

# El *deus deceptor* de las *Cuestiones académicas* de Cicerón y el de Descartes<sup>1</sup>

BENJAMÍN GARCÍA-HERNÁNDEZ  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen:** La comparación textual no permite establecer una relación directa de la hipótesis del *Deus fallax* cartesiano con la del *Deus deceptor* mencionado en las *Cuestiones académicas* de Cicerón. Y es que frente a la formulación escueta de este, el *Deus fallax* de Descartes desempeña una función importante dentro de su sistema filosófico, en el que se integra junto con el Genio maligno y el *Deus non fallax*. Los antecedentes de estas tres figuras divinas, en cambio, se hallan juntos en la tragicomedia *Amphitruo* de Plauto, con la misma relación jerárquica que mantienen en Descartes.

**Palabras clave:** *Cicerón; deus deceptor; Descartes; deus fallax; Plauto; Amphitruo.*

**Summary:** Textual comparison does not allow to establish a direct relationship of the hypothesis about Descartes' *Deus fallax* and that about the *Deus deceptor* mentioned in Cicero's *Academica*. For in contrast with the latter's plain formulation, Descartes' *Deus fallax* plays an important part in his philosophical system, in which it participates together with the Evil Genius and the *Deus non fallax*. However, the foregoers of these three divine figures can be found together in Plautus' tragicomedy *Amphitruo*, with the same hierarchical relationship that they have in Descartes.

**Keywords:** *Cicero; deus deceptor; Descartes; deus fallax; Plautus; Amphitruo.*

## 1. EL *DEUS DECEPTOR* DE CICERÓN Y EL DE GÓMEZ PEREIRA COMO PRECEDENTES CARTESIANOS

Las *Cuestiones académicas* de Cicerón son una fuente irremplazable para conocer el escepticismo antiguo, en particular el de los académicos Arcesilao de Pitana y Carnéades de Cirene, que combatieron el dogmatismo de estoicos y

---

<sup>1</sup> Hemos realizado este trabajo en el marco del proyecto de investigación titulado *La comedia romana. Estudio y tradición* (ref. HUM2004-04878/FILO), con la subvención de la Dirección General de Investigación y los fondos FEDER.

epicúreos. Esta obra, de la que su autor hizo en el año 45, dos años antes de morir, dos redacciones diferentes (*Academica priora* y *Academica posteriora*), se ha perdido en buena parte; de la primera se ha conservado el libro segundo, que lleva el título del personaje principal (*Lucullus*) y de la segunda ha quedado el libro primero, titulado por la misma razón *Varro*<sup>2</sup>. En ella se examina el problema del conocimiento de la realidad, según las opiniones de las escuelas filosóficas mencionadas, en particular de los escépticos. Para hacer más amena la exposición, Cicerón le da forma de diálogo y, para conferirle actualidad, introduce personajes romanos bien conocidos en su época, a la vez que interviene él mismo. Como medio de aproximarse a la verdad, Cicerón gustaba de la teoría de lo probable propugnada por Carnéades<sup>3</sup>; su sentido de la prudencia lo llevó a practicar el eclecticismo de Filón de Larisa, pero también siguió las enseñanzas menos conciliadoras de Antíoco de Ascalona que estuvo al frente de la Academia durante dos decenios (88-68 a.C.).

En el libro segundo de las *Académicas* se hallan expuestos los argumentos de la duda escéptica que socavan la determinación objetiva de la realidad; así, la confusión entre las percepciones reales y aparentes, entre las representaciones en estado de vigilia y sueño, de cordura y locura, de sobriedad y ebriedad, e incluso la confusión a que puede dar lugar la intervención divina. Después de unos párrafos introductorios en que se alaba a L. Licinio Luculo como político y hombre de cultura y se defiende la función ilustradora de la filosofía, viene una larga exposición (§§ 11-61) del protagonista Luculo. Este sostiene aquí las posiciones teóricas de Antíoco de Ascalona que lo había acompañado durante el desempeño de sus cargos políticos en Asia. Y Antíoco, lejos de combatir el dogmatismo de los estoicos, como habían hecho Arcesilao y Carnéades, precursores suyos en la Academia, los consideraba los auténticos herederos de Platón y seguía sus postulados sobre la cuestión de la certeza.

He aquí, en primer lugar, las cuestiones que plantean los neoacadémicos a los estoicos acerca de la posible intervención divina en la percepción de las cosas:

Exponam igitur generatim argumenta eorum, quoniam ipsi etiam illi solent non confuse loqui. Primum conantur ostendere multa posse uideri esse quae omnino nulla sint, cum animi inaniter moueantur eodem modo rebus iis quae nullae sint ut iis quae sint. Nam cum dicatis, inquiunt, *uisa quaedam mitti a deo, uelut ea quae in somnis uideantur* quaeque oraculis, auspiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari Stoicis quos contra disputant), quaerunt *quonam modo falsa uisa quae sint ea deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad uerum accedant efficere non possit*, aut si ea quoque possit, cur illa non possit

<sup>2</sup> REID 1966, 28 ss.; RACKHAM 1967, 399 ss.; PALADINI & CASTORINA 1969, 187; MULLER 1990, 180 ss.; THORSRUD 1999, 39 ss. Citamos esta obra de Cicerón por la edición de Rackham.

<sup>3</sup> A la persuasión de lo probable se llega por medio del contraste de opiniones en el diálogo o de la valoración de argumentos contrapuestos en el debate; con razón, se ha dicho que esta es una filosofía apropiada al abogado (MICHEL 2001, 54).

quae perdifficiliter, internoscantur tamen, et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino (Ac. 2,47).

[Expondré, pues, por orden los argumentos de aquellos [de los neoacadémicos], ya que también ellos mismos suelen hablar de forma no confusa. Primero intentan mostrar que muchas cosas que no existen en absoluto pueden parecer que existen, ya que el espíritu humano es afectado en vano por las cosas que no existen lo mismo que por las que existen. Puesto que [vosotros, los estoicos] decís, añaden [los neoacadémicos], *que un dios puede enviar ciertas visiones, como las que aparecen en sueños* y las que se declaran en los oráculos, en la toma de auspicios y en el examen de las entrañas (pues afirman que los estoicos con quienes disputan admiten esto), preguntan [los neoacadémicos]<sup>4</sup> *cómo un dios puede transformar las visiones falsas en probables y, en cambio, no puede hacerlo con las que se aproximan mucho a la verdad* o, si también tiene ese poder, por qué no lo tiene sobre aquellas que, aunque muy difícilmente, se distinguen de ellas y, si tiene este poder, por qué no lo tiene sobre aquellas que no se distinguen en absoluto].

A continuación, Luculo resume la crítica de Antíoco que trata de poner en evidencia la forma capciosa de la argumentación acumulativa de los neoacadémicos:

Ad has omnes uisiones inanes Antiochus quidem et permulta dicebat et erat de hac una re unius diei disputatio; mihi autem non idem faciendum puto, sed ipsa capita dicenda. Et primum quidem hoc reprehendendum quod captiosissimo genere interrogationis utuntur, quod genus minime in philosophia probari solet, cum aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur. Soritas hoc uocant, quia aceruum efficiunt uno addito grano. Vitiosum sane et captiosum genus! Sic enim adscenditis: *‘Si tale uisum obiectum est a deo dormienti ut probabile sit, cur non etiam ut ualde ueri simile?’* cur deinde non ut difficiliter a uero internoscatur? deinde ut ne internoscatur quidem? postremo ut nihil inter hoc et illud intersit? Huc si perueneris me tibi primum quidque concedente, meum uitium fuerit; sin ipse tua sponte processeris, tuum.

*Quis enim tibi dederit aut omnia deum posse aut ita facturum esse si possit?* Quo modo autem sumis ut, si quid cui simile esse possit, sequatur ut etiam difficiliter internosci possit? deinde, ut ne internosci quidem? postremo, ut eadem sint? ut, si lupi canibus similes, eosdem dices ad extremum. Et quidem honestis similia sunt quaedam non honesta et bonis non bona et artificiosis minime artificiosa; quid dubitamus igitur adfirmare nihil inter haec interesse?... (Ac. 2,49-50).

<sup>4</sup> En este párrafo hay tres niveles discursivos que se interfieren y no son fáciles de distinguir en principio: el de Luculo que habla en primera persona (*exponam*) y a cuya opinión pertenece el paréntesis (*haec enim aiunt...*), el de los neoacadémicos referido en tercera persona (*ipsi... illi solent... loqui, conantur ostendere, inquirunt, quaerunt*) y el de los estoicos introducido dentro de este en segunda persona. Por tanto, no hay en *quaerunt* el anacoluto que ven algunos: «Preguntan... Debería decir: os preguntamos (conservé el anacoluto del texto latino)» (PIMENTEL 1980, CLIV). Sobre el razonamiento que sigue en forma de sorites, cf. STRIKER 1997, 270.

[A propósito de todas estas visiones vanas, Antíoco por cierto decía muchas cosas y toda la discusión de un día versaba sobre este solo asunto; sin embargo, yo pienso que no debo hacer lo mismo, sino exponer sus puntos principales. El primer reproche ciertamente debe ser este: el usar el género más capcioso de razonamiento, que de ningún modo suele aprobarse en filosofía, consistente en añadir o quitar algo insensible y gradualmente. Lo llaman sorites, porque, añadiendo grano a grano, producen un montón. ¡Un género de argumentación sin duda vicioso y capcioso! Pues vais ascendiendo así: *si un dios presenta al que duerme una visión tal que sea probable, ¿por qué no tal que sea muy verosímil?* Después, ¿por qué no tal que sea muy difícil distinguirla de la verdad? Después, ¿que ni siquiera se distinga? Finalmente, ¿que no haya ninguna diferencia entre aquella y esta? Si llegas a esta conclusión, gracias a que yo te admito cada premisa, la falta será mía; pero si has procedido por tu cuenta, será tuya.

*Pues ¿quién te concedería que un dios lo puede todo o que, si lo puede, obraría así?* Pero ¿cómo puedes presuponer que, si una cosa puede ser semejante a otra, se sigue que aun difícilmente puede distinguirse? Después, ¿que ni siquiera se distingue? Finalmente, ¿que son la misma? De manera que, si los lobos se parecen a los perros, al final dirás que son idénticos. Y, por cierto, hay cosas no honestas semejantes a las honestas y no buenas como si fueran buenas y nada artísticas como las artísticas; ¿por qué, pues, dudamos en afirmar que no hay ninguna diferencia entre ellas?].

Desde G. B. Vico la crítica no ha dejado de señalar el paralelo entre la concepción recogida por Cicerón y la cartesiana del *deus deceptor* y a veces se ha inclinado por la solución de la influencia de aquella en esta. Con la intención de hacer frente al dogmatismo metafísico de los cartesianos que hacían furor en su propia tierra, el filósofo napolitano compara el recurso del Genio falaz con el artificio de la intervención divina admitida por el sabio estoico en las *Cuestiones académicas* de Cicerón; y a esa comparación añade la del mismo Genio maligno con el dios Mercurio que en el *Anfitrión* plautino da lugar a que el esclavo Sosia, sorprendido por la semejanza de su doble, pronuncie un *cogito* también comparable con el de Descartes:

Homo in dubium reuocare potest, an sentiat, an uiuat, an sit extensus, an denique omnino sit; et in eius argumentum opem aduocat *cuiusdam genii fallacis*, qui nos decipere possit, non aliter ac apud Ciceronem in *Academicis* Stoicus, ut id ipsum probet, *ad machinam confugit*, et utitur *somnio diuinitus misso*. Sed nullo sane pacto quis potest non esse conscius quod cogitet, et ex cogitandi conscientia colligere certo, quod sit. Quare primum uerum aperit id esse Renatus: «Cogito: ergo sum». Et uero *Plautinus Sosia non aliter ac a genio fallaci Carthesii, aut a somnio diuinitus immisso Stoici, a Mercurio*, qui ipsius imaginem sumpserat, *in dubium de se ipso adductus*, an sit, ad idem instar meditabundus huic primo uero acquiescit:

certe edepol, quom illum contemplo, et formam meam cognosco,  
quemadmodum ego saepe in speculum inspexi, nimis similis est mei.

...

*Sed quom cogito, equidem certo sum ac semper fui* (Vico, *Ant. it. sap.* 1,3,2)<sup>5</sup>.

[Uno puede dudar de si siente, si vive, si es extenso y finalmente si existe en absoluto; y en apoyo de esta argumentación [Descartes] invoca el concurso de un *genio falaz*, que puede engañarnos, no de forma distinta a como el filósofo estoico de que habla Cicerón en las *Cuestiones académicas*, para probar esto mismo, *acude a una invención* y utiliza *el sueño mandado por la divinidad*. Pero de ningún modo nadie puede dejar de ser consciente de su pensamiento y dejar de colegir ciertamente, de la conciencia de pensar, que existe. Por lo cual, Descartes descubre que ésta es la primera verdad: *cogito: ergo sum*. Y en verdad *el Sosia plautino es obligado por Mercurio, no de forma distinta que Descartes por el genio falaz o el estoico en el sueño enviado por la divinidad, a dudar de sí mismo*, de su existencia, y en una reflexión similar se adhiere a esta primera verdad:

Cierto, por Pólux, que cuando me fijo en él y reconozco mi figura, tal como me he visto a menudo en el espejo, es demasiado semejante a mí... *Pero cuando lo pienso, he aquí que soy como siempre he sido*].

Algunos han creído que el texto de Cicerón, mencionado por Vico como paralelo, pudo sugerir a Descartes las figuras del Genio maligno o del Dios burlador. En concreto, H. Gouhier (1957, 80) ha señalado la novedad de la hipótesis cartesiana del *Dieu trompeur*, que no se encuentra en el arsenal de la tradición escéptica. Ahora bien, primero lo considera como una caricatura del Dios todopoderoso y creador de verdades eternas que se alza en el debate sobre las *Meditaciones*: «...l'hypothèse caricaturale d'un Dieu trompeur probablement imaginée à partir d'un Dieu créateur de nos vérités éternelles dont la toute-puissance ne sera pourtant dévoilée qu'après les six Méditations, dans les Réponses aux Objections» (1962, 10). Lo cual, desde el punto de vista del proceso creativo, tiene el inconveniente de que la caricatura sería anterior al modelo. En efecto, el *Deus fallax* se hace presente desde la primera Meditación, en tanto que el *Deus non fallax*, que acabará incorporando los atributos del dios estoico y judeocristiano, no hará su aparición como tal hasta la tercera.

Y después Gouhier da, en efecto, el *deus deceptor* ciceroniano como un precedente seguro del cartesiano: «on trouve même chez Cicéron une préfiguration de l'hypothèse du Dieu trompeur» (1962, 35). Su opinión ha gozado de gran consideración en la crítica posterior. Es cierto que el diálogo ciceroniano pasó por las manos de Descartes, como había pasado antes por las de San Agustín, al redactar su obra *Contra los académicos*, y por las de varios humanistas<sup>6</sup>; así, por

<sup>5</sup> La cita de Vico es del tratado *De antiquissima italorum sapientia* (1710) y los tres versos de Plautus son de *Amphitruo*: 441-442 y 447. El último verso aparece modificado en la expresión *sum ac*, en vez de *idem sum qui*, que figura en la versión del *Corpus poetarum* de P. BROSSAËVS (1611), utilizado por Descartes, y asimismo en las ediciones modernas.

<sup>6</sup> SCHMITT 1972, 1 ss., 43 ss.

las de Pedro de Valencia, fiel y profundo intérprete de Cicerón<sup>7</sup>. Y cabe tener en cuenta que la intervención divina de que hablan los estoicos se suma a los argumentos de la duda escéptica; entre ellos los tres que da Descartes: el engaño de los sentidos, la confusión de sueño y vigilia y la mezcla de locura y cordura. No en vano esa intervención divina aparece combinada con el sueño, tal como recuerda Vico y según la creencia, común en la Antigüedad, de que los sueños podían ser mensajes divinos.

Es más, pueden hallarse ecos expresivos de Cicerón (*uisa quaedam mitti a deo*, Ac. 2,47) en la acción impostora divina que describe Descartes:

Numquid est aliquis Deus, uel quocumque nomine illum uocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? (AT VII 24,21-23).

[¿Acaso hay algún dios, o como quiera que pueda llamarlo, que me *envía* estos mismos *pensamientos*?].

Y Vico, que fundamentalmente cita a Cicerón en la expresión *somnio diuinitus misso*, podría haber tenido en cuenta a Descartes, cuando la repite poco después (*a somnio diuinitus inmisso*). Sin embargo, toda la analogía del *deus deceptor* de los estoicos y del de Descartes se reduce a ese planteamiento genérico. Más allá, poco tienen que ver las visiones oníricas enviadas por un dios, esto es, las falsas representaciones que un dios puede hacer probables, según el relato de Cicerón, con la intervención personal e impostora de un dios, tal como se da en el texto cartesiano.

En el terreno filosófico Cicerón ha gozado siempre de mayor crédito que Plauto y, por ello, no es extraño que a A. Corsano (1975, 69) le merezca mayor atención la comparación viquiana de Descartes con Cicerón que con Plauto. Sin embargo, eso no es lo que reflejan las palabras de Vico en este caso; el filósofo napolitano no pudo evitar comprobar un mayor paralelismo de Descartes con Plauto que con Cicerón, puesto que a la intervención divina se une en Plauto el *cogito* de Sosia. Es más, Vico acertaba sacando a colación a Plauto, pues la fuente inspiradora del Dios burlador, lo mismo que del Genio maligno, está precisamente en la tragicomedia plautina, a la que pertenecen los personajes de Mercurio y Sosia. Claro que Vico no pasó de establecer ahí meras analogías y no pensó en la existencia de una auténtica relación de dependencia; solo vio en el *cogito* de Plauto y en el dios Mercurio paralelos del *cogito* cartesiano y del Genio maligno, al igual que en la intervención divina de los estoicos.

Tampoco creemos, como dice A. Corsano (1974, 142, n. 5), que la cita plautina al lado de la ciceroniana suponga la atribución del carácter severo del dios estoico a Mercurio. Al contrario, según hemos expuesto en otra parte<sup>8</sup>, habida cuenta de la actitud crítica de Vico, el paralelo plautino, que es más explícito y

<sup>7</sup> REID 1966, 72; OROZ 1980, 44 ss.

<sup>8</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ 2001b, 158 s.

exacto que el proporcionado por Cicerón, contribuye a rebajar la excelencia del *cogito* a un hecho vulgar de conciencia y pone al Genio maligno cartesiano al nivel de un personaje de comedia. Lo más curioso es que esta doble analogía, establecida por Vico solo como tal, es desde el punto de vista genético totalmente certera.

La coincidencia del *deus deceptor* ciceroniano con el cartesiano responde a un planteamiento genérico que se halla igualmente en otros autores. Un argumento similar lo encontramos en Gómez Pereira, médico filósofo nacido en Medina del Campo en 1500 y, por tanto, casi un siglo anterior a Descartes. Fue señalado muy pronto como uno de sus precursores por otros conceptos; en su obra filosófica, cuyo título *Antoniana Margarita* reúne los nombres de su padre y su madre, el medinense anticipa la doctrina cartesiana del mecanicismo animal y el *cogito* con una formulación muy próxima, que deduce el ser del conocer (*nos-co... ergo ego sum*). Pero además presenta una hipótesis de *deus deceptor* análogo al que estamos considerando aquí:

...posse *Deum decipere*, quia ualeret gignere notitiam intuitiuam rei non existentis... ergo *Deus* deceptionis causa foret, & *deceptor* dici posset... Nam si hoc suffecisset ad appellandum *Deum deceptorem*, quod notione aliqua in nobis genita cognosceremus rem aliam esse, quam est, passim *deceptor* dicendus esset, qui talem naturam facultati uidendi tribuit. Quod si lux certo modo refracta in nube oculus afficiat, hominem cogit cognoscere arcum tricolorem in ea parte nubis esse, ubi nullus color est. Et si rem per ingentem a se distantiam sitam homo uidet, multo minorem, quam sit, cognoscit: quae etiam notiones intuitiuae, et fallaces sunt... Sed *Deus* in relatis naturis hominibus collatis, *non fallax* dicitur, sed *summe uerus* est: ergo nec faciendo hominem cognoscentem intuitiue, quod non est, *fallax* dicendus erit (*AM* 30, 2).

[...que puede *Dios engañar*, al ser capaz de originar la percepción intuitiva de una cosa no existente... luego *Dios* sería causa de engaño y podría llamarse *burlador*... Pero si, para llamar a *Dios burlador*, fuese suficiente que, por alguna percepción originada en nosotros, conociéramos que una cosa es diferente de cómo es, sin miramientos habría que llamar burlador a quien ha atribuido tal naturaleza a la facultad de ver. Pues si la luz refractada de cierto modo en una nube impresionada al ojo, induce al hombre a percibir un arco tricolor en aquella parte de la nube, donde no hay ningún color. Y si el hombre ve una cosa situada a gran distancia de sí, la percibe mucho menor que es; también estas percepciones intuitivas son falaces... Pero en las descripciones de fenómenos naturales reunidas por el hombre *no se dice que Dios es falaz*; al contrario *es sumamente veraz*. Por tanto, ni dando lugar a que el hombre perciba intuitivamente lo que no es, se deberá llamar *falaz*].

Aunque, por lo que nosotros sabemos, la crítica no se ha hecho eco de esta analogía, según hemos dicho en otro lugar<sup>9</sup>, «solo por ella su autor merecería ser

<sup>9</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ 2002a, 2296.

colocado entre los precursores de Descartes». Esa hipótesis del engaño divino que consiste en la imposición del conocimiento intuitivo de algo inexistente o de un conocimiento diferente de la realidad no deja de situarse en la tradición del debate estoico y académico que transmite Cicerón; pero la exposición de Pereira revela mayor coincidencia con la de Descartes en la expresión de los conceptos fundamentales; así, en la posibilidad de que Dios engañe (*posse deum decipere*) y sea, por tanto, un dios burlador o falaz (*deus deceptor, fallax*); y en la contraposición de la realidad de un Dios no falaz y sumamente verdadero (*summe uerus*).

Esta última contraposición es fundamental en Descartes desde la introducción de la figura del Dios burlador en la primera Meditación:

At forte *noluit Deus* ita me *decipi*, dicitur enim *summe bonus* (AT VII 21,11 s.).

[Pero quizá *no ha querido Dios que me engañe* así, pues se dice *sumamente bueno*].

Y asimismo en la tercera, antes de que el *Deus non fallax* se alce con todos sus atributos:

Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi *aliquem deum esse deceptorem*, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis deus, ualde tenuis &, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet. Vt autem etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo *an sit deus*, &, si sit, *an possit esse deceptor*; hac enim re ignorata, non uideor de ulla alia plane certus esse unquam posse (AT VII 36,21-29).

[Y con todo, no teniendo ningún motivo para pensar que *hay algún dios burlador* y sin saber bien aún si hay algún dios, muy sutil y, por decir así, metafísica es la razón de dudar que depende solo de aquella opinión. Pero a fin de eliminarla también, tan pronto como se presente la ocasión, debo examinar *si existe un dios* y, si existe, *si puede ser burlador*; pues si se ignora esto, no me parece que pueda estar jamás absolutamente cierto de alguna otra cosa].

Ex quibus satis patet *illum fallacem esse non posse*; omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est (AT VII 52,6-9).

[Por lo cual, está suficientemente claro que *él no puede ser falaz*; pues es evidente por luz natural que todo fraude y engaño depende de algún defecto].

En cambio, Descartes se aproxima más al texto de Cicerón en la consideración del sumo poder divino y su efectividad. He aquí el paralelo de dos citas ciceronianas y otras dos cartesianas:

Quis enim tibi dederit aut *omnia deum posse aut ita facturum esse* si possit? (Ac. 2,50).



[Pues ¿quién te admitiría *que un dios lo puede todo o que*, si lo puede, *obraría así?*].

Quaerunt quonam modo falsa uisa quae sint ea *deus efficere possit* probabilia, quae autem plane proxime ad uerum accedant *efficere non possit* (Ac. 2,47).

[Preguntan cómo *un dios puede transformar* las visiones falsas en probables y, en cambio, *no puede hacerlo* con las que se aproximan mucho a la verdad].

Vetus opinio, *Deum esse qui potest omnia* (AT VII 21,1 s.).

[La vieja opinión de *que existe un Dios que lo puede todo*].

Sed quoties haec praeconcepta *de summa Dei potentia* opinio mi occurrit, non possum non fateri, siquidem uelit, *facile illi esse efficere ut errem* (AT VII 36,8-11).

[Pero cuantas veces se me ocurre esta opinión preconcebida *sobre el supremo poder de Dios*, no puedo menos de confesar que, si quiere, *le es fácil conseguir que me equivoque*].

En el caso del filósofo francés se trata de viejas opiniones o de prejuicios (*uetus opinio, praeconcepta*) que serán superados al emerger la figura del *Deus non fallax*. Pero, incluso antes, la eficiencia del poder divino cederá ante la afirmación del *cogito*:

Fallat me quisquis potest, *numquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo* (AT VII 36,15-17).

[Engañeme quienquiera que pueda; *jamás empero hará que yo no sea nada, mientras piense que soy algo*].

Ahora bien, la negación de la eficiencia del poder divino y sobre todo la afirmación del *cogito* nos llevan a la verdadera fuente del sistema cartesiano, el *Anfitrión* de Plauto. Véase el modelo del texto anterior en los dos versos consecutivos que pronuncian el dios Mercurio y el esclavo Sosia, mientras forcejean disputándose la identidad de éste:

MERC.- Tu me uiuos hodie *numquam facies quin sim* Sosia.

SOS.- Certe edepol tu *me alienabis numquam quin noster sim* (Plaut., *Amph.* 398 s.).

[MERC.- Tú hoy vivo *jamás harás que yo no sea* Sosia.

SOS.- Cierto, por Pólux, que *no me enajenarás jamás sin que yo sea de los nuestros*].

Las negaciones en las oraciones principales (*numquam efficiet / numquam facies, me alienabis numquam*) y en las subordinadas (*ut nihil sim / quin sim*) revela claramente dónde está la relación intertextual.

Puestos a decidir sobre la posible influencia de Cicerón o de Gómez Pereira, no hay datos textuales que privilegien la de uno u otro. Y si acudimos a otros argumentos, quizás tenga ventaja Cicerón, por la importancia que tenían sus obras en la *Ratio studiorum* y las lecturas que sin duda hizo de ellas el joven Descartes; pero también Gómez Pereira presenta otras coincidencias doctrinales con éste, tan importantes como las dos señaladas antes. Ahora bien, en lo que atañe a la figura del *deus deceptor*, nosotros no vemos que la posible influencia de uno y otro pase de un planteamiento genérico de la cuestión. Para aclarar la verdadera fuente del *Deus fallax* cartesiano, hay que distinguirlo primero del Genio maligno, con el que se confunde a menudo, y acercarlo al *Deus non fallax*, del que se lo separa de una forma demasiado tajante.

## 2. EL *DEUS FALLAX* CARTESIANO Y SU INSPIRACIÓN PLAUTINA

Descartes utiliza como parte de su duda metódica tres argumentos que son comunes entre los escépticos: el carácter no fiable de la percepción sensitiva, la confusión de los estados de sueño y vigilia y la interferencia de locura y cordura; e inmediatamente introduce como novedad el Dios falaz y el Genio maligno. La figura del primero aparece un tanto desdibujada y con frecuencia ha sido mal definida por la crítica y hasta confundida con la del segundo.

He aquí tres juicios representativos de esta superposición; en ellos se da a entender que Descartes reemplaza la figura del Dios burlador por la del Genio maligno, que es menos incoherente y contradictoria:

In fact, the two hypotheses do not differ in any respect of epistemological importance. The hypothesis of the evil genius is substituted for that of the deceitful God simply because it is less offensive and less patently incoherent. The content of the two hypotheses is the same, namely, that an omnipotent deceiver is trying to deceive Descartes in every way in which it is possible for him to be deceived. The purpose of taking seriously the hypothesis of the evil genius is to counterbalance natural credulity and keep in mind the doubts raised by the supposition of the deceitful God (Kenny 1968, 35).

L'ipotesi del Dio ingannatore, posta nel corso della prima Meditazione, rigettata come contraddittoria e sostituita con quella del Genio maligno alla fine della stessa, viene riproposta al principio della terza in modo singolare e tale da non pesare minimamente neppure per un solo istante (Picardi 1971, 53).

Nous savons que Descartes remplace aussitôt le Dieu trompeur par le malin génie, figure familière à la littérature asceptique et mystique de l'époque. Car il est incompatible avec l'idée de penser Dieu comme mauvais (Spaemann 1987, 279).

Dado que ambas figuras cumplen una función burladora análoga, la tentación de identificarlas es muy fuerte, cuando no se dispone de criterios claros. En H. Caton (1973, 119 ss.) pueden verse algunos argumentos a favor y en contra de

la identificación<sup>10</sup>; pero la crítica ha reconocido en general que ha sido H. Gouhier quien más ha insistido en la distinción<sup>11</sup>. Para él el Genio maligno es un artificio metodológico que desaparece después del *cogito* y el *Dieu trompeur* una hipótesis metafísica que se mantiene hasta la afirmación del *Deus non fallax*<sup>12</sup>.

Por nuestra parte, podemos decir que solo quienes no se han tomado en serio estas figuras divinas se atreven a confundirlas. Para empezar el filósofo las presenta al final de la primera Meditación como dos argumentos de duda diferentes y basta fijarse en sus nombres para distinguirlas; entre ellas hay una diferencia sustantiva; uno es todo un *Deus* y el otro tan solo un *Genius*; en cambio, su equiparación es adjetiva, en cuanto que el primero es *fallax* y el segundo *malignus*. Pero esta coincidencia funcional no logra ocultar sus diferencias. El Dios falaz es presentado por delante del Genio maligno y esta prelación no carece de significado, sino que es acorde con la jerarquía establecida por sus nombres.

Es más, el *Deus fallax* no solo se distingue del Genio maligno, sino que se identifica en mayor medida con el *Deus non fallax*, del que es su cara perversa. Esta identidad referencial queda clara desde el momento de su introducción en la primera Meditación, según se ve en un texto que hemos citado antes por otro motivo:

At forte *noluit Deus ita me decipi*, dicitur enim *summe bonus* (AT VII 21,11 s.).

[Pero quizá *no ha querido Dios que me engañe* así, pues se dice *sumamente bueno*].

Y se mantiene como tal, p. e., en los *Principios de la filosofía*:

Sed interim, *a quocunque tandem simus, & quatumuis ille sit potens, quantumuis fallax*, hanc nihilominus in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt & explorata possimus abstinere, atque ita cauere, ne unquam erremus (AT VIII 1,6).

[Pero *por más poderoso que sea aquel, quienquiera que sea del que dependemos, y por más falaz*, sin embargo, comprobamos que hay en nosotros tal libertad que siempre podemos abstenernos de creer lo que no es plenamente cierto y probado y así guardarnos de caer en algún error].

El *Deus fallax* es un pilar básico del edificio filosófico cartesiano y su origen no es ajeno a la construcción dramática de otros pilares también funda-

<sup>10</sup> Ya en un trabajo anterior H. CATON (1970, 226 s.) planteaba así la cuestión: «The principal difficulty is to determine whether the demon and *deus deceptor* are essentially the same conception, or whether the demon introduces some new consideration into the doubt».

<sup>11</sup> DE FINANCE 1946, 68; SCRIBANO 1999, 60, etc.

<sup>12</sup> GOUHIER 1937, 69.

mentales. En efecto, más allá de los argumentos escépticos comunes (sentidos, sueño y locura), las hipótesis del *Deus fallax* y del *Genius malignus* constituyen, junto con el *cogito* y el *Deus non fallax*, los cuatro elementos novedosos del sistema cartesiano. Respecto del origen del *cogito*, la crítica cartesiana, desde la época del filósofo, no ha encontrado mejor fuente que San Agustín, fuente que fue rechazada por el propio Descartes y que no ha sido aceptada por los críticos más circunspectos<sup>13</sup>. Los dos agentes divinos del engaño no han tenido más suerte en casi cuatro siglos; de ellos se han presentado precedentes aislados y nada convincentes, pues como modelos no pasan de guardar una confusa analogía con las figuras divinas cartesianas. Un buen ejemplo es el *deus deceptor* ciceroniano que consideramos aquí o el de Gómez Pereira que nosotros mismos hemos señalado como precedente.

Hace un decenio que hemos publicado un largo ensayo sobre la inspiración dramática del sistema cartesiano en la tragicomedia *Anfitrión* de Plauto y sobre los factores que la determinan; de estos hemos destacado dos: la gran formación teatral del joven filósofo que lo llevaba a pensar en clave dramática y el manejo asiduo del *Corpus poetarum* de P. Brossaeus, según confiesa en el relato del tercero de los Sueños inspiradores que tuvo a la edad de veintitrés años en tierras de Suabia. No es casualidad que la primera pieza completa de ese *Corpus* que abarca toda la poesía latina sea precisamente el *Anfitrión* plautino<sup>14</sup>. Pues bien, nuestra tesis ha sido recibida con división de opiniones; bien aceptada por los filólogos, no ha tenido el mismo trato de la mayor parte de los filósofos que se han ocupado de ella<sup>15</sup>. Uno comprende que un autor como Plauto, aunque sea el príncipe de los comediógrafos, no es un modelo que prestigie el linaje del pensamiento cartesiano; la actitud de algunos críticos habría sido distinta si la fuente de inspiración se hubiera hallado en Cicerón, Séneca o San Agustín<sup>16</sup>; y en este sentido, de poco ha servido hacer hincapié en que la obra inspiradora es una tragicomedia y en recurrir al estrecho contacto entre diálogo filosófico y tragedia desde la Antigüedad clásica al pensamiento moderno.

Los críticos reacios, por principio, a admitir que la fuente del sistema cartesiano pueda estar en Plauto nos proporcionan una poderosa razón para entender por qué Descartes fue tan celoso en guardar silencio sobre tal fuente. Cualquier indiscreción suya habría supuesto dar armas a sus adversarios, a sus encarnizados contradictores, al gremio de los teólogos; estos, en particular, habrían puesto el grito en el cielo más de lo que lo ponían ya por el solo hecho de haber introducido la hipótesis de un Dios burlador. En efecto, esta tuvo un gran eco entre los teólogos de su época; unos se tomaban en serio lo que no era

<sup>13</sup> Cf. GARCÍA-HERNÁNDEZ 1997a, 187-191; 2006a, 329-334.

<sup>14</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ 1997a, 274-280; 2003b, 65 s.

<sup>15</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ 2002b, 60-77.

<sup>16</sup> De estos tres grandes autores latinos es Séneca el más influyente en Descartes. Su influencia y su autoridad fue reconocida por el filósofo francés (GARCÍA-HERNÁNDEZ 1997b, 675 ss.; 1999, 135 ss.); en cambio, rechazó, creemos que sinceramente, la de San Agustín y guardó silencio absoluto sobre la de Plauto.

sino una ficción dramático-filosófica y otros aprovecharon la ocasión para acusarlo de blasfemo e irreverente. A. Baillet (1972, II 315) recoge el ataque calumnioso de J. Triglandius, profesor de Teología en la Universidad de Leiden, que en 1647 acusaba a Descartes de haber enseñado «que Dieu est un imposteur et un trompeur»<sup>17</sup>. Con tales reacciones, ¿cómo podía interesar a Descartes dar la mínima pista sobre su fuente de inspiración?

Lo más que parecen aceptar algunos críticos actuales es situar a Plauto, como uno de tantos precursores cartesianos, al lado de San Agustín, Gómez Pereira u otros. He aquí un ejemplo representativo, extraído de una reseña de nuestro libro de 1997:

En todo caso, más allá de los significativos y, por momentos, sugestivos paralelismos entre la obra plautina y algunos pasos de la cartesiana, lo implausible de la tesis de García-Hernández radica, a nuestro juicio, en su afán reductivista: la de Plauto no sería «una fuente ocasional que ilumine algún aspecto, más o menos importante de la obra de Descartes (...) se trata, en realidad, de la fuente original, de la auténtica fuente del sistema cartesiano» (pág. 16). Por más que a nuestros oídos esa reivindicación suene a exagerada, rebajada la afirmación en su intensidad, es preciso reconocer que García-Hernández logra con su libro incluir a Plauto (junto con san Agustín, como quería Arnauld, o junto al español Gómez Pereira, como quería Huet) entre los referentes obligados de la inspiración cartesiana [Arenas 1998, 23].

Claro que el autor de la reseña deja no poco que desear en cuestión de paralelismos. Se le cruzan las líneas del Dios burlador y del Genio maligno, de manera que su confusión arrastra consigo la de su correspondencia con los dioses plautinos:

El paralelismo es claro: el dios Júpiter juega aquí el papel del Genio marfuz de las *Meditaciones*: una conciencia infinitamente poderosa que envuelve y engaña a la conciencia finita que queda así desprovista de hasta la más íntima certeza, la de su propia identidad [23]<sup>18</sup>.

Por más que hoy algunos se empeñen en negar lo evidente, cabe afirmar que con ninguno de los precursores de Descartes señalados hasta ahora se produce

<sup>17</sup> Véase el posterior descargo de Descartes en escrito dirigido a los curadores de la misma universidad (AT V 6 ss.).

<sup>18</sup> Esta confusión no carece de importancia, como hemos señalado en otra parte: «o nos atenemos al argumento de *Anfitrión* y a la construcción del sistema cartesiano o, de lo contrario, si descolocamos uno de sus elementos, el edificio no se sostendrá y se perderá la perspectiva de sus correspondencias. El error de L. Arenas, al pasar revista de nuestro libro, es similar al del reportero que entra en un cuartel y confunde al general con el sargento. La imagen militar viene aquí a cuento, pues decir que Júpiter, disfrazado del general (*dux*) Anfitrión, representa el papel del Genio marfuz significa confundirlo con su hijo Mercurio, que, disfrazado de siervo Sosia, actúa a sus órdenes, como fiel sirviente, es decir como «sargento». ¿Necesitamos aclarar que el origen de *sargento* está precisamente en *seruiente(m)?*» (GARCÍA-HERNÁNDEZ 2002b, 73 s.).

una relación intertextual intensa y extensa, como la que se da con la tragico-media de Plauto. Ni Cicerón, de quien hablamos aquí, ni San Agustín, ni T. Campanella, ni F. Sánchez, ni Montaigne, ni Gómez Pereira pasan de presentar ciertas analogías y coincidencias doctrinales; de cada uno de ellos se puede decir como mucho que ha influido en algún aspecto particular del sistema cartesiano<sup>19</sup>. Por ejemplo, nadie duda de que la lectura de Montaigne dejó huella en varios aspectos del pensamiento de Descartes; pero pensar que este construyó su hipótesis del Dios burlador a partir de ciertas manifestaciones de su precursor acerca del incomprensible poder de Dios y de su inescrutable voluntad, como cree E. M. Curley (1978, 38-40), carece de fundamento, por la sencilla razón de que esas son cuestiones generales, muy vivas en la tradición filosófica y teológica de la época. Sólo el *Anfitrión* de Plauto proporciona una relación intertextual con las tres primeras Meditaciones que comprende el orden temático y el argumental, la estructura actancial, el tono dramático y el plano expresivo. No es el momento de detallar aquí cada uno de estos aspectos, que, además, hemos desarrollado en otras publicaciones y principalmente en el libro de 1997<sup>20</sup>.

Sin duda, al leer *Amphitruo*, Descartes pudo comprobar cómo el debate entre Sosia y Mercurio discurría por un cauce de argumentación escéptica. Sosia trata de defender en vano su identidad personal ante el impostor divino que se ha adueñado de su ser físico y psíquico. Tan imponente suplantación sólo se detiene cuando el esclavo pronuncia su *cogito* y mantiene la certeza de su identidad:

Sed quom *cogito*, equidem certo *idem sum* qui semper fui (*Amph.* 447).

[Pero cuando lo pienso, he aquí que ciertamente soy el mismo que he sido].

Ahora bien, la acción burladora de Júpiter, a cuyas órdenes actúa Mercurio, continúa, de manera que nada en la casa de Anfitrión es lo que era. Dueño, dueña y siervo, sometidos al engaño divino, se ven desconectados de la realidad de su mundo, hasta que el propio Júpiter, manifestándose como *deus ex machina*, aclara la verdad de lo sucedido; hasta entonces los personajes doblados por los impostores divinos no recobran la percepción normal de su identidad, de las relaciones familiares y del mundo que los rodea.

La defensa de la identidad personal afirmada en uno y otro *cogito* frente a dobles divinos y la búsqueda de la verdad en un mundo de engaño, sometido a la impostura de seres superiores hasta recibir la garantía del *Deus non fallax*, son los dos temas que se debaten en *Anfitrión* y en las tres primeras Meditaciones. Toda la acción transcurre entre los personajes engañados de la casa de An-

<sup>19</sup> GARCÍA-HERNÁNDEZ 2006a, 333 s.; 2006b, 17-31.

<sup>20</sup> Acerca de las estructuras dramática y actancial de *Anfitrión*, donde prevalece el punto de vista de los dioses impostores, como base para comprender las transformaciones operadas por Descartes, que adopta el punto de vista de sus víctimas en busca de la verdad, véase GARCÍA-HERNÁNDEZ 2001a, 97-141.

fitrion y los dioses que los engañan; semejante trabazón argumental se echa de ver en el enfrentamiento que el filósofo, en busca de la identidad de su ser y de la verdad del mundo extramental, sostiene con los agentes divinos del engaño. Su Dios falaz forma pareja funcional con el Genio maligno y es el anverso del Dios no falaz; son tres figuras divinas que corresponden simétricamente a Júpiter y Mercurio como dioses impostores y al primero como posterior revelador de la verdad.

A la vista del modelo plautino, se aclara definitivamente la diferencia entre el Dios falaz y el Genio maligno; el primero es el trasunto de Júpiter, dios supremo, y el segundo lo es de Mercurio, hijo suyo y un dios menor. La obra inspiradora, por una parte, permite distinguir de forma cabal la identidad del Dios falaz respecto del Genio maligno, así como comprender la relación jerárquica que se da en la actividad burladora de ambos; y por otra parte, permite aproximar el Dios falaz a la figura del Dios no falaz, como si fueran las caras inversas de un mismo dios. He ahí el doble efecto epistemológico que procura el modelo dramático: distinguir dos figuras divinas que se asemejan en su función yuxtaponer otras dos con funciones antagónicas<sup>21</sup>.

Así pues, desde el punto de vista genético y funcional, está claro que el *Deus fallax* es una figura bien distinta de la del *Genius malignus*; la diferencia entre ellos es la que puede haber entre el dueño y máximo responsable de una empresa y el activo gestor que hace hasta el trabajo sucio. Asimismo, desde el punto de vista genético y atendiendo al modelo plautino, queda no menos claro que el *Deus fallax* no es un reflejo caricaturesco del Dios todopoderoso y creador de verdades eternas, con el que culmina el sistema cartesiano, sino una figura que está a la altura de este en su momento inaugural. Es más, Descartes presenta primero al *Deus fallax* y bastante después al *Deus non fallax*; como muestra su denominación negativa, este representa el lado no perverso de aquel. Desde el punto de vista genético, ambos son el anverso y reverso de la misma figura divina, de un Júpiter que primero engaña y luego deshace el engaño y, desde el punto de vista dramático, no hay duda de que el anverso es el *Deus fallax*, de manera que, cuando manifiesta su reverso feliz, el tono dramático desaparece y la tragicomedia concluye.

benjamin.garciahernandez@uam.es

## BIBLIOGRAFÍA

ALQUIÉ, Ferdinand, 1956: *Descartes*. París, Hatier.

ARENAS, Luis, 1998: «Conmemoraciones de un superviviente», *Revista de Libros*, 13, 22-23.

<sup>21</sup> La crítica cartesiana no ha dejado de señalar este antagonismo: «la doctrine de la véracité divine est l'envers de l'hypothèse du Dieu trompeur» (ALQUIÉ 1956, 83); «et la crainte du Dieu trompeur ne rend que plus impérieuse l'exigence du Dieu parfait» (LEFÈVRE 1959, 25).

- BAILLET, Adrien, 1972: *La vie de Monsieur Descartes, I-II*. Hildesheim, Olms (reimpr. de la edición de París, 1691).
- BROSSAEVVS, Petrus, 1611: *Corpus omnium ueterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libris distinctum*, I-II, Lugduni, In officina Hug. A. Porta, MDCIII; Aureliae Allobrogum, Excudebat S. Crispinus, MDCXI.
- CATON, Hiram, 1970: «The theological import of Cartesian doubt». *International Journal for Philosophy of Religion* 1, 220-232.
- , 1973: *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*. New Haven, Conn., Yale.
- CORSANO, Antonio, 1974: «Vico, Plauto e Cartesio». *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* 4, 140-142.
- , 1975: «Cicerone fra Cartesio e Vico». *Filosofia* 26, 67-70.
- CURLEY, Edwin M., 1978: *Descartes against the skeptics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- DE FINANCE, Joseph, 1946: *Cogito cartésien et réflexion tomiste*. París, Beauchesne.
- DESC., AT: Charles Adam & Paul Tannery, 1996: *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, *Meditationes de prima philosophia*, París, J. Vrin.
- GARCÍA-HERNÁNDEZ, Benjamín, 1997a: *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid, Tecnos.
- , 1997b: «El magisterio de Séneca, reconocido por Descartes. Filosofía y poesía». *Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 675-688.
- , 1999: «De Séneca a Descartes: la visión teatral del mundo y de la vida». Karen Andresen & al. (eds.), *El teatro, eina política*. Bari, Levanti Editori, 135-147.
- , 2001a: *Gemelos y sosias. La comedia de doble en Plauto, Shakespeare y Molière*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- , 2001b: «Vico acerca del *cogito* de Descartes y Plauto. Mucho más que una simple analogía». E. Hidalgo-Serna & al. (eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. Vol. I. *Lenguaje, retórica y poética filosófica*. Nápoles, Edizioni «La Città del Sole», 155-174.
- , 2002a: «El mecanicismo animal de Gómez Pereira y el dualismo cartesiano». J. M. Maestre & al. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán, III.5*. Alcañiz / Madrid, CSIC, 2293-2305.
- , 2002b: «Los dioses del *Anfitrión* plautino y las figuras divinas cartesianas. Balance de la crítica filológica y filosófica». A. Ruiz Sola & B. Ortega Villaro (eds.), *La recepción del mito clásico en la literatura y el pensamiento*. Universidad de Burgos: CD-Rom (ISBN: 699-7641-9), 52-80.
- , 2003a: «Los reflejos plautinos en el latín de Descartes (*Med.* 1-3)». Rhoda Schnur (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Cantabrigiensis. Proceedings of the Eleventh International Congress of Neo-Latin Studies*. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 217-227.
- , 2003b: «Literatura y filosofía. De la inspiración *entusiástica* de Descartes en Plauto». *Silva. Estudios de Humanismo y Tradición Clásica* (Universidad de León), 2, 61-80.
- , 2006a: «La discutida influencia de San Agustín en Descartes y su comparación con la de Plauto». R. Schnur (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis. Proceedings of the Twelfth International Congress Of Neo-Latin Studies*. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 329-340.



- , 2006b: «El *cogito* cartesiano y la cuestión de sus precursores españoles». A. M. Martín Rodríguez & G. Santana Henríquez (eds.), *El humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del humanismo*. Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas, 17-37.
- GOUHIER, Henri, 1937: «Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne». *Études cartésiennes. Travaux du IX Congrès International de Philosophie*. París, I, 69-73.
- , 1957: «L'ordre des raisons selon Descartes». *Cahiers de Royaumont. Philosophie* n.º II. París, Éditions de Minuit, 72-87.
- , 1962: *La pensée métaphysique de Descartes*. París, J. Vrin.
- KENNY, Anthony, 1968: *Descartes: A Study of his Philosophy*. Nueva York, Random House.
- LEFÈVRE, Roger, 1959: *La métaphysique de Descartes*. París, PUF.
- MICHEL, Alain, 2001: «Cicéron, philosophe romain». C. Auvray-Assayas & D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*. París, Éditions Rue d'Ulm, 51-60.
- MULLER, Philippe, 1990: *Cicéron, un philosophe pour notre temps*. París, L'Age d'Homme.
- OROZ RETA, José, 1980: «De Tullianae philosophiae uestigiis in Academicis Petri de Valentia». *Acta Conuentus Neo-Latini Turonensis*. París, 219-228.
- PALADINI, V. & E. CASTORINA, 1969: *Storia della letteratura latina*. Bolonia, Pàtron.
- PEREIRA, Gómez, 2000: *AM: Antoniana Margarita*. Reproducción facsimilar de la edición de 1749. Trad. de J. L. Barreiro y C. Souto. Universidad de Santiago de Compostela y Fundación Gustavo Bueno.
- PICARDI, Filippo, 1971: *Il concetto di metafisica nel razionalismo cartesiano*. Milán, Marzorati.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio, 1980: *Cicerón, Cuestiones académicas*. México, UNAM.
- RACKHAM, H., 1967: *Cicero, De natura deorum. Academica*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- REID, James S., 1966: *M. Tullii Ciceronis Academica*. Hildesheim, G. Olms (Londres, 1885).
- SCHMITT, Charles B., 1972: *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*. La Haya, M. Nijhoff.
- SCRIBANO, Emmanuela, 1999: «La nature du sujet. Le doute et la conscience». In *Descartes et la question du sujet*, coord. K. S. Ong-Van-Cung. París, PUF, 49-66.
- SPAEMAN, Robert, 1987: «Le *sum* dans le *cogito sum*». N. Grimaldi & J. L. Marion (eds.), *Le Discours et sa méthode*. París, PUF, 271-283.
- STRIKER, G., 1987: «Academics fighting Academics». B. Inwood & J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden, Brill, 257-276.
- THORSRUD, Harald Ch., 1999: *Cicero's Academic Skepticism*. Ann Arbor, Mi., UMI Dissertation Services.
- VICO, *Ant. it. sap.*: Giovanni Gentile & Fausto Nicolini, 1968: Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali, Il de Italorum sapientia e le polemiche*. Bari, Laterza.

