



PIERRE GASSENDI Y LA TRANSFORMACIÓN
DE LA FILOSOFÍA NATURAL
EN LA MODERNIDAD TEMPRANA
ALGUNAS PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS

Leonel TOLEDO MARÍN*

RESUMEN: A continuación ofrezco una discusión de algunos momentos clave de la filosofía natural de PIERRE GASSENDI, considerando, a la vez, algunas de las valoraciones que su obra ha merecido en distintos textos de la historiografía de la modernidad temprana. Discutiré entonces los juicios que caracterizan la obra gassendiana como paradójica, abordando algunos que se han sostenido en torno a sus ideas escépticas, su humanismo y su oposición a DESCARTES.

PALABRAS CLAVE: PIERRE GASSENDI (1592-1655), Modernidad temprana; Humanismo; Probabilismo; Escepticismo; Atomismo.

*Agradezco los comentarios que recibí en las versiones preliminares de este escrito por los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía (IIFs-UNAM) y del *Círculo de Filosofía de la Naturaleza* durante su Tercer Simposio.

INTRODUCCIÓN

Evaluar la influencia de la filosofía natural de Pierre Gassendi ha sido una empresa difícil a lo largo de los últimos cincuenta años de historia de la filosofía: se ha enfatizado en ocasiones la contribución gassendiana al pensamiento científico en lo que toca a la separación entre metafísica y filosofía natural (desde sus supuestas bases empiristas y probabilistas en la elaboración de una especie de “escepticismo mitigado o constructivo”); o bien se ha mirado a Gassendi desde los principios humanistas (que le hacen recurrir constantemente a la historia como fuente de conocimiento). Lo cierto, digo, es que la literatura especializada en elucidar el papel específico que posee la filosofía natural de Gassendi (o el que debería poseer) en la conformación del pensamiento moderno, pocas veces se aparta de una descripción esquemática de las tesis del pensador francés, calificándolas de paradójicas y desprovistas de vigor intelectual. En las páginas siguientes trataré de ofrecer una visión general de las asunciones de Gassendi (particularmente me referiré a su atomismo, su escepticismo y a sus diferencias con René Descartes) mientras que, a la vez, expongo y discuto algunas propuestas de interpretación de la filosofía natural gassendiana en perspectiva de su valoración en la historia de la filosofía moderna.

§ 1. — UNA ONTOLOGÍA EPICÚREA... Y PARADÓJICA

El carácter paradójico de la obra gassendiana fue anunciado ya en un artículo de Alexandre Koyré presentado en 1953 (“Gassendi y la ciencia de su tiempo”). En dicho texto, Koyré se debate entre la falta de contribución gassendiana a los descubrimientos científicos, y la idea de que, al sostener una concepción atomista de la naturaleza y defender el espacio vacío, Gassendi aportó la base ontológica necesaria para el desarrollo posterior de la ciencia. Así, por un lado:

[Gassendi] no inventó nada, no descubrió nada, y como observó en una ocasión Rochot [...] no hay una ley de Gassendi. Ni siquiera falsa. Aún es más grave. Porque, por extraño que parezca — o que sea —, este encarnizado adversario de Aristóteles, este decido partidario de Galileo permanece ajeno al espíritu de la ciencia moderna, y especialmente al espíritu de matematización que la anima [...], su empirismo sensualista parece impedirle comprender la función preeminente de la teoría, y especialmente de la teoría matemática, en la ciencia [...].¹

Entonces, como es de esperarse en la interpretación de Koyré que se desprende de las líneas anteriores, la gran falta de la filosofía natural gassendiana es no celebrar los desposorios de Demócrito y Platón: “representado por la revolución galileana y cartesiana; fue la unión de estas dos corrientes la que produjo, como sabemos, la síntesis newtoniana de la física matemática”.² Restringida a un plano todavía cualitativo, la concep-

¹ Alexandre Koyré, “Gassendi y la ciencia de su tiempo”, en Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1995, pp. 306-307.

² *Ibid.*, p. 319. Para una crítica de la historia de estos últimos supuestos, véase: B. J. T. Dobbs, “Newton as Final Cause and First Mover”, en Osler, M. (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge U. P.,

ción atomista de la naturaleza sostenida por Gassendi fue incapaz de traducirse, desde un principio, en leyes matemáticas que explicaran y predijeran fenómenos. Si esto es así, las teorías contenidas en el *Syntagma Philosophicum* (1658), en donde se pretende reemplazar el aristotelismo con la descripción de la naturaleza en clave epicúrea, son de poco provecho para el desarrollo de la perspectiva científica moderna (en tanto que, sin duda, Gassendi no pretende dar forma matemática a sus propuestas). La cuestión de la matematización en la obra gassendiana es un tema todavía pendiente³ puesto que, siendo él mismo profesor de matemáticas, con un conocimiento detallado de la astronomía y de las propuestas galileanas, parece extraño que Gassendi mismo no intentara la síntesis del atomismo a la manera en que lo hicieron Galileo o Descartes. Sin embargo, Koyré mismo señala que:

No por ello es menos cierto que nadie presentó la concepción atómica con tanta fuerza y que nadie defendió la existencia del vacío en todas sus formas — tanto en el interior como en el exterior del mundo — con tanta perseverancia e insistencia como Gassendi; nadie, por lo tanto, contribuyó tanto como él a la ruina de la ontología clásica fundada sobre las nociones de sustancia y atributo, potencialidad y actualidad [...]. De este modo, contribuye más que nadie a la reducción del ser físico al mecanicismo puro, con todo lo que esto implica, a saber, la infinitización del mundo consecuente con la autonomización y a la infinitización del espacio y del tiempo, y la subjetivización de las cualidades sensibles.⁴

No teniendo el genio matemático de Descartes, Gassendi es encumbrado ahora como el pensador que terminó de derribar el edificio ontológico del escolasticismo, tarea ingente que requería, por supuesto, una teoría lo suficientemente efectiva como para explicar los fenómenos naturales con base en los choques, uniones y movimientos de partículas indivisibles de materia. Más todavía, en el pasaje anterior, Koyré anuncia que, si hemos de encontrar algo verdaderamente revolucionario en Gassendi, debemos buscarlo en su concepción del espacio vacío: la distinción de éste entre el espacio tridimensional y la materia misma es, en efecto, fundamental en la interpretación pascaliana e incluso boyleana de los experimentos de Torricelli. Esta tesis es desarrollada por Simone Mazauric en su *Gassendi, Pascal et la querelle du vide* (1998).⁵ Sin embargo, para mala suerte de su propia interpretación sobre los aportes gassendianos, el autor de *Del mundo cerrado al universo infinito* no se acordó aquí de subrayar que no fue el espacio vacío sin más, sino el espacio vacío permeado de fuerzas, colmado por las virtudes y de la presencia divina; tal espacio es, en efecto, infinito y coeterno con Dios, idea que parece haber inspirado a Newton; la concepción gassendiana sostiene que el espacio no ha sido una creación de Dios, es una mera entidad “negativa”, extensión “sin cuerpo”, está lejos

Nueva York, 1999.

³ Al respecto, el lector puede consultar dos estudios sobre las matemáticas en la filosofía natural gassendiana: P. Magnard, “La mathématique mystique de Pierre Gassendi”, y M. Osler, “Volonté divine et vérité mathématique: le conflit entre Descartes et Gassendi sur le status des vérités éternelles”, en S. Murr, *op. cit.*, ambos en S. Murr, *Gassendi et L'Europe*, J. Vrin, Paris, 1997.

⁴ Koyré, *ibid.*, p. 318.

⁵ Junto con el texto de Mazauric, encontramos una discusión detallada en el cap. 5 (“Space and Time”) en la obra de A. Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

de lo que, finalmente, llegará a ser el espacio infinito newtoniano, precedida por una concepción del espacio con profundas raíces neoplatónicas.⁶

La valoración final de Koyré, como él mismo lo señala, es paradójica, pues aun cuando Gassendi promovió una nueva ontología para la ciencia moderna, no hizo más que quedarse a la mitad del camino, dado que a su concepción de la filosofía natural le faltó lo que otros filósofos pudieron realizar, a saber, formular una estructura matemática para dicha ontología.

El carácter paradójico del pensamiento gassendiano también es señalado por Olivier Bloch en un estudio amplio y profundo, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique* (1971). En él, la obra completa de Gassendi es sometida a un examen riguroso, tal vez el más comprensivo que se ha escrito hasta la fecha: allí se exponen sus herencias nominalistas y su postura escéptica con respecto a la “naturaleza interna de las cosas” (léase la substancia) y a la certeza metafísica, su concepción atomista, su filosofía de la ciencia (basada en lo probable y en la acumulación de experiencias), su metafísica (las tensiones entre la religión y el materialismo) así como su intento de formular una especie de ética hedonista y cristiana. Las conclusiones de Bloch son por demás interesantes:

La filosofía gasendista tiende, aparentemente, a moverse entre dos “sistemas” posibles: uno, que se conformaría con acompañar una concepción del conocimiento y de la naturaleza libre de toda metafísica religiosa, y a veces contraria a ella [...], el otro, que integra las verdades físicas y humanas del materialismo y el utilitarismo en una visión metafísica de conjunto, que incluye las consideraciones filosóficas fundadas sobre los conceptos comunes a la razón natural y la razón esclarecida por la fe, permitiendo así contrarrestar, desde el interior, las afirmaciones tenidas por inaceptables.⁷

Para Bloch, estas dos tendencias del pensamiento gassendiano sitúan al pensador atomista en un dilema irresoluble: o se abrazan todas las consecuencias, las posturas escépticas, materialistas, hedonistas y, finalmente, ateas que la filosofía epicúrea terminará por declarar en los siglos posteriores, o se defiende el cristianismo, a costa de emparentar la filosofía con lo indemostrable. Gassendi, como Bloch lo apunta, tiene obras que se dirigen hacia la primera tendencia: *Ejercicios contra los aristotélicos* (1624), mientras que, movido por su propia fe, en su *Syntagma Philosophicum* se esfuerza por armonizar a Epicuro con Cristo... de tal modo que, al final, según Bloch, “¡no hay un sistema gassendista! Se puede considerar, sin embargo, que los esfuerzos de sistematización gassendistas se sitúan en una tendencia general de pasar de un tipo de sistema a otro.”⁸

Si no hay un sistema, existen al menos dos tendencias en el pensamiento gassendiano, y ambas son igualmente problemáticas si se toma en cuenta que Gassendi mismo no quiere separarse de su propia fe cristiana. Al parecer, Gassendi queda atrapado en su visión atomista y mecanicista, las cuales se oponen abiertamente a la

⁶ V. Jane, E. Jenkins, “Arguing about Nothing: Henry More and Robert Boyle on the Theological Implications of the Void”, en M. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, *op. cit.*

⁷ O. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme, et Métaphysique*, La Haya, Países Bajos, 1971, p. 478.

⁸ *Ibid.*

Revelación; en contraste, él debe hacer concesiones inaceptables para un materialista... si esto es así, y no queremos describirlo como un pensador hipócrita, el fracaso de la filosofía de Gassendi es inminente y las líneas más fructíferas de su obra debían esperar tiempos mejores.

§ 2. – GASSENDI COMO ESCÉPTICO DE LA VÍA MEDIA

Richard Popkin ha sido quien más ha examinado el carácter probabilista o el rasgo “escéptico mitigado o constructivo” de la filosofía gassendiana. En su *The History of Scepticism* (primera edición, 1979), Popkin ha indicado que fue la aparición, en 1562, de una edición impresa de una traducción al latín de los *Esbozos Pirrónicos*, hecha por Henri Étienne (y la versión de 1569, por Gentian Hervet), lo que situó la obra de Sexto Empírico en el mundo intelectual de la época renacentista y su influencia se extendió a los siglos posteriores. Entre las condiciones que tuvieron que ver en el éxito de la revolución escéptica, se encuentran, primero, “el hecho de que Europa estaba recuperándose de la Reforma, y que la Contrarreforma estaba en apogeo”.⁹ En segundo término, y de manera simultánea, la imagen del mundo aristotélico estaba siendo cada vez más cuestionada por una larga tradición “anti-intelectualista”, tanto medieval como renacentista: básicamente la idea está basada en que a) el ser humano debe “abandonar” la razón para encontrarse con la divinidad; b) el anti-intelectualismo también se encuentra en las sátiras y fábulas en las que se comparan los seres humanos con los animales, burlándose de la “superioridad” de los primeros sobre los últimos.

Otro elemento que acompañó la aparición de los *Esbozos pirrónicos* fue el punto de vista de la educación humanista de los siglos quince y dieciséis, la cual tuvo como ejes la gramática, la poética y, fundamentalmente, el modelo de retórica ciceroniana.¹⁰ En este sentido los textos y las traducciones humanistas promovieron, por su parte, una actitud crítica hacia las asunciones dogmáticas del conocimiento y, principalmente, hacia la tradición escolástica. El probabilismo, de inspiración ciceroniana, otorga una solución a la ausencia total de criterios de verdad; lo anterior constituye la diferencia fundamental entre el escepticismo académico y el pirrónico, diferencia que autores como Montaigne no dejaron de señalar. Popkin mismo aclara que el pirrónico reprocha tanto a los dogmáticos como a los académicos su intento por encontrar un criterio que garantice, sea ya la verdad o “algo parecido” a ésta.¹¹

El escepticismo de Montaigne y su influencia en el mundo intelectual de la época tiene tres momentos, según Popkin:

Primero, Montaigne trata la crisis teológica, poniendo el énfasis en el problema de la norma de la fe. Debido a nuestra incapacidad de descubrir o justificar un criterio de conocimiento religioso, él ofrece un escepticismo total como “defensa” de la norma católica de la fe: debido a que no podemos decidir por medios racionales cuál es el criterio

⁹ R. Popkin, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, cap. I.

¹⁰ *Ibid.*, cap. 2: “The Revival of Greek Scepticism in the Sixteenth Century”.

¹¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

verdadero, permanecemos en la completa duda y aceptamos la tradición, esto es, aceptamos la norma católica de la fe. En segundo lugar, Montaigne continuó la crisis del conocimiento [iniciada por el humanismo], el tipo de duda engendrada por el descubrimiento de una gran variedad de puntos de vista de pensadores antiguos. A la luz de esta vasta diversidad de opiniones, ¿cómo podemos decir cuál es la teoría verdadera? [...]. La tercera y más significativa crisis escéptica promovida por Montaigne fue la crisis del conocimiento científico. En un período en que la perspectiva de Aristóteles estaba siendo atacada, la extensión de la crisis religiosa y la humanista al mundo científico amenazó con destruir la posibilidad de cualquier conocimiento científico.¹²

Como parte de la actitud antiaristotélica del Renacimiento, los argumentos del escepticismo pirrónico y del académico son considerados recursos eficaces para criticar y poner en duda la noción escolástica del conocimiento.

Ciertamente, Gassendi adhiere a la opinión de lo probable, esto es, aquella que no se compromete con la certeza metafísica, ni con las verdades eternas. En sus propias líneas leemos que:

Haríamos bien al adoptar una vía media (*media quaedam via*) entre los escépticos [...] y los dogmáticos. Pues los dogmáticos no conocen realmente lo que ellos creen conocer, ni tienen el criterio apropiado para determinarlo; pero tampoco parece que todo aquello que los escépticos vuelven objeto de debate sea completamente desconocido, que no puede ser hallado ningún criterio para determinarlo. [De ahí que] *en las ciencias físicas, frecuentemente se declara que seremos afortunados si encontramos, no lo que es verdadero, sino lo que es probable.*¹³

Así pues, la tesis de la limitación epistémica que Gassendi ha tomado de los escépticos le ha conducido al probabilismo, cuyo alcance no es la verdad misma, sino “una débil imagen de ella, o su sombra”.¹⁴

Según la exposición que Popkin hace de Gassendi (quien es lector de Montaigne y heredero del humanismo), el pensador francés se debate (nuevamente), entre el escepticismo pirrónico y el dogmatismo: junto con Mersenne, Gassendi puede ser caracterizado como un “escéptico mitigado o constructivo”. Esta postura explica, según Popkin, tanto las limitaciones como los aportes gassendianos. En primer lugar, su humanismo escéptico es restrictivo:

La precaución extrema de Gassendi, su constante dependencia en los sentidos y en la tradición, le inhibieron como un pensador científico y creativo, pero le permitieron formular una perspectiva científica exenta de bases metafísicas, un escepticismo constructivo que pudo dar cuenta del conocimiento científico que tenemos o podemos poseer sin saltar los límites del conocimiento humano revelados por los pirrónicos. La *vía media* que él y Mersenne desarrollaron pudo otorgar una explicación adecuada a los

¹² R. Popkin, *op. cit.*, pp. 55.

¹³ Pierre Gassendi, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, edición y traducción de Craig B. Brush, Johnson Reprint Corporation, New York, 1972, p. 326. La cita figura en el *Syntagma*. Las cursivas son mías.

¹⁴ *Ibid.*

procedimientos y descubrimientos de la ciencia sin establecer una fundación inamovible para el nuevo edificio del conocimiento científico.¹⁵

A esta tesis de la vía media entre el pirronismo y el dogmatismo, Popkin añade el factor psicológico:

Aun cuando Gassendi formuló su nueva física con gran detalle, probablemente fracasó en volverse la nueva imagen del mundo y la nueva ideología, en parte debido a ciertas limitaciones del carácter del autor, una falta de atrevimiento y audacia, las que caracterizaron a los exploradores monumentales del nuevo mundo mecanicista como Galileo y Descartes. Gassendi fue extremadamente conservador, no quería ir más allá de la información experimental y las tradiciones intelectuales de la humanidad.¹⁶

Popkin, sin embargo, reconoce que el escepticismo de Gassendi fue tan grande como para dudar de lo ventajoso de añadir, a un sistema ontológico basado en los átomos, una nueva visión matemática de la naturaleza: el límite que establece el escéptico constructivo conllevó la estrechez de sus propias perspectivas científicas y, atándolo de algún modo, no pudieron fructificar, al menos comparándolas con las que resultaron ser las más exitosas de la modernidad temprana.

Aun así, con un aire que recuerda la valoración paradójica de Koyré sobre la filosofía gassendiana, Popkin señala líneas más adelante que:

Gassendi, tal vez más todavía que Mersenne, realizó una de las revoluciones más importantes de la época moderna: la separación entre la ciencia y la metafísica. Construyendo su nueva teoría a partir del total pirronismo con respecto a cualquier conocimiento de la realidad, o la naturaleza de las cosas, él fue capaz de desarrollar un método y un sistema de las ciencias que, de todos los del siglo diecisiete, se acerca más a la perspectiva antimetafísica moderna de los positivistas y pragmatistas.¹⁷

Las limitaciones aparentes del escepticismo y del empirismo gassendianos son, entonces, declaradas vencedoras ante el dogmatismo cartesiano, si se considera que las tendencias más actuales de la filosofía de la ciencia son más bien aproximativas y probabilistas. La tesis del libro de Popkin parece sugerir que, a lo largo de la historia de la filosofía, el proyecto fundacionista ha sido puesto en cuestión por una versión más gassendiana del conocimiento, donde las teorías han dejado ya la pretensión de la verdad última por las conjeturas y las refutaciones, donde la experimentación juega un papel determinante. Si esto es así, tendríamos que valorar nuevamente la ruta escéptica constructiva que, en efecto, Gassendi y Mersenne, entre otros, definieron para el desarrollo posterior de la ciencia. Finalmente, el edificio cartesiano se derrumbó muy pronto con la fuerza de los argumentos escépticos de John Locke, Pierre Bayle, David Hume, y el mismo Immanuel Kant, todos ellos deudores de Montaigne y, por supuesto, de las premisas escépticas de los gassendistas.¹⁸

¹⁵ R. Popkin, *op.cit.*, p. 123.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸ *Vide* R. Popkin, "Gassendi et les sceptiques anglais", en S. Murr, *op.cit.*

§ 3. — MÁS ALLÁ DEL CANON: GASSENDI HUMANISTA

Las interpretaciones de la filosofía gassendiana que hemos visto hasta este momento tienen de trasfondo el desarrollo estrictamente científico y parecen suponer que habría una especie de canon en la historia de las ideas de la ciencia que debemos recorrer y ante el cual debemos confrontar a los autores. Sin embargo, hay también distintas rutas de interpretación que no se detienen en asumir que la valoración de la obra del pensador francés deba ser sometida a este criterio.

En su *Gassendi the Atomist* (1987), Lynn Sumida Joy propone una concepción de la obra gassendiana en clave humanista. Para la autora, cuando desconocemos la labor y los intereses de un humanista como Gassendi y, descontextualizados, los tratamos de confrontar con criterios de una aparente “modernidad” o de una “Revolución científica”, estamos perdiendo la posibilidad misma de explicarlo. Según Lynn Joy, las teorías gassendianas deben entenderse a la luz de la particular concepción gassendiana de la historia:

El auditorio humanista, para el cual Gassendi escribió y del cual él mismo era miembro, no distinguía entre el estudio de la naturaleza como un proyecto aislado, y el estudio de la naturaleza como parte de la cultura griega y latina en general. Los filósofos de la naturaleza de principios del siglo diecisiete que buscaban estudiar los méritos de las teorías científicas griegas de la antigüedad, trabajaban a menudo con filólogos y con otros historiadores para reconstruir el pasado griego. La naturaleza, para esta comunidad de especialistas, era en sí misma un artefacto cultural, cuyos aspectos centrales habían sido definidos y redefinidos a través del curso de la historia de la filosofía.¹⁹

La deuda del humanista con el pasado establece, desde el principio, la diferencia de las concepciones entre Descartes y Gassendi. Mientras que para Descartes habría que derribar todo lo aprendido con anterioridad con el objetivo de fundar de nuevo y con bases ciertas, para Gassendi dicha pretensión es fútil e imposible dado que el conocimiento de la naturaleza no es otorgado al ser humano sino mediante tanteos y experiencias que se acumulan a lo largo de la historia:

Gassendi se opuso vigorosamente a diversas características del método de Descartes [...] En contraste, [Gassendi] concebía la tarea de los filósofos como aquella que provee justificación racional de los principios que se consideran más probables en un determinado tiempo en la historia de la filosofía. Él no consideró a ningún filósofo como el responsable de proveer una fundación epistemológica de todas las creencias verdaderas [...]. Más aún, no debería esperarse de un filósofo defender sus nuevos principios afirmando su incorregibilidad, ni debería afirmar que [dichos principios] son superiores a otros justo porque fueron obtenidos *de novo* por él y que, por tanto, están libres de los errores de los pensadores anteriores.²⁰

Así, el conocimiento de la naturaleza, para Gassendi, está limitado por la época, la situación misma del filósofo y sus prejuicios. Tal y como lo había señalado Montaigne,

¹⁹ Lynn S. Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge U. Press, New York, 1987, p. 191.

²⁰ *Ibid.*, p. 208.

buscar un juez totalmente neutral, libre de toda determinación y dispuesto a evaluar una teoría desde un lugar sin opiniones preconcebidas, es pretender lo imposible.

Una valoración de la obra gassendiana en sus propios términos tomando en cuenta a Gassendi, no como un paladín de la ciencia moderna, sino como un humanista cuyas miras suponen que en la base de todo conocimiento está la historia misma, es asumida por las recientes traducciones y comentarios de Sylvie Taussig, en *Pierre Gassendi. Introduction à la vie savante* (2003). Para ella, el humanista no sólo se interesaba por ofrecer una alternativa ontológica al aristotelismo, sino más bien, la diversidad de sus intereses le caracterizan justo como un pensador que, más allá de sus discusiones con Descartes, merece ser tenido en cuenta por sus propios méritos, al considerar la metafísica, la ética y la epistemología, dentro de los límites antropológicos.

Una tesis parecida a la que recién hemos señalado ya había sido apuntada (aunque no desarrollada) por O. Bloch:

Los temas escépticos y nominalistas que sirven de trama más o menos presente en las reflexiones de Gassendi [...] evidentemente no vienen sin resonancias antropológicas: si el hombre ignora la naturaleza profunda de las cosas, ¿cómo podría conocer la propia? Si los universales no son más que construcciones más o menos artificiales, ¿cómo podría fundarse sobre una naturaleza humana, común a todos los individuos?²¹

Entonces la oposición de Gassendi a Descartes no se explica porque aquél no haya entendido la profundidad de la tesis del otro. Más bien, los principios con los que cada uno define el quehacer filosófico son opuestos y, así, es de esperar que para el humanista el afán cartesiano sea, de entrada, irrealizable. Pero veamos la discusión con Descartes más de cerca.

§ 4. — LAS INTERMINABLES ESCARAMUZAS CONTRA DESCARTES

En *The Battle of the Gods and Giants* (1993), Thomas M. Lennon se aparta explícitamente del supuesto de que Gassendi es inferior a Descartes porque su teoría atomista no tiene un correlato matemático. De hecho, afirma Thomas Lennon (basado en Dijksterhuis), ni la física corpuscular ni el supuesto genio matemático

podrían distinguir a Descartes y Gassendi de modo que se explique su recepción posterior en la historia. Pues dejando a un lado la cuestión controversial de la ley de la refracción, Descartes no inventó nada ni descubrió nada, y no hay ninguna Ley Descartes, ni siquiera falsa.²²

Devolviendo así la gentileza a Koyré, Lennon sostiene que el éxito sucesivo de la postura cartesiana se debió a condiciones fuera del campo estrictamente científico: consiste más bien en una serie de condiciones sociales que tienen que ver desde el estilo literario del filósofo de las *Meditaciones*, quien, según sus propias palabras, escribía en

²¹ O. Bloch, *op. Cit.*, p. 470.

²² Thomas Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993, p. 15.

francés con el objetivo de que “aún las mujeres pudieran ser capaces de entender algo”,²³ hasta el uso de estrategias de publicidad que no eran un recurso legítimo para un humanista situado del lado de *les anciens*, como Gassendi.

La comprensión más acertada de las aportaciones gassendianas, según Thomas Lennon, debe obtenerse mirando detenidamente los actores, el *Dramatis personæ* de una guerra *interminable*, análoga a las batallas entre dioses y gigantes. Por un lado, los que defienden el acceso a la divinidad como garante de la certeza y, de ahí, construyen una ciencia (o ciencias); por otro, los gigantes que atacan a los dioses con armas y recursos mundanos, limitados, privilegiando el alcance de los sentidos y las hipótesis. En efecto, del lado gassendiano tenemos una tradición entre los que podemos contar a Charleton, Bernier, Locke, Stanley y Bayle,²⁴ entre otros, todos ellos profundamente escépticos con respecto a las ideas innatas y a la certeza metafísica, tal y como Gassendi lo fuera con Descartes. La oposición de ambos debe medirse, entonces, a lo largo de la historia, considerando los distintos frentes en los que se encuentran tanto el gassendismo como el cartesianismo.

En 1994, Margaret Osler publicó su *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, texto en el que se ensaya la confrontación entre Gassendi y Descartes considerando, no ya los principios ontológicos, sino teológicos. Particularmente, Osler opina que la oposición entre los dos filósofos puede explicarse teniendo en cuenta lo que cada uno de ellos supone acerca de la acción de Dios en el mundo.

Para Osler, del mismo modo en que la epistemología cartesiana se articula con su teoría de la necesidad de verdades eternas, la postura de Gassendi se articula con la importancia que él otorga a “la voluntad divina y a la contingencia de la creación”.²⁵ La filosofía gassendiana tiene como antecedente histórico más significativo las teorías voluntaristas. Gassendi afirma que “no hay nada en el universo que Dios no pueda producir, nada que él no pueda cambiar, aún en sus cualidades opuestas”. Esto, de acuerdo a Margaret Osler:

[...] resuena con el lenguaje del poder absoluto y ordenado de Dios. Por su poder absoluto, Dios puede hacer cualquier cosa. Por su poder ordenado, él creó el triángulo, pero no está compelido a crearlo conforme a algún plan preexistente. Por ese mismo poder absoluto Dios puede destruir lo que ordenó en la creación inicial: él puede incluso cambiar la naturaleza del triángulo, si él lo elige. Él no está determinado por el orden creado. Él es libre de ejercer su poder absoluto en cualquier aspecto del orden creado. Aquí, el empirismo de Gassendi se articula con su concepción voluntarista de la deidad. La naturaleza del triángulo es contingente a la voluntad divina, como todo lo demás en la creación. Esta contingencia se instaura en el corazón de su epistemología empirista.²⁶

Si esto es así, del voluntarismo teológico gassendiano en la *Disquisitio metaphysica* (obra de 1644, escrita contra las *Meditaciones* cartesianas) se supone que: a) todas las verdades que Descartes ha llamado eternas quedan subsumidas a la voluntad divina;

²³ Citado en Th. Lennon, p. 21.

²⁴ Vide T. Lennon, “Gassendi et Bayle: deux acolytes de Clio”, en S. Murr, *op.cit.*

²⁵ Vide M. Osler, *Divine Will and The Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in The Created World*, Cambridge University Press, New York, 1994, p. 154.

²⁶ *Ibid.*, p. 165.

mientras que de la tesis del origen sensorial del conocimiento, Gassendi sostiene que b) es imposible tener ideas innatas verdaderas acerca de cualquier cosa. En la *Disquisitio* ambas tesis desembocan, como en las *Exercitationes* (1624), en la imposibilidad de conocer los primeros principios de la naturaleza:

El Dios omnipotente estableció la creación y la ha dispuesto para nuestro uso. De hecho, eso es todo lo que es necesario que sepamos [...] él nos la ha revelado, otorgando propiedades a las cosas que nos permiten conocerlas, diversos sentidos por los que las conocemos y una facultad interna que nos permite juzgarlas. Sin embargo, con respecto a su naturaleza interior, [...] él deseó que estuviese oculta para nosotros [...] y, cuando con presunción creemos conocerla, sufrimos la pena de nuestra desmesura.²⁷

Debido a que el orden establecido en la creación es contingente, esto es, depende de manera radical de la *potentia Dei absoluta*, no podemos concebir que, en estricto sentido, existan leyes de la naturaleza que no puedan ser destruidas o modificadas por Dios; así, el argumento acerca de la *potentia Dei absoluta* de Gassendi tiene como conclusión más importante una postura sobre los límites epistémicos.²⁸

Según la interpretación de Margaret J. Osler, las tesis de Gassendi en contra de Descartes se articulan en sus propias raíces teológicas: en la *Disquisitio* se asume una postura mucho más compleja que la mera apelación a la evidencia sensorial: entre sus fundamentos encontramos la *potentia Dei absoluta*, un supuesto teológico que difícilmente puede ser caracterizado como empirista.

Para Osler, las teorías que dan la clave del pensamiento de Gassendi se encuentran en el argumento del designio (o diseño). Según la autora, Gassendi prefiere este razonamiento como recurso para subrayar la “evidencia sensorial”, opuesto a la prueba cartesiana de la existencia de Dios (la cual es *a priori*). Gassendi emplea tal argumento porque le permite sostener, por un lado, que la idea de Dios tiene su origen en las apariencias y, por otro, que lo que se puede conocer de Dios son los efectos de su existencia; de ahí que el objetor le reproche a Descartes que

se ha salido del camino real, suave y fácil de seguir, que conduce al conocimiento de la existencia de Dios, de su poder, sabiduría, bondad y otras cualidades, éste camino consiste en las excelentes creaciones de este universo, que proclaman a su autor por su grandeza, sus divisiones, su variedad, su orden, su belleza, su constancia, y sus demás particularidades.²⁹

Más adelante, con el mismo supuesto, Gassendi continúa la crítica a Descartes:

²⁷ Pierre Gassendi, *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica, et responsa/Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Edición y traducción de Bernard Rochot, Libraire Philosophique J. Vrin. París, 1962, p. 188.

²⁸ M. Osler, “Volonté divine et vérité mathématique: le conflit entre Descartes et Gassendi sur le status des vérités éternelles”, en S. Murr, *op. cit.*

²⁹ Pierre Gassendi, *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica, et responsa/Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Edición y traducción de Bernard Rochot, Libraire Philosophique J. Vrin. París, 1962, p. 208.

Cuando dices [...] que [la idea de Dios] es “tan grande que no puede ser originada en ti”, tu enunciado sería aceptable si tú entiendes con esto que tu idea es tal que no podrías tenerla en ti mismo sin tus padres, los maestros, los curas, y sin otros hombres con los que has platicado y por los que has oído que Dios es llamado infinito, eterno, omnipotente, creador del cielo y de la tierra; o si tu idea era imaginarte a ti mismo como el primer hombre [...] en tal caso, no podrías haber tenido esta idea de Dios, sin la presencia de las estrellas y sus movimientos, sin la belleza, orden y perfección del universo y sus partes.³⁰

A partir de la observación de ese orden, el intelecto infiere que el universo fue creado por una inteligencia omnipotente.³¹ Así, según Gassendi, no hay necesidad de postular una idea innata de Dios, pues el ser humano, al usar sus sentidos y su intelecto, es capaz de hallar por sí mismo la verdad de la existencia divina. La interpretación de Osler pretende, finalmente, armonizar el empirismo gassendiano con su voluntarismo teológico. Sin embargo, en cuanto a las tesis gassendianas sobre el papel de Dios en la filosofía natural, debemos decir que hay una interpretación distinta a la de Osler. Veamos.

§ 5. – GASSENDI: ¿UN ATEO SOFOCADO?

La tensión entre la filosofía y la religión es expresada más claramente por Michel Onfray en su valoración reciente sobre el pensamiento gassendiano (*Los libertinos barrocos*, cap. IV, publicado en francés en 2007). Para Onfray,

La impotencia filosófica de Gassendi hunde sus raíces en la limitación inherente a su doble condición de sacerdote y libertino. Es cierto que habría rechazado la caracterización de libertino, que, sin embargo, le va como anillo al dedo [...]. Como sacerdote, Gassendi debe ejercer su libertinismo dentro de unos márgenes estrechos; como libertino, si quiere seguir diciendo misa y administrando los sacramentos sin demasiados problemas de conciencia — e incluso componer poemas en honor a la Virgen — debe defender la fe del carbonero, sea cual sea el precio a pagar por el filósofo.³²

Situando a Gassendi ahora entre dos proyectos filosóficos, el primero, crítico y libertino, el segundo, conciliador con el cristianismo, Onfray atribuye el fracaso mismo de la filosofía gassendiana a su falta de atrevimiento, de arrojo, y a su final sumisión al cristianismo:

Nietzsche escribe en *Ecce homo* que el cristianismo ha malogrado a Pascal. Y a muchos otros, podría añadirse. Entre ellos a Pierre Gassendi, que ha mutilado su inteligencia, que se ha dedicado a hacerla funcionar sobre objetos accesorios, a lanzar la artillería contra Aristóteles, ser quisquilloso con el texto de Descartes y hacer de ventrílocuo con Epicuro, que ha dado vida en la escena filosófica a algunos grandes personajes de la historia de las ideas, pero siempre manteniendo un juego que olvida lo esencial, o sea, superar el

³⁰ *Ibid.*, p. 214.

³¹ Vide E. Díaz, *Pierre Gassendi. La afirmación de una nueva epistemología*, pp. 136-147.

³² M. Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía*, III, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 193.

cristianismo en su versión oscurantista dominante, en beneficio de una religión regenerada por la filosofía.³³

En suma: preclaro como es, Onfray no duda en achacarle a Gassendi el “*pecado mortal*” de no ser lo suficientemente ateo, y eso le vale al resucitador moderno de los átomos el usar la boca de Epicuro para simular y hacer pasar por bueno un hedonismo que, a todas luces, le habría parecido aborrecible a la Iglesia.

Sin embargo, a mi ver, la versión de Onfray tiene una deficiencia análoga a la lectura “cientificista” de Gassendi, a saber, que hay una especie de filosofía que sirve como causa final (el libertinismo, el ateísmo según Onfray; la síntesis newtoniana, según Koyré) en la historia de las ideas filosóficas. Si esto es así, la valoración que hacemos de las teorías gassendianas cambiaría según la filosofía final que se proponga y a la que se supone que los pensadores deberían arribar.

Más todavía, en su desdén y descuido del contexto religioso, Onfray termina elaborando una suerte de caricatura de la filosofía gassendiana, pues olvida que Gassendi participa de una tradición (con profundas raíces herméticas) que sostiene que el filósofo natural (el científico, el observador diligente, el filósofo experimental) es el equivalente al lector y descifrador del *Gran Libro del mundo*; Gassendi, en contra tanto de Descartes como de Epicuro, y a favor de la noción aristotélica, advierte que los filósofos, al considerar las causas finales en los órganos que forman el cuerpo humano, han hallado ocasión para encontrar los rastros de la divinidad en el mundo. Nuestro autor señala que la observación de las distintas funciones de los organismos son los equivalentes a mirar los signos o las huellas que nos hacen inferir la existencia de una inteligencia que ha configurado el cosmos.

Creo que cuando Gassendi se refiere a las líneas o a los signos que han sido trazadas por la divinidad, continúa una concepción de la naturaleza como un escrito. Los fenómenos (particularmente, la vida orgánica) son equivalentes a las letras o signos con los que Dios muestra su providencia y, de esta forma, Él ha hecho que las huellas de su presencia sean accesibles a los sentidos. Tanto Gassendi, como después Robert Boyle (1627-1691), John Locke (1632-1704), Isaac Newton (1643-1727) y George Berkeley (1685-1753), entre otros pensadores, asumirán que el filósofo natural es un intérprete de los signos visibles, que el científico es un lector del lenguaje de las apariencias escritas en el *Libro de la naturaleza*.

§ 6. — A MODO DE CONCLUSIÓN

He tratado de esbozar algunas tendencias de interpretación de la filosofía gassendiana y su impacto en la filosofía natural, así como la diversidad de supuestos que configuran su visión del conocimiento y su obra en general. Parece claro que, siendo difícil de evaluar, hay actualmente una tendencia a mirar la obra gassendiana desde sus propios principios, antes que tenerla en cuenta como un mero paso entre Galileo y Newton. En la medida en que Gassendi se vuelve una figura incómoda para los cánones

³³ *Ibid.*

historiográficos, surge la traza de un pensador que, antes de proponer una filosofía natural que sea la base ontológica del nuevo mecanicismo, se encuentra en el vórtice de la discusión sobre lo humano en toda su complejidad y, después de todo, dentro de sus propios terrenos. Me parece que después de los esfuerzos hermenéuticos de los últimos años, la filosofía gassendiana se descubre mejor, no como una epistemología incoherente o un atomismo asistemático e incompleto, sino (tal vez) como una antropología que parte de los distintos límites epistémicos, receptiva y crítica de las tradiciones filosóficas. Creo que Gassendi, en los diversos aspectos de su obra, tales como el rescate de Epicuro, su interés por el escepticismo y su afán polemista con Descartes, es continuador de una tradición que apuntalaron muy bien los humanistas como Montaigne y que, finalmente, ayudó a combatir los dogmatismos en la filosofía.

LEONEL TOLEDO MARÍN

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

OBRAS DE PIERRE GASSENDI

Pierre Gassendi, *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica, et responsa/Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, edición y traducción de Bernard Rochot, Vrin, París, 1962.

— *Opera omnia*, 6 vols., F. Frommann, Stuttgart, 1964.

— *The Selected Works of Pierre Gassendi*, edición y traducción de Craig B. Brush, Johnson Reprint Corporation, New York, 1972.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bloch, Olivier, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme, et Métaphysique*, La Haya, Países Bajos, 1971.

Díaz Martín, Eduardo, *Pierre Gassendi. La afirmación de una nueva epistemología*, Universidad de Granada, Granada, 1989.

Joy, Lynn S., *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge U. P., New York, 1987.

- Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1995.
- Lennon, Thomas, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton U. P., Princeton, New Jersey, 1993.
- Lolordo, Antonia, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge, 2007.
- Magnard, Pierre, “La mathématique mystique de Pierre Gassendi”, en Sylvia Murr, *Gassendi et l’Europe*, pp. 21-29.
- Mazauric, Simone, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, PUF, París, 1998.
- Murr, Sylvia, *Gassendi et l’Europe*, J. Vrin, París, 1997.
- Onfray, Michel, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía*, III, Anagrama, Barcelona, 2009.
- Osler, Margaret, *Divine Will and The Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in The Created World*, Cambridge U. P., New York, 1994.
- ___ (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge U. P., Nueva York, 1999.
- ___, “Volonté divine et vérité mathématique: le conflit entre Descartes et Gassendi sur le status des vérités éternelles”, en Sylvia Murr, *Gassendi et l’Europe*, pp. 31-41.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford U. P., Nueva York, 2003.
- Taussig, Sylvie, *Pierre Gassendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Brepols, Bélgica, 2003.

* * *