

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

GASSENDI Y LA TEOLOGÍA DE EPICURO

1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Entre los varios argumentos para demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, Gassendi incluye el *consensus universitatis* o *universalis*, que, según dice en el *Syntagma*¹, cuenta con parti-

¹ Gassendi, *Syntagma philosophicum, Physicae Sectio* I, liber IV, “De Principio Efficiente rerum” (in *Opera omnia in sex tomos divisa*...Lugduni, sumptibus Laurenti Anisson et Ioan. Bapt. Devenet, 1658- rist. anastática, con introd. di Tullio Gregori, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt, 1964, tomo I, p. 291 et ss.). Citamos por esta edición.

Platón, señala Gassendi, sostiene (10, *de legibus*): *quod homines omnes tam Graeci, quam Barbari Deos esse existiment*. Ciertamente, en las *Leyes*, X, 888b, después de afirmar que todos los pueblos admiten que los astros son dioses, sostiene que el ateísmo es una enfermedad recurrente, que padecen aquellos que afirman que los dioses son fruto de las leyes y que cambian según el lugar: *tauten ten noson echontes...einai proton phasin autoi techne ou physei alla tisin nomois, kai allous alle*.

Aristóteles, *De caelo*, I, 3, 270b5-10: “Todos los hombres, en efecto, poseen un conocimiento de los dioses y todos, tanto bárbaros como griegos, asignan a lo divino el lugar más excelso, al menos todos cuantos creen que los dioses existen”. En *Top*, I, 104^a7-15, afirma que lo que es conocido (generalmente) no puede ser falso totalmente, especialmente cuando perduró por largo tiempo y fue divulgado entre los más importantes sabios.

El epicúreo Veleyo, según Cicerón (*De natura deorum*, I, 16, 44), también afirma que “la existencia de los dioses es tan evidente que el que la niegue difícilmente puede estar en sus cabales y tener una mente sana”. Así mismo, en *Tus. Disput.*, I, 30, sostiene que muchos se forman falsas ideas sobre los dioses: *id enim vitioso more effici solet* (esto es el resultado de una naturaleza corrompida; ing. vers: *for this is usually the result of a corrupt nature*). Esa es la tesis que Gassendi defiende: los que niegan la existencia de los dioses o la inmortalidad del alma son enfermos.

¡Qué diferente es, sin embargo, a este respecto, la opinión de otro epicúreo del XVII! El anónimo autor del *Theophrastus redivivus* (1659) afirma que los locos son quienes dicen haber visto a Dios y se jactan de conocerle: *Dicunt quidam se deum*

darios de la talla de Platón, Aristóteles y Epicuro (cuyo sistema filosófico, a pesar del rechazo de que fue objeto por la inmensa mayoría de los filósofos, es aceptado por Gassendi, frente a la escolástica aristotélico-tomista)². Epicuro, en efecto, había sido rechazado por muchos a causa de su supuesto ateísmo y de la negación de la inmortalidad del alma. Gassendi, sin embargo, se propone recuperar su sistema, porque, a pesar de todo, ve en él un instrumento acorde con el desarrollo de la nueva ciencia y compatible, con las correcciones necesarias, con la fe cristiana. Su sistema no le parece más pernicioso, para la fe cristiana, que el de Aristóteles, que afirmaba la eternidad de mundo y negaba la inmortalidad del alma. No obstante, la aceptación

vidisse, se illum mente et cogitatione noscere iactanter praedicant, de quo credimus illis; nec fide dignos nos ipsos putamus, cum haud dubie perspicimus illos mentiri, fingere et nobis imponere, utpote non videamus quod se vidisse aseverant (p.158). Quienes dicen haber visto a Dios, “cosa que hemos comprobado por la experiencia que es imposible (*at experientia comprobatum habemus*), mienten y son linfáticos o están afectados por la melancolía, o son legisladores y príncipes”: *lymphatici sunt et melancholici, aut legislatores et principes* (p. 139). Niega, además, la posibilidad del *consensus gentium*: *Quod si plurimorum consensu standum esse dicunt, vanum quiddam prorsus loquuntur, a quibuscumque enim, qui per orbem terrarum sunt, quaerendum esset suffragium, quod impossibile est* (p.135). El consenso de todos es un argumento de poco peso para demostrar la existencia de Dios (*omnium igitur consensus leve argumentum est quo ostendatur deos esse*) (p. 86). Y, lo que más nos interesa subrayar ahora, rechaza la posibilidad misma de la prenoción o anticipación de dios: *Secundum hanc vero Epicuri doctrinam, certum est neminem nosse deum; nullus enim de eo ullam umquam habuit anticipationem neque igitur dici potest an sit, nec quid sit* (p. 47). Nadie puede decir de dónde surge la primera noción de los dioses, ya que es una ficción (*Itaque, unde sit haec prima notio, dici nullo modo potest, sed omnino constat esse figmentum*) (p. 50). Dios carece de entidad (*omnino caret ente*), ni siquiera tiene la entidad de un ente de razón porque no existe (*quia nullus est*). Nadie lo oyó, lo vio, o conoció con la mente, pues lo que no existe no puede ser visto, oído o comprendido (*neque enim audiri, videri, aut comprehendi potest id quod nihil est*) (p. 172). Citamos según la ed. de Canziani y Paganini. La Nuova Italia, Firenze, 1981-2.

Sobre el ateísmo de Epicuro, Cicerón (*De natura deorum*. I 44 123): *Epicurus re...tollit deos. Sextus Empiricus (Advers. Phys. I, 58) : Kai Epikouros de kat, evious men pros tous pollous apoleipei theon, hos de pros ten physin ton pragmaton oudamos* (Epicuro, según algunos, admite la existencia de Dios cuando se dirige al gran público, pero cuando se refiere a la naturaleza de las cosas no la admite). Esa es la tesis que defiende, justamente, el autor del *Theophrastus redivivus*.

² Antes de dedicarse a Epicuro, Gassendi publicó las *Exercitationes philosophicas adversus Aristoteleos*, donde combate no tanto la doctrina de Aristóteles como las de sus seguidores los escolásticos.

del sistema epicúreo por Gassendi tiene sus límites, ya que en realidad es un ecléctico³. Su interés por el sistema epicúreo, no obstante, fue enorme y le llevó a traducir y comentar lo que de él nos llegó a través de Diógenes Laercio⁴. Pero, dada la escasez de textos de Epicuro y la oscuridad de los mismos, recurre a los resúmenes y comentarios que hicieron de él Lucrecio, Cicerón, Séneca, Plutarco, Diógenes Laercio y Sexto Empírico. En el *Syntagma philosophicum*, el lector se encuentra con un verdadero mosaico de citas, que revelan el profundo conocimiento que Gassendi tiene de la filosofía antigua; pero no sólo es un historiador de la filosofía, es uno de los grandes de su siglo y un experto conocedor de los avances científicos, lo que no era muy usual en su tiempo entre los filósofos.

Lo que nos proponemos en este estudio es averiguar si, respecto del *consensus gentium* y de las *prolepseis* de los dioses, Gassendi ha sostenido lo mismo a lo largo de toda su producción filosófica o si, por el contrario, ha ido evolucionando y termina por aceptar lo que

³ Gassendi deja muy claro (*Syntagma philosophicum*, “De philosophia universe”, p. 29) que no se adhiere a ninguna secta y que sigue sólo lo probable: *et nunc hanc, nunc illam, si quid habere prae caeteris probabile videtur, sequor*. No aprueba todo lo que Epicuro dijo y lo que aprueba no lo considera indudable y cierto, sino verosímil: *at non idcirco aut probo omnia quae illius sunt...aut quae probo non sic amplector, ut indubia, et non consistere ea potius intra limites verosimilitudinis dicam* (ib. p. 30). Está convencido de que la física discontinuista de Epicuro es una hipótesis útil en el campo de la ciencia en general, aunque, en el plano teológico, afirma que sigue a Epicuro porque, al menos, admite, frente a los ateos y los partidarios de la eternidad del mundo, que los dioses existen y que el mundo ha tenido un origen: *qui aliunde et Deum esse docuit el Mundum factum* (*Syntagma*, p. 294). Por otra parte, aunque dice que, en filosofía, siempre antepondrá la razón a la autoridad (*rationem semper auctoritati anteponam*), en materia de religión confiesa que seguirá la religión heredada de sus antepasados, la religión católica apostólica y romana, que es la única a que se aferra (*cui unice haereo*). Gassendi sigue, en definitiva, la filosofía de Epicuro sólo en la medida en que no contradiga la fe católica. En aquellas cosas en que haya incompatibilidad con la fe, como sucede con la negación de la inmortalidad del alma, es necesario corregirla y modificarla a fin de purgar sus errores. Luego la fe católica es, en última instancia, el verdadero criterio de verdad en lo que concierne a las teorías filosóficas referidas a la religión.

⁴ *Diogenis Laertii Liber X, cum nova interpretatione et notis, Vita Epicuri, Syntagma philosophiae Epicuri*.

antes había rechazado, como ha sostenido un estudioso reciente⁵. Esta es, expuesta de modo escueto, nuestra tesis. Lo que voy a sostener es, por un lado, que Gassendi, en el *Syntagma*, defiende la validez del argumento del *consensus universalis*, rechazado por él en escritos anteriores y, por otro, que su interpretación de la *prolepsis* epicúrea es oscura, ambigua e incoherente en muchos aspectos.

Gassendi, con su incondicional adhesión a las verdades de la fe, rechaza la verdadera filosofía de Epicuro y la modifica en puntos esenciales. A la luz de su interpretación de la *prolepsis*, cree poder demostrar la existencia y los verdaderos atributos de la divinidad, que Epicuro no supo, según él, deducir a partir de la *praenotio* o *anticipatio* de Dios (unicidad, inteligencia intuitiva, inmensidad, bondad, libertad, sabiduría).

Para valorar en su justa medida la interpretación gassediana de la *prolepsis* epicúrea, es necesario tener en cuenta las fuentes grecolatinas en las que se apoya, a fin de comprobar el rigor de su análisis. De hecho, en relación con la canónica epicúrea y su vertiente teológica, llama poderosamente la atención que se decante por el *account empirista* de Diógenes Laercio, pero, a la vez, siga la interpretación innatista de Cicerón. Pero aún es más sorprendente que, a pesar de su exhaustivo conocimiento de Sexto Empírico, no da la menor importancia al hecho de que éste no incluyera las *prolepseis* entre los criterios. Tampoco dice nada respecto a la ausencia del término en Lucrecio. Eso me lleva a sostener que, en relación con el problema de la *prolepsis* de los dioses y el *consensus gentium*, en su obra cumbre y póstuma, el *Syntagma*, hallamos la misma confusión que los estudiosos actuales del epicureísmo encuentran al abordarlo bajo luz de los doxógrafos⁶.

⁵ Esa es la tesis de R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, 1983, p. 483: pour nier ce que Descartes affirme, il affirme quelquefois ce que Descartes nie.

⁶ Cfr. D. Furley (*Two Studies in the Greek atomists*, 1967, pp. 202-209) sostiene que, probablemente, la inclusión de las *prolepseis* como criterio de verdad no fue obra de Epicuro, sino de los doxógrafos, a los que les gustaba hacer listas de términos. Su tesis es que *Epicurus himself used the word to refer the fonction of the retained sense image in comparisons with new sense percetions* (p. 206). Cfr. J.M. Rist, (*Epicurus. An Introduction*, CUP, 1972) se decanta por la interpretación de D. Laercio, aunque siguiendo a Sandbach ("Ennoia and Prolepsis" y a Kleve (*Gnosis* in CR n. S. 14, 1964, 272), cree que es posible ponerlo de acuerdo con Cicerón. Recha-

Gassendi, a la hora de construir su sistema teológico, se apoya en la teoría epicúrea de las *prolepseis*, pero si éstas son, conforme a la definición de Diógenes Laercio, que él hace suya, conceptos generales que necesariamente arrancan de los sentidos (*ortum habere a sensibus*), hemos de aclarar cómo podemos tener un conocimiento proléptico de los dioses⁷. Epicuro afirma que sí lo tenemos, pero, simultáneamente, dice que son percibidos sólo por la mente (*logo theoretous*). Luego si, de entrada, la *prolepsis* que tenemos de ellos no arranca de los sentidos, ¿cómo se puede aceptar la definición y la posterior interpretación que de la canónica epicúrea nos ha legado Diógenes Laercio? Gassendi debiera haber insistido en sus comentarios al Libro X en esta cuestión, pero, como veremos más adelante, no lo hace y, aun en el *Syntagma*, sigue admitiendo esa definición de *prolepsis*, aunque claramente afirma que, en el caso de los dioses, no se refiere a la esencia, sino a la existencia.

La definición de *prolepsis* es ambigua y oscura porque si las *prolepseis* son conceptos generales formados a partir de los datos de la experiencia, la idea de Dios no se puede formar, como la de buey, a partir de los individuos que reiteradamente hemos visto con nuestros ojos? Pero incluso podríamos decir que no es necesario, para formar conceptos universales, que veamos muchos individuos de la misma especie, pues yo puedo formar el concepto o la idea de rinoceronte sin necesidad de ver muchos ejemplares de esa especie. Con que hayamos visto uno solo, podemos formarnos un concepto general que nos permita reconocer uno cuando lo veamos. Es evidente, por otra parte, que lo real son los individuos, mientras que los conceptos sólo son creaciones, fundadas o no, de nuestra mente. Es decir, podemos tener en nuestra mente conceptos a los que no corresponde ningún individuo; por ejemplo, el de centauro. De acuerdo con la teoría epicúrea, las imágenes o simulacros son, al menos, de dos tipos diferentes: las que se desprenden de cuerpos realmente existentes y perduran aun cuando éstos hayan desaparecido, como sucede con las imágenes de los muertos, por un lado, y, en segundo lugar, las for-

za, por tanto, la interpretación de N. W. De Witt (*Epicurus and his philosophy*. U. M., 1964) que se decanta claramente por el innatismo de Cicerón, pero señala la imposibilidad de hallar certeza en este asunto: *This is a matter on which certainty is impossible* (p. 166).

⁷ *Syntagma*, p. 292.

madas por nosotros mezclando otras imágenes, como sucede con la del centauro o la quimera. Las primeras tendrían una entidad física, mientras que las segundas serían invenciones de nuestra mente y tendrían una realidad *psicológica*. La dificultad surge a la hora de establecer de qué tipo son las imágenes de los dioses de que hablan los epicúreos. Para algunos, los dioses no existen y las imágenes de los epicúreos son como la del centauro, meras ficciones de la mente. Esa es la opinión que sostienen, por un lado, el académico Cotta, según el *De natura deorum* de Cicerón, y , por otro, el autor del manuscrito anónimo *Theophrastus redivivus*, redactado cuatro años después de la publicación del *Syntagma*. Ahora bien, según nos dicen Lucrecio, Cicerón y Sexto Empírico, Epicuro sostenía que el origen de nuestra noción de los dioses arranca de las imágenes que ellos nos envían en los sueños, donde se nos muestran como gigantes de forma humana. La idea o concepto que nos formamos de ellos arranca a partir de estas imágenes que todos ven en sueños y mantienen en la memoria durante la vigilia. Luego los dioses existen y tienen un cuerpo, aunque éste sea de naturaleza tan sutil que no puede afectar a nuestros sentidos, sino a nuestra mente. No los vemos con los ojos del cuerpo, sino con los de la mente, podríamos decir; pero no hay duda acerca de su existencia, aunque, según Epicuro, la mayoría no los concibe como son. De modo que la verdadera prenoción o definición de los dioses sólo la han captado los que conocen la *fisiología* epicúrea, que reduce todo lo real a la corporeidad y al vacío. No hay lugar dentro del sistema epicúreo para la sustancial espiritual. Eso es precisamente lo que le reprochará Gassendi.

Epicuro no estableció como criterio de verdad únicamente la sensación porque no todo lo real es percibido sensorialmente. El ejemplo más claro lo encontramos en su teoría del vacío. Epicuro dice que es real, pero no evidente, es decir, perceptible, como el movimiento. ¿Podríamos deducir la existencia de los dioses como la del vacío, a partir de algo evidente como el movimiento o el orden? Según Epicuro, no, porque los dioses son corpóreos y el vacío es una realidad incorpórea. Luego, desde los presupuestos del sistema epicúreo, el conocimiento de la existencia y de la naturaleza de los dioses no se infiere a partir de la suposición del movimiento ordenado del mundo, como sostiene Gassendi. En realidad el conocimiento que tenemos de ellos es evidente desde el momento que todos vemos sus imágenes. Lo que pone de relieve que el consenso versa sobre la existencia de

los dioses, no sobre su esencia, ya que, según Epicuro, la mayoría tiene de los dioses no un conocimiento cierto y evidente (*prolepseis*), sino falsas suposiciones (*pseudeis hypolepseis*). Por otra parte, si la mayoría tuviese la razón de su parte, Epicuro estaría equivocado, no en la afirmación de la existencia de los dioses, sino a la hora de establecer sus atributos: antropomorficidad, eternidad y felicidad. Resulta evidente que los que no comparten los supuestos de Epicuro y niegan la existencia misma de los átomos y del vacío, rechazan su concepción de la naturaleza de los dioses; pero incluso quienes admiten sus supuestos no se explican por qué sostiene que los dioses tienen forma humana si son superiores por naturaleza a los hombres, ya que no es fácil dar razón de por qué lo superior va a revestir la forma de lo inferior. Lo mismo se podría decir de la eternidad, ya que el flujo constante imágenes terminaría por destruir el cuerpo de los dioses.

De entre las diversas interpretaciones de la filosofía epicúrea del siglo XVII, además de la de Gassendi, merece especial mención la del *Theophrastus redivivus*, que bebe en las mismas fuentes utilizadas por Gassendi y sostiene, por el contrario, que, dada la definición epicúrea de *prolepsis*, tal como aparece recogida por Diógenes Laercio⁸, se ha de concluir que los dioses no existen y que el argumento basado en el consentimiento universal no tiene ningún peso. Eso mismo sostenía, respecto del *consensus universalis*, Gassendi, en la crítica al *De veritate* de Herbert de Cherbury o en la *Disquisitio* y en las *Animadversiones adversus aristoteleos*. En el *Syntagma*, sin embargo, sostiene que es un argumento idóneo para demostrar la existencia de Dios.

II. SOBRE LA *PROLEPSIS* DE LOS DIOSSES

Llama poderosamente la atención de los estudiosos el hecho de que, cuando hay discrepancia entre las fuentes, Gassendi no siempre explica en virtud de qué criterio opta por una interpretación u otra. En relación con el tema que nos ocupa, la *prolepsis* de los dioses, Gassendi acepta, en principio, el *account* que de la filosofía epicúrea

⁸. D.L., X, 33.

nos ha transmitido Diógenes Laercio⁹. No parece tener en cuenta que Sexto Empírico, experto historiador del pensamiento antiguo y una de las fuentes más citadas por él, no concede a la *prolepsis* ningún papel especial¹⁰. Según Diógenes Laercio, en efecto, a la hora de abordar los criterios de verdad, Epicuro, en *El Canon*, estableció tres: las sensaciones, las *prolepseis* y las pasiones.¹¹ Sexto, sin embar-

⁹ Conviene tener presente que H. Usener (*Epicurea*, p. XVII) sostiene que el *Libro decimus* de D. L es una *lectio* carente de fundamento y que Gassendi es mejor conocedor de la física de Epicuro que de la lengua griega.

¹⁰ Gassendi, *Syntagma philosophiae Epicuri*, p. 5: repite las mismas palabras de D. L: *Itaque tria sunt omnino criteria, sensus nimirum, sive sensio, praenotio, seu anticipatio; et affectio, seu passio*. Cita, sin embargo, casi literalmente a Sexto, tanto en el canon segundo como en el tercero: *Itaque sicut suffragatio, et Non-refragatio Criterium est, quo aliquid verum probatur, ita Refragatio, et Non-suffragatio Criterium, quo quidpiam evincitur falsum; ipsaque interim Evidentia, basis, ac fundamentum est, cui innititur, omnis de vero falsoque opinio*. Sexto (*Adversus logicos*, I, 216) utiliza la misma expresión en griego: *panton de krepis kai themelios he enargeia (basis ac fundamentum)*. Hemos de tener en cuenta que para Epicuro algo es verdadero cuando es en realidad como decimos, y falso cuando no es como decimos que es (Sexto, *Adv. Math.* VIII, 9; Us. 244). De donde se deduce que Epicuro consideraba que el pensamiento y lo real coincidían, es decir, que las cosas eran como aparecían a nuestra sensaciones; de modo que ser verdadero y existir eran la misma cosa (*Epikouros ta men aistheta panta elegen alethe kai onta*) cuando se referían a la percepción sensorial. En última instancia, Epicuro admite que las cosas son como las percibimos y que los sentidos no nos engañan, sino que se limitan a captar los fenómenos tal como pueden hacerlo.

Gassendi (p. 66 del *Ad decimum librum*) sostiene que la verdad que Epicuro atribuye a los sentidos es *veritatem existentiae o veritatem transcendentem, secundum quam omne ens est verum*. Aunque el remo es recto pero parece curvo y la torre es cuadrada pero parece redonda, la sensación es verdadera porque se limita a captar la cosa tal como aparece de modo necesario (*Scilicet aliud non contendit, quam, dum oculus v. g. vidit baculum curvum, qui in se est rectus; aut turrim rotundam, tere-temve, quae quadrata est talem visionem revera esse, et visum revera ita affici, imo et veras esse causas, quibus positus necessarium sit visionem talem fieri, neque visus possit non tali affici modo, aut res non talis aparere*).

La sensación no es falsa, sino verdadera, con aquella verdad *quae existentiae dicitur* (ib. p.65). Según Epicuro la falsedad y el error no están en la desnuda aprehensión o en el sentido, ni son producto del intelecto, sino que se hallan en la sola opinión o juicio, *sed in sola opinione seu in iudicio, quod mens ad simplicem aprehensionem addit* (ib. 74).

¹¹ Diógenes Laercio, X, 31: “Epicuro, en el *Canon*, dice que los criterios de verdad son las sensaciones y las *prolepseis*, y las pasiones (*kriteria tes aletheias einai tas aistheseis kai prolepseis kai ta pathe*). Gassendi (*Ad Librum Decimum Diogenis Laertii, Notae*, p. 63) define el criterio como *organum instrumentumve iudicandi* y

go, señala que sólo hay dos criterios, la *phantasia* y la *doxa*. No incluye las *prolepseis* como un criterio más junto a las sensaciones y pasiones¹².

afirma que del mismo modo que los sentidos o la sensación juzgan sobre lo sensible, la *prolepsis* lo hace respecto de lo inteligible: *Anticipatio seu praenotio respectu intelligibilium*.

Conviene recordar que la cuestión del criterio se convirtió en una algo crucial para los escépticos, que ponen al descubierto el desacuerdo entre los filósofos. Los cirenaicos, por ejemplo, sostuvieron que las sensaciones son el único criterio de verdad (Sext. Emp., *Adversus logicos*, I, 201: *kriterion hyparchein tes aletheias tas aistheseis*) y, en cierto modo, también los epicúreos (recordemos que afirmaban que el tamaño del sol era como el de un balón). Los estoicos lo sitúan en la *phantasia kataleptike*, pero, a juicio de los escépticos, todos los intentos de establecer un criterio han fracasado. Carnéades, en efecto, sostiene que no existe ningún criterio de verdad: ni la razón, ni la sensación, ni la presentación: *Karneades...paristatai hoti oudden estin haplos aletheias kriterion, ou logos, ouk aisthesis, ou phantasia* (*Adversus logicos*, I, 159). Epicuro, como es sabido, hace depender la razón de los sentidos y sostiene que si se suprime la confianza en éstos, se destruye toda certeza y hasta la vida misma. De ahí la importancia de las *prolepseis*, que, según D. L., corresponden sólo a cosas realmente existentes por naturaleza, como los dioses o la justicia. No hay *prolepsis* del tiempo (DL, X, 72), según Epicuro porque no es real, sino *symptomata symptomaton*.

¹² Según Sexto Empírico, *Adv. logicos*, I, 203-16 (247 Us), para Epicuro, los criterios son la *phantasia kai doxa*. Las representaciones son siempre verdaderas, mientras que las opiniones pueden ser verdaderas o falsas. Los criterios de verdad son la *epimartiresis* y la *ouk antimartiresis*, y la *ouk epimartiresis* y la *antimartiresis* lo son de la falsedad, siendo la evidencia (*enargeia*) la base y fundamento de todo. Ni una palabra sobre las *prolepsis* como criterio de verdad.

Respecto del origen de la idea de los dioses, Sexto objeta a quienes los consideran una invención de las leyes que, con independencia de que no es posible reunir a todos los hombres, ya que unas tribus ignoran la existencia de las otras y no hay manera de que se comuniquen entre sí, no han explicado de dónde han sacado los legisladores la idea de los dioses que presuntamente han insuflado en las mentes de los demás hombres. Todos los hombres tienen una noción de los dioses, pero no del mismo modo. Unos los identifican con el agua (los egipcios), otros con el fuego (los persas), etc. Esa diferencia en el modo de concebir a los dioses provendría, según algunos, de que han tenido jefes y legisladores diferentes. Pero ¿cómo se explica que todos los hombres tengan una prenotión común de dios: *koinen gar palin prolepsin ekhousi pantes anthropoi peri theou* (*Adv. physicos*, I, 33), según la cual es un ser viviente, feliz, incorruptible, que no recibe daño? Tanto los helenos como los bárbaros creen, *apo tes koines ennoias*, que existen los dioses y concordemente (*symp-honos*) hacen sacrificios, rezan y elevan santuarios (*Adv. Physicos*, I, 61). Todos creen que existe alguna divinidad, aunque no poseen la misma preconcepción de su naturaleza (*hos an kata men to koinon pepisteukotes to einai ti theion, me ten auten de echontes peri physeos autou prolepsin*). Pero si su preconcepción fuera falsa, no

todos estarían de acuerdo (en afirmar que existen) (*ei de ge psudes hyperchen he toiaute prolepsis, ouk an houto pantes synefonoun*). Lo que Sexto dice, en consecuencia, es que la *prolepsis* se refiere tanto al concepto general de Dios, como a la aceptación unánime de su existencia: todos tienen la idea de que los dioses existen, aunque no los conciben de la misma manera. Frente a aquellos que identifican a los dioses con los astros (la palabra *theos*, significa el que corre (los astros) o el que mira (el sol), según nos dice Gassendi en la *Disquisitio* (p. 253 ed. Rochot), aunque fue Platón quien estableció esta etimología (*Cratylus*, XVI, 397 c-d) y denominó a los astros dioses visibles (*Timaeus* 41 a; *Epinomis* 984d) o los consideran una invención de las leyes y de los legisladores (como sostuvieron Critias, Pródico, Petronio o Euhemero), la idea de los dioses (*he de ge ton theon ennoia*) existe desde siempre y existirá, siendo atestiguada, como es verosímil, por los hechos de la existencia (*es auton, hos eikos, ton gignomenon martiroumene*); es decir, no la alcanzaron los antiguos por azar (*kata tychen*), por convención o por ley (*ou toinun thesei oude kata tina nomothesian*), sino de modo natural (*physikos*). Otros creen que la noción (*ennoia*) de Dios como ser eterno, incorruptible y feliz, es una inferencia por analogía de los hombres: *to de aidion einai ton theon kai aptharton kai teleion en eudaimonia parelthe kata ten apo ton anthropon metabasin* (*Adv. Physicos*, I, 45). Algunos, en efecto, aunque incluyan en un caso claro de circularidad, según Sexto, cuando definen a Dios como un ser feliz (*eudaimon*), sostienen que del mismo modo que de la idea de un hombre normal pudieron, agrandándola, formar la idea de gigante, a partir de la noción de un hombre feliz o de la de un anciano (*polychronion*), por elevación, llegaron a la idea de lo eterno, concluyendo que Dios es eterno. La idea de Dios, por tanto, surgiría por analogía con la experiencia. Pero, en ese caso, no se derivaría de la naturaleza, ni de la ley o costumbre, sino de la capacidad del entendimiento para elevarse desde lo observado en los fenómenos hasta Dios. El argumento del orden sería, pues, una variante de la *kata ton anthropon metabasin* o *illazione degli uomini*, como traduce G. Indelli, o *transference from mankind*, según la trad. de R. G. Bury.

De todos modos, Sexto se limita a exponer la debilidad de los argumentos de los partidarios de la existencia de los dioses, sin pronunciarse sobre si existen o no. Dejando a un lado la opinión de aquellos que, como Euhemero, Critias, Pródico y Petronio, afirman que los dioses no existen realmente, ya que los consideran una ficción de la mente, los que afirman la existencia de los dioses sostienen según Sexto, una de estas tres opciones: a.- todos los hombres tienen, por naturaleza, la prenocción común (*koinen prolepsin*) de Dios como un ser viviente, feliz, incorruptible, incapaz de recibir algún mal (*Adv. Physicos*, I, 33), b.- todos admiten la existencia de los dioses, pero difieren en cuanto a la prenocción o noción que tienen de ellos (*Adv. Physicos*, I, 61), c.- la existencia de los dioses es inferida por analogía con determinados hechos de la experiencia (*Adv. Physicos*, I, 45).

El campo semántico de *lepsis* nos revela que, según Sexto, *hypolepseis* es sinónimo de *prolepseis*: *he de peri theon hypolepsis: the conception of gods* (*Adv. Physicos*, I, 71): A diferencia del mito, el concepto de Dios no introduce inconsistencia (*machen*), sino que está en concordancia con los hechos (*symphonos tois gignomenosis ephaineto*). Así mismo, *antilepseis* tiene el sentido de *percepciones: tas men*

aistheseis ontos kai alethos antilepseis einaí: the sensations are really and trully perceptions (*Adversus logicos*, I, 201). Podría, por tanto, decirse, indistintamente, *pseudeis prolepseis* o *pseudeis hypolepseis*. Luego la *enargeia* no se aplica a las *prolepseis* sino a las *phantasiai*. En cualquier caso, Sexto no afirma que Epicuro basase su demostración de la existencia de los dioses en las *prolepseis* que los hombres tienen de ellos; entre otras razones porque el mismo Epicuro nos dice que las opiniones de la multitud son suposiciones falsas (*pseudeis hypolepseis*). En este sentido, los verdaderos ateos son los que admiten los dioses de la religión popular (los dioses astrales), sin tener en cuenta la verdadera definición de dios como un ser viviente, eterno, feliz, que no recibe ni causa mal alguno y que, en suma, no es providente.

Gassendi es consciente de que la *prolepsis* de Dios no se deriva de la experiencia sensorial, pues no es captado por ninguno de los sentidos. Por eso afirma que la anticipación no es de la esencia divina, pues se ignora lo que Dios es, sino de su existencia: *Nam licet anticipatio non sit de intima ipsa natura divina, quoniam ignoratur quid sit, est tamen saltem anticipatio eius existentiae, quoniam cognoscitur, quod sit* (*Syntagma philosophicum*, p. 330) El problema está, entonces, en explicar cómo podemos saber si existe algo cuya naturaleza desconocemos. Si es cierto, como dice Gassendi, que la anticipación es la definición de la cosa (*anticipatio est ipsa rei definitio*), ¿cómo sabremos que existe una cosa si no tenemos un noticia previa de ella, esto es, una anticipación? Gassendi sostiene que hay imperfección en la misma anticipación, en lo que se refiere a la naturaleza, pero no a la existencia, pues somos incapaces de entender cuál es la naturaleza por nuestra condición humana, pero somos idóneos para entender la existencia, ya que basta conocer el efecto para que tengamos la certeza de que existe la causa (*quoniam ad intelligendum qualis sit natura, imbecilles sumus, nostraque imbecilitas eo nos adigit, ut humano modo, et humanum quid concipiamus: ad intelligendum vero existentiam, simus magis idonei, quatenus effectum nosse sufficit, ut existentiae causam certi simus*) (*Syntagma philosophicum*, p. 301 a). Este argumento es rechazado por los escépticos, que sostienen que no podemos conocer la naturaleza ni la causa de nada. El escepticismo sobre la naturaleza también lo comparte Gassendi, pero cree que, a partir del *consensus universalis*, resulta evidente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Por otro lado, a partir de la observación del orden del mundo, cree que es lícito remontarse a una causa ordenadora, Dios. Pero si la *prolepsis* de Dios no se forma a partir de los sentidos, ¿habrá que concluir que es introducida en nuestra mente por la naturaleza? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que tenemos la idea de Dios por naturaleza (*physikos*)? Según Sexto el significado de esa expresión es que la idea de Dios no se origina por azar ni por ley o convenio, es decir, está en nuestra mente antes de toda experiencia, como la idea justicia natural, que nos permite distinguir lo legal de lo justo.

Eso es lo que sostiene Cicerón (*De nat. deor*, I 16 43 (255 Us.): “sólo Epicuro vio que los dioses existen porque en el ánimo de todos la naturaleza ha impreso la noción de ellos. ¿Qué pueblo o qué tipo de hombres hay que no tenga sin adoctrinamiento cierta anticipación de los dioses, que Epicuro llama *prolepsim*, esto es, cierta noción anticipada, sin la cual nada puede ser entendido buscado o discutido? (*id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quicquam nec*

Gassendi define, en el *Syntagma philosophiae Epicuri*, la *prolepsis* (*praenotio seu anticipatio*) como una noción, o idea, que surge en el ánimo por incursión, o incidencia, cuando una cosa directamente, o por sí, incurre, o cae bajo el sentido¹³. Toda prenoción depende de los sentidos : *omnis quae in mente est anticipatio, seu praenotio, dependet a sensibus; idque vel incursione, vel proportione, vel compositione* (canon I). La anticipación es la misma noción de una cosa, una especie de definición, sin la cual no se puede buscar, dudar, opinar ni incluso nombrar nada: *anticipatio est ipsa rei notio, et quasi definitio, sine qua quidquam querere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet* (canon II). La anticipación es el principio de todo razonamiento, en virtud del cual inferimos que una cosa es una y la misma, diversa, unida, o distinta de otra.

Lo que resulta más difícil de casar con lo establecido en el canon I (toda prenoción o anticipación depende de los sentidos) es el uso que en el canon IV (lo que no es evidente, debe ser demostrado por la anticipación de una cosa evidente) hace Gassendi de la *prolepsis* o anticipación, ya que, según dice, hay una anticipación del vacío y del movimiento: *supposita inanis anticipatione, itemque anticipatione rei evidentis, cuiusmodi est motus*¹⁴. El vacío desde luego no puede ser

quaeri nec disputari). Gassendi interpreta, sin embargo, *solus* en el sentido de que Epicuro fue el primero en utilizar, antes que los estoicos, el término *prolepsis* (*Syntagma philosophiae Epicuri*, p. 67)

Sexto (*Adversus Physicos*, I, 60) señala que el argumento del *consensus gentium* es el primero de los cuatro de que se sirven cuantos pretenden demostrar la existencia de los dioses, antes que el del orden (*henos men tes para pasin anthropois symphonias, deuterou de tes kosmikes diataseos*). Gassendi sigue en esto, como en en tantos otros aspectos del tema de la *prolepsis* y del *consensus*, a Sexto.

¹³ *Syntagma philosophiae Epicuri*, p. 8: “*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.*”

¹⁴ *Syntagma philosophiae Epicuri*, p.9. Acerca de la concepción epicúrea del vacío nos habla Sexto Empírico (*Adversus logicos*, 213), pero como de una realidad supuesta y pensada (*tou hypostathentos kai doxathentos*), que, no siendo evidente y no habiendo nada, según Epicuro, que la contradiga en los fenómenos, puede ser deducida a partir de algo evidente. La teoría epicúrea de que si el movimiento es real, debe existir el vacío, no la admitían los estoicos ni, en general, quienes afirmaban que el movimiento no era algo evidente a los sentidos, sino una inferencia de la mente. Toda la crítica al signo indicativo, a la que hace referencia Gassendi (notas al libro X, p. 66), demuestran la debilidad de una filosofía que sitúa el criterio de verdad en la *enargeia* de la sensación. La admisión del vacío implica que puede ser real lo que no

percibido por los sentidos ya que es una realidad incapaz de tocar o ser tocada (*quod nec tangi valeat, nec plagam ullam accipere*), igual que la naturaleza divina (*quae est inconcreta, et ob tenuitatem attingi, plagamque accipere non potest*)¹⁵. Por consiguiente, o no es cierto que toda *prolepsis* se derive de una sensación o, si ese es un requisito indispensable, se ha de concluir que ni del vacío ni los dioses podemos tener, *sensu stricto*, una noción derivada de los sentidos, es decir, una *praenotio* o *anticipatio*, ya que no hay “recuerdo de lo que desde el exterior se presenta reiteradamente a los sentidos” (*nemen tou polakis esothern phanentos*)¹⁶. Gassendi, a partir de la tesis epicú-

puede ser tocado ni tocar, es decir, lo que no tiene las características sensoriales de la corporeidad. Si el vacío es real, esto es, si existe realmente, no todo lo real está en relación con los sentidos, sino que hemos de admitir una sustancia intáctil, la *anaphe physis* de la *Epistola ad Herodotum*, 40. El caso de los dioses no sería similar al del vacío, pues, aunque se diga que los dioses no tienen propiamente cuerpo, sino una especie de cuerpo, no se renuncia del todo a la corporeidad, según los epicúreos. Gassendi mismo señala que Epicuro se equivocó al no admitir la existencia de la sustancia inmaterial.

¹⁵ Epicuro admite cuatro incorruptibles: *universum, inane, materies rerum, natura divina* (*Syntagma philosophiae Epicuri*, p. 14). Pero, al mismo tiempo -señala Gassendi- Epicuro no fue capaz de admitir que Dios es incorpóreo *Epicurus aut quilibet alius capere non possit, quomodo valeat praeter inane esse aliquid incorporeum* (*Syntagma Philosophicum*, p. 297).

¹⁶ Diógenes Laricio, X; 33. Gassendi (*in Librum decimum*), siguiendo el texto epicúreo, afirma que todas las nociones de la mente se derivan de los sentidos (*omnes mentis notiones ortum habent a sensibus*) y que éstos son verdaderos antes que la razón (*sensus prius esse, quam rationem, veros*). Bajo el nombre de anticipación o prenotación se entiende *Comprehensionem animi, opinionemve quaedam congruam, sive mavis intelligentiam, universalemve notionem menti defixam, existentemque quasi memoriam rei, quae extrorsum saepius apparuerit: cuiusmodi est v. c. idea seu forma, atque species illa, ad quam respicientes apud nosmet ipsos dicimus, tale quid est homo*. En las notas, p. 67, nos informa de que los términos *praenotio* y *anticipatio* provienen de Cicerón y corresponden a *prolepsin*, término que Epicuro acuñó por primera vez (*quam antea nemo eo verbo nominarat*). Crisipo, posteriormente, también la utilizó y, según D. L., consideró la *prolepsis* como un criterio junto a la sensación (*aisthesin kai prolepsin*), aunque el criterio de verdad de los estoicos es, según Sexto (*Adversus logicos*, I, 227) la *kataleptike phantasia*.

También se podría traducir *praenotio* por *praesumptio*. Las *sumtiones* son las premisas de un silogismo. Plutarco señala que las *notitiae communes* de los estoicos son *prolepseis*. Las *prolepseis* de Epicuro, finalmente, equivalen a la *praesistentem cognitionem* (*prouparchousan gnosisin*) de Aristóteles (I, *post.*), mediante la cual se comprende qué es la cosa o qué se entiende por tal nombre; así, cuando pronunciamos la palabra triángulo, no sólo nos referimos a la *catalepsis* o *comprehensio*, o a

rea de que los dioses se conciben con la mente (*theous logo theoretous*), afirma que la idea de Dios es creada por la comparación de las cosas comprendidas por la sensación: *Epicurus declarare satis videtur anticipationem naturae divinae non comprehensione per sensum, sed comparatione ex iis, quae fuerint per sensum comprehensa, creari*¹⁷. La idea de Dios es, pues, una inferencia de la mente construida por analogía con lo que observamos en la experiencia. ¿Tiene esto algo que ver con lo que dice Epicuro realmente?

Epicuro¹⁸ afirma que los dioses existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente (*enarges gar auton esti he gnosis*), pero que no son como la mayoría los concibe. No es impío -dice- quien rechaza las opiniones de la mayoría sobre los dioses, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, que no son prenocios (*ou gar prolepseis eisi*) sino falsas suposiciones (*alla pseudeis hypolepseis*)¹⁹. Si entiende por prenocios aquellas nociones a las que corresponde algo real y perceptible sensorialmente, ¿cómo sabremos que los dioses existen si no son captables por los sentidos?²⁰ ¿Qué

la *ennoia* o *notitia*, sino a una *generalem quandam notionem menti inmanentem, seu insitam, sive anteceptam quandam animo informationem*. Las *anticipationes* se derivan de los sentidos y no las temos por naturaleza: *anticipationes quae in nobis sunt, dici quidem insitas, sed ita nihilominus, ut sensibus illas acquisierimus, non vero a natura habeamus habereve dicamur*, a no ser algunas tan antiguas de las que nacemos informados, como aquellas, a partir de las cuales comenzamos a ser y sentir: evitar el dolor y perseguir el placer; lo mismo respecto de la existencia de Dios (que de oídas y con la leche la hemos mamado: *itemque de Dei existentia, (quam nisi ex auditu, et cum lacte quidem veluti suxerimus)*).

¹⁷ *Syntagma philosophicum*, p. 292b.

¹⁸ Epicuro, *Epistola ad Menoeceum*, 123.

¹⁹ La traducción que hace Gassendi de este pasaje (*Ad librum Decimum*, p. 48) tiene añadidos innecesarios, que no responden al texto. Cuando traduce *prolepseis* lo hace por “gemanae” *praenotiones*, como si dijese que las prenocios son verdaderas frente a las suposiciones (*hypolepseis*) que siempre son falsas. Los dioses del vulgo no existen, ya que les atribuyen propiedades que no les corresponden (cfr. Arrighetti, p. 537), pues, de acuerdo con Sexto Empírico, para Epicuro lo verdadero y lo existente son lo mismo, mientras que lo falso no existe. Ya hemos dicho que para Sexto *prolepseis* e *hypolepseis* son términos sinónimos.

²⁰ Sexto, *Adversus Physicos*, I, 25: Epicuro piensa que los hombres derivan su concepción de Dios de las representaciones recibidas en los sueños (*Epikuros de ek ton kata tous hypnous phantasion tous anthropous ennoian eupaskenai theou*).

Cicerón (*De natura deorum*, I, 19, 49): *Epicurus autem docet eam esse vim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatur*. Lucrecio (V, 147-149):

pensó realmente Epicuro acerca del origen de la noción de los dioses? Los textos que nos han llegado no nos ayudan a dar una solución a esta pregunta, pero Lucrecio²¹ (que, curiosamente, no hace la menor referencia a la *prolepsis* (lo que parece indicar que ese concepto no era clave en la gnoseología y teología epicúreas), nos dice que la noción de los dioses surge de las imágenes que de ellos llegan a los hombres en sueños y aun despiertos. Ello supone, aunque plantee dificultades respecto de su eternidad (atributo esencial de los dioses de Epicuro), que los dioses no se identifican con las imágenes, como creía Demócrito²², sino que éstas remiten a los cuerpos de donde proceden, que serían los verdaderos dioses:

“nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
In mentes hominum divinae nuntia formae”.²³

La misma opinión aparece en Cicerón y en Sexto Empírico: los dioses, según Epicuro, fueron concebidos a partir de las representaciones de imágenes antropomórficas que se encuentran en los sueños (*kata enipnidious fantasias ton anthropomorfon eidolon enoethesan theoi*)²⁴. Estas imágenes son tan sutiles que no pueden ser recibidas por los sentidos, sino que afectan a la mente, que opera, según dice

Tenuis enim natura deorum, longeque remota sensibus ab nostris. En MC, I; *en allois de phesi tous theous logo theoretous.*

²¹ Lucrecio, V., 1170ss.

²² Sexto Empírico, *Adversus Physicos*, I, 19: “Demócrito afirma que ciertas imágenes llegan a los hombres y afirma que algunas de ellas son benéficas y otras maléficas (por eso él pedía tener imágenes propicias) y que son extraordinariamente grandes y difícilmente corruptibles, aunque no son incorruptibles verdaderamente, y señalan el futuro a los hombres, apenas son contempladas, y emiten voces”

²³ Lucrecio, VI, 76-77.

²⁴ Sexto Empírico, *Adversus logicos*, I, 43. Cicerón, I, 46: “De la naturaleza derivan los hombres de todas las razas la noción de dios como poseedor de figura humana y no de otra alguna; pues ¿en qué otra figura se han aparecido en estado de vigilia o en sueños?”. En I, 25: “Epicuro dijo que los hombres derivaron su concepción de los dioses de las representaciones recibidas en los sueños (*ek ton kata tous hypnous phantasion oietai tous antropous ennoian espakenai theou*); y dice que cuando grandes imágenes de forma humana los afectaron durante el sueño, supusieron que realmente existían dioses de forma humana”.

Lucrecio, V, 1171: *et magis in somnis mirando corporis auctu*; *ibid.* V, 1181-2: *et simul in somnis...*

De Witt, como un *supersensory organ of vision*²⁵. De la visión de esas imágenes deducen los hombres su existencia²⁶.

Gassendi²⁷, en el *Syntagma Philosophicum*, comenta el pasaje de Lucrecio: *quippe etenim iam tum diuum mortalia saecla/ egregias animo facies vigilante videbant/ et magis in somnis corporis auctu*, en el sentido de que no es posible saber si esas imágenes corresponden a dioses o a gigantes ni deducir a partir de ellas la existencia de los dioses. En realidad no tiene en cuenta los versos 76 y 77 del libro VI del *De rerum natura*, cuando dice que ni Epicuro ni Lucrecio sostuvieron que esos rostros o simulacros emanaban de los dioses: *dixisse unquam seu facies, seu simulacra esse Deorum, qui si dixissent, pugnassent sane cum deorum mortalitate*. Pasado por alto este *lapsus*, Gassendi cree que es pura invención (*commentitum*) afirmar que la primera noticia o prenoción de la naturaleza divina surgió de tales

²⁵ N. W. De Witt, o.c. p. 255. Estas imágenes despiertan -dice De Witt- en las mentes de los hombres la noción innata, Prolepsis o Anticipación, del ser divino que reside en ellas: *The value attached to this evidence...It served two purposes: first to furnish a hint concerning the form of the gods, an second, to awaken in the minds of men the innate notion of the divine being there residing. This innate notion, Prolepsis or Anticipation, was the prime and principal evidence of existence of gods.*

²⁶ Cicerón, *De natura deorum*, I, 106: "Las imágenes de Graco y de Octavio han permanecido realmente en el lugar; de forma que cuando yo llego al Capitolio esas imágenes se ofrecen a mi espíritu; la misma cosa ocurre, decis vosotros, en el caso de la divinidad, cuya apariencia golpea repetidamente las mentes de los hombres y así da lugar a la creencia en los dioses felices y eternos".

Cotta (ib. I, 108) reprocha a Veleyo que podemos tener imágenes de cosas que nunca han existido, como la Scylla y la quimera. La conclusión de Cotta es: "Todo esto, Veleyo, son patrañas...no estoy convencido de que tus dioses existan" (ib. 109). Por otra parte, "si los dioses- dice Cota- son accesibles a la facultad del pensamiento y no tienen ninguna solidez o diseño definido, ¿qué diferencia hay entre pensar en un hipocentauro y en un dios?" (ib. I, 105).

²⁷ Gassendi, "De principio eficiente rerum", 293b- 294 a.

En el *Syntagma philosophiae Epicuri*, p.6, dice Gassendi que la imágenes de los sueños son reales: *Exinde autem patet, visa quoque tan delirantium, quam somniantium ea de causa vera esse censer, quod revera sint, seu reipsa exsistent, siquidem facultatem movent, cum id quod non est, nullatenus moveat.*

En la p. 13 del *Syntagma Philosophiae Epicuri*, se pregunta cómo pudieron los hombres atribuir a los astros poderes divinos si no tenía previamente la noción de Dios: *quomodo ista Diis tribuissent, nisi prius esse Deos cognovissent?* En la p. 291 del *Syntagma*, frente a los paridarios de que el sol es Dios, dice: *heinc saltem haberi, quod ipsa de Divinatione opinio, sit omni hominum instituto et more ac lege vetustior.*

simulacros, pues no es posible explicar cómo surge de ellos la preno-
ción de Dios, si hay alguna, ni de dónde se derivan los atributos de
inteligencia, sabiduría y felicidad²⁸. Si las imágenes de los dioses se
desprenden de sus respectivos cuerpos y llegan a nuestra mente, co-
mo dice Lucrecio, todos los hombres tendrían conocimiento de su
existencia. Ahora bien, la eternidad de los dioses ¿cómo se salva?,
¿cómo podemos diferenciar sus imágenes de las del hipocentauro?
En el sistema epicúreo la eternidad sólo compete a los átomos, indes-
tructibles al no poder ser divididos (a pesar de que tienen extensión y
según Lucrecio partes: *partes minimae atomi*), ya que no encierran
vacío dentro de sí y, en consecuencia, son inmutables. Ahora bien,
los átomos no pueden emitir imágenes, luego los dioses son necesari-
amente corpóreos, pues en el universo de los atomistas sólo hay
átomos y vacío. Pero todo cuerpo es, por naturaleza, destructible,
luego los dioses también. Todos los intentos de salvar su corruptibili-
dad, como situarlos en los *intermundia*, no resuelven la dificultad.
Además de que los dioses de Epicuro no son ordenadores ni provi-
dentes, como cree el vulgo, pues todo cuanto sucede en el universo
no puede no suceder, es decir, no depende más que del choque azaro-
so de los átomos. Los mundos nacen y desaparecen, sólo los átomos
permanecen.

Gassendi reprocha a Lucrecio que no hubiese sido capaz de for-
mar una anticipación verdadera de Dios como causa primera, orde-
nadora y productora, ya que siendo el mundo un conjunto orde-
nadísimo (*ordinatissimam compagem*) debe existir un principio orde-
nante, dado que el azar y la fortuna no son causa de nada. Como el
mundo no tiene *ex se ipso* el orden que se observa, se ha de concluir,
según Gassendi, que fue ordenado por Dios, que es Causa Primera,
Primer motor y Fuente de todos ser²⁹. Epicuro se equivocó al no
admitir la sustancia incorpórea³⁰ ni otro tipo de inteligencia que la

²⁸ Gassendi, *Syntagma*, p. 294: *Commentitum porro est quidem deductam fuisse primam notitiam, anticipationemve naturae Divinae ex huiusmodi simulachris; sed interim tamen duo tenenda sunt, unum, quomodo tandem anticipatio habita fuerit; habitam aliquam; alterum, undecumque tandem illa attributa intelligentiae, immortalitatis beatitudinisque habeantur, ea nihilominus, vera esse.*

²⁹ Gassendi, “de Principio eficiente rerum”, p. 295 a.

³⁰ Hay que tener presente que Gassendi, en la *Disquisitio metaphysica*, p. 531, ed. Rochot, dice que no es capaz de concebir a Dios, ni al Angel, ni al Espíritu sino bajo la forma corporal: *Et neque Deum, neque Angelum, neque Mentem, nisi sub*

intuitiva o imaginativa, siendo así que mediante la razón o *intelligentia consequutiva* entendemos que hay algo, más allá, de lo que captamos con la imaginación: *Isti qui putant non esse substantiam ullam incorpoream, quatenus nihil, nisi sub specie, aut imaginatione corporea concipiunt, in eo falluntur, quod non agnoscant esse speciem intelligentiae, quae imaginatio non sit, eam nempe, qua ex consequutione, intelligimus esse aliquid, praeter id, quod in imaginatione cadit.* Según Gassendi repugna a la perfección divina que se la considere algo limitado, compuesto, como lo es el cuerpo (*ex eo quod Divinae perfectioni repugnet, ut sit aliquid limitatum, compositum, et eiusmodi est omne corpus*). En su opinión es fruto de la excesiva temeridad del hombre someter a Dios a la captación humana, de tal modo que no sea otra cosa que lo que nuestra mente puede alcanzar³¹. Nada tienen que ver, como hemos dicho, los dioses de Epicuro con el orden del mundo. Los epicúreos, si exceptuamos el vacío, no admiten otro tipo de realidad que la corpórea, tal como reconoce Gassendi, en el capítulo III del *Syntagma philosophiae Epicuri*, que titula *De divina in Universo natura*: Dios es, según Epicuro, *ex genere corporeae naturae*, y la opinión que tenemos de él la imprimió en nosotros la naturaleza: *deorum notionem in animis impresset ipsa natura*³². Todos los hombres tienen, *sine doctrina*, una anticipación de los dioses. Existe un firme consenso (*firma consensio*) por naturaleza de que los dioses existen: *Quamobrem, cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi necesse est, esse deos.* Tenemos de ellos nociones ínsitas en nuestro ánimo por naturaleza, o por mejor decir, innatas (*quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus*). Este pasaje coincide con la tesis de Cicerón: *Omni-bus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos*³³.

forma quadam corporea...sed non vis ipse perinde profiteri, non observare aliud tuae menti, quam nescio quid corporeum, aut quasi corporeum, cum Deum cogitas. En la p. 523: quod spectat ad ideas rerum immaterialium creditarum, ut Dei, Angeli, Animae humanae seu mentis; constat etiam quasque habemus de ipsis ideas, esse vel corporeas, vel quasi corporeas, ex forma scilicet humana.

³¹ Gassendi, *Syntagma*, p. 299.

³² El texto de la edición de Lugduni dice *motionem* por error.

³³ Cicerón, *De natura deorum*, II, 12. En I, 43, Cicerón afirma con más rotundidad aún, si cabe, el carácter innato de nuestras ideas o conceptos de los dioses: *intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habe-*

Conviene tener muy presente esta interpretación innatista que hace Gassendi de la *praenotio* epicúrea, pues otras veces dice que las prenociencias derivan de los sentidos y que no las tenemos por naturaleza. En el *Syntagma philosophicum*, obra póstuma, sostiene que los hombres tienen una noción de Dios impresa por la naturaleza (*ab ipsa natura impressam notionem Dei*)?³⁴ Si en el *Syntagma philosophicum* admite, siguiendo a Cicerón y a Sexto Empírico, que la prenoción de Dios es innata o implantada en nosotros por la naturaleza y anterior a toda institución, costumbre o ley³⁵, parece evidente que renuncia a la interpretación laerciana de la *prolepsis*. Pero si eso es así, hay que decir que en el *Syntagma* rompe con la crítica al innatismo de la *Disquisitio Metaphysica*, donde Gassendi niega que todos los hombres tengan la noción de Dios impresa en sus almas, como, además de los testimonios antiguos, confirman las *Historiae relationesque Navigationum in novum Orbem*. No sólo son unos pocos los que no han tenido en los siglos transcurridos ninguna noción de Dios, sino pueblos enteros: *nullam de Deo vel notitiam vel suspicionem saeculis retro elapsis habuisse*. De donde se infiere que la idea de Dios no ha sido impresa por Dios en las mentes de todos los hombres, luego es adventicia: *Invenire autem ex hoc volui, non esse Ideam a Deo impressam omnibus hominibus; et cum non sit ratio maior de his, quam de illis, fuisse impressam nemini, ac ne tibi quidem; adeo ut, si et tu et ego, et alii Ideam Dei in mente habeamus, illa adventitia videatur, ac potissimum ex audito, quo nomine Deus beare voluit, qui omni nationi, ut Scriptura loquitur, non taliter fecit*³⁶. Hay hombres que no tienen ninguna idea de Dios y no vale decir, como

mus...Quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus.

También Séneca (*Epístola*, 117, 6): *omnibus insita de diis opinio est.*

³⁴ Gassendi, "Physicae Sectio I. Liber IV, "De Principio efficiente rerum" *Syntagma philosophicum*, p. 290: *ita quantumvis aliqui nascantur aut videantur athei, non obstat hoc tamen, quin homines habeant ab ipsa natura impressam quandam notionem Dei...Neque opinio aliquorum deum non agnoscentium magis facit, ut Anticipatio, quae de Deo habetur, naturalis non sit.*

³⁵ *Quod ipsa de Divinitate opinio, sit omni hominum instituto, et more, ac lege vetustior* (*Syntagma Philosophicum*, p. 292). En la misma página, dice: *Maneat igitur in hominibus insitam quandam, seu anticipatam de Deo notitiam, ipsamque idoneum esse argumentum, quo existere Deum comprobetur.*

³⁶ Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, p. 391 de la ed. de Rochot, (357 b).

quiere Descartes, que la tienen dormida (*sopitam*) dentro de sí y que podría despertarse en cualquier momento. Todos son capaces de descubrir mediante la razón (*ratioinantes*) la idea de Dios. Si ésta hubiese sido impresa en las mentes de todos los hombres por él mismo en persona (*Deus ipsemet*), todos deberían tener la misma idea, imagen, figura, o expresión, y la misma representación de su divina esencia y de sus perfecciones (*ac representatio divinae essentiae, perfectionumve ipsius*), pero a diferencia de lo que ocurre con la idea de triángulo, no es posible ponerse de acuerdo acerca de su naturaleza, ya que es imposible dar una definición de Dios que sea admitida universalmente: *nihil omnino adferes, quod universe admittatur*³⁷.

En el *Syntagma* vuelve sobre este mismo tema: la existencia de Dios no es una invención (*commentum*), como sostienen algunos a partir de la diversidad de opiniones acerca de su naturaleza, sino un *iudicium ipsius naturae*, pues el hecho de que haya diferentes opiniones sobre la naturaleza de Dios no impide, sino que, al contrario, confirma el acuerdo acerca de su existencia. De la diversidad de opiniones sobre Dios no se sigue que no exista, como tampoco de la diversidad de opiniones respecto del sol concluimos *solis inexistentiam*³⁸.

Todos los hombres tienen, según Gassendi, en su mente una idea de Dios *insitam seu anticipatam*, la cual constituye un argumento idóneo con el que se demuestra que existe Dios. ¿Cuándo se genera esa idea? Tan pronto como aparece o existe la inteligencia, en cuanto que hay una capacidad o aptitud en la mente para que, a la primera ocasión, sea llevada a conocer a Dios o la existencia divina: *Maneat igitur esse in hominibus insitam quandam, seu anticipatam de Deo notitiam; ipsamque idoneum esse argumentum, quo existere Deum comprobetur. Dicendum solum heic superest quam ratione ingeneretur huiusmodi Anticipatio, ac primum quidem dici potest tum ingenerari, cum mens generetur, seu sit, quatenus est capacitas, sive aptitudo in mente, ut prima quaque occasione ad cognoscendum Deum, sive existentiam naturae divinae feratur*³⁹.

³⁷ ib. p. 393.

³⁸ Gassendi, *Syntagma*, p. 291.

³⁹ Gassendi, *Syntagma*, p. 292.

Si analizamos este texto con detenimiento hallamos en él dos partes bien distintas. En la primera se dice que la prenoción surge a la vez que la mente, pero si eso es así ¿qué necesidad hay de recurrir a lo que oímos o a lo que vemos para inferir la existencia de Dios? Como Gassendi acepta el principio: *omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*, puede decir que es un argumento idóneo para demostrar la existencia de Dios el que todos los hombres tengan en su mente cierta noción innata o anticipada de él⁴⁰, es decir, de que existe. Se está refiriendo a la formulación de la demostración de la existencia de Dios mediante el mal llamado *consensus universalis*⁴¹. En la segunda parte, en cambio, sostiene que lo que es innato no es la idea de Dios, sino la capacidad o aptitud de la mente para formar esa idea con ocasión de un hecho de la experiencia. Lo que explicaría que, a diferencia de lo que sostiene Descartes, la idea de Dios no es necesario que la tengan en su mente todos los hombres, esto es, no es innata, sino adventicia. Pero si eso es así, la debilidad del argumento basado en el *consensus universalis o universitatis* queda al descubierto.

Lo que sostiene en la segunda parte del texto responde a la peculiaridad del empirismo gassendiano, que, por una parte, no reduce, como ciertos empiristas radicales como el *Theophrastus redivivus*, lo real a lo sensible y, por otra, sostiene que todas nuestras ideas, incluso la de Dios, tienen las huellas de la imaginación sensible y no pueden ser concebidas *nisi sub quadam forma corporea*.

Si la *Anticipatio Dei* se deriva de la capacidad o aptitud de la mente para formar la idea de Dios con ocasión de un hecho de la experiencia, no se puede sostener, como hace Gassendi, que tenemos una idea de Dios (*praenotio*) impresa por la naturaleza. Aquí se mezclan dos teorías distintas acerca del origen de nuestra idea de Dios. Los partidarios del innatismo sostienen que la mente tiene o forma por sí misma la idea de Dios, mientras que los empiristas sostienen que con ocasión de un hecho de la experiencia la mente infiere la existencia de un principio ordenador, creador, etc., al que llamamos Dios. En ambas posiciones se admite que la inteligencia es capaz de

⁴⁰ Gassendi, *Syntagma*, p. 292a.

⁴¹ El acuerdo universal de que existe la naturaleza divina no lo obtienen los hombres no se basa ni en la *colloquutio hominum* ni en el *consensus* (Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, I, 30)

alcanzar una idea de Dios, la primera de modo inmediato, la segunda a través de la experiencia corpórea. Todo el problema está en saber si la mente puede tener ideas que no se deriven de las imágenes corpóreas. Gassendi cree que toda idea es una imagen⁴², como le reprocha Descartes: *quia tu nomen ideae ad solas imágenes in Phantasia depictas restringis*⁴³. Sin embargo, en el *Syntagma*, dice: *Dico secundo falsum esse nullam esse intellectionem, quae imaginatio non sit, aut sine imaginatione non fiat*⁴⁴. Lo más curioso es que para justificar que tenemos ideas sin imágenes, acude a la idea que por razonamiento no formamos del tamaño del sol: *eo tamem ipsum provehi, ut illa intelligat, quorum imaginatio in homine sit nulla. Sicque illum qui speculatur, seu intelligit, v. c. Magnitudinem illam solis, qua se habet in se, no speculari simul aliquod Phantasma, sed quod est idem, imaginari, habereve sibi obiectam imaginem magnitudinis illius inmensae*. El contraste con lo que sostiene en la *Disquisitio* salta a la vista: *Colligimus quidem ratione esse Solem majorem Terra centum sexaginta, et pluribus vivibus: at propterea ideam-ne tan vasti corporis habemus? ...et quoties habere distinctam de Sole cogitationem volumus, oportet mens redearad speciem, quam intercedente oculo accipit*⁴⁵. El empirismo de Gassendi no es óbice para que sostenga que, una vez separada del cuerpo, el alma se hace igual a las Inteligencias, y conoce las especies de todas las cosas a partir del mismo Dios⁴⁶.

Si la mente es una *tabula rasa*, como sostienen Aristóteles y otros, en algún momento tuvo que aparecer la ocasión para que surgiese la idea de Dios (*Quo loco, non Aristoteles modo, et alii qui volunt mentem esse tabulam rasam, occasione quadam esse opus censent, ut Dei notio excitetur*). Esa misma ocasión es necesaria, según Gassendi,

⁴² Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, p. 245 ed. Rochot: *Deinde cum velis Ideas esse in Intellectu, et intellectum per illas cognoscere res, quarum sunt ideae: nonne etiam in intellectu sunt imagines, et intellectus per imagines cognoscit? Quid enim aliud est Idea rei, quam imago ipsius rei?*

⁴³ Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, p. 283, ed. Rochot.

⁴⁴ Gassendi, *Syntagma*; "De animorum immortalitate", p. 641.

⁴⁵ Gassendi, *Disquisitio*, 227.

⁴⁶ Gassendi, *Syntagma*, p. 660: *Rationalem Animam, dum degit quidem in corpore, habere solum acquisitas sensumve ministerio haustas; verum quo momento a corpore excedit, Intelligentiisque efficitur par, indi ipsi (sic) ipso? Deo, authoreve eodem Naturae, species rerum omnium eiuscemodi, quas nosse interest, sive ignoratae ab ea fuerint, in corpore dum egeret.*

aunque suscribamos la consideración de los platónicos de que es una partícula *divinae aureae*, pues, a pesar de que la mente sea de naturaleza divina y conozca los dioses, una vez sumergida en el cuerpo y olvidadas las ideas, necesita una ocasión (las sensaciones corporales), para recordarlas de nuevo. Gassendi afirma que también él admite que Dios imprimió la luz de su rostro sobre nosotros (*lumen vultus sui super nos*) y que estamos hechos a su imagen y semejanza, pero que para conocer ese rostro necesitamos de una ocasión (*ocassione nos indigere*). Por lo que se puede decir con propiedad que la *prolepsis* surge (*ingeneratio*) cuando se ofrece por vez primera la ocasión de formar en nuestra mente cierta idea (*species*) o imagen de una naturaleza suprema inmortal y feliz, que juzgamos existente. Tal es la *prolepsis, anticipatio o praenotio*, a la que después miramos⁴⁷.

Esa prenoción de Dios puede proceder, según Gassendi, de lo que oímos (*auditu*)⁴⁸ o de lo que vemos (*visu*): “Oímos pronunciar el nombre de Dios y damos nuestro asentimiento, si lo juzgamos digno de crédito, a quien dice que existe; pero es preciso que el oyente tenga una anticipación o conocimiento previo de las cosas que las palabras expresan, de modo que cuando el que habla dice príncipe del mundo, fundador del cielo y la tierra, ente supremo, sepa el oyente qué es príncipe, qué es mundo, qué fundador, qué el cielo, y qué las demás cosas comprendidas por los sentidos. El discurso del que habla es la ocasión próxima de que la mente se forme la noción de cierta naturaleza, que existe en el mundo, como el príncipe en su reino, que ha hecho el cielo y la tierra como el artífice, y cosa semejantes. Es necesario que el oyente se convenza de que tal naturaleza o Dios existe (*persuaderi auditorem talem Naturam seu Deum esse*), pero eso sucede por cierta anticipación, por la que prejuzgó que se ha de dar crédito a un hombre serio (*gravem*) y que el que habla lo es”.

Es curioso que diga que el que oye la expresión “Ente supremo” la entiende al mismo nivel que entiende la palabra tierra y, por su-

⁴⁷ Gassendi, *Syntagma*, p. 292: *Deinde dici proprie potest ingeneratio tum fieri, cum primum ocassione sese offerente, efformatur in mente species quaedam, seu imago supremae cuiusdam et immortalis, beataeque naturae, quam censeamus existere. Scilicet talis est prolepsis, Anticipatio seu Praenotio, ad quam deinceps respectamus.*

⁴⁸ ib. p. 292: *notitiam de Deo haber posse ex auditu...Auditorem habere anticipationem rerum vocibus subiectarum.*

puesto, aún lo es más que defina como una *anticipación* el hecho de que se ha de prestar crédito al que nos habla si es un hombre sabio. El análisis de este pasaje evidencia, una vez más, que Gassendi usa el término *anticipatio* o *praenotio* de modo equívoco. Pero, sobre todo, aunque el origen de la opinión que los hombres se forman de Dios arranque de lo que oyen (*per aurem*), aún queda demostrar que a esa idea corresponde algo en la realidad, pues muchas veces los hombres son engañados por quienes creen que saben, aunque éstos no pretenden engañar y crean de buena fe en la verdad de lo que dicen. El argumento de autoridad, tanto humana como divina, no tiene cabida aquí, pues los hombres son falibles y aún no se ha probado que corresponda algo a nuestra idea de Dios. Volvemos a la pregunta de Cotta: *quin interst utrum de Hippocentauro an deo cogitemus?*⁴⁹ El problema no está, por otra parte, en cómo se transmite la idea de Dios, sino en cómo surge en la mente del hombre, si es que tiene un origen. Gassendi sostiene, como hemos dicho, que la idea de Dios se alcanza *ex visu*, por medio de las cosas vistas con los ojos, es decir, a partir de las perfecciones del mundo y de la *prenoción* de que no hay orden sin ordenante o cualquier otra formulación de donde adquiera su fuerza el razonamiento mediante el cual se argumenta que Dios existe: *sed subire tamen iusta praenotiones, quibus praeiudicatum habet, non esse ordinem sine ordenante, aut simile aliud effatum, ex quo vim habet ratiotinatio, qua Deum esse argumentatur*⁵⁰. De nuevo nos hallamos ante un nuevo sentido de la *prenoción* y, en suma, frente a un argumento que Epicuro y Lucrecio, cuya doctrina de la *prolepsis* sigue Gassendi, rechazan de modo explícito.

III. EL *CONSENSUS UNIVERSALIS*

Si la única manera de acceder a la noción de Dios es recurriendo a los hechos de la experiencia, ¿qué valor tiene realmente el *consensus universalis*? ¿Es él mismo un hecho de experiencia? El argumento del consentimiento universal supone que todos los hombres tienen *innatas cognitiones seu prolepseis* de los dioses, como, según Gassendi, sostuvo Epicuro: *Vidit Epicurus esse deos, quod in omnibus animis*

⁴⁹ Cicerón, *De natura deorum*, I, 38 105.

⁵⁰ ib. p. 293 a.

eorum notionem impressiset ipsa natura...De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Gassendi, después de citar este pasaje⁵¹, dice que el único pecado de Epicuro fue hablar de los dioses en plural y no de Dios⁵². De todos modos, según él, esto es suficiente para admitir que existe cierta naturaleza divina a partir de la anticipación general de todos los hombres: *quod natura quaedam divina ex anticipatione illa generali omnium gentium intelligatur*⁵³. Pero ¿qué pasa con los ateos? La respuesta de Gassendi es que si se los compara con la universalidad de los creyentes, su número es ridículo, de modo que es una monstruosidad que no se adhieran a la opinión de la mayoría: *ut pro monstro habendum sit, quod illi caeterorum omnium multitudini non consentiant.* Del mismo modo que del hecho de que haya algunos hombres mutilados no se deduce que los hombres no tengan por naturaleza la integridad de los miembros, tampoco del hecho de que algunos nazcan o devengan ateos, se deduce que los hombres no tengan por naturaleza impresa la noción de Dios: *ita quantumvis aliqui aut nascantur aut fiant Athei; non obstat hoc tamen, quin homines habeant ab ipsa natura impressam quandam notitiam Dei*⁵⁴. Esas aberraciones de la vía recta no evitan que ésta siga siendo la más transitada, pues la excepción de unos pocos no vicia la proposición, ni la opinión de algunos que no conocen a Dios hace que la anticipación, que se tiene de Dios, no sea natural. Del mismo modo que del hecho de que haya algunos que no vean la luz, no se sigue que los hombres no estén dotados por naturaleza de la facultad de ver, también consta que existe Dios, ya que todos los hombres, exceptuados unos pocos ateos, en virtud de la anticipación que tienen, conocen y manifiestan que Dios existe: *Ita constat sane Deum esse, quatenus omnes homines, si paucos Atheos exceperis, pro ea, quam habent anticipatione, Deum esse agnoscunt, atque profitentur*⁵⁵. El hecho de que esta opinión haya perdurado durante siglos evidencia, según Gassendi, que se trata de un *iudicium ipsius naturae*, no de una invención (*commentum*).

⁵¹ Gassendi, *Syntagma*, p. 290

⁵² Inmediatamente antes había dicho que Epicuro erró en la descripción de la naturaleza de la naturaleza divina, aunque por ignorancia, como los demás filósofos.

⁵³ Gassendi, *Syntagma*, p. 290.

⁵⁴ Gassendi, o. c, l. c.

⁵⁵ Gassendi, ib, pp. 290-291.

La argumentación de Gassendi sobre el consenso se inspira en Cicerón, que la sostiene en muchos lugares de su obra. En *Tusculanae Disputationes*, por ejemplo, afirma que no hay nación tan bárbara, ni individuo en el mundo tan salvaje que no albergue en su pensamiento cierta creencia en los dioses (*nemo omnium tan sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*). Muchos tienen una falsa creencia sobre los dioses, pero es el resultado de una naturaleza corrupta (*id enim vitioso more effici solet*); todos admiten que existe un poder y una naturaleza divinos (*omnes tamen esse vim et naturam divinam*) y esto no resulta de una conversación (*collocutio*) o de una convención (*consensus*) de los hombres. No es tampoco una creencia establecida por regulación o por las leyes. En toda cuestión la unanimidad de las razas del mundo debe ser considerada como una ley de la naturaleza: *omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*.⁵⁶

En otro pasaje de la misma obra, citado por Gassendi⁵⁷, Cicerón sostiene que opinamos que los dioses existen por naturaleza, mientras que cuáles sean los conocemos por la razón: *Ut deos esse natura opinamur, quales sint ratione cognoscimus*.

Según Gassendi, hay opiniones que los hombres han compartido durante largo tiempo y que luego se demuestra que son falsas y al contrario. Hoy admitimos que se puede navegar a las antípodas o que la tierra gira en torno al sol y nadie da crédito ya a los *auspiciis* u otros modos de adivinación, pero aquella opinión que nace con los hombres (*quod nata cum ipsis hominibus sit*), pertenece *ad ea, quorum natura in sevit notitiam*⁵⁸, no puede ser falsa. En consecuencia, si de los dioses tenemos esta noción, debe ser verdadera. El hecho de que haya unos pocos que piensan lo contrario, no impide que sea natural el consenso universal: *neque paucos secus sentientes non naturalem facere universitatis consensum*⁵⁹. Los que niegan lo que el consenso general admite son aquellos que tienen la mente enferma: *quibus ratio male sana*.

⁵⁶ Cicerón, *Tusculanae Disp.*I, 30.

⁵⁷ Gassendi, *Syntagma*, “Physicae sectio III, Membrum posterius, Liber XV”, cap. IV. p. 660

⁵⁸ Gassendi, “De animorum immortalitate”, p. 630.

⁵⁹ Gassendi, *ib.*, p. 629

En *Ad librum Herberti De veritate*, sin embargo, arremete contra Herbert de Cherbury que afirmaba que existen *communes illae notitiae, quibus mens nostra sine ullo discursu statim assentitur*.