafo anterior ya fue antes expuesto por Gassendi y es por ello que no volveremos a pronunciarnos sobre él. Pero acerca de lo que expone de la oscuridad de los sueños y la claridad de la vigilia, nos sorprende que Descartes haya puesto el ejemplo de que pensar que se está soñando sea intelección pura, toda vez que en la primera *meditación* hablaba de no saber con certeza si dormía o velaba. Entonces, ¿cómo puede saber en qué momento esté soñando y, por lo tanto, *pensar* que está soñando? Además, como reconoció que en sueños se imaginan cosas imposibles, pensar que se está soñando es deliberar acerca de cosas irreales y, como parece que Cartesio ha puesto a la intelección pura en la cumbre de los modos de pensar, a nuestro juicio por considerarla ajena al lastre de lo corpóreo, se daría la incongruencia de que tan pura intelección que se dé en el sueño (pensando que se sueña más exactamente), y sería a la vez cumbre del intelecto y pensamiento de lo irreal y absurdo. Fue, pues, mal ejemplo el que propuso Descartes en la *respuesta*.

El resto del artículo es reiteración de las ideas ya expresadas en nuestro análisis. Dése por concluido el estudio de la *instancia* a la *duda* sexta contra la segunda *meditación*.

## DUDA SÉPTIMA.

**SOBRE EL EJEMPLO DE LA CERA; SIENDO RETIRADOS TODOS SUS ACCIDENTES DEL ESPÍRITU, NO SE CONOCE POR TANTO SU NATURALEZA ÍNTIMA DE UNA MANERA CLARA Y DISTINTA, Y [ADEMÁS] POR [MEDIO DE LA] INTELECCIÓN Y SIN [EL CONCURSO DE] LA IMAGINACIÓN. (307b).**

**I**nmediatamente después proporcionáis “el ejemplo de la cera”, y tras esto hacéis un largo desarrollo para decir que “una cosa es lo que son llamados accidentes de la cera y otra la cera misma o su sustancia; y que no es necesario sino únicamente el espíritu o el intelecto, y no los sentidos o la imaginación, para percibir distintamente la cera misma o su sustancia”. (308a) Pero esto no es lo que todo el mundo reconoce comúnmente: se puede abstraer el concepto de la cera o de su sustancia de los conceptos de sus accidentes. ¿Pero se conocen por ello distintamente la sustancia misma o la naturaleza de la cera? Concebimos que aparte del color, de la figura, del estado líquido, etc., existe algo que es sujeto de los accidentes y cambios que observamos, pero ignoramos qué es esta cosa o cuál es su naturaleza, lo que permanece siempre oculto, ya que esto permanece siempre oculto y no es sino por una suerte de conjetura que debe haber en esto alguna cosa. Admiro también que digáis, después de haber procedido a este arrancamiento de formas, como si se tratase de vestiduras, que percibís más perfectamente y con más evidencia qué es la cera. Percibís perfectamente que la cera, o su sustancia, debe ser algo diferente de todas esas formas, pero lo que [realmente] es no lo percibís, a menos que intentéis engañarnos, ya que esto no se muestra como puede hacerlo un hombre del que solamente hemos visto antes las ropas y el sombrero, cuando se los quitamos a fin de saber quién es o qué es. A continuación, puesto que pensáis de alguna manera percibir esta cosa, os lo ruego, ¿cómo la percibís? ¿No será como alguna cosa fundida y extensa? Ya que, sin duda, no la concebiréis como un punto, aunque su extensión sea unas veces mayor y otras menor. Y como esta suerte de extensión no puede ser infinita y tiene un límite, ¿no la concebís con figura de alguna manera? Y como os parece verla de alguna manera, ¿no le atribuíis además no sé qué color, aunque sea confuso? Seguramente la consideraréis como alguna cosa más consistente, y por ello más visible, que el vacío absoluto. De este modo vuestra intelección es una especie de imaginación. Si decís que la concebís fuera de toda extensión, figura y color, decidnos pues, de buena fe, cómo es.

Lo que decís de “los hombres que hemos visto, o bien concebido por el espíritu, de los cuales, sin embargo, no hemos percibido sino los sombreros y vestimentas”, no prueba que sea el espíritu y no la facultad imaginativa quien decide sobre nuestros juicios. Un perro, también, de quien vos no admitís un espíritu igual al vuestro, juzga por una decisión análoga cuando ve, no a su amo, sino incluso únicamente su sombrero y sus vestimentas. Aún mejor: aunque su amo esté en pie, sentado, acostado, inclinado, encogido o estirado, sin embargo le reconoce siempre y sabe que puede presentarse bajo todas esas formas, pero no, sin embargo, más bien por una de ellas que por las otras, igual que le sucede a la cera. Y cuando caza una liebre a la carrera, y la ve viva y después muerta, y enseguida despellejada y cortada en trozos, ¿pensáis que no cree que sea siempre la misma liebre? De modo que cuando decís: “la percepción del color, la dureza y cosas semejantes, no son actos de la visión ni del tacto, sino solamente un acto del espíritu”, lo vea bien, siempre que el espíritu no difiera en realidad de la facultad imaginativa. Y cuando añadís “que esta inspección puede ser imperfecta y

*confusa, o bien perfecta y distinta, según se esté más o menos atento a las cosas de las cuales está compuesta la cera”, esto prueba que no es por la inspección hecha por el espíritu de este yo no sé qué que hay en la cera, independientemente de todas sus formas, donde está el conocimiento claro y distinto de la cera, sino más bien en una inspección hecha por los sentidos de todos los accidentes y cambios (308b), tantos como se pueda, de los cuales es capaz la cera. De esto resulta que podemos concebir y explicar lo que entendemos con el nombre de cera, pero no estamos en posición de concebir nosotros mismos ni de explicar a los demás qué es esta sustancia desnuda, o más bien oculta.*

**RESPUESTA. (308b).**

**A** *quí, como a menudo en otros lugares, hacéis ver solamente que no comprendéis bien lo que tratáis de reprender ya que no he realizado la separación del concepto de la cera a partir de sus accidentes, sino que más bien he querido mostrar cómo se manifiesta su sustancia a partir de sus accidentes, y cómo difiere su percepción reflexionada y distinta de la vulgar y confusa, de modo que ¡Oh Carne! parecéis nunca haberla conocido. No veo tampoco sobre qué argumento os apoyáis para afirmar con certeza que un perro tiene el poder de juzgar como nosotros, si no es por el hecho de que, como también está compuesto de carne, creéis que las mismas cosas que hay en vos se encuentran también en él. Pero yo, que no reconozco en él ningún espíritu, no creo que se encuentre en él nada parecido a lo que pertenece al espíritu.*

## ANÁLISIS DE LA DUDA SÉPTIMA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN, Y DE LA RESPUESTA.

**E**stamos otra vez en 1641 y llegamos a un punto de esta tesis que estábamos deseosos de abordar: el ejemplo de la cera. Y es que dicho asunto conlleva el estudio de la sustancia y de los accidentes, si ésta puede ser conocida a partir de aquéllos, si hay algo más en la sustancia aparte de lo que se nos manifiesta de ella...

El título que incluyó Sorbière en 1644 es correcto y los temas a tratar serán los que hemos expuesto en el párrafo anterior. La *respuesta* cartesiana, como hemos visto, es mordaz y carece de decoro alguno, no contestando en realidad a nada de lo expuesto por el objetor.

Tras parafrasear a Descartes al comienzo del artículo sobre que éste percibe distintamente a la cera por el entendimiento y no por los sentidos o la imaginación, se apoya en el *consensus gentium* para decir que el concepto de cera o de su sustancia puede ser abstraído de sus accidentes, pero esto no implica que se conozca con distinción ni esa sustancia ni su naturaleza<sup>614</sup>.

La cita, en dos partes, a la que hace alusión Gassendi se encuentra en las páginas 27 y 28 de la *editio princeps* de las *Meditationes*, y es textualmente como sigue: *Por consiguiente, sólo me queda conceder que realmente no imagino lo que es la cera, sino que sólo la percibo con la mente... Y de este modo, es notorio que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, y nunca lo fue, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección de la mente*<sup>615</sup>. La cita de nuestro autor, aunque no es literal, sí que explica su correcto sentido.

Proseguimos:

El objetor mantiene que la naturaleza de una cosa permanece oculta tras los accidentes. Son estos y los cambios que se producen en ellos lo que podemos percibir realmente; la sustancia es una mera conjetura que obtenemos por abstracción. Y lo que es incluso peor: Descartes mantiene que, tras dejar a la cera desnuda de accidentes, la percibe con mayor claridad.

En nuestra opinión, Cartesio, con el ejemplo de la cera, intenta mostrar que los accidentes de una cosa, visibles para nosotros, pero cambiantes, no nos pueden dar norte de qué es esa cosa en sí. No confiando en los accidentes, como tampoco lo hace en la información sensoria, prefiere el pensamiento abstracto para determinar avances en su conocimiento. El ejemplo de la cera no es sino un refrendo de su forma de deducir *ego sum*, no a partir de cosas tangibles, como asir el cálamo, sino por medio del pensamiento. Ahora bien, mientras que él puede deducir que existe porque percibe que piensa, no sucede lo mismo con una cosa externa a él: sólo puede recibir información de sus accidentes. Si los accidentes desaparecen, quedando la cosa desnuda de ellos, ni siquiera tendría noticia de que tal cosa existe. En el caso de la cera, sabe previamente que existe a través de sus accidentes, y estos cambian al ser calentada, provocando variaciones en su forma de mostrarse, y de ello colige que hay un sustrato que permanece bajo esos cambios que es lo que propiamente es la cera. Ante esto nada tendríamos que oponer, salvo que ese sustrato nunca se despoja de los accidentes, sean unos u otros, cambien estos o no.

---

<sup>614</sup> *Disquisitio*, 307b. *Meditationes*, pp. 377-378 de *editio princeps*.

<sup>615</sup> *Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed sola mente percipere... Atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio... Loc. Cit.*

Descartes no sabe realmente qué es la cera a nivel primario y sustancial, al igual que cualquiera de nosotros, pero se atreve a decir que es algo *extenso, flexible y cambiante*<sup>616</sup>. Pero, de ser así, la naturaleza de la cera sería la misma que la un trozo de mantequilla, pues puede experimentar cambios muy parecidos y, si la naturaleza de una cosa es lo que define con más propiedad qué es, entonces existirá la misma definición, no ya para dos, sino para muchas otras entidades que tienen esas propiedades. La sustancia, entendida como la naturaleza de la cosa, es un constructo mental, una entelequia (en el sentido no filosófico de la palabra) y sólo tiene realidad nominal, mientras que los accidentes sí tienen realidad tangible. La sustancia, en su acepción de sujeto que no puede ser predicado de nada, sí tiene realidad cósmica.

La siguiente pregunta de Gassendi viene dada por lo anterior: ¿Cómo puede percibirse esa sustancia desnuda? No puede ser como un punto, pues el propio Descartes ha dicho que aumenta o disminuye con la temperatura, pero no por ello carece de extensión, y por eso mismo tiene un límite y, en su consecuencia, figura. ¿No la concibe, pues, como una figura? ¿Ni con un color? Si no es así, entonces la cera será el vacío absoluto; la nada, pero no cree que Descartes piense eso.

En este punto, Gassendi coincide con Hobbes. En sus *Objectiones tertiae*, mantiene que los cambios en la cera sólo indican que es la misma materia sujeta a distintas formas de mostrarse<sup>617</sup>. Hobbes vuelve del revés la forma en la que Descartes interpreta los cambios accidentales de la cera. Mientras que éste considera el concepto abstracto de la misma, exento de materia, extensión y accidentes, el inglés mantiene lo antes dicho, añadiendo que la cosa que piensa es más bien material que inmaterial<sup>618</sup>.

Del ejemplo de la cera, nuestro autor pasa al de los hombres con sombreros y abrigos que también se encuentra en la segunda *meditación*. Descartes, cuando concibe que bajo los abrigos y sombreros que se mueven por la calle hay hombres, lo hace, según sus palabras, por medio del espíritu, toda vez que los ojos sólo le informan de la presencia de esos atuendos. Por medio de este símil, Cartesio quiere mostrar que lo que se ve de la cera no es lo que ella misma es: sólo puede colegirse por medio del entendimiento.

Gassendi niega que la percepción real de las cosas, en el ejemplo de los sombreros, se deba al intelecto y no a la imaginación. Esa percepción real, que no es sino un juicio, se da también en los perros: reconocen a su amo, sin verlo, por sus vestimentas. Entonces, apunta nuestro autor, se daría la paradoja de que su oponente niegue que los perros tengan espíritu y realicen juicios por el que reconozcan la presencia de su amo cuando sus sentidos le informan de una cosa distinta.

Hay un claro error, según nuestro criterio, en el uso del ejemplo de los hombres ocultos bajo sombreros y abrigos para refrendar su conocimiento puramente intelectual de la naturaleza de la cera. Descartes está proponiendo a las vestiduras como accidentes, bajo las cuales puede haber un hombre o un autómatas, pero él sabe que bajo esos ropajes que se mueven por la calle tiene que haber hombres, porque la propia experiencia le ha informado con anterioridad de ello. Sin embargo, la experiencia no le ha dicho nada acerca de cuál es la naturaleza íntima de la cera, más allá de sus cambiantes accidentes, de los cuales nunca se puede despojar. No está hablando de cuál es la naturaleza de los hombres vestidos que deambulan, a lo que no podría contestar, sino que son sujetos. La analogía, pues, de los accidentes como vestidos y sombreros, y la naturaleza de la cosa como los hombres que están debajo de ellos, no es válida.

---

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>617</sup> *Loc. Cit.* p. 237 de *editio princeps*.

<sup>618</sup> *Ibid.*, pp. 237-237.



El contraejemplo surte su efecto, en virtud de la *respuesta* de Descartes. Pero he aquí que Gassendi vuelve a pronunciarse sobre la indiferencia del intelecto y la imaginación: Acepta de grado que la percepción de los accidentes de la cera no sea obra del tacto, el oído, sino sólo por la acción del espíritu, siempre y cuando *el espíritu no difiera en realidad de la facultad imaginativa*<sup>619</sup>. Para nuestro sacerdote, como recepcionista parcial del materialismo epicúreo, el conocimiento claro y distinto de la cera sólo vendrá dado por el examen de *todos* sus accidentes y cambios, toda vez que la sustancia desnuda es algo incognoscible. Estamos de acuerdo con ello, repitiendo que sólo hay existencia nominal del inteligido sustrato que está por debajo de los accidentes.

Descartes contestará con evasivas: Gassendi no ha podido entender que su intención no era separar el concepto de cera a partir de sus accidentes, sino mostrar cómo se manifiesta la sustancia a partir de ellos, siendo esta percepción más pura y distinta que la vulgar. Ahora bien, ¿entonces por qué escribió en su segunda *meditación* que sólo un espíritu humano puede concebir la cera desnuda, despojada de sus accidentes?<sup>620</sup> Gassendi utilizará este mismo argumento en el artículo primero de la *instancia*.

Nos gustaría pasar por alto el último de los comentarios de esta *respuesta*, en el que compara el entendimiento de Gassendi con el de un perro, debido a su mal gusto. Vidal Peña se percata de que hay una cuestión de fondo en el planteamiento que le hizo Gassendi, y expondremos sus palabras: *La ironía de Descartes, en este punto, le hace olvidar que Gassendi empleaba un argumento, al que debería responder. Descartes se niega a explicar por qué el perro reconoce a su dueño, lo cual es un problema efectivo, dados sus planteamientos. La percepción entraña un juicio, según Descartes; si el perro es incapaz de juicio, ¿cómo explicar aquel “reconocimiento”, que parece –al menos– obra de un juicio? Y si no es un juicio, ¿qué es esta percepción? Descartes se burla, pero no responde*<sup>621</sup>.

---

<sup>619</sup> *Disquisitio*, 308a. *Meditationes*, p. 380 de *editio princeps*.

<sup>620</sup> *Loc. Cit.*, p. 29 de *editio princeps*.

<sup>621</sup> *Meditationes*, edición de Vidal Peña, pp. 454-455, nota 207.

## INSTANCIA.

### **ART. 1. TODO LO OBJETADO ES LEGÍTIMO A PARTIR DEL PROPIO RECUERDO DE LAS PALABRAS. (308b).**

**L**a confianza que tenéis en vos mismo es verdaderamente admirable, pero siempre tiene el mismo artificio, que consiste en pasar siempre por el lado de la dificultad mientras que, como una cortina de humo, avanzáis que “no comprendo lo que trato de reprimir”. Lo que habéis dicho es aparentemente y hasta tal punto sublime, difícil, nuevo, inaudito, que mostráis por mí menos piedad que indignación al ver que no me dejo medir, sea con la medida de mi propio pie, sea con la medida que me convenga. Veamos: puesto que sois tan grande Doctor, retomemos vuestras propias palabras para saber al final con qué derecho os quejáis. En primer lugar, habéis buscado un ejemplo de “cosa singular entre las que se cree que se pueden comprender muy distintamente” y, habiendo tomado “un trozo de cera fresca”, habéis observado en ella “sabor, olor, color, una figura, una dureza, frío, un tacto, un sonido”. Después, habiéndola aproximado al fuego, habéis observado que “el sabor y el olor se han disipado, que el color y la figura han cambiado, que el tamaño ha aumentado, que se ha convertido en algo líquido, caliente, que apenas se puede tocar, que no produce ya sonido”. Entonces os preguntáis “si todavía es la misma cera, y como es evidente que es la misma y, no obstante, no permanece lo que antes llegaba a vuestros sentidos”, os preguntáis “¿cuál era la cosa perteneciente a la cera que concebíais con tanta distinción?” Después de esto, dudando por saber si no era un cuerpo que un poco antes aparecía y se manifestaba de estas formas y que inmediatamente después se manifiesta de otras formas distintas, os preguntáis ¿qué era precisamente esa cosa que os imaginabais? Reconociendo que “no habéis imaginado nada más que la flexibilidad o mutabilidad y la extensión y que, sin embargo, no podéis abarcar por medio de la imaginación todos los modos de esta mutabilidad ni los de la extensión por causa de las múltiples transformaciones que resultan del calentamiento”, concluís finalmente “que no habéis concebido la cera por medio de la imaginación, sino por medio del espíritu”. En consecuencia os habéis preguntado “qué era esa cera percibida por el espíritu”, y habéis respondido que “era la misma que veáis, que tocabais, que imaginabais, que pensabais que era, pero que el hecho de percibirla no era y no había sido nunca una visión, un contacto, una imagen, sino solamente una inspección del espíritu, y que aquella era tan imperfecta y confusa como ahora es clara y distinta y lo es, posteriormente, en la medida en la que vuestra atención se detiene más o menos (309a) en las cosas de las que está compuesta”. Después habéis puesto en causa “la falsedad que fácilmente resulta del uso de la palabra”. De aquí sacáis que, “mirando por la ventana a la gente que pasa, al decir: veo hombres, decís una falsedad si se refiere a los ojos, puesto que veis solamente sombreros y trajes sobre los cuales podrían estar ocultos autómatas y, por consiguiente, es por medio del intelecto que juzgáis que son hombres. Del mismo modo habéis hecho el razonamiento por el que pensáis ver con los ojos lo que concierne a la cera. Vos la habéis comprendido únicamente por la facultad de juzgar que se encuentra en el espíritu”. Además, habéis remarcado que se puede preguntar “si percibís la cera con más evidencia y perfección cuando la habéis visto por primera vez y habéis creído conocerla por el sentido externo o la facultad imaginativa, o si más bien es después de haber reconocido más atentamente lo que es y cómo se la conoce”. Y habéis declarado que “sería ridículo tener alguna duda sobre esto, ya que no hay nada en esta primera percepción que fuese

distinto y que no pudiese ser hecha por cualquier animal”. Finalmente habéis concluido así: “Pero mientras que yo distingo la cera de las formas exteriores y la considero completamente desnuda, como si le hubiese quitado sus vestiduras, verdaderamente entonces, aunque el error pueda encontrarse en mi juicio, sin embargo no puedo concebirla de esta forma sin un espíritu humano”. Sean cuales sean vuestros planteamientos, esto es lo que habéis dicho o habéis querido decir sobre la cera. Si ahora, algún lector fuese lo suficientemente paciente como para releer mi Duda, le pido que le dé al mismo tiempo su juicio sobre ella y sobre vuestra Respuesta. – Vos decís que “no habéis hecho la separación del concepto de la cera a partir del de sus accidentes”. ¡Apelo a vuestra buena fe! ¿Acaso vuestras propias palabras no eran éstas?: “Distingo la cera de las formas exteriores y la considero completamente desnuda, como desposeída de sus vestiduras”. ¿Y qué es separar el concepto de una cosa del concepto de otras sino considerar esta cosa sin las otras? ¿Qué es considerarla completamente desnuda sino que esté como desvestida de sus ropajes? Para que el concepto de la naturaleza humana se considere abstraído de los conceptos de cada individuo, ¿hay otro método que el de distinguirla de las que son llamadas diferencias individualizantes, y considerarla desnuda, como desposeída de sus vestimentas? Pero me costaría mucho retrasarme más sobre este asunto: se azotaría en plena clase a un Dialéctico que lo ignorase.- Decís que “más bien habéis buscado mostrar cómo la sustancia de la cera se manifiesta por sus accidentes”. Habéis buscado para mostrarlo y lo habéis enunciado claramente. ¿No es esto un bonito subterfugio? Y cuando tratasteis de mostrarlo, ¿por qué medio conseguisteis poner de manifiesto a la cera sino, en primer lugar, considerando los accidentes, como las ropas, y después, una vez quitados, considerando a la cera completamente desnuda? Decís también que “más bien habéis querido mostrar cómo la percepción reflexiva y distinta de la cera difiere de la vulgar y confusa”. Pero ¿cuándo habéis querido solamente mostrar esto?, ¿cuándo lo habéis hecho realmente? ¿Una escapatoria tal es digna de vos? ¿Y la habéis mostrado realmente? ¿No es cierto que esta percepción reflexiva y distinta no se produce en el momento en el que habéis considerado esta cera desnuda y desprovista de sus ropajes, cera que hasta ese momento percibíais de manera vulgar y confusa? Pero esta vez, incluso, me da vergüenza detenerme sobre este asunto (309b) ya que estas son vuestras palabras: “ella<sup>622</sup> es tal, oh Carne, que no parece que nunca tengáis participación suya”. Son palabras gloriosas que dejo gustosamente remojar y encurtir en vuestra bilis.

---

<sup>622</sup> La sustancia.

## ANÁLISIS DEL CAPÍTULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SÉPTIMA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**sta instancia contra la segunda *meditación* es la más corta de las ocho, constando únicamente de dos capítulos. El título, con alguna variante, ya se ha repetido en varias ocasiones, y expresa la legitimidad de lo expuesto en las *Objecciones quintae*, y ahora, concretamente, en la *duda* séptima (en realidad la octava).

La primera parte del artículo no es sino un epítome del ejemplo cartesiano de la cera y de los hombres que deambulan por la calle. Nos ahorraremos repetirlo pues basta con leer la segunda *meditación* y, aunque las citas no son del todo literales, no se altera grandemente su sentido.

Sólo habrá tres cuestionamientos planteados por Gassendi en este artículo y todos ellos hacen referencia a la escueta *respuesta* de Descartes: pedimos disculpas por anticiparnos a los dos primeros en nuestro análisis de la *duda* y la *respuesta*, pero eran tan evidentes los errores cartesianos que no pudimos evitar la exposición de nuestro propio criterio antes que el del diniense. Es por ello que examen de este artículo no nos llevará muchas líneas.

La primera de las cuestiones es que Descartes afirme no haber separado el concepto de la cera a partir de sus accidentes. Nuestra contestación fue la misma que la de Gassendi, aunque aún no la habíamos traducido. Se trata de las propias palabras de Descartes en la segunda *meditación*, donde consideraba a la cera desnuda y desposeída de sus vestiduras.

La segunda viene a referirse a que, en la *respuesta*, Cartesio dijese que su intención era *mostrar cómo se manifiesta su sustancia a partir de sus accidentes*. Nuestro autor recuerda que, en primer lugar, mostró en efecto a la cera en función de sus cambiantes accidentes, pero después los eliminó para mostrarla sin ellos, completamente desnuda. No abundaremos en estas dos primeras cuestiones para no reiterar lo que ya dijimos.

La tercera y última tiene como base que su oponente escriba que su intención era mostrar *cómo difiere su percepción reflexionada y distinta de la vulgar y confusa*. Para Gassendi no era ésta su verdadera intención, y tampoco para nosotros, sino hacer una analogía con su modo de deducir *ego sum*, aunque esto último no lo dice nuestro autor. Se detiene únicamente en que no hay percepción reflexiva y distinta cuando la cera es desposeída de sus accidentes y que antes, cuando los tenía en cuenta, dicha percepción era confusa y vulgar. Ante esto sí queremos añadir un matiz: En ausencia de accidentes, el concepto de cera no sólo es tan oscuro como era antes, sino más aún, toda vez que no hay nada perceptible de ella una vez que se eliminan estos, y no se puede concebir lo que no se puede percibir. Ahora bien, es desde el recuerdo de esos accidentes, una vez eliminados, que puede hacer una reflexión sobre dicho concepto, aunque solamente en función de lo eliminado (los cambios), pues nada nuevo hay que reciba la mente del sujeto cognoscente ante la desaparición de los accidentes. Otro punto a favor de Descartes es que, en efecto, al eliminar los accidentes, lo que queda es la mente del sujeto es reflexión interna, que no imaginación, aunque dicha reflexión tenga su sostén originario en lo percibido por la facultad imaginativa.

**ART. 2. SE DISIMULAN LAS DIFICULTADES ESENCIALES SOBRE LA NATURALEZA DE LA CERA, QUE PERMANECE OCULTA, Y SUCEDE LO MISMO CON EL ESPÍRITU, AUNQUE ESTAS SUSTANCIAS SE CONSIDEREN CON LA MAYOR PARTE DE SUS ACCIDENTES RECONOCIDOS Y ELIMINADOS. (309b).**

**M**e detendré un momento sobre el hecho de que, una vez pasada esta abundancia de oscuridad, habéis eludido la dificultad y creído que esto era suficiente como para que nadie respondiese. La cuestión era saber si una cosa o una sustancia que piensa es lo que se llama espíritu, y si puede ser conocida clara y distintamente sin la ayuda de ninguna imagen del cuerpo, por sutil que ésta sea, y por consiguiente sin la imaginación. Vos lo habéis afirmado y yo lo he negado. Habéis proporcionado el ejemplo de la cera con la finalidad de sacar de él una enseñanza: por debajo del sabor, del olor y de los otros accidentes que se perciben por los sentidos, por debajo de la mutabilidad y de la extensión, que se perciben por medio de la imaginación, permanece la sustancia de la cera, la cual no solamente no es percibida por los sentidos, sino tampoco por la propia imaginación. Por el contrario, es percibida únicamente por el entendimiento y de modo claro y distinto, y lo es del mismo modo que es percibida la sustancia del Espíritu, no por los sentidos ni por la imaginación, sino solamente por el intelecto. Y yo había tenido esta reserva: se comprende perfectamente que la cera o su sustancia debe ser algo distinto de las formas que informan a los sentidos o a la imaginación. Pero no se percibe qué es esta cosa, o cómo es, y no se puede mostrar o imponerse a nosotros independientemente de todas las cosas de este género, como un hombre puede mostrarse o darse a conocer sin los sombreros y las vestimentas de las cuales vos mismo habéis hablado. Y por consiguiente me sorprende de ver cómo podéis decir que, una vez realizado este despojamiento de las formas, como si fuese de vestimentas, conocéis más perfecta y más evidentemente qué es la cera, pues es cierto que no la conoceréis de una manera más perfecta y evidente de la que conoceríais más perfecta y evidentemente qué sería el hombre que se ocultaría bajo tal sombrero y vestimenta, porque entendéis correcto que algún hombre debe ocultarse sobre los sombreros y vestimentas en cuestión. Pero esto lo habéis tenido en completo silencio. Hice una reserva más: sea lo que sea la cosa que permanezca, una vez desposeída de estas formas comparables a vestiduras, es conocida no como un punto, sino como algo extenso y también, como no se extiende hasta el infinito, tiene figura y, como toda cosa delimitada se concibe confusamente con un cierto color, tiene igualmente color. Y de este modo vuestro intelecto es un tipo de imaginación. Y si no concebís esto, o la sustancia de la cera, bajo un género similar de extensión, figura y color, debéis decir de buena fe de qué manera, pues, la concebís. Esto también lo habéis dejado en silencio. Me reservé incluso esto: que vos reconozcáis a un hombre oculto bajo un sombrero y unas vestimentas no supone que esto sea un trabajo del Espíritu antes que de la imaginación puesto que, también, un perro, del cual negáis que tenga Espíritu y le dejáis únicamente la imaginación, reconoce a un hombre o a su propio amo bajo un sombrero o unas vestiduras y, además, le reconoce bajo (310a) otros aspectos diferentes, pero habéis disimulado cuidadosamente el valor de esta argumentación y simplemente habéis dicho que “no sabéis en qué argumento me apoyo para afirmar como cierto que un perro tiene el poder de juzgar como nosotros”. Esto significa que habéis visto perfectamente el argumento y la experiencia de efectos parecidos a éste, en los cuales no os es desconocida la causa que está en discusión. Pero como no habéis replicado nada a esto, con estas palabras os apartáis del camino buceando una vez más bajo mares de tinta: “sino que, viendo que también estáis

*compuesto de carne, creéis que las mismas cosas que se dan en nosotros se dan también en él. Y, por otro lado, cuando añadís: pero yo, que no reconozco en él [perro] ningún espíritu, no creo que se encuentre en él nada parecido a lo que conozco en el Espíritu”, ¿no es cierto que, si creéis que en vos se encuentra un espíritu, partiendo del hecho de que reconocéis la presencia de un hombre del que no veis sino el sombrero y las vestimentas, no es cierto, repito, que estéis obligado a creer que hay también un espíritu similar en el perro? Finalmente la última reserva: la célebre inspección de la cera, más imperfecta o más perfecta, más confusa o más distinta, abarca únicamente a los accidentes y cambios que se producen en ella, pero no su sustancia misma. Por esto podemos, a partir de los accidentes, concebir y explicar lo que entendemos con el nombre de cera, pero no qué es esa sustancia desnuda, o más bien lo que permanece misteriosamente oculto, ya que siempre está recubierta por los accidentes y sujeta a cambios. Esto es lo que, para terminar, vos habéis disimulado, manteniéndoo en un razonamiento con esta forma:*

*“Quien considera a una sustancia, por así decirlo, desnuda, desprovista de sus accidentes o de sus formas exteriores como si fueran vestimentas, la conoce clara y distintamente incluso con el solo entendimiento, sin ayuda, pues, de la imaginación.*

*Ahora bien, considero a la sustancia de la cera totalmente desnuda, desprovista, como si fuesen vestimentas, de sus formas exteriores.*

*Conozco, pues, la sustancia de la cera clara y distintamente y, a decir verdad, únicamente por medio del entendimiento, sin la ayuda de la imaginación”.*

*Queda suficientemente claro lo que hay que pensar de este razonamiento, por un lado, gracias a la Duda anterior, la cual no ha sido respondida, y, por el otro, gracias a la recapitulación que acabo de hacer.*

## ANÁLISIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA SÉPTIMA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**E**l último artículo de esta *instancia* es una síntesis de lo objetado por Gassendi en la *duda* que no fue contestado por Descartes. El título quizás debiera haber sido algo como esto: *Recapitulación de los cuestionamientos de la duda que han sido omitidos en la respuesta*. Prácticamente todo el artículo es repetición: parece, pues, que Gassendi ya dijo todo lo que había en su interior en esta *duda*, primero por las constantes repeticiones que se dan en los dos artículos, segundo por ser la *instancia* más corta contra la segunda *meditación*.

Al principio del artículo, Gassendi afronta el tema de fondo que hay en la segunda *meditación*: dilucidar si la *substantiam cogitantem* (nótese que vuelve a llamarla *substantia*, que no *res*, posiblemente por el asunto de la cera) es el espíritu, y si puede conocerse sin ayuda de una forma corporal, o sea, por medio de la imaginación. A continuación, una confesión: *Vos lo habéis afirmado y yo lo he negado*<sup>623</sup>.

Es de capital importancia saber exactamente qué es lo negado por Gassendi, pues podría pensarse que está atribuyendo naturaleza corpórea al espíritu. A falta de mayor abundamiento y por las fluctuaciones de nuestro autor en sus argumentos contra

---

<sup>623</sup> *Disquisitio*, 309b.

Cartesio (ora proponiendo una idea, ora la contraria), resulta difícil saber qué era lo que creía al respecto. En este momento, sólo estamos seguros de que niegue poder concebir al espíritu sin una imagen corporal y, por ende, sin la facultad imaginativa y la consecuencia de esto debiera ser que el espíritu sea una especie de corpúsculo.

Sin embargo, en *Disquisitio metaphysica* hay dos alusiones gassendianas a la incorporeidad del espíritu (que identifica con el alma):

- 1) *...ya que la carne puede pasar como opuesta al espíritu según las Santas Escrituras*<sup>624</sup>...
- 2) *También sé muy claramente que si, por la gracia de Dios, estoy compuesto de espíritu o de alma y de carne o cuerpo, sin embargo este cuerpo, porque se corrompe, deja el alma más torpe, como dicen las Escrituras*<sup>625</sup>.

De lo anterior podemos decir, definitivamente, que Gassendi creía que el espíritu es incorpóreo basándose en la autoridad de las Escrituras y, por lo tanto, cuando pedía a Descartes prueba que demostrase su incorporeidad, no estaba proponiendo que lo cierto es lo contrario. Una prueba más de que el diniense era un defensor de la doble verdad.

También resulta importante destacar que nuestro autor vio perfectamente cuál era la intencionalidad del ejemplo de la cera. Como Cartesio escribe que la cera no se percibe realmente por la facultad imaginativa, sino por el entendimiento, su finalidad era asimilar esta idea a su percepción clara y distinta de la sustancia del espíritu únicamente mediante el intelecto. Algunas páginas atrás ya expusimos nuestra opinión acerca del por qué del símil céreo, coincidiendo ésta con la de Gassendi.

También expusimos que el ejemplo de los hombres y los abrigos no era adecuado, y Gassendi hace lo propio: La cera, despojada de sus accidentes, no se muestra a nosotros como lo harían los hombres al quitarse sus abrigos. No abundaremos para no caer en repeticiones.

Como el sacerdote expuso que el perro sabe que debajo de las vestimentas está su amo, aunque no vea su rostro, e indicó que el can realiza el mismo juicio que Descartes cuando ve a los hombres vestidos desde su ventana, se lamenta de no haber obtenido respuesta. Por esa omisión, Gassendi cree que su oponente intenta escabullirse de una respuesta que pasaría por darle la razón, pues no deben resultarle desconocidos ejemplos parecidos a éste. Creemos que se está refiriendo, no sólo a su experiencia, sino también posiblemente al famoso caso del perro de Crisipo, expuesto en las *Hipotiposis* de Sexto<sup>626</sup>.

Descartes, en la *respuesta*, ha negado que los perros tengan espíritu y, por lo tanto, capacidad de juicio. Aprovechando esta negación cartesiana, nuestro autor apostilla en este artículo que si su adversario piensa que en su interior hay un espíritu porque reconoce, haciendo un juicio, a los hombres que están debajo de los abrigos, el perro, que hace lo mismo, también debería tenerlo. Este argumento ya fue expuesto en la *duda*, pero lo sacamos de nuevo a la luz por un interesante comentario de Rochot.

Según el traductor de la *Disquisitio*, Gassendi está posicionado en que “*la percepción reflexiva y distinta*” es sensible, y por ello no puede darse ante la cera desprovista de accidentes ni, como es obvio, en la sustancia. *Esto no impide nuestro poder de conocer, de suponer, no ideas innatas, sino una facultad innata de conocer las cosas: esto no es sino un sensualismo... Pero Gassendi tiene el espíritu demasiado cerrado a las matemáticas para comprender que Descartes está muy alejado de tomar*

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, 274b.

<sup>625</sup> *Ibid.*, 291b.

<sup>626</sup> *Op. Cit.*, I, 69.

*al entendimiento por una cualidad como las demás. Es una esencia clara y distinta que no es únicamente la de la cera – pero es sustancia extensa, modificada de cierta manera,- mientras que Gassendi parece creer que hay para él una sustancia de la cera. Pero Gassendi, ciertamente, no hace de la percepción en los brutos y del espíritu de los brutos ninguna cosa comparable a lo que hay en el hombre<sup>627</sup>.*

Sí, la teoría del conocimiento gassendiana es un sensualismo, como el mismo ha repetido hasta la saciedad a partir del principio *nihil est in intellectu*... Además, nuestro autor preguntó a Descartes qué era eso de la *percepción reflexionada y distinta*, entendiéndola como algo que pretende estar completamente separado de la función imaginativa. Pero nuestro autor no niega la existencia del pensamiento abstracto, es más, claramente se posiciona a favor de ella. Sólo quiere hacer un matiz al respecto; lo manejado por ese pensamiento reflexivo interno procede, sea de la facultad de imaginar, sea de la memoria, y a ésta ha llegado por dicha función perceptivo-imaginativa.

Nada más añadiremos a este artículo, del cual reconoce su propio autor que es una recapitulación.

---

<sup>627</sup> *Disquisitio*, traducción de Rochot, pp. 176-177, nota 168.



## DUDA OCTAVA.

### **NO SE DICE NADA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU, NI SE HA PROBADO QUE ÉSTE SEA MÁS FÁCIL DE CONOCER QUE EL CUERPO. (310b).**

**A**ñadís a continuación: “Pero finalmente, ¿qué diré de este espíritu, es decir, de mí mismo, ya que hasta ahora no admito que exista otra cosa en mí mismo sino el espíritu. ¿Qué diré, pues, ser yo, que parezco concebir con tanta distinción este trozo de cera? ¿Acaso no me conozco a mí mismo no sólo con más verdad y certidumbre, sino incluso con mucha más distinción y evidencia? Si juzgo que la cera existe porque la veo, ¿no deberé hacer igualmente conmigo mismo? Podría ser que lo que veo no sea cera. Podría ser que incluso yo no tenga ojos para ver lo que soy, pero lo que no puede ser es que cuando veo, o cuando pienso que veo (ya no distingo entre las dos cosas), yo no sea algo; yo, que pienso. Si de forma similar juzgo que la cera es, por el solo hecho de que la toco, sucede de nuevo lo mismo, a saber, que yo soy. Y si es por el hecho de que imagino o por cualquier otra razón, siempre sucede lo mismo. Ahora bien, lo que observo con motivo de la cera puedo aplicarlo a todas las cosas que existen fuera de mí”.

Tales son todas vuestras palabras, las cuales traslado con la finalidad de destacar que todo esto demuestra perfectamente que existís a partir del hecho de que veis distintamente y conocéis la existencia de la cera y sus accidentes, pero no prueba que por eso mismo conozcáis distinta ni indistintamente quién sois o qué sois, y esto, sin embargo, sí valdría la pena, ya que existís, de eso no hay duda. Observad, sin embargo, sin que yo tenga que insistir sobre ello, que habéis comenzado por no decir nada de que, no admitiendo ninguna cosa en vos que esté fuera del espíritu y, por consiguiente, excluyendo a los ojos, a las manos y al resto de los órganos corporales, hayáis hablado de la cera y de sus accidentes, que veis, que tocáis, etc..., los cuales, verdaderamente, no podéis ver sin los ojos ni tocar sin las manos (o, para hablar como vos, pensáis ver o pensáis tocar). Continuáis: “Si el conocimiento de la cera parece ser más distinto después de que se me ha mostrado no únicamente por la vista, sino también por el tacto, e incluso por muchos otros medios, es necesario admitir que en este momento debo conocerme a mí mismo incluso con mucha más distinción, puesto que no hay ninguna de las razones que puedan ayudar a la percepción de la cera o de cualquier otro cuerpo que no prueben también la naturaleza de mi espíritu”. Pero vuestras deducciones con respecto a la cera prueban únicamente que hay un conocimiento de la existencia del espíritu, pero no de su naturaleza, y estas otras razones no prueban nada más. Si también queréis deducir otra cosa de lo que percibís de la sustancia de la cera, no podéis inferir sino que, como concebimos esta sustancia de una forma confusa, y como si fuese un yo no sé qué, del mismo modo debemos concebir el espíritu, así que (311a) verdaderamente se puede repetir lo que habéis dicho: “yo no sé qué parte de mí mismo”.

Concluís: “Pero heme aquí finalmente, llevado naturalmente adonde yo quería, ya que en el presente me es conocido que los cuerpos no son percibidos por sí mismos o por la facultad de imaginar, sino solamente por el entendimiento, y no los conocemos por tocarlos o verlos; comprendo claramente que nada puede ser más fácil y evidentemente conocido que mi espíritu”. Es lo que vos decís, pero yo no veo de dónde inferís o comprendéis claramente que se pueda conocer otra cosa sobre vuestro Espíritu además del hecho de que existe. Por consiguiente, no veo tampoco cómo habéis cumplido lo que estaba prometido en el título de la presente Meditación, a

saber, que gracias a ella el Espíritu humano será más conocido que el Cuerpo, ya que vuestro propósito no ha sido probar que exista el espíritu humano, o que su existencia sea más conocida que la del cuerpo, ya que nadie contesta que no exista o que no sea, pero no es dudoso que hayáis tenido la intención de convertir su naturaleza en más manifiesta que la del cuerpo y, sin embargo, no lo conseguíseis. Sobre la naturaleza corporal, está claro que vos mismo, ¡Oh Espíritu!, habéis pronunciado que sabemos muchas cosas: la extensión, la figura, la presencia en un lugar, etc... ¿Pero qué habéis dicho de vos mismo? Que no sois un ensamblaje de partes corporales, ni un aire, ni un viento, ni una cosa que camina, que siente, ni bastantes otras cosas. Pero cuando se os concede todo esto (de lo cual, sin embargo, habéis rechazado también algunos puntos) todavía no se da lo que esperábamos ya que, a decir verdad, esto no son sino negaciones y no se está preguntando lo que no sois, sino más bien qué es lo que sois. He aquí por qué, a lo sumo, nos decís que sois “una Cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma”, etc... Pero, en primer lugar, decir que sois “una Cosa” no es decir nada claro. Esta palabra es un término general, indeterminado, vago, que no os viene mejor que a cualquier otro objeto en el Mundo entero y no sea la pura nada. ¿Sois “una cosa”? Pues no sois la nada, o lo que viene a ser lo mismo, sois alguna cosa. Pero a una piedra también le sucede que, o no es nada, o es alguna cosa, e igualmente a una mosca, y así con el resto. A continuación, diciendo que “sois una cosa que piensa”, decís en efecto alguna cosa conocida, pero que no era desconocida antes y no se os pedía eso, ya que ¿quién duda que seáis una cosa que piensa? Lo que está oculto, lo que buscamos, es la naturaleza íntima de vuestra sustancia de la cual la propiedad es el pensar, y puesto que es sobre esto de lo que trata la investigación, no habría que concluirlo con que vos sois una cosa que piensa, sino diciendo qué cosa sois vos, que pensáis. ¿Acaso no es cierto que, si se os pidiese dar una noción del Vino más elevada que la vulgar, no os contentaríais diciendo: el Vino es una cosa líquida que se exprime de las uvas, a veces blanco, a veces tinto, que es dulce, embriaga, etc..., sino que os esforzaríais para reconocer y explicar de alguna manera su sustancia a partir de lo que se observa, hecho de espíritu, de flema, de tártaro y de otros elementos mezclados juntos en determinada proporción? De este modo, ya que se os pide una noción de vos mismo más elevada que la vulgar, es decir, que la que se conoce hasta ahora, seguramente veis que no es suficiente informarnos de que sois una cosa que piensa, que duda, que comprende, etc..., pero debéis tomaros el trabajo de examinaros a vos mismo por medio de una operación casi química con el fin de poder descubrir y presentarnos el interior de vuestra sustancia. **(311b)** En efecto, cuando lo hayáis hecho, nosotros, por nuestra parte, examinaremos si sois más conocido que el cuerpo, de lo cual la Anatomía, la Química y tantas otras artes, nos proporcionan tantas experiencias que manifiestan perfectamente de qué naturaleza es.

## RESPUESTA.

**M**e sorprende veros admitir que todas las cosas que considero en la cera prueben perfectamente que conozco distintamente mi existencia, pero no qué soy o cuál es mi naturaleza, ya que la una no se demuestra con la otra. Y no veo qué más podéis desear acerca de este asunto, salvo que se diga de qué color, de qué sabor, de qué olor es el espíritu humano, o de qué tipo de sal, azufre y mercurio está compuesto, ya que queréis que lo examinemos como haríamos con el vino “por una suerte de operación química”. Esto es realmente digno de vos, ¡Oh Carne!, y de todos los que, no concibiendo sino de una manera fuertemente confusa, ignoran lo que conviene investigar acerca de cada cosa. En cuanto a mí, jamás he pensado que, para volver manifiesta a una sustancia, habría que buscar algo distinto que sus diversos atributos, de modo que cuanto más sepamos de los atributos de una sustancia tanto más, por eso mismo, conoceremos perfectamente su naturaleza. Y del mismo modo que podemos distinguir en la cera distintos atributos, uno que es blanca, otro que es dura, otro que pasa de ser dura a líquida, etc..., igualmente hay otros tantos en el espíritu: uno que tiene el poder de conocer el blancor de la cera, otro el poder de conocer su dureza, otro el poder de conocer el cambio de esta dureza, o la licuefacción, etc... Pues alguien puede conocer la dureza sin conocer la blancura, como un ciego de nacimiento, y así con el resto. De esto resulta claro que no tenemos conocimiento de tantos atributos de ninguna cosa como nuestro espíritu, porque por muchos que sean los atributos que son conocidos de no importa qué cosa, los mismos son los que se pueden contar en el espíritu humano por el simple hecho de que los conoce y, por consiguiente, su naturaleza es la cosa más conocida de todas. Finalmente me reprendéis de pasada que, no habiendo admitido en mí otra cosa que el espíritu, sin embargo hable de la cera que veo, que toco, lo que no se puede hacer sin ojos y sin manos. Pero deberíais haber destacado que advertí expresamente de que no se trata aquí de la vista o de tocar por medio de los órganos corporales, sino solamente del pensamiento de ver y de tocar, por los cuales experimentamos cada día, en los sueños, que estos órganos no son necesarios. Y, en efecto, os habéis dado cuenta de ello, pero solamente habéis querido proporcionar una idea de absurdas e injustas sutilidades que a menudo imaginan los que se esfuerzan menos en comprender que en contradecir.

## ANÁLISIS DE LA DUDA OCTAVA Y DE LA RESPUESTA.

**E**stamos en la última *duda* que, por motivos antes expuestos, será analizada en esta tesis. Como sabemos, es realmente y según el ordinal de origen, la novena contra la segunda *meditación*. El título añadido por Sorbière en 1644 es correcto, pero debemos recordar que, en la edición de las *Meditaciones* de 1641, las *dudas* iban simplemente numeradas, que no intituladas. El tema a tratar será que el conocimiento que Descartes logra sacar de sí mismo tras el ejemplo de la cera no va más allá de su propia existencia, y que nada dice sobre su naturaleza íntima.

Gassendi, al principio de la *duda*, inserta una larga cita cartesiana que es bastante fiel a la original y que se encuentra casi al final de la segunda *meditación*, concretamente entre las páginas 29 y 30 de la *editio princeps*. Resumimos: Descartes expone que, a partir de la claridad y distinción con la que él concibe el trozo de cera, también se concibe por ello a sí mismo, y no ya con ese nivel de certidumbre, sino con

otro incluso mayor. Aunque no sea cera lo que ve, o mejor, lo que piensa que ve (podría no tener ojos), no por ello él deja de ser, porque piensa que ve la cera. Lo mismo sucede con el tacto y la imaginación de cualquier cosa que esté fuera de él; refrendan la propia existencia de Descartes.

Gassendi está de acuerdo con su oponente en que éste pueda probar su existencia a través de la percepción de la cera y de sus accidentes, pero esto no conlleva que sepa qué es él mismo. Sin embargo, no se dudaba de que existiese. ¿Por qué acepta esta demostración cartesiana de su existencia y puso tantos reparos al entimema *je pense, lors je suis*? Sin lugar a dudas, porque nuestro autor le expuso que podría haber deducido su existencia a partir de cualquier acción suya. Con ello, el daniense intenta llevar a su oponente al mundo de los cuerpos, mientras que Cartesio quería alejarse de él, a fin de posar su existencia en algo interno.

En efecto, a partir de la percepción de la cera, Descartes puede colegir que existe, pero no qué es. Aunque no nombra en ese pasaje los términos naturaleza, esencia o sustancia, el hecho de que diga que se conoce a sí mismo con mayor claridad y distinción que la que tiene en la percepción de la cera viene a ser lo mismo. Conocerse a sí mismo no sólo implica saber que se existe, sino qué se es.

Como hemos visto, el sacerdote añadió que no se dudaba de la existencia de Descartes. Esto es completamente cierto. El único que ha llegado a hacerlo ha sido el propio Cartesio en su primera *meditación* en el principio de la segunda. Vidal Peña escribe acerca de esto: *Pero Descartes sí ha dudado. Claro que, para Gassendi, esa duda es simple palabrería, vista desde su “sentido común”*<sup>628</sup>. En efecto, nadie ha dudado de ello excepto Descartes, y es por ello que Gassendi, con esta nueva alusión intenta, a nuestro juicio, poner otra vez de manifiesto la innecesariedad de buscar la probatura de un conocimiento tan claro e inmediato como éste.

No iba a dejar nuestro autor sin contestación el hecho de que su oponente hubiese negado tener cuerpo, manos, etc., y luego, en el ejemplo de la cera, manifestase tocarla, verla, olerla..., aunque allí dijese que más bien pensaba verla, tocarla, &c. La incongruencia que quiere poner de manifiesto Gassendi, para nosotros, está infundada, pues esta vez Descartes sí previó que si manifestaba tocar la cera, se contradecía con lo que dijo en la primera *meditación*; ya no tiene cuerpo. Es por ello que nos parece lícito su matiz de *pensar que toca*, toda vez que se sigue moviendo en el terreno de lo incorpóreo y sólo sabe aún que es una cosa que piensa.

Aunque, como ya dijimos, en el párrafo de la segunda *meditación* citado por Gassendi no aparece la palabra naturaleza, sí lo hace en el siguiente. Resumimos de nuevo: el conocimiento de la cera es más claro tras su examen sensorial y, por ello, Descartes se conoce con mucha mayor distinción ahora, ya que toda razón que permita la percepción de la cera u otro cuerpo también prueba la naturaleza de su espíritu<sup>629</sup>.

Este pasaje, que va justo detrás del anterior, es casi completamente literal, y con razón añade Gassendi que dichas percepciones sólo prueban que existe su espíritu, no cómo es su naturaleza. En efecto, que Descartes piense que tova, ve, huele y saborea la cera sólo demuestra que él, en tanto que piensa eso, existe y que al menos es una *mens*. La extensión que realiza Cartesio de esa prueba hacia su naturaleza es un completo paralogismo.

Parece que el objetor tiene un especial empeño por el final de la segunda *meditación*, toda vez que ahora inserta la continuación del pasaje anterior, saltándose sólo cuatro o cinco líneas intermedias: Descartes ha llegado adonde quiere, pues los cuerpos no son percibidos por los sentidos o la imaginación, sino sólo por el

<sup>628</sup> Traducción de Peña, p. 451, nota 164.

<sup>629</sup> *Meditationes*, pp. 30-31 de *editio princeps*.

entendimiento, y por ello no puede tener un conocimiento más claro que el de su propio espíritu<sup>630</sup>. La cita es casi literal y sólo omite las palabras *sed tantum ex eo quod intelligantur*<sup>631</sup>, no alterando su sentido.

Gassendi no ve cómo puede inferir su oponente, a partir de la cita anterior, que el conocimiento que tiene de sí mismo (de su *mens*) vaya más allá de su propia existencia y, como consecuencia de esto, al final de la segunda *meditación* no ha cumplido uno de los objetivos de su título: demostrar que la naturaleza del espíritu es más conocida que la del cuerpo.

No hay nada que objetar a Gassendi, pero sí que añadir:

En la cita en cuestión, Descartes escribe que los cuerpos no son percibidos *propriamente* por los sentidos o la facultad de imaginar, sino *sólo* por el intelecto y que se les percibe *sólo porque se los entiende* (la frase omitida de la cita) y por ello nada puede ser percibido con más claridad que su espíritu. ¿Qué se ha escapado de la agudeza crítica de Gassendi? Que, según las propias palabras de Descartes, el conocimiento de los cuerpos proviene del intelecto, y el que tiene de su propia existencia también, pues se deduce por la acción del puro pensar. Por ello, al ser conocidos tanto los cuerpos como su *ego sum* por el mismo medio y forma, ambos deben tener el mismo nivel de certeza, pues dicho nivel de certidumbre proviene del medio de prueba: el pensamiento.

A continuación viene un tema que resulta de sumo interés. Se trata de qué es lo que ha conseguido realmente colegir Descartes a partir de su famoso entimema. El objetor desglosa su contraargumentación en tres bloques, estando el tercero subdividido en otros dos:

- 1) Descartes se ha pronunciado acerca de la naturaleza corporal, diciendo que tiene extensión, figura, ocupa un lugar..., pero ¿qué dice de sí mismo?
- 2) Dice que no es un conjunto de miembros corporales, ni aire, ni soplo, ni algo que camina, siente, etc. Pero esto es lo que no es, no lo que es.
- 3) Se pronuncia algo más acertadamente cuando afirma ser una cosa que piensa, duda, afirma, etc. Pero: a) El término *cosa* es algo muy indeterminado y vago; una piedra también lo es y cualquier otro objeto que esté en el mundo; b) Una cosa que piensa sí que es algo conocido; ya lo era antes y nadie lo dudaba.

Efectivamente, acerca del segundo punto, el hecho de definirse a uno mismo por lo que no es resulta mal camino a seguir, ya que, tras proponerse miles de negativas acerca de lo que uno es, aún no hay atisbo alguno de lo que sí es. Pero es más fácil decir lo que uno no es que lo que es, del mismo modo que es más fácil refutar que demostrar.

Sobre el tercero, es cierto que el término *cosa* no puede ser más ambiguo. Podría objetarse a Gassendi que lo dicho por Descartes no fue eso, sino que era una cosa pensante, pero en primera instancia no fue así. En la segunda *meditación*, cuando acaba de colegir su existencia, habla de que el Genio maligno nunca conseguirá que no sea nada mientras yo esté pensando que soy *algo*<sup>632</sup>. Ya no se trata de la indeterminación de cosa, sino la incluso mayor de *algo*, y es que *algo* puede ser cósmico o no. Damos, pues, la razón a Gassendi en el desglose de *una cosa que piensa*.

---

<sup>630</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>631</sup> *Sino sólo porque se los entiende.*

<sup>632</sup> ...*nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.* Loc. Cit., p. 18 de *editio princeps*.

Sobre el segundo término de dicho desglose, ciertamente, no se aporta nada nuevo diciendo de uno mismo *soy una cosa que piensa*. Ya lo saben todos y, por ello, no hay avance en el conocimiento.

La última parte de la *duda* está dedicada a cómo se ha de buscar la naturaleza de una cosa, en este caso de la *res cogitans* llamada Descartes. Gassendi utiliza la expresión *intima tua substantia est*<sup>633</sup>, y hablaremos de ello unas líneas más abajo.

Lo que se busca, según el diniense, *es la naturaleza íntima de vuestra sustancia* que tiene la propiedad de pensar. Esto está oculto y, si se pidiese una noción (*notitia*) de vino que esté por encima de lo vulgar, no nos contentaríamos con que es algo líquido, procedente de la uva, blanco, tinto..., sino que, partiendo de la observación, habría que determinar sus componentes y proporción. Por ello, la noción que Descartes ha propuesto de sí mismo, *una cosa que piensa, que duda, que comprende*, es insuficiente y, en vez de eso, tendría que examinarse por una operación casi química para descubrir cuál es su sustancia<sup>634</sup>.

A nuestro juicio, Gassendi no tiene derecho a pedir que Descartes muestre cual es su naturaleza íntima, ya que él mismo admite en la *duda* que esto permanece oculto. También vimos ya en muchas páginas<sup>635</sup> que nuestro sacerdote-filósofo, en su *opera prima*, escribió: *¿qué podía pensar, sino que las causas profundas de los efectos naturales escapan completamente del alcance de nuestra vista?*<sup>636</sup>

Por otro lado, lo que pide a Descartes es un análisis químico de sí mismo, y éste no podría extenderse sino a lo meramente corpuscular y tangible. Ya hemos visto que Gassendi no pensaba que el alma o el espíritu fuesen cuerpos; lo que sí está claro es que son intangibles, por lo que todo esto quedaría fuera del estudio de la “sustancia Descartes” y, con ello, el objetor caería en el mismo error que antes criticó a su oponente: *Efectivamente, aunque me tratéis de carne, no me privaréis de alma por ello, del mismo modo que todo en vos es conducido por el espíritu y no por ello estáis desencarnado. Por ello hay que permitirnos hablar según vuestro carácter. Y, si Dios quiere, no sea yo simple carne sin espíritu y vos simple espíritu sin carne y que no estéis por encima, ni yo por debajo de la condición humana. Por mucho que rechacéis de vos lo que es humano, considero que esto no es ajeno a mí*<sup>637</sup>.

Pasemos a la *respuesta* cartesiana:

Descartes se queja, con justeza, de que su oponente le proponga realizar un análisis cuasi químico de sustancia, como si fuese vino. Ya nos hemos pronunciado al respecto. Aprovecha para decir que esa actitud es digna de su objetor, toda vez que es pura carne y un sensualista.

Justo después, se defiende diciendo que nunca ha buscado la sustancia de una cosa sino por sus atributos, y cuantos más mejor, pues así se conoce en mayor medida su naturaleza. Aquí, Cartesio no hace sino defenderse del ataque gassendiano pues, como ya dijimos, en la segunda *meditación* escribió que la cera, desnuda de accidentes, era percibida con mayor claridad. Hemos visto que, en muchas de sus *respuestas*, improvisa añadiendo cosas que están en contra de su escrito primigenio.

Pero lo que realmente nos deja perplejos es que el autor de las *Meditaciones* fundamente que el espíritu es más conocido que el cuerpo porque los atributos de los objetos conocidos están en la *mens* del sujeto cognoscente. Así, la blancura de la cera, su dureza, etc., se reflejan en la mente como el *poder de conocer* esa blancura, esa

<sup>633</sup> *Disquisitio*, 311a. *Meditationes*, p. 385 de *editio princeps*.

<sup>634</sup> *Disquisitio*, 311a-b. *Meditationes*, pp. 385-386 de *editio princeps*.

<sup>635</sup> En el análisis del artículo segundo de la *instancia* al saludo inicial de Descartes.

<sup>636</sup> *Exercitationes*, 99.

<sup>637</sup> *Disquisitio*, 274b.

dureza... y, por ello, no conocemos tantos atributos de nada como de nuestro propio espíritu. Analicemos:

Cartesio ha expuesto que los atributos del sujeto cognoscente son muy superiores en número a los que sabemos de los objetos conocidos y por ello el espíritu se conoce mejor que el cuerpo. Pero, mientras que los atributos de dichos objetos: color, dureza, blandura, fluidez, solidez, tamaño, figura, sabor, olor, peso, suavidad, aspereza, y así hasta cansarnos, sólo se reducen en el sujeto de conocimiento al *poder de conocer*. Sólo hay un poder o facultad de conocer. Una cosa es la *facultad* de conocer del sujeto y otra las *propiedades* del objeto de conocimiento. Además, el conocimiento del ser humano está siendo redireccionado por Descartes hacia el poder de conocer las cosas externas, no las propias.

Por otro lado, Descartes está excluyendo la diferencia que hay entre realidad y verdad. Hay más realidad que verdad, como expuso Zubiri. La realidad es lo que existe, en ausencia o no de conocimiento de ella por parte de una mente. La verdad es un correlato adecuado entre lo real y lo que el sujeto piensa de ella. De este modo, cuando Cartesio afirma que todos los atributos conocidos de los objetos están en la *mens* del sujeto, está eliminando los que no son conocidos, que son muchos más, toda vez que hay innumerables estrellas, planetas, insectos, peces, minerales ocultos en el subsuelo de la Tierra y de otros planetas, gases, vida microbiana, etc., que aún son desconocidos por individuo alguno. Sí, el autor de las *Meditationes* dijo hablar de atributos conocidos de objetos conocidos, pero vamos a exponer cuál es el problema de fondo:

Dicho problema es si la naturaleza de la cosa es un constructo mental, como parece indicar Cartesio, o algo material que se encuentra por debajo de los accidentes, según vislumbramos en Gassendi. De ser cierto lo primero nada hay que objetar a Descartes salvo la capacidad, para él infinita, del poder de conocer atributos, que para nosotros es reducida simplemente a un único *poder de conocer*, así como que lo que conoce el sujeto no es nada acerca de sí mismo, sino del no-yo. De ser cierto lo segundo, el sujeto cognoscente cartesiano queda en muy mala posición con respecto a su desconocimiento cuasi absoluto de lo que son verdaderamente las cosas externas a él.

Lo último que responderá Descartes es que, cuando habló del ejemplo de la cera, diciendo que su tacto era tal, su olor era cual, mientras que antes había dicho no poseer cuerpo alguno, fue precisado al afirmar que pensaba que tocaba y olía. También nos hemos pronunciado sobre esto y no nos repetiremos.

## INSTANCIA.

### ART. 1. LAS PRINCIPALES DIFICULTADES HAN SIDO DISIMULADAS. (311b).

*¿Por qué sorprenderos de mi reconocimiento? Sorprendeos antes de lo que vos mismo decís, pues vuestras palabras han sido reproducidas y son lo único a lo que hay que permanecer atento. Ya que el conocimiento de la existencia no se demuestra sin el conocimiento de la esencia, persuadiréis de esto a los que encontréis tan crédulos como vos. Y es que la existencia de cualquier cosa se manifiesta, sea si se la ha hecho aparecer o si se la presenta, sea por una acción o un efecto necesario. Pero la esencia tiene necesidad de una suerte de perfecto examen interior y no es cognoscible (312a) si no son descubiertos todos sus recovecos. Y, en efecto, en cualquier momento ¡cuántas cosas hay delante de nuestros ojos y al alcance de nuestras manos, de las cuales, sabiendo perfectamente que existen, sin embargo no sabemos qué son, y tenemos la costumbre de preguntárnoslo! Y aunque digáis que “el pensamiento es una actividad por la cual se prueba no solamente que el Espíritu existe, sino incluso lo que es, puesto que se define como una cosa pensante”, sin embargo lo decís sin probarlo y no proporcionáis una definición que explique la esencia, pero mostráis una acción que resulta de la actividad del Espíritu, del cual se busca su naturaleza. Decís que “no veis que yo pueda desear más acerca de esto, sino que se diga de qué color, de qué olor, de qué sabor es el Espíritu humano, o de qué tipo de sal, azufre o mercurio está compuesto, ya que yo querría que, como se hace con el Vino, lo examinásemos por medio de una suerte de operación química”. ¡Qué sutileza tan delicada! Pero ya hemos tenido conocimiento de vuestro genio. En realidad, vos no buscáis otra cosa que engañar a los Lectores esparciendo una nube de humo con el fin de que, si es posible, no se percaten de lo que es esencial. Pero no pienso que haya uno solo de ellos que vaya a creer que yo haya querido meter al Espíritu en un Alambique, ni que crea que vos hayáis conseguido vuestras promesas sin haber efectuado lo que hacen los Químicos, o una operación análoga. Continuáis con que “esto es digno de mí, que soy de carne y de todos aquellos que, no concibiendo nada sino de manera confusa, ignoran lo que conviene investigar sobre cada cosa, pero en cuanto a vos”, etc... Me siento feliz de que no creáis que mi causa esté completamente abandonada y porque me hayáis proporcionado aliados. Los acojo de grado y pienso que son de los que buscan escrupulosamente la verdad, que detestan la ostentación y que declaran sinceramente saber lo mismo que los que no saben nada. Ellos se preocupan poco de que digáis que no conciben sino de una manera muy confusa, ya que están seguros de no tener a nada en tan alto grado como la evidencia. Por lo demás, no ignoran qué es lo que conviene investigar acerca de cada cosa, y midieron de forma bastante cuidadosa las fuerzas del Espíritu humano. Son ellos quienes, a veces, proporcionan el consejo de relajarse a otros que están completamente hinchados por la opinión que tienen de ellos mismos, así como el de volver a entrar en ellos mismos, de vivir una vida interior, de reconocer que no han tenido sino una experiencia insuficiente, de parar de respirar a pleno pulmón y de tener en cuenta que, en las promesas que ellos hacen, abriendo demasiado la boca, no hay nada más grande que su propio tamaño. Pero, sin hablar más de esta gente, ¿qué esperanzas nos habéis dado con el título de esta Meditación?: “De la naturaleza del espíritu humano; que es más conocido que el cuerpo”. No repito lo que ya he objetado, puesto que no habéis realizado ninguna respuesta y solamente habéis buscado escapar por medio de una comparación con las cosas que permiten conocer la naturaleza del*



*cuerpo, como si no hubiese cosas absolutamente equivalentes y análogas para llegar a un conocimiento del espíritu no solamente tan claro, sino más claro aun. Y, sin embargo, disimuláis las anotaciones que he hecho sobre la palabra “Cosa”, sobre la palabra “Pensante”, sobre la oportunidad y el valor de la similitud, sobre la noción que se hace de la sustancia del Vino. Solamente me detengo en esto que decís a continuación: “En cuanto a vos, jamás habéis pensado que, para volver manifiesta a una sustancia, sea necesario buscar algo distinto que sus diversos atributos”.*

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA OCTAVA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

Como casi todos los primeros artículos de las *Instancias*, éste también es de tipo introductorio y, por consiguiente, poco o ningún argumento nuevo hay en él. El título vuelve a repetirse y pone de manifiesto la falta de respuesta cartesiana. Hay mucha oratoria, a veces ingeniosa, y recapitulación de los argumentos esgrimidos contra Descartes que éste ha omitido al responder.

Al principio del artículo, hay que entender que la frase: *Ya que el conocimiento de la existencia no se demuestra sin el conocimiento de la esencia...*<sup>638</sup> tiene un sentido irónico que nuestro autor atribuye a su oponente después del ejemplo de la cera, pues por medio de la naturaleza de ella, Descartes consigue tener más clara su propia existencia (porque piensa que la toca, piensa que la ve...). Sin embargo, el diniense añade que no habrá nadie tan crédulo como para asumir ese argumento cartesiano.

Pero, en opinión de Gassendi, la existencia de una cosa no se demuestra porque se piense que se la está tocando o viendo, sino percibiéndola, o por *una acción o efecto necesario*. Veamos qué podría estar queriendo decir Gassendi, o al menos lo que se deriva de esta frase:

*Pensar que se percibe* no es, en sí mismo, un acto de la facultad imaginativa, sino algo interior, reflexivo y a posteriori de la percepción. Es igual a decir *pienso que estoy percibiendo*, luego ya he percibido, y solamente pienso en lo que ha acontecido. Por ello, al decir nuestro autor que la existencia de la cosa se demuestra si se la ha hecho aparecer o si se la presenta, está aludiendo a su aparición ante nuestros sentidos.

Cuando Gassendi detalla que la existencia se puede deducir también por una acción o efecto necesario no está hablando ya únicamente de un conocimiento de la imaginación, sino de ésta junto con el intelecto: la reflexión nos indica que no puede actuar lo que no es, pero la acción debe ser percibida por la facultad de imaginar. Lo mismo sucede con los efectos.

La demostración de la existencia de una cosa es, pues, algo en lo que está en juego nuestra relación cognoscitiva con lo exterior, el poder imaginativo, sobre el que el reflexivo deduce que realmente es, o quizás esto último sea algo tan inmediato que no necesite ni de ese pensamiento interno. Posiblemente fuese esto lo que realmente quiso decir Gassendi, toda vez que, acto seguido, habla de que *la esencia tiene necesidad de una suerte de perfecto examen interior y no es cognoscible si no son descubiertos todos sus recovecos*. Examinemos esto último:

¿Qué quiere decir Gassendi con conocer *todos sus recovecos*? ¿Se refiere a todos los que se conocen, o también a los que ignoramos? En virtud de que asegura que la sustancia es incognoscible, debe estar aludiendo a lo último y, por consiguiente, sólo podría ser conocida por una entidad omnisciente. Pero nosotros planteamos la siguiente

---

<sup>638</sup> *Disquisitio*, 311b.

cuestión: Del mismo modo que se puede conocer una parte de los atributos de una sustancia, ¿el conocimiento de su esencia puede también ser parcial, o acaso tiene que ser absoluto y completo?

La ciencia actual muestra, sin lugar a dudas, que puede haber un conocimiento profundo acerca de algunas de las partes o aspectos de los atributos de ciertos cuerpos o sustancias (entiéndase aquí sustancia no como término filosófico). Un químico que estudie al azufre bajo el prisma de sus posibles aplicaciones en la rama de los explosivos, por ejemplo, seguramente no estará tan versado en facetas, atributos o comportamientos de este cuerpo que sí son patentes para otro investigador que haga lo propio en el campo geológico, o en el de la investigación de nuevos detergentes industriales. Si el conocimiento de la esencia se obtiene, como parece, a través del de los atributos, cada uno de ellos tendrá una noticia distinta de la esencia del azufre y, por ende, parcial e incompleta, pero no por ello carecen de algún tipo de idea acerca de su naturaleza.

Independientemente de lo anterior, el hombre conoce que hay cosas que ignora y que deben existir en virtud de sus acciones y efectos, y de que otros seres actúen de modo que resulte manifiesto que perciban cosas que nosotros no podemos distinguir con nuestros órganos sensorios. Sobre lo primero, a saber, la existencia a través de las acciones y efectos, Ernest Rutherford<sup>639</sup>, en 1911, bombardeó con radiaciones alfa una lámina de mica, observando que la mayoría de las partículas impactaban directamente y sin desviarse en la pantalla situada detrás de dicha lámina, mientras que otras declinaban y dejaban su huella en un ángulo distinto al de su punto de proyección. A partir de esto dedujo que en el átomo hay un inmenso espacio vacío y que, además, tiene un núcleo en el que son desviadas las partículas alfa al chocar. Sin necesidad de *ver* al átomo con el todavía inexistente microscopio electrónico, Rutherford, en virtud de los efectos, descubrió la existencia del núcleo atómico.

Con respecto a que otros seres vivos perciban atributos que escapan a nuestros sentidos, sabido es que los sabuesos tienen una capacidad olfativa muy por encima de la nuestra y que perciben tenuísimos olores que escapan completamente al ser humano. Aunque los animales, que sepamos, no piensan en la sustancia de las cosas, sí que pueden conocer aspectos o atributos distintos de las cosas que están fuera de nuestro alcance.

Por todo ello, como es el ser humano quien filosofa y quien ha creado el concepto de sustancia, le resulta legítimo hablar de ella en función de los atributos que conoce de la cosa, pero debe tener en cuenta que su conocimiento de ella es parcial, como hemos visto. Dejar a Dios como único conocedor de la sustancia supone dos cosas: primero habría que demostrar, sin ningún género de dudas, Su existencia. Segundo que la sustancia, siendo un concepto forjado por el hombre, sólo pueda ser conocida por Dios.

Gassendi pone en *itálicas* una cita que nunca fue escrita por Descartes: *Y aunque digáis que “el pensamiento es una actividad por la cual se prueba no solamente que el Espíritu existe, sino incluso lo que es, puesto que se define como una cosa pensante”*<sup>640</sup>. Sin embargo, dado que no desvirtúa el sentido de lo que dijo el autor de las *Meditationes*, la aceptamos como paráfrasis.

Con la *cita* anterior, Gassendi destaca que su oponente no ha demostrado que la existencia defina la esencia, sino que muestra una única acción del espíritu y la naturaleza de éste queda como incógnita. Tiene toda la razón pues, como ya dijimos, el conocimiento de la existencia no conlleva el de la esencia.

---

<sup>639</sup> 1871-1937.

<sup>640</sup> *Disquisitio*, 312a.

Sobre la *respuesta* de Descartes acerca del examen químico propuesto por Gassendi, donde aquél le recrimina que quiera estudiar la sustancia del espíritu como se haría con la del vino, Gassendi ironiza diciendo que ninguno de los lectores habrá creído *que yo haya querido meter al Espíritu en un Alambique*<sup>641</sup>. Dejaremos esta frase como lo que es, locuaz, mas no elocuente.

El resto del artículo es despliegue oratorio sin interés filosófico, por lo que será omitido su análisis.

**ART. 2. LO QUE CONOCEMOS DE LAS COSAS NO PERTENECE A SU NATURALEZA ÍNTIMA; DIOS HA QUERIDO QUE ÉSTA NOS QUEDE OCULTA YA QUE EL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE ELLA NO ES TAN NECESARIO COMO EL DE LOS ACCIDENTES. (312a).**

**E**n este pasaje, si habéis pensado que no habría que investigar otra cosa, dado que las fuerzas del espíritu humano no pueden ir más lejos, habéis tenido toda la razón al pensarlo, tanta como yo puedo valorar, y de nuevo tenéis razón al añadir: “Cuanto más (312b) conozcamos los atributos de una sustancia, tanto más, por eso mismo, conoceremos perfectamente su naturaleza”, al menos en el sentido de que sólo de este modo podemos conocer la naturaleza de esta sustancia, o que digamos poder hacerlo. Pero si habéis creído que por ello conocemos la sustancia o su naturaleza, de manera que ésta se descubra y se comprenda tal y como es en sí misma y en realidad, sin que haya en ella nada secreto ni que quede oculto, entonces, en tanto como puedo valorar, estáis muy lejos del objetivo que puede alcanzar la debilidad del espíritu humano y hacia el cual debe dirigirse, pues si una cosa es un atributo, o una propiedad, y otra la sustancia o la naturaleza de la cual forma parte, del mismo modo, o es una consecuencia conocer un atributo o propiedad, o un conjunto de propiedades no es conocer la sustancia misma o la naturaleza. Todo lo que podemos saber es que tales o cuales propiedades se relacionan con tal sustancia o naturaleza que está aquí, puesto que esto se muestra con la observación, y es evidente por la experiencia que por este medio no se llega hasta la sustancia o la naturaleza íntima. De este modo, cuando vemos surgir el agua de un manantial, sabemos perfectamente que esta agua viene de ese manantial, pero esto no nos permite meter nuestra mirada hasta el surgimiento interior y subterráneo. Del mismo modo, el Buen Dios Todopoderoso parece haber establecido la creación y habernos permitido su uso. Y, en efecto, todo lo que nos es necesario saber sobre cada cosa nos lo ha mostrado, proporcionándonos propiedades que nos permiten reconocerlas, [dándonos] nuestros diversos sentidos [por los que] podemos aprehenderlas, así como una facultad interior nos permite juzgarlas. Pero no es necesario saber cuál es la naturaleza interior, su surgimiento y cómo es la cosa, pues Él ha querido que nos permanezca oculto. Y cuando presuntuosamente queremos aparentar conocerla llevamos con nosotros el castigo de nuestra falta de medida. No porque, en efecto, no parezca bello y deseable saber acerca de esto, sino que, de la misma manera, es bello y deseable para nosotros (así acostumbro a decirlo) tener alas o permanecer jóvenes eternamente. Tanto lo uno como lo otro es propio de un alma incapaz de moderar sus deseos, ignorante de su condición al desearlo y esperarlo. ¿Cuál sería la diferencia entre Dios y el hombre si éste tuviese conocimiento de todo lo que se encuentra en las obras del propio Dios? ¿Y

---

<sup>641</sup> *Ibid.*

si pudiese jactarse de poseer el conocimiento de la naturaleza de una cosa cualquiera, hasta el punto de que Dios no la supiese primero? Por consiguiente, parece que Dios, tres veces grande, actúe como hacen habitualmente los que, para nuestro asombro, construyen autómatas, ya que esta gente expone estos autómatas al público de modo que quede oculto el espectáculo de su admirable mecanismo, y sería un error que los espectadores se quejasen de que no se puede descubrir el interior de dicho mecanismo y, del mismo modo, Dios, que ha fabricado el Mundo y todas las cosas admirables que están en él, desde la más grande hasta la más pequeña, ha tenido para con nosotros la bondad de no negarnos el espectáculo, y se sentiría insultado cuando, además de lo que ha querido mostrarnos, alguien se quejase de que no le ha descubierto el secreto más profundo de la naturaleza de cada cosa, o porque presumiese ser capaz de saber cada cosa por sus propios medios. Pero volvamos al asunto: lo que habéis aprobado saber, en la presente (313a) Meditación, es únicamente que el Espíritu es una cosa que piensa. ¿Qué habéis obtenido vos más que alguien, que después de un trabajo difícil sobre el Imán, dijese triunfalmente que es una cosa que atrae al hierro y que lo hace girar hacia el Polo, a partir del ejemplo ya utilizado? Ahora bien, si ignoramos que lo propio del Espíritu es el pensar, estaríamos muy en deuda con vos por informarnos sobre esta cosa desconocida. Mas decidme, de buena fe, si es algo nuevo e inédito que el Espíritu piense, que sea una cosa pensante y que su propiedad sea pensar. ¿Es lo que deberíamos esperar a partir del título de esta Meditación? No, a menos que si un particular, tras haber anunciado por medio de un título alguna cosa sobre la naturaleza del Imán, y que éste es más conocido que la luz del Sol, no nos enseñara nada más de lo que todos sabemos desde hace mucho tiempo: que el Imán atrae al hierro, o que es una cosa atrayente para con el hierro, o que su propiedad es atraer al hierro, etc.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA A LA DUDA OCTAVA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**P**arece que los recursos filosóficos para argumentar contra Cartesio se están agotando en nuestro autor. El filósofo deja paso al sacerdote. Toda la primera parte del artículo está basada en la fe, mientras que la segunda es mera repetición de la falta de novedad en lo descubierto por Descartes. El título es de nuevo adecuado, pero quizás debiera haber sido cambiado por *Comentarios de la Carta a los Romanos del Apóstol san Pablo*, como veremos más adelante.

Gassendi recuerda un pasaje de la respuesta cartesiana: *Cuanto más conozcamos los atributos de una sustancia, tanto más, por eso mismo, conoceremos perfectamente su naturaleza*<sup>642</sup>. La cita es casi completamente literal<sup>643</sup> y sirve de base al diniense para preguntar si su intención era decir que no habría que investigar nada más, puesto que el alcance del espíritu humano no llega más lejos, lo cual aprobaría de grado. Pero como su oponente parece querer exponer la forma en la que puede ser descubierta la naturaleza de las cosas, sin que nada quede oculto, entonces ha sobrepasado los límites de la cognición humana y se ha desviado del lugar al que debe dirigirse esta facultad.

Vimos que Gassendi ya habló de la debilidad del pensamiento humano y que ésta podría ser la causa del error<sup>644</sup>. Ahora añade lo que hemos visto de que dirigirse

<sup>642</sup> *Ibid.*, 312a-b. *Meditationes*, p. 511 de *editio princeps*.

<sup>643</sup> Gassendi sólo cambia *cognoscamus* por *cognoscimus*.

<sup>644</sup> *Y daos cuenta de que para tener una tal seguridad, ha sido necesario imaginar a un Dios engañador o no sé qué Genio maligno que se ríe de vos, mientras que parece suficiente poner en causa la poca luz del*

hacia lo incognoscible es desviar al pensamiento de su verdadero objetivo. Gassendi, con ello, está apostando por lo fenoménico, dejando a un lado la naturaleza de las cosas, como indicaba Sexto Empírico<sup>645</sup>, y por ello hace de nuevo una defensa del escepticismo.

Como los atributos son algo distinto de la sustancia de la cosa, o bien el atributo es consecuencia, o bien el conjunto de ellos no es el conocimiento de la sustancia, apostilla Gassendi. Sólo se puede conocer de la sustancia que determinados atributos se relacionan con ella, pero nunca se llega su comprensión, como demuestra la experiencia. De inmediato, pone el ejemplo del manantial.

Habría que preguntar a nuestro autor si los atributos de la cosa son o no parte de su sustancia, o al menos del conocimiento que se pueda tener de ella. Si lo son, entonces no son consecuencias de dicha sustancia, sino elementos que la conforman. Si no lo son, ¿cómo pueden ser consecuencias? ¿Acaso la sustancia, según Gassendi oculta e incognoscible, actúa de alguna manera? ¿No será la *cosa* en sí la que actúa, y no su concepto? ¿Está definitivamente afirmando el dionisiense que la sustancia no es algo meramente conceptual, sino que es algo *real*? Los conceptos son abstracciones y por ello no actúan, luego no pueden tener consecuencias o efectos.

Ahora Gassendi cuelga la toga de filósofo y se viste con sotana y bonete. Según él, Dios nos regaló la creación, nos permitió su uso, y nos mostró todo lo que necesitamos saber de ella (las propiedades o atributos de las cosas), y nos proporcionó las facultades de la imaginación y del entendimiento, y no necesitamos saber cuál es la naturaleza interior de dichas cosas, pues Él quiso que esto permaneciese oculto. Si conociésemos lo que Él sabe, ¿qué diferencia habría entre Dios y nosotros? A continuación, pone su propio ejemplo de los autómatas.

A nuestro juicio, y teniendo en cuenta que antes reprochó a Descartes que le intentase llevar a los terrenos de la teología (hablando del don de la ubicuidad, como recordaremos), ahora está yendo él solo a dicho ámbito sin invitación alguna. ¿En qué se basa Gassendi para realizar tales aseveraciones? Sólo en la fe, y en la *Carta a los Romanos*:

*¡Oh, la profundidad de las riquezas, tanto de la sabiduría como de la ciencia de Dios! ¡Cuán inescrutables son Sus juicios e inexplorables sus caminos!*<sup>646</sup>

No queremos, ni debemos, ahondar más en esto, toda vez que estamos analizando filosóficamente los argumentos de ambos oponentes.

Lo último que añade el objetor es repetición: Descartes no ha dicho nada inédito al deducir que era *res cogitans*.

---

*espíritu humano y la debilidad de nuestra naturaleza. Disquisitio, 278a. Meditationes, p. 358 de editio princeps.*

<sup>645</sup> *Hipotiposis*, I, XVII, 182.

<sup>646</sup> *Loc. Cit.*, XI, 33.

**ART. 3. ES UNA HUIDA FÁCIL RECONOCER TANTAS PROPIEDADES DEL ESPÍRITU, QUE HAY COSAS PARTICULARES QUE PUEDEN SER CONOCIDAS POR ÉL Y CONCLUIR: TENEMOS DE ÉL UN CONOCIMIENTO MÁS RICO QUE DE CUALQUIER OTRA COSA. (313a).**

**A** continuación, ¿podríais imaginar algo más astuto que lo que habéis propuesto con la intención de multiplicar y ampliar el conocimiento que tenemos del espíritu humano? “Del mismo modo”, decís, “que podemos distinguir diversos atributos en la cera, uno que es blanca, otro que es dura, otro más que de dura pasa a ser líquida, etc..., hay también el mismo número [de atributos] en el Espíritu: uno el poder de conocer la blancura de la cera, otro el poder de conocer su dureza, otro más el conocer el cambio de la dureza a la licuefacción” ..., y un poco después: “De donde resulta claramente que no conocemos tantos atributos de ninguna otra cosa como los de nuestro espíritu porque, en la misma medida que estos atributos son conocidos en todas las cosas, pueden ser también contados en el Espíritu por el solo hecho de conocerlas y, por consiguiente, su naturaleza es la cosa más conocida de todas”. Para comenzar, de esta forma, hacéis lo mismo que si, investigando la naturaleza de la pluma con la que escribo, se reconociesen en ella facultades -como que puede trazar tipos de letras mayúsculas, minúsculas, latinas, griegas, árabes y otras, que puede incluso trazar líneas rectas, curvas, largas, cortas, que puede trazar triángulos, cuadrados, otras figuras grandes o pequeñas, rectilíneas o circulares, elípticas, parabólicas o de otra forma, e incontables cosas más- y se juzgase entonces que, al conocerse un gran número de estas facultades, tanto mejor se conocerá la naturaleza de la pluma, mientras que en ningún tipo de cosa conoceríamos tantas figuras como facultades hay en la pluma y, de este modo, la naturaleza de la pluma nos sería perfectamente conocida, más incluso que todas las figuras y caracteres. A no ser que, si se busca cuál es la naturaleza de la pluma, haya que preguntarse antes si es una pluma de pájaro, o un junco, o si está hecha de latón, plata u otro metal. Y, sea cual sea el género del que forma parte, ¿de qué principios está formada? ¿Cuál es el estado de estos principios, su mezcla, su combinación, su proporción, y otras cosas parecidas? Ya que está formada con el fin de escribir o trazar figuras, y sobre esto, como sabe todo el mundo, no hay nada más que decir. Y si pareciese preferible preguntarse sobre la mano antes que sobre la pluma, en ella no hay diversas facultades, sino más bien innumerables, y conciernen a la variedad y cantidad indefinida de caracteres, figuras y otros trabajos de las cuales la mano es artífice, los cuales parecerían deber ser investigados, pero antes debería serlo la forma en la que esta mano está compuesta del carpo, la palma, los dedos, las articulaciones, los huesos, los músculos, los tendones, los nervios, los espíritus (313b), y de otras partes. Y de la misma forma [habría que proceder] con su formación, mezcla, coordinación, conexión, dependencia, posición, flexibilidad, movilidad, y otras cosas de este género. Pero, de la misma forma [que en el caso de la mano], ¿en qué nos hace avanzar y nos ayuda el hecho de enumerar tantas facultades de conocer que hay en el espíritu sobre las cosas conocidas para estar mejor informados acerca de él? Y es que, finalmente y en pocas palabras, es dicho [por vos] que el Espíritu tiene una facultad de conocer, que después toma una extensión tan grande como quiera por efecto de las divisiones y subdivisiones de su objeto [de conocimiento] y que se le conoce a consecuencia de esta extensión, no tanto por algunas facultades del espíritu como por las de algunos de sus objetos [de conocimiento]. E incluso si se conocieran también sus diversas facultades, o atributos, como vos los llamáis, siempre queda, sin embargo,

*algo que es esencial en el espíritu, a saber: la sustancia o la naturaleza a la cual están ligadas las facultades o atributos de este género.*

*En segundo lugar, admitamos, como queréis, que “la naturaleza de una sustancia se manifiesta por sus atributos y, por consiguiente, la naturaleza del Espíritu se manifiesta por atributos tales como estos: que tiene el poder de conocer la blancura”, etc... Yo digo, pues, que es necesario, para que se manifieste la naturaleza completa de una sustancia, conocer todos sus atributos y, por consiguiente, que para que se manifieste al completo la naturaleza del espíritu hay que conocer todos los atributos del espíritu, es decir, todos los poderes de conocer que llevan hacia la totalidad de los objetos singulares, sean cuales sean, que es posible conocer con el espíritu y, por consiguiente, también a los objetos mismos, por el conocimiento de los cuales el poder de conocer se vuelve manifiesto: de este modo, si vos poseéis la naturaleza al completo del espíritu en el mismo estado que la cosa vista al descubierto o realmente conocida, de lo cual os habéis vanagloriado, es necesario que conozcáis realmente todos los objetos singulares que el Espíritu puede conocer, en número indefinido. ¿Qué son estos objetos? Pues no solamente la cera, o la blancura, o la dureza, u otros accidentes de esta cera particular que tenéis a mano, sino absolutamente todas las cosas particulares, con todos sus accidentes particulares, que se encuentran en todos los géneros, en todas las especies de la completa totalidad de animales que caminan, vuelan, nadan, reptan, los zoófitos<sup>647</sup>, árboles, arbustos, arbolillos, hierbas, piedras preciosas, rocas, metales, líquidos, meteoros, y todas las cosas que están sobre la tierra, bajo tierra, en el mar, en el aire, en tanto que hay, ha habido, habrá o puede haber, por la acción de Dios, tanto sobre este globo como en el Sol, la Luna, en todos los Planetas, en las Estrellas fijas, tanto en este Mundo como en los innumerables otros Mundos que Dios pueda crear en la eternidad, sean parecidos o diferentes, iguales o desiguales a éste. ¿Tan vasto es vuestro conocimiento? En efecto, como la proporción de cosas que conocéis, con respecto a las que ignoráis, está a un nivel inexpresablemente menor que el de una gota de agua en el Océano, habrá también una proporción espantosamente menor entre los atributos del Espíritu, por los cuales se os vuelve manifiesta la naturaleza de éste, comparada con la de los atributos del espíritu que ignoráis y que hacen que la naturaleza del Espíritu os quede oculta, [y que esta proporción sea también] menor que la de una gota de agua comparada con el Océano. ¿No sería ridículo que una gota de agua recogida en una copa se jactase de tener encerrado en ella todo el Océano? Y, por el hecho de que vuestro espíritu haya cogido algunos fragmentos de los atributos de la naturaleza del Espíritu, ¿os vanagloriaréis de haber comprendido la naturaleza íntegra del Espíritu? Ved hasta dónde os habrá llevado vuestra sutil habilidad.*

---

<sup>647</sup> El término *zoophytum* designaba, desde el siglo IV, a animales que tienen aspecto de planta. Gassendi escribe *zoophytorum*.

## ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA A LA DUDA OCTAVA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.

**P**or fin argumenta Gassendi contra una cuestión, para nosotros crucial, de la *respuesta* cartesiana: que haya múltiples atributos en el espíritu por el *poder de conocer* lo blanco, lo duro, lo líquido... Ya hemos expuesto nuestra opinión al respecto, pero es ahora Gassendi quien toma la palabra.

El título es quizás, algo enrevesado y, por ello, no muy apropiado. Podría haberse centrado más en el tema a tratar: que el poder de conocer no puede ser ampliado exponencialmente a todo atributo conocido.

Lo primero que hace nuestro autor es abordar el tema de fondo recordando lo que argumentó Cartesio en la *respuesta*. Resumimos: Los atributos que se distinguen en la cera están también en el espíritu, como el poder de conocer la blancura, el poder de conocer la dureza, etc., por lo que no conocemos tantos atributos de ninguna otra cosa que los de nuestro espíritu, y por ello su naturaleza es la más conocida de todas. Para el objetor, es un método muy hábil para ampliar el conocimiento real que tenemos de nuestro espíritu. A continuación expone los contraejemplos de la pluma y la mano.

La pluma y la mano hacen la función que Descartes atribuye al espíritu. Nos centraremos en el cálamo:

La analogía viene dada, como resulta obvio, por la extensión del *poder de trazar* de la pluma a los cuasi infinitos tipos de dibujos, líneas y figuras que puede hacer; lo mismo que hace Descartes con el *poder de conocer* las miríadas de atributos que se saben de las cosas. Así, los atributos de un triángulo no serían nada comparados con los que puede dibujar la pluma de otras tantas figuras, letras y trazos. Si la naturaleza de la cosa se aprehende por la mayor cantidad posible de atributos conocidos de ella, la naturaleza de la pluma será mucho más clara y evidente que la del triángulo. No entrará, pues, en la naturaleza del cálamo, saber si éste es de ave, si es un junco, un estilete romano, ni cuál es la proporción de sus componentes materiales y su disposición, etc.

A juicio nuestro, la analogía es perfectamente válida y pone en máxima evidencia que el argumento de Descartes no habla sino de la multiplicación artificial de un único poder de pensar y nada tiene que ver con la naturaleza del espíritu cognoscente, sino de los objetos conocidos. No hablaremos del ejemplo de la mano por ser de iguales características.

Gassendi lo explica así: *...es dicho [por vos] que el Espíritu tiene una facultad de conocer, que después toma una extensión tan grande como quiera por efecto de las divisiones y subdivisiones de su objeto [de conocimiento] y que se le conoce a consecuencia de esta extensión, no tanto por algunas facultades del espíritu como por las de algunos de sus objetos [de conocimiento]*<sup>648</sup>.

Sin embargo, tras este acertado contraargumento gassendiano, prosigue con otro que resulta ser erróneo: Para poder conocer la naturaleza completa del espíritu hay que hacer lo propio con *todos* sus atributos: todos los poderes de conocer que tiene de todos y cada uno de los objetos de conocimiento, así como la totalidad de accidentes, nociones o atributos que tienen los propios objetos, *por el conocimiento de los cuales el poder de conocer se vuelve manifiesto*<sup>649</sup>. ¿No acababa de reprochar nuestro autor a su oponente que el conocimiento que tiene del espíritu no proviene tanto de *algunas facultades del espíritu como de las de algunos de sus objetos* [de conocimiento]? Sin duda, el diniense ha incurrido en contradicción.

---

<sup>648</sup> *Disquisitio*, 313b.

<sup>649</sup> *Ibid.*



Por otro lado, Gassendi acaba de decir que para conocer la naturaleza del espíritu es necesario saber la de toda la creación conocida. Ha incurrido en el mismo error que Descartes: el conocimiento de la naturaleza de una cosa (el espíritu) en virtud de la esencia de otra (la cera, ahora ampliada por nuestro autor a todo objeto conocido).

Pasemos al último artículo.

**ART. 4. TODA LA SEGUNDA MEDITACIÓN ES REDUCIDA A UN SILOGISMO, CON EL FIN DE QUE LA DEBILIDAD DEL RAZONAMIENTO SEA MÁS PATENTE, Y VARIAS INDICACIONES [MÁS] ACERCA DE QUE EL ESPÍRITU SEA MÁS CONOCIDO QUE EL CUERPO. (314a).**

**F**inalmente os fijáis en lo dije de pasada con respecto a que, aunque erais todo espíritu, decíais ver, o (hablando como vos) pensabais ver, para concluir con la acusación siguiente: “qué absurdas e injustas sutilidades imaginan a menudo los que se esfuerzan menos en comprender algo que en contradecirlo”. Pero en cuanto a saber si ha habido sutilidad, un absurdo, injusticia, si no he comprendido nada de lo que pretendéis, o si más bien todo esto se puede aplicar más exactamente a vos, mientras que despreciáis un motivo tan pequeño para luego estallar en reproches, [motivo] que vos mismo declaráis nulo, según vuestra propia declaración, juzgarán quienes quieran examinar vuestras palabras y las mías. Me basta, después de esta Meditación, concentrar y unir en un Silogismo todo vuestro razonamiento sobre la naturaleza y el conocimiento del Espíritu.

“El ser que no es un conjunto de miembros, ni un cuerpo sutil repartido entre ellos, y se conoce como una cosa que piensa, es decir, que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina, siente; y que lo sabe no por medio de la imaginación, sino por el intelecto, de la misma manera por la que conoce la sustancia pura de la cera por sus propios atributos, y que además ve claramente todos los atributos por los cuales se manifiesta la naturaleza del espíritu, es decir, todas las facultades particulares de conocer todos los atributos singulares tanto de la cera como de las cosas particulares, tomados universal y absolutamente, atributos por los cuales el conocimiento hace conocer las facultades en cuestión, un ser tal tiene a plena luz la naturaleza del espíritu, y lo conoce mejor que al cuerpo.

Ahora bien, yo no soy un conjunto de miembros, ni un cuerpo sutil repartido entre ellos, sino que me conozco, etc...

Luego tengo delante de mí, a plena luz, la naturaleza entera de mi espíritu, y del espíritu tengo mejor conocimiento que del cuerpo”.

Por otra parte, como no hay nada que añadir a lo que ya ha sido expuesto aquí acerca de la debilidad de este razonamiento, solamente diré que si consideráis esta conclusión como verdadera y auténticamente probada, si creéis haber cumplido lo que prometisteis en el título y si, pues, es verdad que “el Espíritu sea más conocido que el cuerpo”, es necesario que el cuerpo no os sea desconocido. (En efecto, ¿cómo podríais compararlo con el espíritu, y decir que el conocimiento de uno es más claro que el del otro, sino teniendo algún conocimiento de uno y otro? ¿Cómo podéis concebir los atributos del espíritu a partir de los atributos del cuerpo, si no concebís primero los atributos propios del cuerpo? Cómo, una vez llegados al punto que vos queréis alcanzar, diréis: “puesto que en el presente me es una cosa conocida que [el espíritu y]

*el cuerpo no son percibidos, hablando propiamente, por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino solamente por el entendimiento”, etc...).* En primer lugar, digo esto para haceros comprender que no objeto lo siguiente sin razón: “Si una cosa es tal en virtud de otra, esta otra es tal, con mayor razón, por sí misma; ahora bien, los atributos del espíritu son conocidos por los atributos del cuerpo; luego los atributos del cuerpo son más conocidos que los del espíritu”. Subsumiendo: “De dos cosas, la que es más clara que la otra es la que tiene atributos más conocidos (si la sustancia, como decís, se manifiesta por los atributos); ahora bien, si se comparan el cuerpo y el espíritu, los atributos del cuerpo son más conocidos que los del espíritu; luego el cuerpo es más conocido que el espíritu”. Lo digo, en segundo lugar, para mostraros que no habéis probado que exista un cuerpo, y que en ningún momento habéis deducido su existencia, ni su esencia, ni sus **(314b)** atributos, a partir de vuestro principio Arquimediano. En tercer lugar, [lo digo] para que no podáis alegar que el cuerpo todavía no nos es conocido, y que aún están pendientes de prueba su existencia o su naturaleza, a menos que queráis a la vez contradeciros y hacer una petición de principio y perder, de este modo, el fruto de la presente Meditación, a la cual, decís en alguna parte, “os parece que no habéis aportado menos industria que en a cualquier otro escrito por vos publicado”.

#### **ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA A LA DUDA OCTAVA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN.**

**F**inalmente, hemos llegado al último texto que será analizado en esta tesis. Con este artículo se termina la *instancia* postrera contra la segunda *meditación* y no habrá *réplica* de su oponente. Sobre el título habría que decir que su primera parte es correcta, mas la segunda debería haber sido más contundente, en virtud de que Gassendi utiliza los razonamientos cartesianos en sentido inverso, a saber, para hacer ver que el cuerpo es más conocido que el espíritu.

Las primeras palabras del artículo carecen de valor filosófico, e incluso exegético, y apelan al lector como juez entre uno y otro oponente. Lo que sí tiene cierto interés es el larguísimo silogismo formalizado por Gassendi, resumiendo en él los planteamientos cartesianos de la segunda *meditación*.

Este resumen silogístico está manipulado retóricamente, pero en realidad no dice nada que no haya expuesto su oponente en la *meditación* que nos ocupa. El sujeto de la mayor es uno de los más largos jamás vistos, mientras que el predicado tiene dos partes: a) Ese ser ve claramente la naturaleza de su espíritu. b) Ese ser conoce mejor a su espíritu que al cuerpo. Mucho contenido para un único silogismo.

¿Por qué expone silogísticamente Gassendi tantas veces los postulados de su oponente? A nuestro juicio, porque Cartesio, a menudo, realiza sus razonamientos en ausencia de toda deducción lógica, basándose en su percepción subjetiva, eliminando con su duda metódica lo que pueda estorbarle para llegar a una conclusión que tenía prevista de antemano. Al mostrar esos argumentos en forma de silogismo se vuelven más patentes sus carencias.

Aunque la conclusión del silogismo sería aceptada, sin lugar a dudas, por Descartes, seguramente no haría lo mismo con el planteamiento de la mayor. Posiblemente se habría quejado por la omisión de matices con los que su discurso toma forma, o por la equivocidad de algunos de los términos empleados. A veces, esos matices no los encontramos en las *Meditaciones*, sino en las *Respuestas*, o en la *Carta a*

Clerselier y, aunque en ocasiones las contestaciones son más que acertadas, en otros casos se palpa claramente la evasiva.

Lo verdaderamente importante del artículo no se encuentra en el silogismo, sino a continuación de él:

Gassendi sabe que, al menos, la conclusión será aceptada por Cartesio, toda vez que ha escrito en la segunda *meditación* que conoce la naturaleza de su espíritu (pensar) y el propio subtítulo de aquélla es *quod ipsa* [la naturaleza del espíritu] *sit notior quam corpus*. Basándose en esa más que probable aceptación cartesiana de la conclusión, y si el espíritu es más conocido que el cuerpo, necesario es que el cuerpo no sea un completo desconocido para Descartes, pues esta comparación se realiza por el término *más*. No puede conocerse una cosa más que otra si no se tiene noticia alguna de la menos sabida, y Descartes negó tener cuerpo en la primera *meditación*, manteniendo ese postulado en la segunda. ¿A qué equivocidad terminológica apelará ahora Cartesio? ¿Acaso esto no prueba que su plan estaba premeditado de antemano y que las conclusiones que pretendía sacar en las demás *meditaciones* ya estaban en su mente en la primera y segunda? De haber realmente ido descubriendo verdades a la vez que escribía, el subtítulo de la segunda debería haber sido: *que el espíritu es conocido, mas no el cuerpo*.

El segundo de los argumentos de nuestro autor tiene menor consistencia: *¿Cómo podéis concebir los atributos del espíritu a partir de los atributos del cuerpo, si no concebís primero los atributos propios del cuerpo?*<sup>650</sup> La razón de que no aceptemos este argumento es que, antes de exponerlo, Descartes precisó que *pensaba* tocar la cera, *pensaba* verla, etc. No fue después, en las *Respuestas*, ni en la *Carta a Clerselier*. Desde ese punto de vista subjetivo, en ausencia de cuerpos, aunque se piense que se toca algo que no existe y que uno mismo carece de manos u ojos, lo cierto es que, al pensar en ello, necesariamente el sujeto cognoscente debe existir. Otra cosa es que de ello colija que conozca mejor su naturaleza que la de los cuerpos. No sabe mucho ni de la una ni de la otra, al igual que todos nosotros.

El tercer argumento gassendiano, silogístico, también contiene un error. Es el siguiente: *Si una cosa es tal en virtud de otra, esta otra es tal, con mayor razón, por sí misma; ahora bien, los atributos del espíritu son conocidos por los atributos del cuerpo; luego los atributos del cuerpo son más conocidos que los del espíritu.*<sup>651</sup>

A nuestro juicio, que una cosa sea en virtud de otra, no significa que ésta lo sea por sí misma, sino que puede serlo en virtud de una tercera, y así *ad infinitum*. Además, nuestro autor está contradiciéndose. En el artículo segundo de la *instancia* única contra la primera *meditación*, negaba que Descartes pudiese, una vez eliminados sus prejuicios, *deducir conclusiones a partir de principios*,<sup>652</sup> puesto que los prejuicios son tales en virtud de los principios, y estos son proposiciones, que no son sino juicios en los que se afirma o niega algo, y los juicios son tales en virtud de la existencia del verbo copulativo ser (o no ser) que une los atributos con los sujetos.<sup>653</sup> ¿Cuál de esos elementos que proceden unos de otros es el que es por sí mismo? Pues podríamos seguir: el verbo ser lo es en virtud de la existencia, y ésta en virtud de la realidad de ente, y ésta del ente...

El cuarto argumento de nuestro autor tampoco tiene mucha fuerza: *De dos cosas, la que es más clara que la otra es la que tiene atributos más conocidos (si la sustancia, como decís, se manifiesta por los atributos); ahora bien, si se comparan el*

---

<sup>650</sup> *Disquisitio*, 314a.

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> *Ibid.*, 279b.

<sup>653</sup> *Ibid.*

*cuerpo y el espíritu, los atributos del cuerpo son más conocidos que los del espíritu; luego el cuerpo es más conocido que el espíritu.*<sup>654</sup>

¿Qué decir ante esto? Que es simple negación de la mayor cartesiana: los atributos del espíritu son mejor conocidos que los del cuerpo. Hay que argumentar, no simplemente negar premisas mayores (o menores, salvo prueba irrefutable de su falsedad), y si se hace basándose en las propias premisas del oponente tanto mejor, pues se mostrará que ha caído en paralogismo.

Hemos llegado al final del análisis de la querella en lo que concierne a las dos primeras *meditaciones*, como prometimos, pero no queremos terminar sin decir antes que la objeción cuarta contra la segunda *meditación*, que los amigos de Clerselier hicieron llegar a Descartes, no se encuentra en las *Instancias*. Y es que, como reconoció el propio Cartesio, *han sido tan diligentes que incluso han añadido algunas que no recuerdo haber leído en él*. Sin embargo, expondremos la inexistente objeción, y la *réplica* de Descartes, sin comentario alguno por nuestra parte, pues no entra dentro de la querella entre los dos sabios:

*La cuarta, “Que aunque yo tenga un pensamiento de mí mismo, no sé si este pensamiento es una acción corporal, o un átomo que se mueve, en vez de una sustancia inmaterial”. Aquí se repite el equívoco del término pensamiento, y no veo en esto sino una cuestión sin fundamento, y que es parecida a esta otra: juzgáis que sois un hombre porque percibís en vos todas las cosas con ocasión de las cuales llamáis hombres a quienes las tienen, pero ¿cómo sabéis si no sois un elefante, en vez de un hombre, por algunas otras razones que no podéis percibir? Pues, después de que la sustancia pensante ha juzgado que ella misma es intelectual, por causa de que ha observado en sí todas las propiedades de las sustancias intelectuales, y no ha podido observar ninguna de las que pertenecen a los cuerpos, se le pregunta cómo sabe ella que no es un cuerpo, en vez de una sustancia inmaterial.*<sup>655</sup>

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, 314a.

<sup>655</sup> *Loc. Cit.*, pp. 597-598 de la edición de las *Meditaciones* de 1647.

***CONCLUSIO.***



## CONCLUSIONES.

**E**s momento de recapitulaciones:

La querrela entre ambos sabios fue mucho más allá de lo debido. No hubo altercado alguno con los otros objetores (salvo con el Padre Bourdin, autor de las *séptimas Objeciones*, quejándose Descartes de ellas ante su superior, el Padre Dinet, por medio de epístola, mas se reconciliaron en el viaje que el autor de las *Meditaciones* realizó a París en 1644). Ninguno de ellos destruyó con tanta saña el edificio creado por Descartes, ladrillo a ladrillo, postulado tras postulado, salvo Gassendi. ¿Por qué? A excepción de nuestro autor, nadie estaba especialmente resentido con él por un flagrante plagio.

Hobbes fue respetuoso y cortés. Arnauld inteligente y afable (incluso cuando escribió, como ya vimos, que los teólogos se ofenderían cuando viesen que Descartes afirmaba que, suprimida la sustancia, desaparecen los accidentes, pues la fe enseña, cuando se elimina la sustancia del pan eucarístico, que aquéllos permanecen), Mersenne, como íntimo de Descartes, no se opuso con rudeza alguna para con su amigo, y así con los demás.

En esta tesis hemos probado definitivamente cuál fue el origen de la animadversión de Gassendi para con Descartes en sus *Objectiones quintae*: haber plagiado en parte sus *Parhelia* en los *Meteoros*. Aunque este asunto no era desconocido (como hemos visto, hacen alusión a ello Camburat y Rochot), no se pensaba que fuese la causa de la querrela. Para nosotros queda claro que sí lo fue por la carta que Descartes envió a Mersenne el 21 de abril de 1641, cuatro meses antes de publicarse por primera vez las *Meditaciones*, en la que éste le comunicaba que Gassendi no tenía derecho a estar enfadado con él por no citarle en sus *Meteoros*.

Vimos también que Rochot decía que Gassendi fue quien proporcionó el material de los *Parhelia* a Descartes, pero no es cierto. Fue Henri Reneri, amigo de ambos, a quien Gassendi se lo envió, como se prueba por una carta de nuestro autor escrita el 22 de noviembre de 1630.

El papel que jugó Mersenne para que la disputa privada se convirtiese en pública fue fundamental: sabía, por la carta que le envió Descartes, que Gassendi estaba enfadado al no haber sido citado en los *Meteoros*, e incluso así le entregó el manuscrito de las *Meditaciones* para que realizase las objeciones que estimase oportunas. También hemos expuesto la falsedad de que Gassendi afirmase desconocer que sus *Objeciones* iban a ser publicadas junto con las *Meditaciones*. Descartes, en la *Advertencia del autor concerniente a las quintas objeciones* (edición de las *Meditaciones* de 1647), escribía que a Gassendi *se le hicieron ver, de mi parte, las pruebas de impresión, con el fin de que nada fuese allí puesto como suyo sin que él lo aprobase*.

Sorbière realizó otro tanto en el alargamiento de la querrela: fue él quien insistió reiteradamente para que se publicase la *Disquisitio*, escrita para ser leída por los amigos de Gassendi, no para pasar a imprenta.

Hay otro asunto novedoso en esta tesis: cuál era el nuevo camino que Gassendi descubrió en 1624 para el paso del quilo, y que nunca escribió, por no haber proseguido con la redacción de los libros restantes de las *Exercitationes paradoxicae*. Como sabemos, cambió de teoría por el libro de Gaspar Asellius, pero su tesis inicial se relata escuetamente en una carta escrita en francés el 16 de mayo de 1628, dirigida a Peiresc.

La fecha de la reconciliación entre Descartes y Gassendi ha sido objeto de controversia durante varios siglos, e incluso Rochot, en 1962, no supo a qué atenerse en virtud de las variadas referencias escritas por Bougerel, Baillet, Camburat, etc. En este sentido no nos queda la menor duda de que ocurrió en julio de 1647, como se desprende de los datos aportados por Charles Adam en 1910.

Dejando ya a un lado los aspectos concernientes a la querrela, pasemos a nuestras conclusiones finales acerca de los postulados y posicionamientos de ambos filósofos:

Descartes, ya en el *Discurso del método*, estaba trabajando con un nuevo método para el descubrimiento de verdades en el ámbito científico y, en 1641, lo aplicó para asentar nuevos pilares en el conocimiento metafísico. Había creado un sistema filosófico en el que la metafísica era cimiento, y no cumbre. Pero al fundamentar, desde su posición solipsista de la segunda *meditación*, el conocimiento de las cosas externas (en la sexta) y demostrar la existencia de Dios (en la tercera), los deslices argumentales fueron demasiado numerosos. El problema principal subyacía precisamente en haber querido crear un sistema, desde su punto arquimediano, que siempre cuadrara con él. Como no era posible, en la mayoría de los casos, fundamentar sus nuevos postulados en la lógica deductiva, recurrió a la discursiva, apoyándose en suposiciones no probadas y realizando varias omisiones, puesto que pronunciarse en exceso le habría puesto en serios aprietos para poder seguir avanzando. No somos partidarios de los sistemas integrales en el mundo de la filosofía: si bien estos pueden tener fuerza argumental en algún ámbito, suelen ser extremadamente débiles en otros; no tienen cohesión real, quizás porque no pueda haberla.

Al pretender negar todo prejuicio anterior, Descartes recibió duras críticas de Gassendi. Éste cuestionó que se pudiesen eliminar los prejuicios, así como que fuese posible olvidarlos. Descartes contestó acertadamente que no había hablado de olvido ni de eliminación, sino de negación, lo cual sí es un acto que se encuentra dentro del terreno de lo volitivo.

Cuando Descartes mantuvo en la primera *meditación* que iba a tener *omnia pro falsis* fue atacado por Gassendi desde todos los flancos. En vez de hacer eso, según el objetor, podría haber desechado todos los prejuicios que son manifiestamente falsos, e incluso los que son dudosos, pero debería haber mantenido como verdaderos los que la experiencia y la luz natural muestran como tales. En la respuesta cartesiana se evidencia que el autor de las *Meditationes* improvisó sobremanera, y no fue la única vez que lo hizo, diciendo que lo que pretendía hacer era mantener *omnia dubia pro falsis*. El término añadido, *dubia*, es, a nuestro juicio, una escapatoria de las muchas usadas en las *Respuestas* y que le fueron recriminadas por Gassendi en las *Instancias*.

La formación de un nuevo prejuicio, al tener como falsos todos los anteriores, es uno de los principales argumentos que expuso Gassendi contra de la primera *meditación*. Además, eliminando los prejuicios (algo que Gassendi pensaba ser imposible) también haría lo propio con las proposiciones y las nociones que contienen. No le faltaba razón. A esto contestó Descartes que nunca habló de eliminar las nociones, reconociendo que éstas permanecieron en su mente. No había, pues, tras su duda metódica, proposición alguna en su *mens*, pero sí conceptos y nociones. A nuestro juicio, a Gassendi se le escapó otro prejuicio además del nuevo adoptado: el propio método cartesiano. En efecto, Descartes iba a utilizar un método creado años atrás que le dio buenos resultados. Pero un método es también un prejuicio. No es un concepto o noción, sino un sistema de consecuencias basado en proposiciones y juicios.

Gassendi llegó hasta el paroxismo cuando cuestionó, en el famoso entimema, incluso el uso del pronombre personal, puesto que, para él, decir *yo* supone tener ya



conocimiento de la propia existencia, por lo que exponer *ego cogito, ergo sum*, es un dilema. Descartes no contestó a esto, también con acierto, pues a todas luces Gassendi quería destruir todo resquicio posible, e imposible, al que pudiese agarrarse su oponente, utilizando demasiada retórica.

Acerca del entimema, Descartes manifestó, en la *Carta a Clerselier*, no haber pretendido formularlo deductivamente, pues colegir su existencia a partir del pensamiento era algo tan evidente que no podría ser rechazado. No nos lo creemos. Utilizaremos las palabras de Descartes contra él mismo: [sus demostraciones de la existencia de Dios y de la distinción entre el alma y el cuerpo son tales que] *ninguna vía se abre al espíritu humano por donde se las pueda jamás descubrir mejores*.

Descartes acusó a Gassendi, con razón, de ser un retórico. Este recurso fue utilizado muy a menudo en las *Objectiones quintae*, pero mucho más en las *Instancias*. Hay en éstas algunos artículos que no son sino meros discursos oratorios en los que no hay ningún contenido o fundamento filosófico. La utilización de los ejemplos para contraargumentar, por parte de Gassendi, es no ya excesiva, sino cansina. Somos partidarios de utilizar argumentos para exponer ideas; el ejemplo es mera aclaración. Sin embargo, Descartes también cayó en esto cuando escribió que, a los niños, para educarlos, era necesario enseñarles mediante ejemplos. Esto lo hizo cuando Gassendi le reprochó ir de lo particular a lo general, en vez de al revés.

Otro de los deslices argumentales cartesianos es el uso terminológico del *praecise tantum* cuando se define como cosa pensante. En el inicio de la primera *meditación*, Descartes se defiende de una de las objeciones que se le hicieron contra su *Discurso del método*: que al volver la mente hacia sí misma, se perciba solamente como cosa pensante, a lo que contesta que con el término *tantum* no quiso excluir todo lo demás que pueda haber en la verdad de la cosa, sino que se estaba refiriendo exclusivamente a su percepción de sí mismo. Ciertamente, al ser escrito al principio de las *Meditaciones* y con referencia al *Discurso*, Descartes no sospecharía que esto iba a serle objetado otra vez con respecto a su nueva obra. Respondió en la *Carta a Clerselier*, donde explicó que con su *praecise tantum* no pretendió hacer sino una abstracción de sí con respecto a las cosas materiales, y no excluir o negar nada en sentido absoluto. A saber, dijo lo mismo que en el inicio de la primera *meditación*. Sin embargo, lo que nos interesa realmente de este asunto es que Descartes concluyese cuál era la naturaleza, esencia o sustancia de su espíritu, únicamente a partir de una sus facultades. Ya dijimos que definir al hombre como bípedo implume es algo excesivamente reduccionista para un ser tan complejo.

Es momento de hablar de la duda metódica, así como de su relación, si la hay, con el escepticismo:

A fin de buscar un punto arquimediano del conocimiento sobre el que basar todo lo que pudiera deducirse de él, Descartes destruye sus pensamientos anteriores: los falsos, los dudosos, e incluso los que consideraba ciertos, como la existencia corporal. Negó tanto el nómeno como el fenómeno, y en esto se distingue claramente de los escépticos, pues ellos nunca dieron por falso lo fenoménico, sino que planteaban sus dudas acerca de que realmente la cosa fuese tal y como se les mostraba. Como la realidad es inaprehensible, ellos hacían *epokhé*. Por el contrario, Descartes negaba el fenómeno porque los sentidos a veces le habían engañado, porque no sabía de cierto si estaba despierto o dormido y por su invención del Genio maligno, al cual le suponía la maldad de querer engañarle en todo momento. Descartes llegó a ser más escéptico que los propios zetéticos, pero de un modo distinto: dogmáticamente dio por falsa la información sensorial y se pronunció acerca de que no puede saberse si dormimos o velamos (nada diremos del Genio) y negó la existencia del mundo y lo corpóreo. Ese

escepticismo radical, que postuló con claros posicionamientos, es también dogmatismo. El escéptico duda, pero no se pronuncia sobre cómo es la cosa: sólo habla de cómo se le muestra.

Sin embargo, Descartes no quería ser comparado con los escépticos, por más que utilizase algunos de sus métodos, llevándolos al extremo, para llegar a dogmatizar. Llega incluso a desprestigiarlos, haciendo alusión a Pirrón, sin escribir su nombre, cuando decía que éste tenía que ser agarrado por sus discípulos para no caer en taludes o ser arrollado por los carros de tiro.

Gassendi seguía manteniendo en 1641 y 1644 actitudes escépticas que ya se veían, desde 1624, en su *opera prima*. Pero en tiempos de la querrela con Descartes era más epicureísta que zetético. Según Gassendi, si su oponente, tras su duda metódica, hubiese suspendido su juicio, no habría tenido nada que objetar. Esto no nos lo creemos. Si bien habría sido menos beligerante, su resentimiento contra Descartes habría logrado que dirigiese sus ataques hacia la forma de poner en duda todo conocimiento anterior.

El asunto de la naturaleza de las cosas, a saber, de la esencia, es otro de los puntos fuertes de la discusión. Mientras que Descartes no siente embarazo alguno en pronunciarse acerca de la naturaleza del espíritu, apoyándose únicamente en una de sus funciones, diciendo que es *praecise tantum res cogitans*, así como sobre la de la cera, algo extenso, mudable y flexible, Gassendi cree que la naturaleza íntima de las cosas es incognoscible y que, para aprehenderla, habría que conocer todas y cada una de sus facultades, acciones, pasiones y accidentes, a saber, sería necesario realizar una inducción completa. Nos parece mucho más acertada la propuesta gassendiana, pero para nosotros el debate va más allá. Los dos dan por supuesta la naturaleza de las cosas como sustrato, sea material, sea inmaterial, de ellas. Nosotros no lo tenemos tan claro. Más bien nos parece un constructo mental humano mediante el cual nos explicamos el movimiento y los cambios en lo fenoménico, en lo cósmico, extendiéndose esto también a lo ideático. Descartes se posiciona con el inmaterialismo de la esencia, mientras que Gassendi, a nuestro juicio, parece atribuirle entidad material. Pondremos un símil: el tiempo no existe. Nada es sino una forma, por medio de la cual, podemos estructurar nuestro pensamiento y asumir las cosas que han sucedido, las que suceden y las futuribles, y no perdernos en la simple percepción de lo que acontece aquí y ahora. Lo mismo es la naturaleza de las cosas.

El ejemplo cartesiano de la cera no fue el más adecuado para mostrar que podía llegar al conocimiento de la naturaleza de las cosas. Su finalidad era demostrar que estaba justificada su idea de que él, su espíritu, era solamente una cosa pensante. Descartes supuso conocer la naturaleza cérea observando sus cambios accidentales, pronunciándose acerca de ella de la manera que ya vimos, pero estaba basándose en lo que antes creía saber de la naturaleza corpórea, cuando ya había negado que existiesen el mundo y los cuerpos. Desde esa posición, aunque dijese en la *respuesta* que estaba hablando según su antigua opinión, ¿cómo pudo decir que conocía su naturaleza?

Descartes mantendrá a lo largo de sus *Meditaciones* que el espíritu es incorpóreo, toda vez que suponía que existe una clara dualidad entre éste y el cuerpo. Gassendi le pidió varias veces que demostrase que el espíritu no es corpóreo, de lo que surge la duda acerca de si nuestro autor estuviese planteando la corporeidad del alma, o del espíritu, según sus tendencias epicúreas. Ya expusimos nuestra conclusión: Gassendi creía que el espíritu (o el alma) es incorpóreo porque así lo dicen las Escrituras. Su postura, pues, es claramente fideísta.

La inteligencia animal fue otro de los temas que suscitó en nosotros mayor expectación, pero pudo haber tenido mayor desarrollo por ambas partes. Mientras que Descartes simplemente negaba la existencia de razón en los brutos, asemejándolos a

resortes que se mueven por impulsos externos, Gassendi postuló algunos cuestionamientos que tenían mucho interés, v.g., cuando habló de que los perros podían reconocer a sus amos por su simple indumentaria (aprovechando el ejemplo de Descartes de los abrigos y sombreros) e incluso que respondían de manera distinta ante un mismo estímulo según la ocasión que se dé. Si sentir es una de las propiedades del alma, demostrado como está (según Gassendi) que los brutos sienten, estos deben tener una: según las palabras de Descartes, el pensamiento es la naturaleza del espíritu y éste es todo lo que contiene el alma pensante, por lo que los animales deben pensar y tener alma.

Nuestros dos filósofos nunca podrían haber llegado a un acuerdo intermedio, incluso en ausencia de querrela: Descartes es un solipsista que defiende el innatismo de algunas de las ideas, mientras que Gassendi es un materialista que basa en la experiencia el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Las posiciones son inmovilistas porque se niegan las mayores del contrario.

¿Que consigue Descartes al llegar al final de su sexta *meditación*? Prácticamente nada. Vuelve al punto de partida:

- 1) Ya sabía, antes de su duda metódica, que él mismo existía.
- 2) También conocía previamente que existen los cuerpos, el mundo, el cielo y las estrellas.
- 3) Conocía por la fe que Dios existe. Sólo intentó demostrarlo por la idea, para él innata, que tenía de su creador.
- 4) La diferencia entre alma y cuerpo, y la separabilidad de aquélla, también eran otros de los conceptos que estaban alojados en su *mens* por causa de su fideísmo.
- 5) La inmortalidad del alma, tema que nunca llegó a desarrollar, también era algo que provenía de su creencia religiosa.

Pero sí hay algunos postulados cartesianos, que aparecen en las *Meditaciones*, merecedores de nuestro respeto y atención:

- 1) Al haber fundado su conocimiento desde el *solus ipse*, el sujeto pasó, en la historia de la teoría del conocimiento, de ser un ente pasivo y receptor de lo que le viene dado del exterior, a convertirse en protagonista. Esto propició, muchos años más tarde, la aparición de las posiciones hegelianas acerca del sujeto como copartícipe del objeto.
- 2) La naturaleza del error explicada por Descartes en la cuarta *meditación* sí supone una innovación con respecto a las teorías anteriores a él. La inexistencia de correlato entre lo que se piensa de la cosa y lo que es realmente, no es sino la consecuencia; el hecho. Descartes aporta cuál es, a su juicio, la causa: que su voluntad, no teniendo límites, vaya más lejos que su entendimiento, que sí los tiene. No es mala su explicación.
- 3) Su división de las ideas en innatas, adventicias y ficticias, tiene mucha importancia. Nos centraremos en las consecuencias de las innatas: si Dios se presentase a uno de nuestros antecesores primigenios, antes de que se tuviese noticia de Él (para Gassendi, la idea que tenemos de Dios nos viene dada por lo que han relatado nuestros ancestros, quienes debieron adquirirla por revelación, con lo que vuelve al principio de *nihil est in intellectu...*), no sabría qué es lo que se presenta ante sus ojos. No podría encuadrar en su mente, práctica en extremo, como debió ser la de un hombre que vivía de la

caza y de la recolección de frutos y que en nada metafísico pensaba, que era Dios quien estaba delante de él. Éste podría ser un buen apoyo para la existencia de ciertas ideas innatas, que podrían ser comparables al conocimiento que tienen los brutos en su carga genética. V.g., el alimoche sabe partir huevos de avestruz, utilizando una piedra, siendo separado de sus congéneres desde su nacimiento.

¿Qué aportó Gassendi en la querrela? Tampoco mucho. Sin embargo, no seríamos justos si no indicásemos que gran parte de los postulados empiristas de Locke y Hume nunca se habrían producido sin la existencia de las *Objectiones quintae* y de la *Disquisitio metaphysica*.

Hemos llegado al final de esta tesis. Nuestro interés principal, como dijimos al principio, no era el hecho de que hubiese existido una querrela entre Descartes y Gassendi, punto en el que se quedaron la mayoría de los exegetas, sino sus contenidos. Logramos partir la nuez y ver qué había dentro de ella.

FINIS

## AGRADECIMIENTOS.

Han sido muchos los años dedicados a desgranar lo que ha sido expuesto, pero deberíamos haber tenido unos pocos más para quedar plenamente satisfechos. Estos son nuestros agradecimientos:

En primer lugar, nuestro agradecimiento al Doctor D. Marcelino Rodríguez Donís por haber creído en nosotros, por sus sabios consejos, por su más que extenso conocimiento acerca de Descartes y Gassendi, por sus correcciones y, sobre todo, por su amistad.

A Bernard Rochot, quien desgraciadamente no podrá leer estas líneas. Él fue quien resucitó el interés por el pensamiento gassendiano, más incluso que Bernier, Bougerel, Camburat, Berr... Olivier René Bloch es también deudor suyo. Creemos haber cumplido su deseo.

Ahora hablaremos en primera persona: A mis hijas, Laura y Maribel, a las que debo una compensación por los años dedicados a mis quimeras filosóficas.

A mi madre, Obdulia Cortés Moreno, por estar orgullosa de su hijo. El sentimiento es recíproco.

Al Doctor Rafael Sartorio Maulini, por su ayuda, apoyo y amistad.

Al Doctor D. José María Macías Sánchez, por sus consejos, así como por la maquetación de esta tesis y la compilación del índice.

Y a René Descartes y Pierre Gassendi (tanto monta...). Sin ellos mis palabras nunca habrían tenido lugar.

## BIBLIOGRAFÍA

Descartes, René. *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia*. Michel Soly. París, 1641(*editio princeps*).

Descartes, René. *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia*. Louis Elzevier. Ámsterdam, 1642 (segunda edición).

Descartes, René. *Les Meditations Metaphysiques de René Des-Cartes*. Jean Camusat. París, 1647 (primera edición en francés; contiene la *Carta a Clerselier*).

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid 1977.

Descartes, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Jorge Aurelio Díaz. Universidad de Colombia. Bogotá, 2009 (traducción de las *Meditaciones* a partir de los textos latino y galo. Las objeciones y las respuestas son traducidas a partir del texto francés de Clerselier. No contiene las objeciones de Gassendi, sino un resumen de ellas, ni las séptimas del Padre Bourdin).

Descartes, René. *Discours de la méthode pour bien conduire la raison, & chercher la verité dans les sciencies. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie*. Jean Mairie. Leiden, 1637 (*editio princeps*).

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. XII tomos. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. Impresor Léopold Cerf. París 1987.

Baillet, Adrien. *La vie de monsieur Descartes*. II tomos. Impresor Daniel Horthemels. París, 1691.

Gouhier, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1962.

Gouhier, Henri. *Essais sur Descartes*. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1937.

Gueroult, Martial. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1955.

Gassendi, Pierre. *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa*. Johan Blaeu. Ámsterdam, 1644 (*editio princeps*).

Gassendi, Pierre. *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa*. En *Opera omnia* (Tomo III). Anisson y Devenet. Lyon, 1658.

Gassendi, Pierre. *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa. Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la Métaphysique de R. Descartes et ses réponses*. Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Bernard Rochot. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1962.

Gassendi, Pierre. *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos. Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*. Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Bernard Rochot. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1959.

Gassendi, Pierre. Manuscrito autógrafo del libro segundo de las *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* (Referencia *Ashburnham 1238*). Microfichas digitalizadas por la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia.

Gassendi, Pierre. *Syntagma philosophicum*. En *Opera omnia* (Tomos I y II). Anisson y Devenet. Lyon, 1658.

Gassendi, Pierre. *Epistolae*. En *Opera omnia*, volumen VI. Anisson y Devenet. Lyon, 1658.

Gassendi, Pierre. *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia Roberti Fluddi deteguntur*. Sébastien Cramoisy. París, 1630.

Gassendi, Pierre. *Manuductio ad theoriam seu partem speculativam musicae*. En *Opera omnia*, volumen V. Anisson y Devenet. Lyon, 1658.

Gassendi, Pierre. *Initiation à la théorie de la musique*. Traducción del *Manuductio* realizada por Gaston Guieü. Edisud. Aix-en-Provence, 1992.

Gassendi, Pierre. *Petri Gassendi Opera omnia*. VI tomos. Anisson y Devenet. Lyon, 1658.

Bernier, François. *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. VII tomos. Anisson, Posuel y Rigaud. Lyon, 1684.

Bougerel, Joseph. *Vie de Pierre Gassendi, prévôt de l'église de Digne et professeur de mathématiques au Collège Royal*. Impresor Jacques Vincent. París, 1737.

Camburat (de), M. *Abrégé de la vie et du système de Gassendi*. Société Typographique. Bouillon, 1770.

Martin, A. (Abate). *Histoire de la vie et des écrits de Pierre Gassendi*. Librairie philosophique de Ladrangé. París, 1854.

Poterie, Antoine de la. *Mémoires de la Poterie touchant la naissance, vie et moeurs de Monsieur Gassendy, mon oncle*. Texto revisado en forma manuscrita por Pierre Gassendi, sobrino de Gassendi. Publicado y prologado por Philippe Tamizey de Larroque bajo el título: *Documents inédits sur Gassendi*. Librairie de Victor Palme. París, 1877.

Rochot, Bernard. *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*. Librairie philosophique J. Vrin. París 1944.

Rochot, Bernard; Koyré, Alexandre; Mongrédien, Georges; Adam, Antoine. *Pierre Gassendi, sa vie et son oeuvre. 1592-1655*. Centre International de Synthèse. Ediciones Albin Michel. París, 1955.

Bloch, Olivier René. *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1971.

Varios autores. *Gassendi et la modernité*. Brepols. Turnhout (Bélgica), 2008.

Niceron, Jean Pierre (R.P.). *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*. Tomo XXXIII. Briasson (impresor). París, 1736.

Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de. *Lettres de Peiresc*. Volumen IV. Recogidas y anotadas por Philippe Tamizey de Larroque. Imprimerie Nationale. París, 1893.

Mersenne, Marin. *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*. Toussaint du Bray (impresor). París, 1625.

Mersenne, Marin. *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Sébastien Cramoisy (impresor). París 1623.

Coste, Hilarion de. *La vie du R. P. Mersenne*. Sébastien Cramoisy, París 1649.

Patrizi, Francesco. *Discussiones peripateticae*. Facsímil de la edición de Basilea de 1581. Böhlau. Köln, 1999.

Sorbière, Samuel. *Discours scéptique sur le passage du chyle, et sur le mouvement du coeur*. Jean Maire (Impresor). Leiden, 1648.

Laercio, Diógenes. *Vidas de filósofos ilustres*. Traducción de José Ortiz Sainz. Omega. Barcelona 2003.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos. Madrid, 2000.

Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 2000.

Francisco Sánchez. *Quod nihil scitur*. Impresor Antonius Gryphium. Lyon 1581 (*editio princeps*).

Francisco Sánchez. *Que nada se sabe*. Traducción española de Fernando A. Palacios. Colección Austral. Espasa-Calpe. Madrid 1991.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Aguilar. Barcelona, 1987.



Asellius, Gaspar. *De lactivus, sive lacteis venis quarto vasorum mesaraicorum genere*. Jean Maire (impresor). Leiden, 1640.

Fludd, Robert (bajo sobrenombre de Joachim Frizius). *Summvm bonum, quod est verum magiae, cabalae, alquimiae verae...* No consta impresor. Frankfurt, 1629.

Fludd, Robert. *Tractatus apologeticus integritatem Societatis Rosea Cruce defendens*. Govert Basson (impresor). Lyon, 1617.

Fludd, Robert. *Sophiae cum moria certamen*. No consta editor. Frankfurt, 1629.

Fludd, Robert. *Clavis philosophiae et alchimiae Fludanae*. Fitzervum (impresor). Frankfurt, 1633.

Empírico, Sexto. *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Gredos. Madrid, 1993.

Empírico, Sexto. *Sexti Empirici opera graece et latine*. II tomos (*Hipotiposis* tomo I, *Adversus dogmaticos* tomo II). Johann Albert Fabricius. Leipzig, 1840 (tomo I) y 1841 (tomo II).

Gómez Pereira. *Antoniana Margarita*. Facsímil de la edición de 1749. Edición bilingüe latín-español. Traducción de José Luis Barreiro Barreiro y Concepción Souto García. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 2000.

Victor Brochard. *Les Sceptiques grecs*. Imprimerie Nationale. París, 1887.

Chapelain, Jean. *Liste de quelques gens de lettres français vivants en 1662*. En "Opuscules critiques". Droz. París, 2007.

#### Artículos en revistas y capítulos de libros:

Rochot, Bernard. *Gassendi et la logique de Descartes*. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Tomo 145. Presses universitaires de France. París, 1953.

Schmitt, Charles B. *Aristotle as a cuttlefish: The origin an development of a Reanissance image*. Revista Studies in the Renaissance, editada por la Renaissance Society of America, volumen XII. University of Newcastle upon Tyne. Newcastle upon Tyne, 1965.

Rodríguez Donís, Marcelino. *Gassendi y la teología de Epicuro*. Revista Fragmentos de filosofía. Nº 5. Universidad de Sevilla. Sevilla, 2007.

Rodríguez Donís, Marcelino. *Consensus Gentium et Prolepsis dans la philosophie de Gassendi*. En *Gassendi et la modernité*. Brepols. Turnhout (Bélgica), 2008.

## ÍNDICE

LIBRO PRIMERO. EXHORDIUM .....	5
A MODO DE INTRODUCCIÓN.....	7
EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA <i>DISQVISITIO METAPHYSICA</i> DE PIERRE GASSENDI, Y EL ORIGEN DE LA QUERRELLA CON DESCARTES. ....	12
DOS INSTIGADORES: MARIN MERSENNE Y SAMUEL SORBIÈRE. ....	24
OBJECCIONES QVINTAE Y DISQVISITIO METAPHYSICA: ¿DOS ESCRITOS NO PENSADOS PARA SER LLEVADOS A PRENSA?.....	29
LA RECONCILIACIÓN ENTRE DESCARTES Y GASSENDI. ....	31
CARTA-PREFACIO DE DISQUISITIO METAPHYSICA. ....	37
DEL IMPRESOR AL BRILLANTE Y ERUDITO LECTOR. ....	39
LIBRO SEGUNDO. ADVERSVS CARTESII SALVTEM.....	43
PUESTA EN ANTECEDENTES. ....	45
MOTIVO DEL ESCRITO . ....	46
RESPUESTA. ....	46
ANÁLISIS DEL MOTIVO DEL ESCRITO Y DE LA RESPUESTA DE DESCARTES.....	47
INSTANCIA ÚNICA AL SALUDO INICIAL DE DESCARTES. ARTÍCULO 1. LA NECESIDAD DE LAS INSTANCIAS . ....	49
ANÁLISIS DEL PRIMER ARTÍCULO DE LA INSTANCIA. ....	50

<b>ARTÍCULO 2. NO SE TRATA AQUÍ DE LA VERDAD DE LAS COSAS, SINO DE LA FUERZA DE LOS</b>	
<b>RAZONAMIENTOS. ....</b>	<b>54</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>56</b>
<b>ARTÍCULO 3. SI FUESEN DEMOSTRACIONES NO HABRÍA SIDO NECESARIO IMPLORAR UN DECRETO DE</b>	
<b>LA SORBONA.....</b>	<b>61</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA. ....</b>	<b>63</b>
<b>ARTÍCULO 4. NO HAY QUE VITUPERAR A LOS QUE NO ESTIMAN ESTAS DEMOSTRACIONES DE LAS QUE</b>	
<b>OS JACTÁIS, Y SE INSTRUYEN POR OTRAS VÍAS EN LA EXISTENCIA DE DIOS Y DEL ALMA... ..</b>	<b>67</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA. ....</b>	<b>69</b>
<b>ARTÍCULO 5. NO HAY QUE JUZGAR LA FUERZA DE LAS DEMOSTRACIONES EN VIRTUD DE VUESTRA</b>	
<b>PROPIA VANIDAD O DE LA IGNORANCIA AJENA .....</b>	<b>71</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>73</b>
<b>LIBRO TERCERO. ADVERSVS PRIMAM MEDITATIONEM .....</b>	<b>79</b>
<b>PUESTA EN ANTECEDENTES. ....</b>	<b>81</b>
<b>CONTRA LA MEDITACIÓN I. SOBRE AQUELLO QUE PUEDE SER PUESTO EN DUDA. DUDA ÚNICA. ....</b>	<b>82</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA Y LA RESPUESTA. ....</b>	<b>83</b>
<b>INSTANCIA ÚNICA A LA PRIMERA MEDITACIÓN. ARTÍCULO 1. EL FILÓSOFO NO HACE ALARDE DE</b>	
<b>SABIDURÍA, SINO QUE LA ESTUDIA .....</b>	<b>91</b>
<b>ANÁLISIS DEL PRIMER ARTÍCULO DE LA INSTANCIA. ....</b>	<b>92</b>

<b>ARTÍCULO 2. ES FALSO SUPONER QUE ALGUIEN SE PUEDA DESHACER DE TODO PREJUICIO Y, DESPUÉS, SE ENCUENTRE EN POSESIÓN DE PRINCIPIOS COMPLETAMENTE CIERTOS Y EVIDENTES.....</b>	<b>93</b>
<b>CARTA DEL SEÑOR DESCARTES AL SEÑOR CLERSELIER. ....</b>	<b>95</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER. ....</b>	<b>97</b>
<b>ARTÍCULO 3. TAMBIÉN ES UN ERROR CONSIDERAR DUDOSO Y FALSO TODO PREJUICIO DURANTE LARGO TIEMPO PARA QUE, EN ADELANTE, LOS MALOS HÁBITOS NO DESVÍEN MÁS NUESTRO ESPÍRITU DE LA JUSTA PERCEPCIÓN DE LAS COSAS. ....</b>	<b>105</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA .....</b>	<b>107</b>
<b>ARTÍCULO 4. CUANDO SE TRATA DE DESHACERSE DE SUS OPINIONES HAY QUE HACER UNA ELECCIÓN, IGUAL QUE CUANDO HAY QUE EXPULSAR ALGUNOS HUMORES, YA QUE NO CONVIENE EXPULSARLOS TODOS, INCLUSO LOS QUE SON BUENOS. ....</b>	<b>111</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA. ....</b>	<b>113</b>
<b>ARTÍCULO 5. ES CIERTO QUE TODA OPERACIÓN DE LOS SENTIDOS PUEDE ENGAÑAR, PERO NO QUE TODA SENSACIÓN SEA FALSA, NI QUE AQUEL QUE VELA NO ESTÉ MÁS SEGURO DE VELAR QUE DE DORMIR.....</b>	<b>115</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>116</b>
<b>ARTÍCULO 6. ES UN ERROR CONSIDERAR A DIOS UN ENGAÑADOR CON EL FIN DE HACERNOS DUDAR SI, POR VENTURA, NO NOS ESTÁN ENGAÑANDO LAS COSAS QUE NOS PARECEN MÁS EVIDENTES Y CIERTAS. ....</b>	<b>119</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEXTO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>121</b>
<b>ARTÍCULO 7. EL ESPÍRITU SE LANZA DESAFORTUNADAMENTE AL ERROR CON LA ESPERANZA DE ELEVARSE MÁS FÁCILMENTE HACIA LA VERDAD.....</b>	<b>126</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SÉPTIMO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER. ....</b>	<b>127</b>
<b>ARTÍCULO 8. ES UN ERROR RECURRIR A UN GENIO MALIGNO CON EL FIN DE PERSUADIRNOS DE QUE NOS EQUIVOCAMOS CUANDO PENSAMOS QUE EL CIELO EXISTE, QUE TENEMOS MANOS, ETC., O CUANDO TOMAMOS TODO ESO POR ALGO DISTINTO A UN SUEÑO.....</b>	<b>133</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO OCTAVO DE LA INSTANCIA. ....</b>	<b>134</b>
<b>ARTÍCULO 9. NO ES POSIBLE CONCLUIR QUE EL MÉTODO PROPUESTO SEA LEGÍTIMO. ....</b>	<b>136</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO NOVENO DE LA INSTANCIA Y DE SU RÉPLICA CARTESIANA EN LA CARTA A CLERSELIER. ....</b>	<b>136</b>
<b>LIBRO CUARTO. ADVERSVS SECVNDAM MEDITATIONEM .....</b>	<b>139</b>

<b>PUESTA EN ANTECEDENTES. ....</b>	<b>141</b>
<b>CONTRA LA MEDITACIÓN II. QUE TRATA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO [Y] DE QUE ÉSTE ES MÁS CONOCIDO QUE EL CUERPO. DUDA PRIMERA .....</b>	<b>142</b>
<b>RESPUESTA.....</b>	<b>143</b>
<b>CONTINUACIÓN DE LA CARTA A CLERSELIER.....</b>	<b>144</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA PRIMERA Y DE LA RESPUESTA.....</b>	<b>146</b>
<b>INSTANCIA. ARTÍCULO 1. TODO HA SIDO OBJETADO DE BUENA FE, INCLUSO LO DICHO EN BROMA .</b>	<b>152</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>153</b>
<b>ARTÍCULO 2. SE ATACA SIN FUNDAMENTO A LOS ESCÉPTICOS, QUIENES HAN MANTENIDO UNA CONDUCTA NORMAL EN LA VIDA Y ANTE LOS “FENÓMENOS” Y HAN LLEVADO LA DISCUSIÓN ÚNICAMENTE HACIA LAS COSAS QUE SON, EFECTIVAMENTE, OSCURAS E INCIERTAS. ....</b>	<b>157</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>159</b>
<b>ARTÍCULO 3. PARA LLEVAR A ALGUIEN A PREGUNTARSE QUÉ ES ÉL MISMO NO ES NECESARIO PROBAR, MEDIANTE UNA FICCIÓN Y UNA CONSTRUCCIÓN TAN LABORIOSA, QUE ÉL ES O QUE ÉL EXISTE. ....</b>	<b>163</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>165</b>
<b>ART. 4. DEL CONJUNTO Y DEL ORDEN DE LA PRESENTE MEDITACIÓN Y DE LAS DEMÁS. ....</b>	<b>167</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>170</b>
<b>ART. 5. ES TRABAJO EN VANO MANTENER COMO PRINCIPIO INQUEBRANTABLE LA FÓRMULA: “YO SOY”, SOBRE TODO PARA QUIEN SE HA DESPOJADO DE TODO PREJUICIO. ....</b>	<b>171</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA DUDA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.....</b>	<b>173</b>
<b>ART. 6. SOBRE LA INUTILIDAD DEL APARATO QUE CONDUCE A ESTA CONSECUENCIA: YO PIENSO, LUEGO EXISTO .....</b>	<b>175</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEXTO DE LA INSTANCIA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.....</b>	<b>177</b>
<b>ART. 7. ES FALSO QUE DE ESTE PRINCIPIO, UNA VEZ POSTULADO, SE DEDUZCAN TODOS LOS DEMÁS CONOCIMIENTOS POR MEDIO DE UN ENCADENAMIENTO NECESARIO. ....</b>	<b>183</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SÉPTIMO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>185</b>

<b>DUDA SEGUNDA. NO SE DEMUESTRA QUE EL ALMA SEA INCORPORAL POR EL HECHO DE QUE AQUÉL</b>	
<b>ESTÁ ENGAÑADO.....</b>	<b>187</b>
<b>RESPUESTA.....</b>	<b>188</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA SEGUNDA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA DE</b>	
<b>DESCARTES. ....</b>	<b>188</b>
<b>INSTANCIA. ART. 1. AQUÉL QUE DICE SER, NO NADA CORPORAL, SINO PURO ESPÍRITU, NO TIENE QUE</b>	
<b>MOLESTARSE SI ALGUIEN, COMBATIENDO CON ÉL, SE DIRIGE A ÉL ÚNICAMENTE COMO A UN ESPÍRITU.</b>	
<b>.....</b>	<b>190</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>191</b>
<b>ART. 2. LIMITARSE A SUPONER QUE NO HAY CUERPO ALGUNO EN EL MUNDO NO ES PROBAR QUE</b>	
<b>ALMA NO SEA UN CUERPO SUTIL. LAS ESCAPATORIAS SON NUMEROSAS, PERO INÚTILES.....</b>	<b>192</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A</b>	
<b>CLERSELIER.....</b>	<b>194</b>
<b>ART. 3. NO HAY DEMOSTRACIÓN CUANDO, PARA PROBAR QUE NO SE POSEE NADA QUE SE REFIERA A</b>	
<b>LA NATURALEZA DEL CUERPO, NO SE ALEGUE OTRA COSA SINO EL HECHO DE PERMANECER ATENTO,</b>	
<b>MIENTRAS QUE SE ESTÁ ENGAÑADO POR UN GENIO MALIGNO, Y NADA SOBRE ELLO SE PUEDE</b>	
<b>AFIRMAR. ....</b>	<b>197</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>199</b>
<b>DUDA TERCERA. NO SE DEMUESTRA QUE EL ALMA SEA INCORPORAL.....</b>	<b>201</b>
<b>RESPUESTA.....</b>	<b>202</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA TERCERA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA. ....</b>	<b>203</b>
<b>INSTANCIA. ART. 1. SI ES CIERTO NADA DE LO QUE HE IMPUGNADO O PROPUESTO SEA DIGNO DE</b>	
<b>RESPUESTA. ....</b>	<b>209</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>210</b>
<b>ART. 2. QUIEN, TENIENDO QUE PROBAR QUE EL ALMA NO SE FORTALECE, NI SE DEBILITA, NI SE</b>	
<b>TRASTORNA CON EL CUERPO, Y NO DICE AL RESPECTO NADA MÁS QUE EL ALMA SE SIRVE DEL CUERPO</b>	
<b>COMO DE UN INSTRUMENTO, NO DEMUESTRA NADA, SINO QUE PROPONE LA CUESTIÓN MISMA QUE</b>	
<b>SE INVESTIGA. ....</b>	<b>210</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>212</b>

ART. 3. ES JUSTO EXIGIR UNA DEMOSTRACIÓN A QUIEN SE JACTA DE ESTAR HACIENDO DEMOSTRACIONES, Y ES UN ERROR REMITIR A LA VIª MEDITACIÓN LA PRUEBA DE LO QUE ESTÁ SUPUESTAMENTE PROBADO EN LA PRESENTE, DONDE, SIN EMBARGO, NO HA SIDO PROBADO EN ABSOLUTO. ....	213
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.....	215
ART. 4. EL QUE DICE NO TENER RAZONES PARA AFIRMAR QUE EL ALMA SEA UN CUERPO SUTIL NO DEMUESTRA A LA VEZ QUE EL ALMA NO SEA UN CUERPO SUTIL. ....	218
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.....	219
ART. 5. POR LA DISTINCIÓN CONCEPTUAL QUE EXISTE ENTRE EL PENSAMIENTO Y LA CORPOREIDAD NO SE PODRÍA PROBAR UNA DISTINCIÓN REAL ENTRE ESTAS COSAS, Y NO CONVIENE DISIMULAR LA OBJECCIÓN QUE HA SIDO HECHA CON OBJETO DEL RAZONAMIENTO DE LOS BRUTOS Y DE LA NECESIDAD DEL CEREBRO PARA RAZONAR. ....	222
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO QUINTO DE LA INSTANCIA.....	224
<i>DUDA CUARTA. SOBRE ESTA CONSECUENCIA NO PROBADA: YO SOY PRECISAMENTE, EN EFECTO, UNA COSA QUE PIENSA, ES DECIR, UN ESPÍRITU, UN ALMA, UN INTELLECTO, UNA RAZÓN .....</i>	227
RESPUESTA. ....	228
ANÁLISIS DE LA DUDA CUARTA CONTRA LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y DE LA RESPUESTA. ....	229
INSTANCIA. <i>ART. 1. SOBRE EL MAL USO DE LAS PALABRAS ALMA Y ESPÍRITU Y DE LO QUE SE PIENSA EN EL SENO MATERNO O DURANTE EL LETARGO. ....</i>	232
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....	233
ART. 2. LA RESPUESTA DE QUE, EN UN NIÑO O DURANTE UN LETARGO, EL CEREBRO ES INCAPAZ DE RECIBIR HUELLAS DE LAS COSAS, NO TIENE VALOR ALGUNO. ....	235
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....	236
ART. 3. UNA VEZ MÁS, NO SE GARANTIZA AQUÍ LO QUE ESTÁ SUPUESTAMENTE PROBADO EN LA SEXTA MEDITACIÓN; Y ESTA CONSECUENCIA ES DEFECTUOSA: ME CONOZCO PRECISAMENTE COMO UNA COSA PENSANTE; LUEGO SOLAMENTE SOY UNA COSA PENSANTE.....	237
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.....	239
<i>DUDA QUINTA. SOBRE LA NO PROBADA DISTINCIÓN ENTRE EL INTELLECTO Y LA IMAGINACIÓN; COMO SI EL INTELLECTO PUDIESE EXISTIR SIN LA IMAGINACIÓN. ....</i>	241

RESPUESTA.....	243
ANÁLISIS DE LA DUDA Y DE LA RESPUESTA.....	243
INSTANCIA. ART. 1. EL QUE CONOCE ALGUNA COSA DE SÍ, NO POR ELLO SE CONOCE AL COMPLETO. Y EL QUE DECLARA QUE NO RECONOCE EN SÍ NADA QUE CAIGA BAJO EL DOMINIO DE LA IMAGINACIÓN, POR ESTO MISMO NO CONOCE DISTINTAMENTE SU NATURALEZA.....	246
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....	247
ART. 2. HA SIDO EVITADA LA DIFICULTAD CONCERNIENTE A LAS IMÁGENES CORPORALES, SIN LAS CUALES EL ESPÍRITU NO PUEDE CONCEBIR. ....	249
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....	250
ART. 3. TAMBIÉN SE HA EVITADO LO CONCERNIENTE AL CRITERIO QUE PERMITA DISCERNIR, CUANDO LA IMAGINACIÓN NO ES INTELECCIÓN, O LA INTELECCIÓN NO ES IMAGINACIÓN, QUE SE PUEDA CONCEBIR ALGO.....	252
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.....	253
DUDA SEXTA. PARECE NECESARIO ATRIBUIR UN ALMA A LOS BRUTOS SI EL ALMA ES UNA COSA QUE SIENTE, QUE IMAGINA, ETC.....	255
RESPUESTA.....	257
ANÁLISIS DE LA DUDA Y DE LA RESPUESTA.....	257
INSTANCIA. ART. 1. LA DIFICULTAD SOBRE EL RACIOCINIO DE LOS BRUTOS HA SIDO ELUDIDA SIN MOTIVO.....	262
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....	263
ART. 2. NO HAY UN CRITERIO, SINO UNA PETICIÓN DE PRINCIPIO, CON MOTIVO DE LA DISTINCIÓN DEL ESPÍRITU Y DEL CUERPO, ES DECIR, EL UNO ES UNA COSA PENSANTE, EL OTRO ES UNA COSA EXTENSA Y ES FALSO QUE TODA LA NATURALEZA DEL PRIMERO CONSISTA EN PENSAR Y QUE TODA LA NATURALEZA DEL OTRO SEA EXTENSIÓN.....	264
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.....	267
ART. 3. UNA VEZ MÁS, QUIEN VE CLARAMENTE QUE EL ESPÍRITU PIENSA, ESTÁ MUY LEJOS DE TENER UNA VISIÓN CLARA DE LA NATURALEZA ÍNTIMA DEL ESPÍRITU. ....	269
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA Y DE LA RESPUESTA CARTESIANA EN CARTA A CLERSELIER.....	271
ART. 4. NO HA SIDO PROBADO QUE EL ESPÍRITU PIENSE INDEPENDIENTEMENTE DEL CEREBRO, [YA QUE] INCLUSO DURANTE UN SUEÑO UNO SE DA CUENTA DE QUE SUEÑA. ....	274
ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.....	275



<b>DUDA SÉPTIMA. SOBRE EL EJEMPLO DE LA CERA; SIENDO RETIRADOS TODOS SUS ACCIDENTES DEL ESPÍRITU, NO SE CONOCE POR TANTO SU NATURALEZA ÍNTIMA DE UNA MANERA CLARA Y</b>	
<b>DISTINTA.....</b>	<b>277</b>
<b>RESPUESTA.....</b>	<b>278</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA Y DE LA RESPUESTA.....</b>	<b>279</b>
<b>INSTANCIA. ART. 1. TODO LO OBJETADO ES LEGÍTIMO A PARTIR DEL PROPIO RECUERDO DE LAS PALABRAS. ....</b>	<b>282</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>284</b>
<b>ART. 2. SE DISIMULAN LAS DIFICULTADES ESENCIALES SOBRE LA NATURALEZA DE LA CERA, QUE PERMANECE OCULTA, Y SUCEDE LO MISMO CON EL ESPÍRITU, AUNQUE ESTAS SUSTANCIAS SE CONSIDEREN CON LA MAYOR PARTE DE SUS ACCIDENTES RECONOCIDOS Y ELIMINADOS. ....</b>	<b>285</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>286</b>
<b>DUDA OCTAVA. NO SE DICE NADA DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU, NI SE HA PROBADO QUE ÉSTE SEA MÁS FÁCIL DE CONOCER QUE EL CUERPO .....</b>	<b>289</b>
<b>RESPUESTA.....</b>	<b>291</b>
<b>ANÁLISIS DE LA DUDA Y DE LA RESPUESTA.....</b>	<b>291</b>
<b>INSTANCIA. ART. 1. LAS PRINCIPALES DIFICULTADES HAN SIDO DISIMULADAS. ....</b>	<b>296</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO PRIMERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>297</b>
<b>ART. 2. LO QUE CONOCEMOS DE LAS COSAS NO PERTENECE A SU NATURALEZA ÍNTIMA; DIOS HA QUERIDO QUE ÉSTA NOS QUEDE OCULTA YA QUE EL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE ELLA NO ES TAN NECESARIO COMO EL DE LOS ACCIDENTES. ....</b>	<b>299</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>300</b>
<b>ART. 3. ES UNA HUIDA FÁCIL RECONOCER TANTAS PROPIEDADES DEL ESPÍRITU, QUE HAY COSAS PARTICULARES QUE PUEDEN SER CONOCIDAS POR ÉL Y CONCLUIR: TENEMOS DE ÉL UN CONOCIMIENTO MÁS RICO QUE DE CUALQUIER OTRA COSA. . ....</b>	<b>302</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO TERCERO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>304</b>
<b>ART. 4. TODA LA SEGUNDA MEDITACIÓN ES REDUCIDA A UN SILOGISMO, CON EL FIN DE QUE LA DEBILIDAD DEL RAZONAMIENTO SEA MÁS PATENTE, Y VARIAS INDICACIONES [MÁS] ACERCA DE QUE EL ESPÍRITU SEA MÁS CONOCIDO QUE EL CUERPO. ....</b>	<b>305</b>
<b>ANÁLISIS DEL ARTÍCULO CUARTO DE LA INSTANCIA.....</b>	<b>306</b>

<b>CONCLVSIO.....</b>	<b>309</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>311</b>
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>317</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>318</b>