

ENGAÑO DIVINO Y ESCEPTICISMO

Jean Paul Margot

RÉSUMÉ

Après avoir exposé les interprétations fort divergentes de H. Gouhier et de M. Gueroult sur le statut et le rôle du Dieu trompeur et du malin génie chez Descartes, nous tenterons de montrer que la tromperie divine est liée à la doctrine de la création des vérités éternelles par un Dieu tout puissant et à l'ontologie de l'incompréhensible qui la soutient, et que le scepticisme qu'inspire le Dieu trompeur est lié à cette inquiétude quant à l'origine de notre être. Il apparaîtra alors, que loin d'être rhétorique, la fiction du Dieu trompeur est fondée en raison et que c'est de la nécessité de cette fiction que le sujet va pouvoir émerger comme le lieu de la critique de la rationalité de sa raison et de la rationalité du monde.

Celui qui feint un Dieu trompeur, même le vrai Dieu, mais que ni lui ni les autres pour lesquels il fait cette supposition, ne connaissent encore assez distinctement, et qui ne se sert pas de cette fiction à mauvais dessein, pour tâcher de persuader aux autres quelque chose de faux touchant la divinité, mais seulement pour éclairer davantage l'entendement, et aussi afin de connaître lui-même, ou de donner à connaître aux autres plus clairement la nature de Dieu; celui-là dis-je, ne fait point de mal afin qu'il en vienne du bien, parce qu'il n'y a point du tout de malice en cela, mais il fait absolument un bien; et personne ne le peut reprendre, si ce n'est par calomnie.

R. Descartes.

“...fiction n'est pas raison mais ce qui permet d'éliminer les raisons”.

H. Gouhier

Al hacer leyes que instituyó en la naturaleza, ideas «mentibus nostris ingenitae (innatas en nuestros espíritus)»¹, Dios funda a la vez la racionalidad del mundo y la racionalidad de nuestras razones, pues el Dios que crea las verdades eternas y las deposita en nuestros espíritus, no es otro que ese «Dios que todo lo puede, y por quien he sido creado y producido tal como soy»². Frente a la incomprendibilidad de la omnipotencia divina nace entonces el problema de saber si lo que es evidente para la criatura finita lo es también para su creador. Las figuras del Dios engañador y del genio maligno responden a esta duda sobre el fundamento metafísico de la verdad modelada conforme a la ciencia matemática de las *Regulae*. Al generalizar la crítica del fundamento sensible del conocimiento con la posibilidad de la locura y del sueño, Descartes suscita la hipótesis de una naturaleza humana intrínsecamente viciada. Pero, al forjar la *ficción* de un «genius malignus» cuya «malitia» se ve provisionalmente reforzada por la omnipotencia divina, Descartes percibe también que la cuestión de la verdad y el error pondrá necesariamente en tela de juicio la naturaleza de mi espíritu y de su origen. El espíritu que *quiso* la duda metódica obedece a una exigencia que va más allá de la crítica clásica del conocimiento, y esta exigencia recae sobre el espíritu mismo, el cual se vuelve, a su vez, una razón metafísica para dudar. Si su experiencia «escéptica» lleva a Descartes a dudar de la evidencia, sin embargo, lo conduce también a mostrar que una duda tal equivale a *pensar lo impensable*. En efecto, Descartes halla el «medio de poner en duda la evidencia sin dudar de la evidencia»³ al

1. A Mersenne, 15 de abril de 1630, A.T., I, 145, 18-19. Todas las citas de Descartes remiten a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por C. Adam y P. Tannery (12 vol., Paris, 1897-1909), nueva edición, 13 vol., Paris, Vrin, 1974-1983. Señalamos el número del tomo (en caracteres romanos), seguido del número de la página y, a veces, de la primera y la última líneas (en caracteres arábigos).

2. *Méditation première*, A.T., IX-I, 16. El latín dice: “...Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus”, A.T., 21, 2-3.

3. H. Gouhier, «Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne» en, *Travaux du IXe congrès international de philosophie, congrès Descartes*, I, Paris, Hermann, 1937, p. 70.

forjar la ficción de un revés total de nuestra conciencia lógica, ficción que toma la forma de un engaño divino y amenaza al pensamiento con el error y la ilusión. La duda, entonces, no nace de la evidencia, sino de los límites inherentes a la finitud de la razón humana.

Después de haber expuesto las muy divergentes interpretaciones de H. Gouhier y de M. Gueroult respecto al estatuto y al papel del Dios engañador y del genio maligno, intentaremos mostrar que el engaño divino está ligado a la doctrina de la creación de las verdades eternas por parte de un Dios omnipotente y con la ontología de lo incomprendible, que la subtiende. Se verá entonces, que lejos de ser retórica, la ficción del Dios engañador está fundada en razón y que es de la necesidad de esta ficción de donde el sujeto podrá emerger como el lugar de la crítica de la racionalidad de su razón y de la racionalidad del mundo.

EL DIOS ENGAÑADOR Y EL GENIO MALIGNO

LA TESIS DE H. GOUHIER

El argumento del Dios engañador y el argumento del genio maligno son a la vez distintos y complementarios. Decir 'un Dios engañador o un genio maligno'⁴ es simplificar la estructura del argumento, el cual es un dístico cuya primera parte es una «hipótesis metafísica», y la segunda, un «artificio metodológico»⁵. El Dios engañador representa

4. L. Liard, *Descartes*, Paris, Germer Baillièrre, 1882, p. 150.

5. La distinción entre el Dios engañador y el genio maligno fue establecida definitivamente por H. Gouhier (véase notas siguientes). Fue retomada y fortalecida por F. Alquié en *La découverte métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, pp. 176-177 y en su edición de las *Oeuvres philosophiques de Descartes*, 3 volúmenes, Paris, Garnier, 1963-1973 (en adelante *F.A.*, con el número del tomo en caracteres romanos), II, 408, nota 3, y aceptada por R. Lefèvre, *Le criticisme de descartes*, Paris, P.U.F., 1958, pp. 178-193, quien tiene en la página 185 una nota psicoanalítica interesante; en la página 204, nota 2, señala los graves obstáculos con los cuales tropieza la interpretación de M. Gueroult de la cual hablamos más adelante. También es admitida por L. J. Beck, *The metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford, 1965, pp. 68-73 y por G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, vol. I, pp. 228-237 y vol. II, pp. 522-524. E. Bréhier objeta esta distinción en su reseña de los *Essais sur Descartes* (1937) de H. Gouhier, en la *Revue philosophique*, Julio-diciembre 1939: «¿Por qué distinguir «la hipótesis del Dios engañador» de la ficción del genio maligno»: ¿no se debe admitir 1) que la hipótesis del Dios engañador, es decir, de un ser omnipotente que nos engaña es tan eficaz para producir la duda como la ficción del genio maligno? 2) que la

una existencia posible de la cual aún no sé nada y que nace de un escrúpulo de la inteligencia inquieta en cuanto al origen de su ser. El genio maligno es una ficción metodológica que no tiene ninguna pretensión a la existencia y cuya esencia no tiene ningún secreto para mí puesto que soy su autor: «El Dios creador que todo lo puede, como ése del que me hablaron en el catequismo, despierta en mí una suposición y un temor de orden metafísico, que sólo la reflexión metafísica podrá disipar. El genio maligno es un mito metodológico, obra de la voluntad y de la imaginación aplicada a darle el último toque a un dispositivo experimental; el servicio que se le pide es incluso el de eliminar lo que era de orden metafísico en las hipótesis sobre el origen de mi ser, con el fin de evitar el riesgo de revisar las negaciones de las cuales fueron el pretexto»⁶.

«Pero, sin embargo, dice Descartes, hace tiempo, que tengo en mi espíritu cierta opinión según la cual hay un Dios que todo lo puede, y por quien he sido creado y producido tal como soy»⁷. Aunque hipotéti-

hipótesis misma es equivalente a la ficción, puesto que se trata en los dos casos de un omnipotente engañador,... La razón por la cual él (Descartes) sustituyó al Dios engañador por el genio maligno, es que el Dios engañador supone en ese ser una malignidad que, según «la opinión» que los hombres tienen de él no hay en él» (p. 109). Ignorando aparentemente los análisis de Gouhier y de Gueroult, Richard Kennington afirma, en contra de la mayoría de los comentaristas, que el genio maligno definido como «summe potens» (*Meditatio Ia*, A.T, VII, 22, 25) se opone al dios engañador pues sólo éste último posee la omnipotencia. La finitud del genio maligno, que reemplaza al Dios engañador en la *Primera meditación* implicaría que el «cartesian doubt was never meant to be universal» (442). Hiram Caton responde que sólo un texto define al genio maligno como «summe potens» y que eso no basta para afirmar su finitud, y que «Kennington does not consider the possibility that the *Deus deceptor* is the *medius terminus* through which God and the demon are identified» (640). Véase R. Kennington, «The finitude of Descartes' evil genius», *Journal of the history of ideas*, 1971/3, pp. 441-446; H. Caton, «Kennington on Descartes' evil genius» - R. Kennington, «Reply to Caton» - H. Caton, «Rejoinder: the cunning of the evil demon», *ibid.*, 1973/4, pp. 639-644. Véase también la reseña de J. L. Marion en *Archives de philosophie*, «Bulletin cartésien V», 1976.

6. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 120.

7. *Méditation première*, IX-I, 16, 14-16; el latín, como suele suceder con Descartes, es mucho más preciso que el francés: dice: "Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus", A.T., VII, 21, 1-3; el francés sólo habla de "cierta opinión

ca, esta «vetus opinio» es suficiente para fundar la duda en un nivel metafísico y suscita una dificultad ante la razón en busca de un fundamento estable y firme. En efecto, mientras ignore el origen de mi pensamiento, no podré conocer ni su valor, ni el del conocimiento claro; el valor de la evidencia no es evidente mientras que el origen de mi ser siga siendo un misterio. Pues si Dios lo puede todo, si Dios es verdaderamente omnipotente, ¿quién me garantiza que todo aquello de lo cual tengo el sentimiento no es una ilusión y que mis facultades de conocer no son engañosas? ¿Puede Dios hacer que yo crea en la existencia de cosas que no existen? ¿Podría ocurrir que Dios haya querido que «me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables?»⁸. En el momento en que esta ignorancia interviene, las razones naturales para dudar se convierten en razones metafísicas para dudar: «...ya no radican en los defectos que compruebo en mis conocimientos sino en una inquietud ante ese misterio de la potencia del cual mi ser y, por consiguiente su razón, dependen. Temo una voluntad; sospecho una trampa; me asusta una astucia: ya no temo solamente engañarme, sino ser engañado. *Las solicitudes de un nuevo escepticismo, que es la consecuencia de un pesimismo, llegan hasta mí.* La hipótesis del Dios engañador sugiere una desesperación epistemológica que el artificio del maligno capta en la ficción de una desesperación metodológica»⁹. Después de las sensaciones, la locura y el sueño, los argumentos clásicos que fundan la duda natural cesan. Al fingir un engaño universal, le toca el turno ahora al espíritu interrogarse sobre sus títulos credenciales. Frente al misterio que rodea al autor de mi ser, la duda metafísica se topa con dos problemas: el primero es metafísico y versa sobre el origen del hombre; el segundo es epistemológico y está centrado en el origen de la razón.

(une certaine opinion)”, mientras que el latín habla de “vieja opinión (vetus opinio)”. Si el latín es más preciso que el francés, es porque la “vetus opinio” remite al lector al nominalismo de Occam; véase, Jean-Paul Margot, *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*, Cali, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, 1995, pp. 83-97: “La “potencia Dei absoluta” y el engaño divino”.

8. *Loc. cit.*, 16, 23-26.

9. H. Gouhier, «Le grand trompeur...», *op. cit.*, pp. 72-73. Las cursivas son nuestras.

Por cierto, parece difícil concebir un engaño tal en un Dios «del que se dice que es soberanamente bueno»¹⁰ pero, aun cuando se sacrifique a los temores de quienes «prefieran negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas»¹¹, disfrazando la hipótesis del engaño divino bajo la forma de una *fábula*¹², forzoso es admitir que si mi ser actual es el resultado del destino, del azar (Epicuro), o de un encadenamiento continuo y determinado de las cosas (Estoicismo), entre menos poderoso sea su autor, más me engañaré. En ese estadio del itinerario cartesiano, el sujeto se ve constreñido a suspender su juicio y a hallar ese punto de equilibrio en el cual «podemos abstenernos de creer las cosas dudosas, y así *impedirmos* ser engañados»¹³. El equilibrio, no obstante, resulta precario, pues la infancia, la Escolástica, regresa con todas sus fuerzas con su cortejo de antiguas opiniones, de prejuicios y de «malos hábitos». El espíritu probabilista del hombre acostumbrado a actuar cuando de lo que ahora se trata es de «meditar y conocer»¹⁴ se apresura a disociar lo verdadero de lo falso y a abandonar la verdad -o por lo menos el no error que es la suspensión del juicio- para contentarse con lo verosímil: «Por ello pienso que me conduciré más prudentemente si, siguiendo un proceder contrario, empleo todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios»¹⁵. Es este regreso de la infancia con sus opiniones probables¹⁶ que el artificio metodológico del genio maligno tiene como función combatir»¹⁷.

10. *Méditation première*, IX-I, 16; VII, 21, 13: «dicitur enim summe bonus».

11. *Loc. cit.*; A.T., VII, 21, 17-19: «Essent vero fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam res alias omnes credere esse incertas».

12. *Ibid.*; VII, 21, 20: «totumque hoc de Deo demus esse fictitium».

13. *Principes de la philosophie*, I, art. 6; «Nos habere liberum arbitrium, ad cohibendum in dubis assensum, sicque ad errores vitandum», A.T., VII-1.

14. *Méditation première*, IX-I, 17; A.T., VII, 22, 19-20: «...sed cognoscendis tantum incumbo».

15. *Loc. cit.*

16. *Ibid.*, VII, 22, 3-7: «Sed nondum sufficit haec advertisse, curandum est ut recorder; assidue enim recurrunt consuetae opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam, sere etiam me invito;...».

17. Varios comentadores observaron la relación que hay entre el genio maligno de las *Méditations* y el de las *Olympica* (A.T., X, 217-219). J. Sirven, *Les années*

Que las verdades matemáticas no sean absolutamente verdaderas no quiere decir que son falsas, pues entre lo verdadero y lo falso siempre está para el filósofo no cartesiano, lo verosímil, que la costumbre asimila cada vez a lo verdadero. Como dice Gouhier, «...es *razonable* no esperar lo *racional* y la costumbre le da fácilmente a lo *razonable* la apariencia engañadora de lo *racional*»¹⁸. Pero no podría ser así para un Descartes quien, desde las *Regulae*, denunciaba sin ambages la filosofía «vulgar» con su conocimiento probable y la exiliaba de la filosofía para confinarla en la «retórica»¹⁹. Ante la hipótesis del Dios engañador,

d'apprentissage de Descartes, Imprimerie coopérative du Sud-ouest, 1928, incluso lo vincula con el demonio de Sócrates: «...ese genio sería más bien, para él, el primo de su ángel guardián y, a propósito de esto, debemos lamentar no conocer el opúsculo que había compuesto sobre el demonio de Sócrates...» (p. 131). Durante la famosa noche de noviembre de 1619, Descartes tuvo un primer sueño: «Se despertó con esa imaginación, y sintió en el mismo momento un dolor efectivo, que le hizo temer que fuera la operación de algún genio maligno (quelque mauvais génie) que hubiera querido seducirlo». Según Baillet, Descartes habría pensado más tarde que «el viento que lo empujaba hacia la iglesia del colegio, cuando le dolía el costado derecho, no era más que el Genio malvado (mauvais génie), que trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar al que tenía la intención de ir voluntariamente»; Baillet agregó en el margen respecto a eso: «a malo Spiritu ad Templum propellebar». Todas las interpretaciones de la relación entre el genio maligno de las *Méditations* y el de las *Olympica* están, a su vez, sujetas a la traducción de Baillet, pues sólo por hipótesis podría afirmarse que dondequiera Baillet dice «genio», Descartes había dicho «spiritus»; pero eso no es seguro (*FA*, I, 58, nota 3 y H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979, pp. 56-58) ya que no conocemos la palabra original en latín. H. Caton, *The origin of subjectivity*, New Haven and London, Yale University Press, 1973, p. 123, escribe sin embargo: «There is more than a nominal connection between the “mauvais génie” who appears in the posthumous *Olympica* and the malign demon of the *Meditations*. Both appear in the context of dreams, both raise the problem of the providence, both are counterposed to the “spirit of truth” or to certainty, and in both cases the apparitions seem to represent the religious alternative to philosophy»; véanse R. Kennington, «Descartes’ *Olympica*», *Social research*, 1961, pp. 199-203.

18. H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le “Discours de la méthode”, la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973, p. 149.

19. *Règle X*, A.T, X, 406: “Unde patet illos ipsos ex tali forma nihil novi percipere, ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutilem rerum veritatem investigare cupientibus, sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitatas facilius aliis exponendas, ac proinde illam ex Philosophia ad Rhetoricam esse transferendam”: “De donde resulta evidente que ellos mismos no aprenden nada nuevo a partir de tal forma, y que por ello la Dialéctica vulgar es totalmente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas, y que tan sólo puede

no puedo mantener por mucho tiempo las razones metafísicas para dudar que ella invoca, pues cuando sumo dos más tres, no puedo suponer sin artificio que Dios me engaña. Es cierto que nada me permite probar lo contrario, pero tiendo tan naturalmente a creer que es muy probable que Dios no me engañe, que me encuentro instalado en la falsa certeza de lo verosímil. La duda debe entonces proseguirse, lo que requiere nuevos medios para dudar: «La duda metódica sólo se mantendrá frente a la evidencia si detengo el movimiento natural de mi pensamiento hacia lo verosímil, y, para eso, sólo hay un medio: restablecer artificialmente el equilibrio entre lo probable y lo menos probable, volver al segundo tan probable como al primero. Decido por tanto, con un acto puramente voluntario, engañarme a mí mismo; decreto el mundo al revés; no me pregunto ya si Dios es engañador y ni siquiera si existe; planteo arbitrariamente que todos mis conocimientos son *falsificados* (truqués) y voy a ver a qué llegan»²⁰. *Sólo un pensamiento inverosímil es capaz de evitar lo verosímil*. De hecho, la evidencia nunca es puesta en duda por Descartes. No obstante, si soy filósofo, tengo el deber intelectual de preguntarme si no habría un revés de la evidencia, de modo que, si la experiencia dubitativa debe proseguirse, es «con la condición de encontrar un medio para poner en duda la evidencia sin dudar de la evidencia»²¹. En esta fabulación del engaño divino, el único atributo de Dios que Descartes considera es el de la omnipotencia. De todos los

servir a veces para exponer a otros más fácilmente las razones ya conocidas, por lo que es preciso hacerla pasar de la Filosofía a la Retórica”.

20. H. Gouhier, «Le grand trompeur...», *art. cit.*, p. 70. «Para seguir dudando frente a la evidencia, Descartes necesita considerar el caso de un universo totalmente falseado. Si lo expresa a través de la hipótesis de un Dios engañador, su duda no tardará en debilitarse ante semejante inverosimilitud; el Dios familiar que lo habita desde la infancia destrozará muy rápidamente esa caricatura ofensiva. El artificio del genio maligno significa que el mayor peligro para la verdad no es el escepticismo sino la costumbre; la blanda almohada, es lo probable y no la duda», H. Gouhier, «Descartes», *op.cit.*, p. 163.

21. H. Gouhier, «Le grand trompeur...», *art. cit., loc. cit.*. No se duda de la evidencia: «Si una sospecha puede nacer, no es nunca mirándola, sino descubriendo, más alto que ella y por fuera de ella, una razón para dudar cuyo reflejo arriesga empañar su pureza. La hipótesis que sigue es un medio de poner en duda la evidencia sin dudar de la evidencia; tiene como fin darle a la evidencia, después de una prueba decisiva, el derecho a ser ella misma», H. Gouhier, «Descartes», *op. cit.*, p. 146.

demás, y en particular el de su bondad, prescinde. Engaño voluntario, y ya no error voluntario, todo ocurre «como si» yo viviera y pensara en un universo falsificado y viciado. Obra de mi voluntad, la falsificación no es definida en el plano de lo verdadero y de lo falso, allí donde el juicio se regula a partir del entendimiento, sino más allá de lo verdadero y de lo falso, allí donde el juicio sigue a la imaginación y a la voluntad.

Puesto que ninguna razón verdadera desacredita lo que me parece probable, puesto que en la ignorancia en la que me encuentro respecto a la verdadera naturaleza de mi autor todas mis opiniones desembocan en lo probable, *finjo*, decido engañarme a mí mismo por medio de un acto de mi voluntad, «...voluntate plane in contrarium versa...»²², al no tener otra justificación que las necesidades impuestas por el método. A las razones metafísicas para dudar, Descartes les sustituye una *ficción* que transforma el error voluntario en engaño universal. El genio maligno es una idea *facticia*²³; es un ser mítico, un falso Dios, una especie de ídolo pagano²⁴. No es el «optimum Deum, fontem veritatis», sino un personaje fabuloso, un «genium aliquem malignum» que sólo existe en mi cabeza o, mejor, que carente de toda pretensión existencial, y sin referencia al ser posible, sólo existe como *ficción metodológica*; su existencia es la de un servicio epistemológico que la hipótesis del Dios engañador no puede prestar. Y, aunque se pueda decir con Gouhier que «...ficción no es razón sino lo que permite eliminar las razones»²⁵, será conveniente no perder nunca de vista que el genio maligno es una *operación de la razón*. El genio maligno no tiene ninguna significación metafísica. Es el producto de mi voluntad que le impone a mi razón un *escepticismo* que esta última no puede justificar honradamente, y su significación no podría ser metafísica puesto que todas las verdades metafísicas, incluso las de la existencia de Dios y de su veracidad, son puestas entre parén-

22. *Meditatio prima*, VII, 22, 13.

23. Véase la clasificación de las ideas en la *Méditation troisième*, IX-1, 29; VII, 38.

24. *Carta a Buitendijck*, 1643, A.T, IV, 64, 6-8: «...falsis numinibus, hoc est vel malignis spiritibus, vel idolis, aut aliis istiusmodi diis, errore mentis humanae fictis...»

25. «La pensée métaphysique de Descartes», *op. cit.*, p. 118: "...fiction n'est pas raison mais ce qui permet d'éliminer les raisons".

tesis por mi libre albedrío que suspende el juicio. Nace del exceso de la voluntad respecto al entendimiento²⁶. Pero el genio maligno tiene una corta vida, pues tiene la vida de un artificio metodológico, el cual desaparece con su posibilidad misma una vez haya prestado su servicio, es decir, cuando una primera verdad ha sido encontrada, el *cogito*, que es la única que resiste a la falsificación integral: «... yo era, sin duda si me he convencido, o si solamente he pensado algo. Pero hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto, que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que soy, si me engaña; y engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo»²⁷. La verdad se revela en el plano de la *existencia* pues, sin que se pueda hablar de grados de evidencia, el *cogito* goza de un estatuto ontológico privilegiado. Sea cual fuere la potencia del Dios engañador, no puede hacer que yo no sea si yo pienso. Obra de mi voluntad y de mi imaginación, el genio maligno está más allá de lo racional y de lo razonable. Al no tener más «existencia» que la que mi voluntad tiene a bien prestarle, el genio maligno desaparece como una posibilidad que no está fundada en ninguna necesidad ontológica. Pero, preguntarán entonces, ¿no desaparece también la hipótesis del Dios engañador? La respuesta es negativa pues el Dios engañador está ligado a una razón metafísica para dudar: «El valor de la evidencia no es evidente mientras que el origen del hombre siga siendo un misterio»²⁸. Pero, si el artificio del genio maligno no hace sino transformar la puesta en duda metafísica en una hipótesis metodológica, es gracias a esta ficción que puedo plantear el problema de Dios en términos que me van a conducir a su veracidad: «Y ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún aquellas que prueban que hay un Dios, la razón para dudar que depende solamente de esta opinión es muy ligera

26. Tal es también la posición de Alquié: «El genio maligno no es una razón, sino un medio para dudar. No constituye un argumento sino que sostiene un esfuerzo de la voluntad;... El Dios engañador es interior a la duda intelectual, el genio maligno sólo está ligado a la asunción voluntaria de la incertidumbre», «La découverte», *op. cit.*, p. 176-177.

27. *Méditation seconde*, IX-I, 19; VII, 25, 5, 10: "...et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo".

28. H. Gouhier, «Le grand trompeur...», *art. cit.*, p. 70.

y, por así decirlo, metafísica (valde tenuis et, ut ita loquar, *Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet*). Mas a fin de poder suprimirla del todo (ut autem etiam illa tollatur), debo examinar si hay un Dios, en cuanto se me presente la ocasión; y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador: pues, sin el conocimiento de estas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna»²⁹.

LA TESIS DE M. GUEROULT

M. Gueroult aprueba el principio de la distinción establecida por Gouhier, pero le da una significación muy diferente: el Dios engañador es una de esas razones para dudar que la reflexión sugiere *naturalmente* al espíritu, mientras que el genio maligno es la hipótesis verdaderamente *metafísica*. El primero ejerce sólo una función psicológica y el segundo es el único que ejerce una función metafísica. Aunque inscritos en un marco muy diferente, el de la prueba ontológica³⁰, los argumentos de Gueroult se acercan, sin mencionarlos, a los de E. Gilson para quien «el argumento del gran engañador (*grand trompeur*) no tiene como ob-

29. *Méditation troisième*, IX-1, 28-29; VII, 36, 21-29.

30. En su *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 volúmenes, M. Gueroult defiende la tesis según la cual «al preceder la prueba por los efectos a la prueba ontológica, aquella debe ser considerada como su condición, hasta el punto que ésta, separada de la primera, pierde toda validez» (vol. 1, p. 21. La tesis es desarrollada en el capítulo VIII del primer volumen); en las *Méditations* la prueba *a priori*, o prueba ontológica, está subordinada a la prueba *a posteriori* o *ab effectu*, de la cual se deriva, según el orden analítico de las razones. H. Gouhier reserva su juicio acerca de esta tesis en «La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent)», *Revue internationale de philosophie*, 1954, N° 29, pp. 295-303. Con motivo de este artículo, M. Gueroult retoma su propia interpretación en sus *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955. La significación diferente que le da Gueroult a la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno (pp. 34-45 y 81-98) se inscribe en esta problemática: «La prueba *a posteriori* destruye la hipótesis del genio maligno -y subsidiariamente la del Dios engañador, pues él que puede lo más puede lo menos- mientras que la prueba *a priori* destruye sólo la opinión relativa al Dios engañador. La primera funda el valor objetivo del juicio al ratificar la verdad de las evidencias actuales; la segunda destruye una opinión que compromete de hecho mi creencia natural en la verdad de las evidencias conservadas por mi memoria. De este modo, la prueba *a posteriori* se opone a la prueba *a priori* del mismo modo como la ficción del Genio Maligno se opone a la opinión relativa al Dios engañador» (p. 86).

jeto darle a la evidencia una garantía complementaria», pues ésta no la necesita, sino garantizar el recuerdo de la evidencia, el cual no es una evidencia³¹.

La hipótesis del Dios engañador pertenece al plano de la naturaleza. Por fuera de toda reflexión filosófica, *mi naturaleza* me incita a dudar de la verdad de las proposiciones matemáticas, cuando a la intuición de las evidencias se ha sustituido su recuerdo. La duda del Dios engañador, naturalmente tiene que ver con el recuerdo de mis evidencias pasadas independientemente de las razones que las establecieron: «Pues aunque sea de tal naturaleza que, tan pronto comprenda alguna cosa muy clara y muy distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera (je suis naturellement porté à la croire vraie); sin embargo, puesto que soy también de tal naturaleza que no puedo mantener el espíritu siempre fijo (attaché) en una misma cosa y que a menudo me acuerdo de haber juzgado una cosa como verdadera, cuando dejo de considerar las razones que me han obligado a juzgarla así, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones, que me hagan cambiar fácilmente de opinión, si ignorara que hay un Dios»³². Al ignorar al Dios verdadero, me apoyo en efecto en la opinión recibida de la sociedad y de la

31. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 236-239. Véase también *R. Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1976, p. 326: «El argumento del gran engañador (grand trompeur) es la sospecha que se cierne sobre el valor del recuerdo de nuestras evidencias, en un sistema en el cual sólo la evidencia actual es una garantía suficiente de verdad, cuando: 1. se ignora la existencia de un autor de nuestra naturaleza; 2. cuando se ignora que este autor es Dios; 3. e incluso cuando se cree haber probado su existencia, aunque sin haberse apoyado en la idea de Dios para probarla». Mientras que las «Études» sólo mencionan «el argumento del gran engañador (grand trompeur)», el «Discours» parece distinguir Dios engañador y genio maligno: «El gran engañador es, entonces, la duda hiperbólica que sólo puede eliminar, no simplemente la prueba, sino la prueba cartesiana de la existencia de Dios (scil. la prueba por medio de la causa eficiente, *a posteriori*, y no la prueba *a priori*, o prueba ontológica -véase Gouhier). Pero su mera presencia la elimina, pues probar a Dios como infinito, es probarlo como perfecto, por tanto verídico. El genio maligno, al contrario, es lo que todavía puede postularse como el autor de nuestra naturaleza cuando, por consiguiente, no se prueba que sea Dios» (p. 326). Nos habría gustado saber un poco más sobre esta distinción.

32. *Méditation cinquième*, IX-1, 55, citado por M. Gueroult, «Nouvelles réflexions», *op. cit.*, pp. 34-35. Véase también *Secondes réponses*, IX-1, 114-115 y *Entretien avec Burman*, V, 178.

tradicón de que existe un Dios capaz de engañarme. En ese sentido, la duda ligada a las reflexiones sobre mi naturaleza y a la opinión de un Dios engañador es *real y no fingida*: «en ese plano de la naturaleza, la idea del Dios engañador se desarrolla por sí misma; nace *naturalmente* en virtud de nuestro estatuto psicológico, y no tiene nada de una ficción ni de un artificio voluntario»³³.

La duda que inspira el Dios engañador respecto al recuerdo de mis evidencias, basta para volver incierta a la ciencia en la medida en que la verdad de las conclusiones de la ciencia requiere la verdad de los eslabones de la deducción. Gueroult se pregunta entonces si sería posible encontrar un medio que permitiera destruir la duda del Dios engañador y restablecer así la verdad de la ciencia; encuentra dos. El primero se refiere al problema de la sustitución del recuerdo por la intuición, es decir, el intento de reducir la deducción a la intuición: «pero mi finitud impide que esta operación pueda ser algún día integralmente llevada a bien»³⁴. El otro medio, que consiste en destruir la opinión de que existe un Dios engañador, resulta ser el mejor, pero, ya que el Dios engañador no es una hipótesis metafísica, se plantea el problema de saber si puedo descubrir un medio tal quedándome en el plano de mi naturaleza: «Indudablemente, contesta Gueroult, pues ese medio no solamente existe, sino que está al alcance de la mano: descubro, entre todas las ideas claras y distintas que encierra el tesoro de mi espíritu, una idea; la de Dios»³⁵, y mientras considero atentamente esa idea, no puedo *de facto* sustraerme a la certidumbre de que Dios, perfecto y veraz, existe. Tal es la función de la prueba ontológica; substituir la opinión de que existe un Dios engañador por el Dios veraz. En palabras que no son las de Gueroult, pero que pueden resumir su pensamiento, diríamos que la prueba ontológica le sirve al método como principio de economía, en la medida en que nos exime rehacer en su totalidad el camino metodológico que conduce a la verdad. Ahora el recuerdo está garantizado, y el factor psicológico que hacía dudosa la evidencia desaparece. «De este modo, se podría decir que la prueba ontológica tomada en la perspectiva de la naturaleza, constituye el órgano natural específico de la refutación de la

33. M. Guéroult, «Nouvelles réflexions», *op.cit.*, pp. 83 y 36.

34. *Ibid.*, p. 38.

35. *Loc. cit.*

opinión de que existe un Dios engañador»³⁶

Mientras que la hipótesis del Dios engañador pertenece al plano de la naturaleza, la del genio maligno, al contrario, pertenece «al plano de la metafísica, en tanto que, en ese plano, el *filósofo* interviene y, distinguiéndose del *hombre* puro y sencillo, se opone deliberadamente a las exigencias de la *naturaleza* de su espíritu con miras a buscar la prueba metafísica de su legitimidad. Lejos de nacer como de sí y a pesar mío en el plano de la naturaleza, surge de una decisión premeditada por medio de la cual me transporto más allá de ese plano para juzgarlo»³⁷. Con la “ficción” del genio maligno dudo ahora ya no del *recuerdo* de la evidencia, sino de lo que consideraba segurísimo antaño, a saber la evidencia *actual* de las proposiciones claras y distintas. No puedo dudar de las proposiciones matemáticas cuando tengo la intuición actual de las razones que las demuestran; y, sin embargo, dudo. Pero esa duda centrada en la hipótesis del genio maligno que golpea a las verdades simples y a las demostraciones matemáticas, es del todo desmesurada para la naturaleza del hombre. Por esta razón sólo se la encuentra artificialmente, en el *filósofo* quien, voluntariamente, rehúsa aceptar las certidumbres impuestas por la naturaleza de su espíritu. Hay una ficción que se opone a lo *real* según esta exigencia metodológica que reclama una duda radical para una certidumbre entera: «La posibilidad de la duda respecto a las evidencias rememoradas debe necesariamente transformarse en duda radical respecto a las evidencias actuales, tan pronto como quiero obedecer al principio director de una especulación indubitable. En resumen, la duda de hecho surgida de algunas imperfecciones de mi naturaleza intelectual debe volverse duda de derecho, universal y radical, respecto a mi naturaleza misma. De este modo, la hipótesis del Genio Maligno, aunque voluntaria y sistemática, desde esta perspectiva, parece ser una consecuencia obligada, -bajo la condición de una especulación que se pretende indubitable- de la hipótesis del Dios engañador»³⁸.

36. *Ibid.*, p. 84. Véase *Méditation cinquième*, IX-1, 55-56.

37. *Loc. cit.*

38. *Ibid.*, pp. 87-88.

**EL DIOS ENGAÑADOR Y LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN DE LAS
VERDADES ETERNAS**

Donde Gouhier ve una complementariedad entre el argumento del Dios engañador y el del genio maligno, Gueroult ve una «oposición radical». Si uno y otro son *metafísicos*, puesto que recurren a una concepción metafísica de la naturaleza de Dios y que toman al revés nuestra naturaleza al rechazar provisionalmente el valor de las evidencias intelectuales, la hipótesis del Dios engañador en efecto parece compatible con nuestra naturaleza, mientras que la del genio maligno le inspira una duda «intolerable» a esta naturaleza; «la duda fundada en el Dios engañador constituye un intermediario entre las dudas puramente naturales y la duda puramente metafísica del genio maligno»³⁹. Lo que está realmente en juego en el debate entre Gouhier y Gueroult no es el papel desempeñado por el argumento del Dios engañador o del «gran engañador» (Gilson) en la operación de garantía del recuerdo de la evidencia. Efectivamente, esta tesis es una de las «interpretaciones más sugestivas del gran engañador»⁴⁰. Incluso si la identificación entre el Dios engañador y el genio maligno, el «gran engañador», se realiza a expensas del genio maligno (Gilson), el hecho de que Dios garantice el recuerdo de la evidencia es algo seguro. «Queda, no obstante, esto: en cierto momento, Descartes está en posesión de una evidencia de la cual es rigurosamente imposible dudar, dos y tres dan cinco; la declara sospechosa en nombre del Dios desconocido y tal vez engañador, la hipótesis del cual se vuelve inevitable por el misterio de nuestro origen; la sospecha sólo caerá ante el conocimiento del verdadero Dios, cuya perfección excluye toda causa de engaño. ¿Conducen necesariamente esa situación y ese desenlace a la idea de que la veracidad divina garantiza la evidencia? Sí, si el problema planteado por el argumento del Dios engañador es únicamente el de una garantía del conocimiento. ¿Pero, no es más que eso?»⁴¹.

39. *Ibid.*, p. 86.

40. H. Gouhier, «Descartes», *op.cit.*, p. 168.

41. *Ibid.*, p. 175. Según R. Lefèvre, «Le criticisme de Descartes», *op.cit.*, p. 204, nota 2, incluso si la tesis de Gueroult de las *Nouvelles réflexions* fuera justa, «no por eso dejaría Dios de garantizar el recuerdo de la evidencia sólo porque crea la evidencia, y que no se puede estrechar en el plano de la memoria una duda que sorprende a la razón. En resumen, Descartes está obligado a fundar la evidencia en Dios gracias a la evidencia de Dios: lo que producirá dificultades».

Lo que está realmente en juego en el debate es el asunto de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas. Gueroult plantea el problema en estos términos: la hipótesis del Dios engañador «¿...está fundada, al menos en parte, en la naturaleza de las cosas, al tener su raíz en algunas verdades de la filosofía cartesiana? O al contrario, ¿es un artificio enteramente ajeno a esas verdades, y tal que, una vez descubiertas aquellas, es abolido radicalmente el pretexto en nombre del cual se pretendía invocarlo? En el primer caso, se concibe que la hipótesis está fundada en la naturaleza verdadera de la omnipotencia divina y se la remite, junto con la doctrina de las verdades eternas, a las consecuencias que implica esta omnipotencia tomada en sí»⁴². Lo que, según Gueroult, está en el núcleo de la tesis defendida por Gouhier y Bréhier, es la idea según la cual un engaño universal no es ajeno a la naturaleza de Dios. El engaño es una posibilidad originalmente ofrecida a Dios, y esta posibilidad se expresa, en el hombre, por una cierta desesperación que procede del misterio de su origen. Pero, ya que Él es bueno y el engaño es algo malo, Dios no quiso engañarnos. La relación entre el Dios engañador y las verdades eternas creadas es evidente: del mismo modo en que hubiera podido crear otras verdades que las que reconocemos, Dios es libre de engañarnos. Por esto, en la espera de la demostración de su veracidad -es bueno- que aporta una garantía moral, *el escepticismo que inspira el Dios engañador está ligado a esta inquietud en cuanto al origen de nuestro ser*. «En el segundo caso, se concibe que la hipótesis no podría fundarse de ninguna manera en la naturaleza verdadera de la omnipotencia divina, pues ésta, bien entendida, la suprime necesariamente»⁴³. Para Gueroult, lo sabemos, la hipótesis del Dios engañador no pertenece al plano metafísico de la naturaleza de Dios. No se necesita entonces para nada recurrir ni a consideraciones sobre la naturaleza de Dios, su omnipotencia como creador de las verdades eternas, ni a la inquietud, ni al pesimismo, ni a la bondad de Dios para fundar la hipótesis del Dios

42. «Descartes selon l'ordre des raisons», *op.cit.*, vol. 1., p. 42. M. Gueroult atribuye esta tesis a H. Gouhier, "IXe congrés international de philosophie", *op.cit.*, pp. 69 y sig. y a E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, P.U.F., 1950, p. 113-116.

43. *Ibid.*, p. 43.

engañador. Sólo el desconocimiento de la verdadera naturaleza de Dios permite formular tal hipótesis: «Desde que reflexionamos, por poco que sea, sobre la naturaleza de Dios, nos damos cuenta de que no solamente su bondad, sino esa misma *omnipotencia*, en nombre de la cual, por descuido, le atribuimos el poder de engañarnos, descarta esa posibilidad»⁴⁴. Por consiguiente, puesto que la omnipotencia de dios puede por naturaleza crear otras verdades que las que ha instituido, y que es incapaz de engañar, no hay ninguna relación entre la doctrina de la creación de las verdades eternas y la hipótesis del Dios engañador.

Si en el trasfondo de la duda hiperbólica se encuentra la doctrina de las verdades eternas, «ya no se ve bien la consistencia que guardaría esa interpretación del genio maligno, como una “pura ficción metodológica”⁴⁵. En realidad, no es el genio maligno sino el Dios engañador quien está ligado a la teoría de las verdades eternas creadas, y conviene comprender que ese Dios engañador es un concepto que a la vez es forjado por el hombre y fundado en razón. Recordemos la tesis de Gouhier: el argumento del genio maligno es una ficción metodológica cuyo principal alcance es evitar que lo dudoso se transforme en probable y forzar la inteligencia filosófica a que se contente sólo con la *certidumbre* absoluta. El Dios engañador, al contrario, es una hipótesis metafísica: mientras no sé de dónde me viene el ser, es *razonable* pensar que lo recibí de un Dios que *hizo* como una falsa verdad para mi uso, verdad que sería sin valor en lo que le concierne. Frente a esta lectura, E. Bréhier -quien cuestiona la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno- se pregunta si no habría que admitir «1º que la hipótesis de un Dios engañador, es decir, de un ser omnipotente que nos engaña es tan eficaz para producir la duda como la ficción del genio maligno. 2º que la hipótesis misma es equivalente a la ficción, puesto que se trata en los dos casos de un engañador omnipotente»⁴⁶. A la vez que mantenemos la

44. M. Guerault, «Descartes au congrès Descartes», *Revue de métaphysique et de morale*, 1938, p. 123 en el cual el autor había ya sostenido la interpretación que aparece en «Descartes selon l'ordre des raisons». Véase también J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945, p. 171.

45. J. Dopp, «Compte rendu des “Essais sur Descartes” de H. Gouhier», *Revue néoscholastique de philosophie*, 1937, N° 4, p. 655.

46. «Revue critique des ‘Essais sur Descartes’ de H. Gouhier», *Revue philosophique*, Tome CXXVIII, No. 7, juillet-août, 1939, p. 109.

legitimidad de la distinción establecida por Gouhier, pensamos que el segundo punto introducido por Bréhier merece ser tomado en consideración. Con Gouhier, y contra Gueroult, creemos que «el temor de un Dios engañador nació gracias a la ignorancia en la que estaba respecto a mi origen, y muy precisamente de mis incertidumbres respecto a la potencia absoluta o la impotencia relativa de la causa primera»⁴⁷. La hipótesis de un Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas toman una y otra como punto de partida la idea de un *Dios que todo lo puede*. Pero entonces, ¿qué pasa con la tesis de Gueroult quien separa la «opinión», de la teoría de las verdades eternas creadas porque el Dios creador de las verdades es el Dios infinito, y por tanto el Dios verídico? Importa aquí respetar el *orden de las razones*, es decir, el orden analítico seguido en las *Meditaciones*. En efecto, numerosos textos parecerían contradecir la existencia de una relación entre la hipótesis de un Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas⁴⁸ y darle la razón a Gueroult.

Nadie negará que la bondad excluye el engaño⁴⁹. Pero, el problema es saber, por una parte, cuándo y cómo recurre Descartes a la bondad divina y, por otra parte, cuáles son la significación y el alcance del argumento del Dios engañador. Según Gueroult, «Si esta hipótesis (scil. la del Dios engañador) tuviera el mismo fundamento que esa teoría (scil. la de la creación de las verdades eternas), como ella, se apoyaría en el verdadero conocimiento de la omnipotencia de Dios»⁵⁰. Ahora, como la omnipotencia de Dios excluye de entrada la posibilidad del engaño, la hipótesis del Dios engañador no se fundaría, como lo pretende Gouhier, en el «misterio de nuestro origen» sino en una falsa idea de la naturaleza de Dios: «Lejos de descansar en nuestro conocimiento de la natura-

47. H. Gouhier, «La pensée métaphysique», *op. cit.*, pp. 250-251.

48. Esta relación ya había sido señalada por E. Boutroux en *Des vérités éternelles chez Descartes*, Alcan, 1927, pp. 47 y 98.

49. Dios es «fuente de toda bondad y de toda verdad...», *Principes*, I, art. 22 y *Réponses aux secondes objections*, IX-I, 113: «Pues siendo Dios el supremo ser, ha de ser necesariamente el supremo bien y la suprema verdad; por lo tanto, repugna que provenga de Él algo conducente a la falsedad de un modo positivo», VII, 144, 3-5.

50. «Descartes selon l'ordre des raisons», *op. cit.*, vol. I, p. 44. Véase también «Descartes au congrès Descartes», art. cit., pp. 123-124.

leza de dios como omnipotente y libre creador de las verdades eternas, la hipótesis del Dios engañador resulta al contrario de nuestra ignorancia respecto a eso, de la ausencia de toda reflexión preliminar sobre su concepto»⁵¹. Dos comentarios se imponen. Primero, es falso decir que Descartes no haya reflexionado sobre la omnipotencia divina: el *Tratado sobre la divinidad* de 1628 y la teoría de la creación de las verdades eternas propuesta poco después, en 1630, son una prueba irrefutable. Luego, resulta que la hipótesis del engaño divino es mantenida por Descartes después de que se haya objetado que «quizá Dios haya querido que yo sea engañado así, pues se dice de Él que es soberanamente bueno»⁵². En efecto, no es contrario a la bondad de Dios «permitir que me engañe a veces»⁵³. Y, aunque se suponga «que todo cuanto se ha dicho de Dios es una *fábula* (demus esse fictitium)»⁵⁴, es el privilegio de la naturaleza de Dios ofrecerse al hombre bajo la forma de una paradoja: «...puesto que errar y equivocarse (faillir et se tromper) es una especie de imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que ellos (scil. «personas que prefieran negar la existencia de un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las demás cosas son inciertas») atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe»⁵⁵. Por tanto, es igualmente probable que me engañe si Dios es omnipotente que si es impotente. No obstante, lo que nos ha sido legado por la tradición, por la sociedad, por rumores, es la *opinión* de que «Dios, quien nos ha creado, puede hacer todo lo que quiere»⁵⁶. Y es

51. M. Gueroult, «Descartes au congrès Descartes», art. cit., p. 123.

52. *Méditation première*, IX-I, 16.

53. *Loc. cit.*

54. *Meditatio prima*, A.T., VII, 21, 20. La cursiva es nuestra.

55. *Méditation première*, A.T., IX-I, 16-17. Lo que está en juego en el argumento de un dios engañador, es el estatuto mismo de la razón, hasta el punto de que Descartes se objeta que hay hombres que preferirían la existencia de un tal Dios más bien que creer que no hay ninguna certidumbre. Confrontada por el ateísmo, la razón replica indicando esta paradoja, que entre menos potente es Dios, más sujeto a ser engañado está el hombre. ¿Equivaldría eso a decir, entonces, que «To the metaphysical problem of the origin of our being, there can be no solution at all at the present stage of the inquiry. There can be no question of choosing between a theistic and an a-theistic solution» (L. J. Beck, «The metaphysics of Descartes», *op. cit.*, p. 70)? No lo creemos.

56. «Principalmente porque hemos oído decir que Dios, quien nos ha creado, puede hacer todo lo que quiere...», *Principes*, I, art. 5; «Infinxa quaedam meae

precisamente esta opinión la que defienden los teólogos de las *II^{as}* y *VI^{as}* *objecciones* quienes, basándose en las *Escrituras*, pretenden que Dios «soberano Señor de todas las cosas, puede disponer de todo como le plazca» y, por consiguiente, ser un «gran embaucador (grand décepteur)»⁵⁷. Por cierto, se trata de un grave contrasentido puesto que «se puede ver claramente que es imposible que Dios sea engañador, por poco que se quiera considerar que la forma o la esencia del engaño es un no ser, hacia el cual jamás el ser soberano puede inclinarse»⁵⁸. Sin embargo, no por eso deja Descartes de proponer el argumento metafísico del engaño divino en la *Primera meditación*, a la vez que recuerda, junto con los teólogos clásicos, que Dios «dicitur enim summe bonus»⁵⁹.

La dificultad con la cual tropieza la reflexión del comentador consiste en que Descartes parece proponer un argumento que resulta ser contradictorio con el ser de Dios, el cual es indisociablemente verdad y bondad. Sin embargo, la dificultad se desvanece si se sigue el orden analítico de las *Meditaciones*, es decir, si se reconoce *la utilidad* decisiva de la duda general, y si se admite que es gracias a la hipótesis del dios engañador «...que no es posible que podamos tener duda alguna de aquello que más adelante descubramos como verdadero»⁶⁰. En la medida en que la ausencia de una duda tal puede tener consecuencias extremadamente negativas para convencer al lector ilustrado de lo bien fundado de la metafísica de Descartes, y por tanto de su física⁶¹, importa considerar al Dios engañador, primero como un argumento cuyo estatuto (epistemológico) está determinado por su función metodológica en la economía de la duda hiperbólica, después como una hipótesis metafísica ya que, si es verdad que la hipótesis del Dios engañador no es solamente una «opinión» sino un *concepto fundado en razón*, ese

menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia...», *Meditatio Ia*, VII, 21, 1-2; «...praeconcepta de summa Dei potentia...», *Meditatio III*, VII, 36, 8-9.

57. *Secondes objections*, IX-I, 99-100; *Sixièmes objections*, IX-I, 220-221.

58. *Réponses aux sixièmes objections*, IX-I, 230: «Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter»; *Réponses aux secondes objections*, IX-I, 112-113.

59. *Meditatio prima*, VII, 21, 13.

60. *Abrégé des six méditations*, IX-I, 9.

61. Véase E. Gilson, «Etudes...», *op.cit.*, pp. 187-188.

concepto tiene un alcance epistemológico en el sentido en que busca demostrar, a través de la ficción metodológica del genio maligno, que la razón humana sólo puede alcanzar al verdadero Dios por medio de un *pensamiento irrazonable* que pone entre paréntesis la bondad de Dios. Basta, para eso, con que la malignidad del genio se vea reforzada por la potencia sin límites del Dios del cual Descartes tiene, en su espíritu, «cierta opinión». Pensamiento irrazonable, ciertamente, pero cuyo papel es el de permitir conocer la verdadera naturaleza de Dios. Lo que está en juego aquí es saber de qué *duda* se trata cuando dudamos de Dios. Ahora, Descartes se explicó claramente respecto a eso en la *carta a Buitendijck de 1643*: en cuanto al problema de saber «si está jamás permitido dudar de Dios», Descartes considera «que hay que distinguir lo que en una duda pertenece al entendimiento, de lo que pertenece a la voluntad; ...». Respecto al entendimiento, el cual no es una facultad electiva, «es seguro que hay varios, de quienes el entendimiento puede dudar de Dios...»: tal es el caso de quienes, apartando su fe, pueden «examinar por medio de la razón natural (*naturali ratione*) si hay un Dios, y así, dudar de Dios». Respecto a la voluntad, «también hay que distinguir entre la duda que mira el fin y la que mira los medios. Pues si alguien se propone como objetivo dudar de Dios, con el fin de persistir en esa duda, peca gravemente por querer seguir incierto sobre algo de tanta importancia. Pero si alguien se propone esa duda como un medio para llegar a un conocimiento más claro de la verdad, hace algo totalmente piadoso y honesto, puesto que nadie puede querer el fin si no quiere también los medios... Y tampoco hace mal quien con el mismo fin, *despoja por cierto tiempo de su espíritu todo el conocimiento que puede tener de la divinidad*». De este modo, resulta que se puede dudar naturalmente de la existencia de Dios, o más precisamente de la naturaleza del verdadero Dios, si se tiene cuidado de no hacer de esa duda un fin, sino un medio. Ahora bien, puesto que busca el conocimiento del *verdadero Dios*, es legítimo que quien duda despoje provisionalmente, es decir metodológicamente, de su espíritu todo lo que puede saber de la divinidad. La hipótesis del Dios engañador no resulta entonces de nuestra ignorancia sobre la naturaleza de Dios, o de una «ausencia de toda reflexión preliminar sobre su concepto», como lo pretende Gueroult, sino de lo que en la duda pertenece a la voluntad y mira los medios. Por

motivos epistemológicos fundados en razón, entre todos los atributos que, según la tradición, conforman la naturaleza divina, Descartes abstracte voluntariamente, es decir, libremente, la sola *omnipotencia* y le confiere el poder de engañar. Y si uno se sorprende de que sea permitido «suponer algo falso en lo concerniente a Dios», Descartes nos invita ahora a distinguir «entre el verdadero Dios claramente conocido, y los falsos Dioses (inter verum Deum clare cognitum, et falsos Deos)». Pues, si no le es permitido, ni posible, al espíritu humano atribuirle algo falso al Dios *claramente conocido* «atribuirles a los falsos Dioses, es decir, o a los espíritus malignos (malignis spiritibus), o a los ídolos o a los otros tipos de divinidades falsamente imaginadas por el error de nuestro entendimiento (errore mentis humanae fictis)... e incluso al verdadero Dios, *cuando sólo es conocido confusamente* (imo et vero Deo confuse tantum cognito), atribuirle, digo, *por hipótesis* (ex hypothesi) algo falso, puede estar bien o mal hecho, según si el fin para el cual se hizo esta *suposición* es bueno o malo. *Pues todo lo que de este modo es fingido y atribuido por hipótesis* (Nam id quod ita fingitur et ex hypothesi tribuitur) *no por eso está asegurado por la voluntad como verdadero, sino solamente propuesto al entendimiento para ser examinado*, y, por tanto, no contiene en sí ninguna razón formal de malicia o de bondad; pero si la hay, la toma prestada del fin para el cual es hecha esta suposición»⁶².

62. Carta a Buitendijck de 1643, A.T, IV, 62-64: las cursivas son nuestras. En la perspectiva de nuestra interpretación, el pasaje siguiente de la *Epistola ad Voetium*, VIII, B, 60, no podría ser utilizado a favor de la lectura de Gueroult: «Incluso si, en efecto, en mi primera Meditación, hablé de un cierto engañador omnipotente, nunca sin embargo, en ese lugar el verdadero Dios era concebido, puesto que, como él mismo (scil. Voetius) lo dice, es imposible que el verdadero Dios sea engañador. Y si se le pregunta de dónde sabe que eso no se pueda hacer, debe contestar que lo sabe porque eso implica contradicción en el concepto, es decir, que eso no puede ser concebido: así el mismo argumento que utilizó para atacarme basta para defenderme», *Descartes. Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*, Texte latin, traducción et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959, p. 191. Si hay «razón formal de malicia» en la duda que le pertenece a la voluntad, es «porque lo toma prestado del fin para el cual esta suposición es hecha» y que le propone al examen del entendimiento. Tampoco podemos aprobar la interpretación de H. Caton quien, en «The origin of subjectivity», *op.cit.*, pp. 119-121 identifica al «demon with the Deus deceptor». Según él, al llamar «genio (génie)» al Dios que engaña, Descartes introduce el genio «as a deliberate fiction only to conceal the blasphemy of the doubt...» (pp. 120-121). Defendiendo, sin convencernos, su

No hay duda de que la bondad de Dios excluye todo engaño, pues tan pronto como se reflexiona sobre la naturaleza divina descubrimos que ésta descarta la posibilidad del engaño. Pero al contrario de un Spinoza, por ejemplo, Descartes no tiene intuición de Dios. El conocimiento del verdadero Dios requiere, por lo tanto, una larga meditación que construimos metódicamente a partir de lo que resiste a la duda, el *cogito*, y de la idea de perfección que está en nosotros. Ahora, como la prueba *a posteriori* no aparece antes de la *Tercera meditación*, y con mayor razón como la prueba *a priori* no aparece antes de la *Quinta meditación*, el conocimiento *confuso* que hasta entonces tenemos de Dios autoriza y legitima, incluso exige, el recurso a la *ficción metodológica* de un «Deus deceptor»⁶³. Una vez más, la *Carta a Buitendijck de 1643*

identificación y recordando con Descartes (A.T, V, 8; se trata de la *Carta del 4 de mayo de 1647* a los curadores de la Universidad de Leide) que la suposición de un genio omnipotente es una suposición *per impossibile* porque el engaño es incompatible con la perfección divina, Caton escribe: «Descartes must withdraw the true God from the doubt, since as the source of truth he provides no occasion for doubt, and he is certainly not a deceiver; he is, in fact, the veracious god of the *Third Meditation*. The confusion arises for Descartes' critics because, unlike him, they identify the true God with the biblical God, which Descartes has indeed transformed into an evil, omnipotent deceiver, and therefore, into an «impossible» or «contradictory» concept» (p. 121). Primero, Descartes no identifica al demonio con el Dios engañador, con el fin de esconder y de ocultar la blasfemia bajo la forma de una ficción. El demonio es una *ficción metodológica* distinta del Dios engañador, que es una *hipótesis metafísica*; la potencia del segundo viene a reforzar la ficción del primero. Luego, antes de ser el verdadero Dios en la *Tercera meditación*, Dios es primero el Dios confusamente conocido y por tanto, por hipótesis, tal vez engañador. Finalmente, Descartes realmente identificó al verdadero Dios con el Dios bíblico; se trata del Dios omnipotente que Descartes descubre en su espíritu desde la *Primera meditación*.

63. La *Primera Meditación* no habla de un Dios engañador (deceptor) sino que sugiere simplemente que en su meditación Descartes puede ser engañado por un «Dios que lo puede todo». El *Deus deceptor* es mencionado por primera vez en la *Tercera meditación*: «Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet. Ut etiam illa tollatur, quamprimum occurret occasio, examinare debeo an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse», VII, 36. Acerca del «Deus deceptor», véase también *Secundae responsiones*, VII, 144; *Principia*, I, art. 30: «Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam (scil. cognoscendi facultatem) ac falsum pro vero fumentem nobis dedisset», VIII-I, 16.

explica sin la menor ambigüedad el movimiento del pensamiento cartesiano: «Así pues, *quien finje un Dios engañador* (is qui fingit Deum deceptorem), *incluso el verdadero Dios*, pero que ni él ni los demás, para quienes hace esa suposición, no conocen aún de manera suficientemente *distinta*, y que no utiliza esa *ficción* con un mal designio, para intentar persuadir a los demás de algo falso respecto a la divinidad, sino *solamente para esclarecer más el entendimiento*, y también para conocer él mismo, o dar a conocer más claramente a los demás la naturaleza de Dios (sed solum ad intellectum magis illustrandum, aut etiam ad naturam Dei cognoscendam, aut aliis clarius ostendendam); ése, digo, no hace ningún mal para que de él salga un bien, porque en eso no hay nada de malicia, sino que hace absolutamente un bien; y nadie puede reprenderlo, si no es por calumnia»⁶⁴.

Si la hipótesis del engaño divino sólo puede ser formulada en la ignorancia de la *verdadera naturaleza* de Dios, no por eso está menos *fundada en razón* en un conocimiento ciertamente confuso, de esa naturaleza, el de la omnipotencia transmitido por la «*vetus opinio*». Descartes mismo, es cierto, reconoce en la *Tercera meditación* que «la razón para dudar que sólo depende de esta opinión, es bien ligera, y, por así decirlo metafísica. Pero, precisa, con el fin de poder suprimirla del todo, debo examinar si hay un Dios, en cuanto se me presente la ocasión; y si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador: pues, sin el conocimiento de esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna»⁶⁵. Al final de la *Tercera meditación*, una vez demostrada la existencia de Dios, Descartes insiste en el argumento del engaño divino para concluir: «Por lo que es bastante evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño (fraudem et deceptionem) depende necesariamente de algún defecto (a defectu aliquo)»⁶⁶. La fórmula puede parecer excesivamente lacónica cuando se trata de responder a un problema que pone un sello tan original en la metafísica y la teodicea cartesianas. Pero el lector sagaz y concienzudo que siguió a Descartes a través de la duda, el cogito y la idea de perfección no necesita ninguna otra explica-

64. A.T, IV, 64, 18-28: las cursivas son nuestras.

65. A.T, IX-I, 28-29.

66. A.T, IX-I, 41; VII, 52.

ción para asegurarse de la *veracidad* divina. Y sin embargo, Descartes insiste nuevamente en ese problema desde el comienzo de la *Cuarta «meditación»*. Pues, primero, reconozco que es imposible que Dios jamás me engañe, puesto que en todo fraude y engaño (fallacia vel deceptione) hay una especie de imperfección. Y, aunque parezca que *poder engañar* (posse fallere) es una señal de sutileza, o de potencia (acuminis aut potentiae argumentum), sin embargo *querer engañar* (velle fallere) atestigua sin duda debilidad o malicia (vel malitiam vel imbecillitatem). Y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios (nec proinde in Deum cadit)⁶⁷. Omnipotente, Dios puede engañar; queremos decir: Dios tiene el poder de engañar, la *potentia fallendi*, pero no tiene la voluntad de engañarme, la *voluntas fallendi*. No hay ninguna ficción aquí; el argumento del Dios engañador es una hipótesis metafísica, un concepto fundado en razón, el cual se concentra exclusivamente en la omnipotencia insondable y «la aseidad positiva» del Dios creador de las verdades eternas cuya potencia es garantizada por el misterio mismo. Que la hipótesis del Dios engañador sea «equivalente» a la ficción del genio maligno, se lo concedemos de buen grado a M. Bréhier en la medida en que «en los dos casos se trata de un engañador omnipotente». Pero sólo se trata en ese caso de una equivalencia formal, pues sólo el genio maligno es una ficción epistemológica, un recurso metodológico que niega provisionalmente y sin fundamento real la bondad de Dios con el fin de mantener la actualidad de la duda. Esto se desprende a plena luz del enunciado de la *Primera meditación*: «Suppondré, pues (Supponam igitur), que hay, no un verdadero Dios, que es fuente suprema de verdad (non optimum Deum, fontem veritatis), sino cierto genio maligno (sed genium aliquem malignum), no menos astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su industria en engañarme (omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret)⁶⁸. Lo que Dios no puede hacer es *querer engañar*, pues, al ser perfecto, «omnis bonitatis veritatisque fontem»⁶⁹, el engaño entendido como el acto voluntario de una *malitia* destruiría la definición misma de Dios, es decir, su ser⁷⁰.

67. A.T, IX-I, 42-43; VII, 53.

68. *Méditation première*, IX-I, 17; VII, 22.

69. *Principia*, I, art. 22; VIII-1, 13.

70. *Principes*, I, art. 29: «...la voluntad de engañar sólo procede por malicia, o

Dios no puede ser fuente de verdad sin ser fuente de bondad. *Lo que Dios no puede hacer, es entonces la ficción del genio maligno que, el tiempo de una duda, lo hará.*

Tomado como el efecto de la voluntad divina, el engaño es entonces contradictorio con el ser de Dios por el hecho de que «la forma o la esencia del engaño es un no ser, hacia el cual el soberano ser jamás puede inclinarse»⁷¹. Pero, mientras que el genio maligno, que simboliza la voluntad de engañar -“voluntas fallendi”- es una *ficción epistemológica*, el Dios engañador, que simboliza la potencia de engañar -“potestas fallendi”- es una *hipótesis metafísica fundada en razón*. El error de Gueroult consiste en haber tomado a la bondad divina como un *terminus a quo* cuando es un *terminus ad quem*, y haberle dado una significación metafísica a un argumento, el genio maligno, que sólo existe como recurso metodológico. Tanto como los teólogos clásicos, y ciertamente mejor que los teólogos de las *II^{as}* y *VI^{as}* *objecciones*, Descartes sabe que la bondad excluye el engaño. Pero, como le insiste a *Buitendijck* en 1643, para conocer la naturaleza del verdadero Dios, es decir, la naturaleza de un Dios omnipotente creador de las verdades eternas, es necesario pasar por la *ficción* de lo que Dios no es y que la voluntad propone al entendimiento. Pues si voluntariamente forjó la ficción de una «malitia» divina, de un «genius malignus», si ignora provisionalmente al «Buen Dios» del catequismo, lo hago por razones estrictamente metodológicas, con el fin de asegurar el conocimiento de un Dios no engañador. Que Dios sea engañador, ése es el argumento verdaderamente metafísico. Y si la hipótesis del engaño divino es de orden metafísico, es porque está ligada a la doctrina de la creación de las verdades eternas, es decir, porque está fundada en razón en ese Dios cuya «potencia es incomprendible» y nos inquieta hasta el punto de hacer de ella una fuente de error⁷².

del temor, o de la debilidad y, por consiguiente, nunca puede ser atribuida a Dios».

71. *Réponses aux sixièmes objections*, IX-I, 230.

72. Según H. Gouhier, «La hipótesis del Dios engañador expresado en las *Méditations* y los *Principae* es regida por la noción cartesiana del Dios creador de las verdades eternas que no es expresada ni en las *Méditations* ni en las *Principae*; de ese modo se explicaría lo que sigue siendo oscuro en las exposiciones de la duda metódica», «Le grand trompeur...», art. cit. p. 73.