

Descartes y el Dios engañador: Consideraciones acerca de la *Primera meditación*, AT, IX-1: 16

JEAN-PAUL MARGOT
Universidad del Valle, Cali, Colombia

I 253

Resumen: Al omitir el adjetivo *vetus* en la traducción francesa de la frase “...*infixa quaedam est meae menti vetus opinio...*” de la primera de las *Meditationes de prima philosophia*, el lector se ve privado de un epíteto que remite claramente a la idea de omnipotencia divina y a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada en Guillermo de Ockham y otros post-escotistas. Lo que está en juego en el debate acerca de la opinión evocada es la cuestión de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas.

Palabras clave: omnipotencia divina, potencia ordenada, Dios engañador, genio maligno, verdades eternas.

*Descartes and the Divine Deceiver:
Considerations on the First Meditation,
AT, IX-1, 16*

Abstract: By omitting the adjective *vetus* in the French translation of the sentence “...*infixa quaedam est meae menti vetus opinio...*” in the first of the *Meditationes*

de prima philosophia, the reader finds himself without an epithet that clearly refers to the idea of divine omnipotence and to the distinction between absolute power and ordered power in William of Ockham and other post-scotists. What is at stake in the debate over the opinion invoked is the question concerning the relation between the divine deceiver and the doctrine of the creation of eternal truths.

Key-words: divine omnipotence, ordered power, divine deceiver, evil demon, eternal truths.

Deus non potest se omnipotentia sua exurere
Descartes, Carta a Regius, junio de 1642

“**P**ermitan pues que su pensamiento, durante un breve tiempo, salga fuera de este mundo para acceder a otro totalmente nuevo, que yo haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios” (*AT*, XI, 31: 22-25). Todos conocemos este texto que abre el capítulo VI de *El mundo* y cuya lectura muestra que “el mundo totalmente nuevo”, que se despliega en el espacio imaginario de la “fábula”, permite dar cuenta de nuestro mundo, “el verdadero mundo”, como dice Descartes. Conocemos menos esta otra fábula de la Primera meditación: “Tal vez haya aquí personas que preferirán negar la existencia de un Dios tan poderoso (*potentem*), antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero por ahora no les hagamos resistencia, y supongamos, en favor suyo, que todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula (*Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium*)” (*AT*, IX-1: 16; *AT*, VII, 21: 19-20)¹.

¿Por qué Descartes supone, entonces, que “todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula”? Permítanme responder con otra fábula. Supongamos que tenemos una sola versión de las *Méditations métaphysiques*, la traducción del Duc de Luynes de las *Meditaciones de prima philosophia*², publicada en 1647, que fue revisada y corregida por Descartes, y a la que siguió la traducción de las Objeciones y Respuestas por Clerselier. ¿Tendríamos, entonces, las mismas *Segundas* y *Sextas* objeciones y respuestas? No lo creemos, pues, según observa J. A. Díaz, en la introducción a su traducción de las *Meditaciones*:

¹ Todas las citas de las *Meditaciones metafísicas* remiten a la traducción de Jorge Aurelio Díaz citada en la bibliografía. Cuando el latín dice “*hoc de Deo* (de Dios)”, el Duque de Luynes traduce por “*d’un Dieu* (de un Dios)”.

² Sobre las ediciones de las *Meditaciones* —dos en vida de Descartes (1641 y 1642) y varias otras que solo se publicaron después de su muerte—, véase el “Avertissement” de C. Adam, *AT*, VII, V-XVIII, y la introducción histórica de G. Lewis (*MP*: V-XIV). *AT* sigue la edición latina de 1642.

[...] conviene tener en cuenta, como lo señala el traductor al francés de las objeciones y las respuestas, que el propósito de esa traducción no era propiamente hacer el texto accesible al público en general, ya que Descartes consideró siempre que su escrito era para lectores muy atentos, capaces de seguir exigentes argumentaciones conceptuales. La traducción buscaba librar el texto de sus adherencias al vocabulario y la conceptualización propios de la Escuela, y abrirlo a quienes no estuvieran habituados a esas formas escolásticas de hacer filosofía. (MFP: 11)

Es verdad que, como lo indica el “librero” al “lector”, en el aviso impreso en la primera edición (1647) y en la segunda (1661), Descartes “creyó deber esta segunda [impresión] a la favorable acogida de tantas personas que, habiendo ya degustado sus nuevos pensamientos, parecían desear que se les quitase la lengua y el gusto de la Escuela, para adaptarlos a los de ellos” (AT, IX-1: 2). Sin embargo, no es seguro que el “librero”, probablemente Pierre Le Petit, impresor de la primera edición, tenga del todo razón cuando alaba la “calidad de esta versión”:

Se encontrará que esta versión es en todo sentido justa, y tan religiosa, que nunca se ha apartado del sentido del Autor. Yo podría asegurarlo solo con el conocimiento que tengo de la brillantez de espíritu de los traductores, quienes no habrán de equivocarse fácilmente. Pero tengo también otra certeza más auténtica, y es que ellos (como era justo) le han reservado al Autor el derecho de revisión y de corrección. Él lo usó, pero más para corregirse él que para corregirlos a ellos, y solo para aclarar sus propios pensamientos. Quiero decir que, habiendo encontrado algunos lugares que él consideró que no los había hecho lo suficientemente claros en Latín para toda clase de personas, él ha querido aclararlos aquí mediante algún pequeño cambio, que se reconocerá fácilmente si se confiere el Francés con el Latín. (AT, IX-1: 2-3)³

I 255

En efecto, cuando “se confiere” las dos versiones de las *Meditaciones metafísicas*, se observa a veces que lejos de esclarecer sus propios pensamientos en latín, Descartes los oscurece por medio de algunos pequeños cambios en francés. Tal es el caso de la “opinión” de un *Dios que puede todo* que Descartes tiene en la *Primera meditación*. Recordemos los dos textos que son el objeto de nuestras consideraciones. El latín dice: “*Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus* (Sin embargo, en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy)” (AT, VII, 21: 1-3). El francés dice: “*Toutefois il y a longtemps que j’ai dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu qui peut tout et par qui j’ai été créé et produit tel que je suis*” (“Sin embargo, hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu

³ No compartimos la siguiente afirmación de F. Alquíé: “[...] si es verdad, como dice Baillet, que Descartes se valió ‘de la ocasión’ de la traducción hecha de las *Meditaciones* «para retocar su original en nuestra lengua» (Baillet II: 172), no aportó a su texto ningún cambio que modificaría, aunque ligeramente, su sentido. El texto francés de 1647 es la misma versión fiel del texto latino de 1641” (1950: 379).

una cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal como soy”) (*AT*, IX-1: 16). Mientras que el latín habla de una “vieja (*vetus*)” opinión afincada, anclada (*infixa*), en la mente de Descartes, el francés subjetiviza el “*vetus*” de la opinión. Quisiéramos mostrar que, al omitir el adjetivo “*vetus*”, el lector de la versión francesa de las *Meditaciones metafísicas* se ve privado de un epíteto que remite claramente a la idea de omnipotencia divina y a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada en Ockham y otros post-escotistas. Los filósofos y los teólogos de las *Segundas* y *Sextas objeciones* bien lo sabían.

Apoyándose en un documento inédito que consta de seis proposiciones –del que solo cita cinco– censuradas en octubre de 1613 a causa de su nominalismo y que acababan de ser enseñadas en el colegio de La Flèche, G. Rodis-Lewis (1971: 37-46) se pregunta si, a pesar de su oposición futura a los nominalistas –pues restablece el innatismo de esencias verdaderas como la del triángulo (45)⁴–, Descartes no fue influenciado, en ciertos casos –por ejemplo, en su concepción de los universales⁵– por la enseñanza nominalista. Esto le parece tanto más verosímil a Rodis-Lewis cuanto que el profesor de filosofía de Descartes era en 1612-1613 el padre Noël –tal la tesis de J. Sirven (1928: 41-48)–, joven novato que nuestra autora se imagina fácilmente “tentado por tesis relativamente sencillas, y más accesibles a neófitos en filosofía” (44), lo cual le permite concluir: “Es de lo más probable que en 1612-1613, René Descartes haya seguido la enseñanza de lógica del Padre Etienne Noël” (43). Dos comentarios se imponen. Primero, la extrema dificultad de saber en qué fechas exactas estudió Descartes en el colegio de La Flèche; Rodis-Lewis se expone con toda razón, creemos, al comentario de J.-R. Armogathe: “Creo que es posible, pero no me siento inclinado a conceder a esta posibilidad el más alto grado de probabilidad” (1973: 486). Luego, la timidez con la cual Rodis-Lewis señala la presencia de tesis nominalistas en la enseñanza que recibió Descartes en el Colegio de La Flèche muestra los límites de nuestro conocimiento respecto a los vínculos que existen entre el nominalismo del siglo XIV y el pensamiento de Descartes.⁶

Ahora bien, en lo que sigue quisiéramos mostrar también que lo que está en juego en el debate acerca de la opinión evocada es la cuestión de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas.

Lejos de ser una ficción retórica o de ser “hipotética”⁷, esta opinión está fundada en razón. Esta “vieja opinión” no es otra que el primer artículo del Credo

⁴ Véase contra Gassendi : “*jam ante in nobis erat idea vera trianguli*”, *Réponses aux cinquièmes objections*, *AT*, IX-1: 139.

⁵ Véase *Principes*, I, art. 59 y 57, 58; *Réponses aux secondes objections*, *AT*, IX-1 :110; *Quintae Responsiones*, in *quintam Meditationem*, I, *AT*, VII : 380.

⁶ El lector podrá consultar el muy sugestivo e interesante artículo de R. J. Snell (2003) acerca de la influencia de Ockham sobre Descartes.

⁷ La expresión procede del estudio de Alquié en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes (*A*: 408, nota 3).

—*Credo in unum Deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae*— con la cual Descartes prosigue con la pregunta por el fundamento (Margot 2010: 21–31), que había iniciado en tres cartas de abril y mayo de 1630 al Padre Mersenne en las que se ocupaba de la doctrina de la creación de las verdades eternas.⁸ Como lo muestra F. Alquié, Descartes filosofa a partir del conocimiento de la omnipotencia divina y a partir de la convicción de que todas las verdades dependen de la voluntad de dios, porque es Él el que creó las verdades eternas.

[...] las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas”, —escribe a Mersenne el 15 de abril de 1630. “En efecto, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos. De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien, no existe ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris ingentiae* (innatas en nuestro espíritu), como un rey que grabara sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si pudiera hacerlo. Por el contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos. [...] Nada muestra, mejor que este texto, que la metafísica separa y quiebra el Mundo en dos planos: el de lo comprendido y el del Ser, que conocemos sin comprenderlo, y a partir del cual cualquier otra cosa debe ser comprendida y situada.” (1950: 87–88)

Dios engañador y genio maligno no tienen ningún sentido en metafísicas como las de San Agustín, Santo Tomás, Malebranche o Leibniz: “[...] nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna” (*Summa Theologica*, I, q. 17, art. 4, *ad tertium*). No podría haber un error en el intelecto divino; Dios es la verdad, y nuestras verdades son eternas en la medida en que están en la sustancia inteligible de Dios:

Aquí y allá, claro está, Dios es fuente de verdad; en la teología clásica, lo es como entendimiento; en la teología cartesiana, lo es como *voluntad*. Tanto en el segundo caso como en el primero, el que el entendimiento de Dios coincide con su voluntad no atenúa la diferencia, puesto que la coincidencia lleva a consecuencias opuestas. Ahora bien, no nos preguntamos si un entendimiento es o no veraz: *la veracidad incluye una intención que le incumbe a la voluntad; pero es normal cuestionarla cuando lo verdadero está a merced de la buena voluntad.* (Gouhier 1978: 259)⁹

⁸ La teoría cartesiana de las verdades eternas, formulada en términos definitivos desde 1630, no variará más. Los textos relativos a las verdades eternas son los siguientes: Cartas a Mersenne del 15 de abril de 1630, 6 de mayo de 1630 y 27 de mayo de 1630; a Mesland del 2 de mayo de 1644; a Arnaud del 29 de julio de 1648; a Morus de 15 de febrero de 1649; *Quintas respuestas*, en *Quinta meditación*, par. I (AT, VII: 380); *Sextas respuestas*, par. 6 y 8 (AT, IX-1: 232–233 y 235–236); Conversación con Burman (AT, V: 159–160).

⁹ Las cursivas son nuestras.

Puesto que un entendimiento divino necesariamente es veraz, solo cuando Dios es tomado como voluntad puede plantearse el problema del engaño divino.

La doctrina de las verdades eternas creadas inaugura el pensamiento metafísico del fundamento y establece un vínculo entre el método, la física y la metafísica, porque hace depender nuestra conciencia lógica, cuyo código es la evidencia matemática, de un Dios omnipotente, creador de las verdades eternas. En efecto, en la medida en que las verdades matemáticas, que estructuran lo sensible y lo hacen inteligible, también son *creadas*, la teoría cartesiana de la creación de las verdades eternas cuestiona el *fundamento inteligible del mundo*. Con el fin de poder dudar de la evidencia, Descartes debe fingir un Dios engañador, un Dios que actúa directamente “*in mente*” y que es capaz de trastocar nuestra conciencia lógica. Ahora bien, en la punta de la hipérbole Descartes recuerda al lector que tiene en su espíritu “una cierta vieja opinión (*quaedam vetus opinio*)” de un “Dios que puede todo (*Deum esse qui potest omnia*)” por quien ha sido creado tal como es.¹⁰ Dominado por la fuerza de las razones, Descartes plantea la cuestión del trastocamiento de nuestra conciencia lógica por un Dios que no es otro que el Dios nominalista del siglo XIV. No se trata de una duda retórica. Contra la interpretación de Gueroult, quien quiere liberar tanto a Descartes como a Dios de una omnipotencia divina ligada al genio maligno y para quien la hipótesis del Dios engañador es “una pura y simple ficción”, pensamos que el tema del genio maligno está ligado a la omnipotencia divina. Porque, si metodológicamente hablando *lo impensable* aparece bajo la forma del genio maligno, el recurso metodológico solo tiene sentido porque se apoya en una hipótesis metafísica *fundada en razón* (Margot 2003: 115-126). La ficción del genio maligno, en efecto, debe su poder al hecho de que es reforzada por la hipótesis metafísica del Dios engañador, hipótesis que está fundada en razón en la ignorancia de la naturaleza del verdadero Dios y de mi origen. La ficción del Dios engañador es, por lo tanto, consubstancial al racionalismo cartesiano. Al respecto, ha escrito M. Foucault:

El genio maligno, la idea de que haya algo en mí que puede siempre engañarme y que tiene una potencia tal que yo no podré nunca estar del todo seguro de que no me engañará, este tema es el tema absolutamente constante de la espiritualidad cristiana. Desde Évagre le Pontique o desde Cassien hasta el siglo XVII, que haya en mí algo que puede engañarme y que nada asegura que no estaré engañado, aun si estoy seguro de no engañarme, esto, es absolutamente fundamental. Y el cambio total (*retournement*) cartesiano, que va precisamente a hacer bascular en otro sentido la relación verdad-subjetividad, va a producirse cuando Descartes dirá: “Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo” (*Segunda meditación*, AT, IX-1, 19). Y en este momento, habrá hecho salir de nuevo (*il aura fait ressortir*) el “yo no me engaño” del peligro fundamental del ser engañado, y de la duda espiritual indefinida que la práctica cristiana de la dirección y del examen habían introducido en

¹⁰ La versión francesa añade “*et produit*” (AT, VII, 16).

las relaciones entre subjetividad y verdad. Descartes habrá hecho, finalmente, la afirmación filosófica primera. (Foucault 2012a: 298)¹¹

Pura *ficción metodológica* que mi voluntad somete al examen del entendimiento, el genio maligno está, por el momento de una duda, más allá de lo racional y de lo razonable. Reforzada provisionalmente por la potencia sin límites del Dios nominalista de la “*vetus opinio*”, la malignidad del genio puede entonces darle a la hipótesis metafísica del “*Deus qui potest omnia*” la radicalidad necesaria para llevar a buen término una duda que, a causa de la cesura instaurada por la doctrina de la creación de las verdades eternas (Marion: 1981), debe alcanzar el fundamento mismo de la racionalidad, el “verdadero Dios”, y garantizar de esta manera la evidencia modelada sobre la ciencia matemática de las *Regulae*. Al legitimar la racionalidad de nuestras razones, Descartes legitima entonces también la racionalidad de su *Mundo*.

Aunque las exégesis de los textos cartesianos hayan establecido la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno, Tullio Gregory considera que “quizá el contexto histórico en el cual se acostumbraba inscribir la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia* habría sido clarificado si se hubiera tomado en mayor consideración un pasaje de las *Segundas objeciones* en el cual, a propósito del Dios engañador, se hacía alusión a una larga tradición escolástica y se recordaban dos nombres muy significativos, Gregorio de Rimini y Gabriel Biel” (Gregory 1974: 477).¹² El texto de las *Segundas objeciones* es el siguiente:

En cuarto lugar, negáis que Dios pueda mentir o engañar; aunque hay sin embargo Escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel, el Ariminense y algunos otros que piensan que Dios miente con absoluta potestad, es decir, que significa algo a los hombres contrario a su intención y a lo que ha decretado, como cuando, sin añadir condición, dice a los Ninivitas por su Profeta: *Todavía cuarenta días y Nínive será destruida*, y cuando dice muchas otras cosas que no llegaron a suceder, porque no quiso que tales palabras respondieran a su intención y a su decreto. Porque si endureció y ennegueció al Faraón, y si puso en los Profetas un espíritu de mentira, ¿cómo podéis decir que no podemos ser engañados por él? (*AT*, IX-1, 99; VII, 125-126)¹³

I 259

La mención que se hace de Gregorio de Rimini, o de Arimini, y de Gabriel Biel, es fundamental puesto que nos permite inscribir la *vetus opinio* de Descartes, y por tanto el tema del engaño divino, en el contexto de la tradición nominalista del siglo XIV, que insiste particularmente en la *omnipotencia divina*.

¹¹ Restituimos la cita correcta de Descartes y su ubicación en *AT*. Véase también Foucault 2012b: 167-168 y Foucault 2013: 119-121.

¹² Esta “larga tradición escolástica” es la de la teología nominalista.

¹³ Dios demuestra su poder a través de su capacidad de engañar en el episodio de Acab (*I Reg.* 22: 20-23), la profecía no cumplida de la destrucción de Nínive (*Jona* 3: 4) y el robo de las vasijas de los Egipcios (*Exod.* 3, 22; 11, 2; 12, 35).

El tema del engaño divino ocupa un lugar preferente en la literatura teológica del siglo XIV, en particular alrededor del tema nominalista de la *potentia Dei absoluta* y de sus límites:

Se distinguen en la Edad Media dos tipos de potencia divina, la una llamada potencia ordenada y la otra potencia absoluta. No se trata, sin embargo, en ningún caso de dos potencias distintas ya que esto cuestionaría nuevamente la simplicidad y la unicidad de la esencia divina: se trata de dos modos para nosotros de concebir la acción divina. De manera general, la potencia ordenada es concebida como el ordenamiento del mundo en el momento de la creación: el conjunto de las leyes que definen el curso habitual de la naturaleza. La potencia absoluta, que es la capacidad que tiene Dios de hacer todo lo que no implica contradicción, aparece como la manera de dar cuenta de la cuestión de la intervención divina en el curso de la naturaleza, después de la creación (especialmente en el caso de los milagros). (Grellard y Ong-Van-Cung 2005: 52-53).

El hecho de que Dios pueda engañar haciéndonos juzgar como existente lo que no existe —es la hipótesis de una *Notitia intuitiva rei non-existentis*, que hizo pensar en el genio maligno de Descartes¹⁴— no debe sin embargo hacernos perder de vista que el engaño divino se inscribe en la problemática más vasta de la angelología y de la demonología. “El problema del conocimiento de lo que no existe [...] no está por tanto ligado en sí a la discusión de *potentia Dei absoluta*: nace más sencillamente —diría incluso necesariamente— en un universo en el cual existen, entre Dios y el hombre, seres intermediarios a los cuales está sometido el hombre” (Gregory 1982: 159).

260 |

En la estructura física y metafísica perfectamente jerarquizada del cosmos escolástico, la actividad de los puros espíritus, ángeles, genios y demonios, da cuenta de la precariedad de la posición del hombre en un universo en el que está sometido a la acción de seres intermediarios que le son superiores. De hecho, la acción de Dios sobre los procesos cognitivos del hombre no es sustancialmente diferente a la del demonio, salvo que a Dios le falta esta voluntad de engañar que es, al contrario, propia del demonio. En toda la literatura escolástica —y no solamente en el siglo XIV— se encuentra la actividad de esos demonios o genios, a los que la tradición atribuía la posibilidad de provocar sensaciones y representaciones falsas de los objetos. Desde P. Lombard hasta G. Biel, pasando por San Buenaventura y Santo Tomás, prevalece una doctrina teológica común, que distingue la acción del demonio y la de Dios con respecto a la facultad cognitiva humana, que limita la

¹⁴ “Obsesionados por el genio maligno de Descartes, los historiadores han escrutado la hipótesis ockhamista de una *notitia intuitiva rei non-existentis*” (Vignaux 1982: 19). En *Quodlibet*, VI, Q. vi, 2, Ockham introduce la posibilidad de un engaño divino que Descartes reafirma cuando, en la Primera meditación, la encuentra bajo la forma de la “*vetus opinio, Deum esse qui potest omnia*”: “Nuevamente, sobre este artículo [scil.] ‘Creo en Dios Padre todo poderoso’ se basa la famosa máxima de los teólogos: ‘Lo que sea que Dios pueda producir por medio de causas secundarias, puede producirlo directamente y preservarlo sin ellas’” (*PhW* 28; *IA*: 256).

intervención demonológica y angelológica a los conocimientos ligados a las impresiones sensibles y que le reserva solo a Dios, porque es el creador, la intervención directa sobre el intelecto. Mientras que ángeles y demonios deben limitarse a lo que ya existe y restringir su zona de influencia al marco de la realidad material, Dios puede actuar directamente sobre el intelecto humano y crear nuevas *cogitationes*:

Precisamente porque se trata de una doctrina común a todas las escuelas teológicas, parece difícil que Descartes [...] haya ignorado la limitación impuesta a las posibilidades del *genius malignus*, dada la naturaleza misma de este. Por lo demás, las palabras que Descartes emplea en las *Meditationes* [...] orientan la interpretación en el sentido de que si Dios es aquel que “*ipsas cogitationes immittit* (introduce estos pensamientos)” (a), el *genius malignus* puede lograr que *cuncta externa* (todas las cosas exteriores) sean como *ludificationes somniorum* (mistificaciones de los sueños). Podemos así decir con Alquié que “el Dios engañador es interior a la duda intelectual”, mientras que el genio maligno, como escribe Gouhier, introduce la duda de “un universo totalmente falsificado” (b): con tal de que se entienda tal distinción en el sentido de que con Dios la duda alcanza las evidencias matemáticas y la capacidad que tiene la razón de alcanzar lo verdadero, incluso independientemente de cualquier referencia a una realidad externa, mientras que con el demonio la duda incluye solamente el universo sensible. Precisamente por eso, pensamos, solo el Dios engañador es un elemento esencial del itinerario cartesiano, como, por otra parte, solo el descubrimiento del Dios verídico podrá liberar a Descartes de la duda radical. (Gregory 1974: 512-513)¹⁵

En el contexto de las *Meditationes*, el “*genius malignus*” resulta entonces ser la generalización de la duda escéptica que recae sobre el mundo de las representaciones relativas a la realidad material (sentidos-locura-sueño). Pero es necesaria la presencia de la *vetus opinio* de un *Deus qui potest omnia* para extender el alcance de la duda hasta la evidencia de las verdades matemáticas puesto que solo Dios actúa directamente sobre el espíritu del hombre. Ligado al límite de la omnipotencia divina de no poder hacer lo que implica una contradicción¹⁶, el problema de la amplitud de la intervención divina en el nominalismo del siglo XIV se plantea en estos términos: al actuar como causa inmediata omnipotente, ¿puede Dios sustituirse a los objetos externos y se limita su acción a modificar los procesos del conocimiento sensible, o interviene Dios en el intelecto humano y puede sustituirse a nuestra capacidad de pensar y producir pensamientos (*cogitationes*)? En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe: “[...] cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador,

I 261

¹⁵ Para a) y b), véanse la Segunda y la Sexta meditaciones (*AT*, VII, 24: 22-23 y 79: 24 respectivamente), así como Alquié 1950: 177 y Gouhier 1978: 118.

¹⁶ “Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción” (Baudry 1936: 45). Se trata de la primera proposición del *Tratado sobre los principios de la teología*: la cognición intuitiva de un objeto no existente es posible por medio del poder divino. Pruebo esta primera (conclusión) con el artículo de fe “Creo en Dios padre todopoderoso”, que entiendo en el sentido siguiente: todo debe atribuirse al poder divino, cuando no contiene una manifiesta contradicción” (*PhW*: 28; *IA*: 254).

pienso que estoy de acuerdo con todos los Teólogos que alguna vez han sido y que habrán de ser en el futuro” (AT, IX-1: 111-112).¹⁷

¿Qué decir, entonces, de los “escolásticos que sostienen lo contrario”? T. Gregory observa que la referencia a G. de Rimini puede dejar perplejo al lector, puesto que Rimini combate la tesis de algunos “doctores modernos” como Fritz Ralph, Adam de Woodam y, con algunas modificaciones, de G. Biel a través de P. d’Ailly, para quienes no es falso decir que Dios tiene *la potentia absoluta* y puede engañarnos. La Primera meditación, de hecho, no habla de un Dios engañador (*deceptor*) sino que sugiere, simplemente, que Descartes puede ser engañado por un “Dios que lo puede todo”. El *Deus deceptor* es mencionado por primera vez en la Tercera meditación:

Y es verdad que, como no tengo motivo alguno para estimar que haya algún Dios que sea engañador (*aliquem Deum esse deceptorem*), y ni siquiera sé todavía suficientemente si hay algún Dios, la razón de dudar que depende únicamente de esa opinión es muy tenue y, por decirlo así, Metafísica. Empero, para que también ella sea descartada, apenas se presente la ocasión deberé examinar si existe Dios y, si existe, si puede ser engañador (*an possit esse deceptor*); porque ignorado esto, no me parece que pueda estar completamente cierto de ninguna otra cosa. (AT, VII, 36: 21-29)

Como Ockham, de Rimini rechaza que “haya en Dios dos potencias, la una ordenada y la otra absoluta” (Genest 1994: 365). “Esta distinción no debe ser entendida como si hubiera realmente en Dios dos potencias, una ordenada y otra absoluta, porque no hay más que una potencia en Dios hacia el exterior, que de todas maneras es Dios mismo”, dice Ockham (*Quodlibet* VI, q. I, citado por Vignaux 1931: col. 764), para quien hablar de la “*distinctio*” es hablar de dos *modi loquendi*. “La *distinctio potentia absoluta/potentia ordinata* no es real sino ‘de razón’. El *modus loquendi* humano que habla de la *potentia absoluta* indica la dependencia del orden del mundo de la sola voluntad divina, es decir, alude a la contingencia de las cosas creadas y no al carácter arbitrario de las reglas del juego” (Fumagalli 2000: 20). Por su parte, de Rimini afirma: “[...] más vale, a mi parecer, confesar su ignorancia que caer en una opinión tan horrible para los oídos de los fieles como la que consiste en pretender que Dios puede mentir, decir lo falso o engañar, mientras que todas las Escrituras católicas, el Canón como los Santos, proclaman lo opuesto” (Genest 1994: 390). Descartes también rechaza esta distinción cuando, en contra de la opinión de quienes aceptan accidentes reales, escribe:

¹⁷ Acerca del “*Deus deceptor*”, véase también *Segundas respuestas*: “[...] es necesario fingir que (Dios) es engañador” (AT, VII, 144, 17-18); asimismo, *Principios de la filosofía*, AT, VIII-1, *pars prima*, art. 30: “Pues tendríamos motivos para decir que (Dios) es engañador si nos hubiera dado esa facultad (scil. de conocer) pervertida de modo que tomara lo falso por verdadero” (AT, VIII-1, 16, 22-24).

[...] es una cosa enteramente imposible y que no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, ya que todo lo que es real puede existir separadamente de todo otro sujeto: pero lo que puede así existir separadamente es una sustancia y no un accidente. Y no sirve de nada decir que los accidentes reales no pueden ser separados naturalmente de sus sujetos sino únicamente por la omnipotencia de Dios¹⁸; porque ser hecho naturalmente no es otra cosa que ser hecho por la potencia ordinaria de Dios (*potentiam Dei ordinariam*), que no difiere en nada de su potencia extraordinaria (*potentia extraordinaria*), y que, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco les cambia su naturaleza. (AT, IX-1: 234-235; VII: 434-435)

Lo que está en juego en la aceptación o en el rechazo de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* no se debe minimizar, ya que compromete el estatuto mismo del conocimiento evidente y, por ende, en el caso de Descartes, del fundamento epistemológico (criterio de verdad) y ontológico (criterio de veracidad) de todo su sistema. Si se admite la tesis de los “doctores modernos”, a saber, que Dios puede *de potentia absoluta*, pero no *de potentia ordinata*, engañar y decir lo falso, se niega entonces la naturaleza misma de Dios. Si, por el contrario, *de potentia absoluta* Dios no puede engañarnos, entonces puede haber un conocimiento evidente. Se ha podido decir que la filosofía de Ockham, con su tema del “si hay un conocimiento de una cosa que no existe”, abría el camino al escepticismo (Gilson 1952: 61-91).¹⁹ Es verdad, pero no conviene hacer poco caso de la pluralidad y de la diversidad de las interpretaciones de los nominalistas del siglo XIV, pues si se encuentra entre los contemporáneos de Ockham unos teólogos que afirman que Dios puede causar en nosotros un “acto de conocimiento por el cual aparezca una cosa como presente que es ausente”, hay que recordar también que, a la vez que admite la posibilidad, *de potentia Dei absoluta*, de un conocimiento de lo que no existe, Ockham excluye la posibilidad de que Dios pueda causar un “conocimiento tal por el que nos aparezca evidentemente una cosa como presente cuando es ausente”, porque: “Una evidencia engañosa es algo contradictorio, imposible para Dios mismo. [...] Por cierto Dios puede engañarnos, al hacernos juzgar como existente lo que no existe; pero entonces nos hace creer, no nos hace ver; no se trata de evidencia, ni de conocimiento intuitivo” (Vignaux 1931: col. 768-769).

I 263

Ockham excluye, por lo tanto, la posibilidad de que la *Notitia intuitiva* de lo no existente sea una *deceptio*, pues el conocimiento intuitivo es un conocimiento evidente y verdadero: tal es el límite de la omnipotencia divina. Descartes se pone

¹⁸ Cuando el latín dice “*divina potentia* (potencia divina)”, el francés dice “*toute-puissance de Dieu* (omnipotencia de Dios)”.

¹⁹ “En un universo semejante (scil. radicalmente contingente), una sospecha metafísica planea permanentemente sobre la realidad de todos los acontecimientos y de lo que, al parecer, son sus enlaces. Duda completamente especulativa, en el sentido de que no afecta en nada a la conducta ordinaria de la vida, pero no ‘hiperbólica’ en el sentido en que la entenderá Descartes, porque no es provisional y Ockham no tiene la menor intención de disiparla” (Gilson 1972: 606).

del lado de Ockham y de de Rimini, contra los “doctores modernos”, quienes en las *Sextas objeciones* preguntan a propósito de la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia*: “[...] ¿no puede Dios engañarnos mediante semejantes especies (scil. impresiones), e imponernos continuamente, al imprimir sin cesar en nuestras almas esas ideas falsas y engañosas?”, de modo que ya no tendríamos sino apariencias engañosas, pensaríamos ver y tocar cosas que no tendrían ninguna existencia por fuera de nosotros, “al ser verdad que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc.” (*AT*, IX-1: 220; VII: 415).

De este modo, en las *Sextas respuestas*, frente al escepticismo total que se deriva de la *potentia absoluta* de un Dios que puede engañarnos, Descartes responde como un eco a los temores que de Rimini manifestaba:

Así todos los Teólogos están también de acuerdo con esta verdad, que se puede decir que es la base y el fundamento de la religión Cristiana, ya que toda la certeza de su fe depende de ella. Porque ¿cómo podríamos otorgarle fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que nos engaña algunas veces? (*AT*, IX-1, 230; VII, 428).²⁰

Afirmar, en efecto, que Dios puede mentir (*Deus mentiri potest*) es renunciar a toda certeza y a la filosofía de Descartes. Afirmar que es imposible que Dios sea engañador, es garantizarle al pensamiento de Descartes la racionalidad de su discurso y, por consiguiente, legitimar los fundamentos mismos de su filosofía en el descubrimiento de un criterio de veracidad. Tal es la tarea que Descartes asigna al dístico del Dios engañador y del genio maligno, dístico que toma su punto de partida en la “vieja (*vetus*)” opinión de un *Dios que puede todo*, y opinión que es ella misma inseparable de la teoría de la creación de las verdades eternas.²¹

264 |

BIBLIOGRAFÍA

Alquié, F. (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France).

²⁰ Véase también la carta a Mersenne del 21 de abril de 1641: “En cuanto a los que dicen que Dios engaña continuamente a los condenados y que también puede engañarnos continuamente, contradicen el fundamento de la fe y de toda nuestra creencia que es que *Deus mentiri non potest* (Dios no puede mentir); lo que se repite en tantos pasajes en San Agustín y Santo Tomás y otros que me asombra que algún teólogo lo contradiga y deben renunciar a toda certidumbre si no admiten como axioma que *Deus nos fallere non potest* (Dios no puede engañarnos)” (*AT*, III: 359-360).

²¹ Según Gouhier (1937: 73): “La hipótesis del Dios engañador expresada en las *Méditations* y los *Principia* es regida por la noción cartesiana del Dios creador de las verdades eternas que no es expresada ni en las *Méditations* ni en los *Principia*; de ese modo se explicaría lo que sigue siendo oscuro en las exposiciones de la duda metódica”.

- Armogathe, J.-R.** (1973), “Bulletin cartésien III”, *Archives de philosophie*, 3: 36.
- Baudry, L.** (1936), *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d’Occam* (Paris:Vrin).
- Boulnois, O.** (1994) (dir.), *La puissance et son ombre: De Pierre Lombard à Luther* (Paris: Aubier).
- Canziani, G., Granada, M. A. y Zarka, Y.-C.** (2000) (a cura di), *Potentia Dei: L’onnipotenza divina dei secoli XVI e XVII* (Milano: Franco Angeli).
- Descartes, R.** (A), *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, tome II (Paris: Garnier, 1967).
- Descartes, R.** (AT), *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, 11 vol. (Paris:Vrin, 1974–1983).
- Descartes, R.** (MP), *Meditationes de prima philosophia: Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, introduction et notes par Geneviève Lewis (Paris:Vrin, 1944).
- Descartes, R.** (MFP), *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguidas de las objeciones y respuestas*, traducción de Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia), 2010.
- Foucault, M.** (2012a), *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979–1980)* (Paris: Ehes, Gallimard/Seuil).
- Foucault, M.** (2012b), *Mal faire, dire vrai: Fonction de l’aveu en justice* (Chicago/Louvain: University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain).
- Foucault, M.** (2013), *L’origine de l’herméneutique de soi* (Paris:Vrin).
- Fumagalli, M. T.** (2000), “*Potentia absoluta-Potentia ordinata*: une longue histoire au Moyen Âge”, en Canziani, Granada y Zarka (2000:13–23).
- Genest, J.-F.** (1994), “Adam et l’antéchrist, questions disputées sur la nécessité du passé et la tromperie divine: Grégoire de Rimini”, en Boulnois (dir.) (1994: 357–390).
- Gilson, É.** (1952), *The Unity of Philosophical Experience* (New York: Scribner).
- Gilson, É.** (1972), *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos).
- Gouhier, H.** (1937), “Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne”, *Actes du congrès international de philosophie* (Paris: Hermann) 69–73.
- Gouhier, H.** (1978), *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris:Vrin).
- Gregory, T.** (1974), “Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 53, 4: 477–516.
- Gregory, T.** (1982), “La tromperie divine”, *Studi medievali*, 23: 517–527.
- Grellard, Ch., Ong-Van-Cung, K. S.** (2005), *Le vocabulaire de Guillaume d’Ockham* (Paris: Ellipses).
- Margot, J. P.** (2003), *Estudios cartesianos* (México: UNAM).
- Margot, J. P.** (2010), *La modernidad: Una ontología de lo incomprensible* (Cali: Universidad del Valle).
- Marion, J.-L.** (1981), *La théologie blanche* (Paris:Vrin).
- Ockham, G.** (PhW), *Philosophical Writings*, translated by Philotheus Boehner (Indianapolis-New York: Bobbs-Merrill, 1964).
- Ockham, G.** (IA), *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par David Piché (Paris:Vrin, 2005).
- Rodis-Lewis, G.** (1971), “Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?”, *Archives de philosophie*, 34: 37–46.

Sirven, J. (1928), *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)* (Albi: Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest).

Snell, R. J. (2003), "Overcoming Omnipotence: the Crisis of Divine Freedom in Ockham and Descartes", *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy*, 5, 1.

Tomás de Aquino (ST), *Suma Teológica. Tratado de Dios uno en esencia*, trad. de Raimundo Suárez, tomo I, Ia, q., 1-26 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964).

Vacant, A., Mangenot, E. y Amann, E. (1902-1950), *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: Letouzey et Ané).

Vignaux, P. (1931), "Nominalisme", en Vacant, Mangenot y Amann (1902-1950: XI-1: 717-784).

Vignaux, P. (1982), *Nominalisme au XIV^e siècle* (Paris: Vrin).

Recibido: 03-2014; aceptado: 07-2014