

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

# ¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



## Capítulo 4



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*¿Por qué leer filosofía hoy?*

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

## ¿Por qué leer a Descartes hoy?

FEDERICO CAMINO

La pregunta ¿por qué leer a Descartes hoy? supone una respuesta afirmativa a la pregunta previa de si hay o no que leer a Descartes hoy. Pero, ¿cómo puedo saberlo? Si asumo con toda seriedad la pregunta, el único que puede contestarla es Descartes mismo. La incertidumbre inicial, leerlo o no, solo puede ser resuelta mediante razones que surgen del pensamiento de Descartes. Nos encontramos en la situación de que para saber si hay o no que leer a Descartes, necesariamente tenemos que leerlo.

Sin embargo, no parece obvio que haya en absoluto que leerlo. El mismo Descartes no recomienda su lectura a todos sino a los que pueden pensar pacientemente y por sí mismos.<sup>1</sup> En 1662, doce años después de su muerte, sus obras son condenadas por la Congregación del Índice de los libros prohibidos del Tribunal del Santo Oficio de la Iglesia Católica y aún hoy no son pocos los que consideran a Descartes como el origen de los ateísmos modernos.

¿Por qué leer a Descartes hoy? Schelling, en sus lecciones de Munich «Contribución a la historia de la filosofía moderna», dictadas entre 1827 y 1834, habla de la gigantesca tarea asignada a la filosofía moderna por Descartes: devolverle a la filosofía su carácter de ser «una ciencia donde se comienza absolutamente por el comienzo» (*die schlechterdings von vorn*

---

<sup>1</sup> Cf. Descartes, René, *Discours de la méthode*, en: *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, XI tomos, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965, tomo VI, p. 15 (en adelante *A. T.*).

*aufangende Wissenschaft*),<sup>2</sup> y Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, escribe: «aquí [con Descartes] ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares ¡tierra!» («*Land*» rufen).<sup>3</sup> ¿Cómo llega Descartes al comienzo absoluto que es la tierra firme de la filosofía moderna? Para los griegos el origen de la filosofía era el asombro (τὸ θαυμάζειν).<sup>4</sup> Para Descartes, lo será esa forma del asombro que es la duda. Conviene tal vez detenerse en ella. Las siguientes reflexiones se refieren a algunos aspectos de la primera y parte de la segunda Meditación metafísica<sup>5</sup> de Descartes. En ellas se encuentra la versión más completa y radical de la duda cartesiana.

El proyecto de Descartes, mirado desde la perspectiva de la actitud natural cotidiana e ingenua, es una empresa demencial; pero visto desde la perspectiva de la reflexión, es el inicio de la filosofía moderna. En las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes destruye el mundo de las seguridades diarias para acceder al mundo de las seguridades del pensamiento. El nombre de esa destrucción es la duda; su instrumento, la razón; su condición de posibilidad, la libertad; y su meta, la verdad. El punto de partida de la primera Meditación es triple: el deseo de establecer algo firme y constante en las ciencias, la constatación de que todo lo que hasta ese momento ha sido admitido como verdadero ha sido tomado de los sentidos, y la decisión de no confiar en ellos. Si triple es el punto de partida, triples son sus presupuestos, los que hay que buscar en las *Reglas para la dirección del espíritu*, escrito inacabado redactado posiblemente hacia 1628 y publicado en 1701 en las *Opuscula Posthuma Physica et Mathematica* en Ámsterdam.

¿Por qué quiere Descartes establecer algo firme y constante en las ciencias?, ¿de dónde toma esas nociones y por qué las relaciona con la ciencia?, ¿cuál es el origen del proyecto cartesiano?, ¿por qué es necesario «deshacerse

<sup>2</sup> Schelling, Friedrich, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, p. 9.

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971, tomo XX, p. 120.

<sup>4</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 155d1-5; cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b11-20.

<sup>5</sup> En algunos casos se preferirá el original latino y en otros la traducción del Duque de Luynes revisada por Descartes.



de todas las opiniones»<sup>6</sup> en las cuales hasta ese momento se ha creído y empezar enteramente de nuevo, desde los fundamentos?, ¿qué presupone la duda y por qué ella es el primer momento de la empresa de fundamentación? Las *Reglas para la dirección del espíritu* nos dan algunas respuestas.

En primer lugar, Descartes posee dos ciencias: la aritmética y la geometría, disciplinas exentas de todo vicio de falsedad o incertidumbre<sup>7</sup> cuyo estudio lo conducirá a postular una matemática universal (*mathesis universalis*)<sup>8</sup> capaz de explicar todo aquello que es posible investigar «acerca del orden y la medida sin aplicación a ninguna materia especial».<sup>9</sup> Esta ciencia, que será el modelo e ideal de toda ciencia y de todo saber cierto e indudable, posee una estructura deductiva de fundamentos axiomáticos. En segundo lugar, y mediante un análisis de la manera en que opera el intelecto, básicamente en el ámbito de la matemática, establece Descartes que los únicos actos del entendimiento capaces de llevarnos a la verdad sin temor a errar son la intuición (*intuitus*) y la deducción (*deductio*).<sup>10</sup> En tercer lugar, la inmediatez de la verdad matemática y sus características permitirán establecer un método cuyo primer y fundamental precepto será «no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal, es decir de evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta a mi espíritu [*à mon esprit*] tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda [*aucune occasion de le mettre en doute*]».<sup>11</sup>

En la primera parte de la segunda Meditación se va descubriendo la inconsistencia de la captación sensible al ser sometida a una razón metódicamente llevada por ella misma en la figura de la duda. Se pierde confianza en el mundo percibido a medida en que se va afirmando la actitud crítica y se van imponiendo los fueros de la razón. Así se explica el punto de partida referido al problema del conocimiento y orientado por la búsqueda de una

<sup>6</sup> A. T., tomo IX-1, p. 13 (*Méditations metaphysiques*).

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, tomo X, pp. 373ss (*Regulae ad directionem ingenii*).

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, tomo X, p. 378: «Mathesim universalem nominari».

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, tomo X, p. 368.

<sup>11</sup> *Ibid.*, tomo VI, p. 18; cf. *ibid.*, tomo X, pp. 371-404.

verdad que resista a la duda. «Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos».<sup>12</sup> Por lo primero entiende Descartes las creencias derivadas de la experiencia sensorial personal y directa; por lo segundo, las creencias recibidas por la tradición oral o escrita.

Descartes parte de la doble constatación del que percibe un mundo: la captación sensible y su frecuente correlato de engaño que obliga a desconfiar de esos testimonios. Esto implica creer, en un primer momento, en la existencia real fuera de mí de la cosa percibida tal como es percibida; y en segundo lugar, en un momento siguiente, en la captación de la misma cosa poseyendo características distintas no menos reales, pero que imposibilitan el pronunciarse sobre la naturaleza de lo percibido. No se puede decidir cuál de esas percepciones me presenta el objeto sensible tal como este es realmente, o si ninguna permite acceder a la cosa percibida tal como ella es en realidad. Esto supone afirmar, en todo caso, la existencia de algo fuera de mí que es bien o mal percibido. Para que haya duda, es necesario tener por lo menos dos<sup>13</sup> apreciaciones sensibles distintas del mismo objeto sin que se pueda afirmar como verdadera ninguna. Esa oscilación es la duda, el reclamo alternativo de cada percepción de ser la verdadera sin que puedan serlo las dos simultáneamente.<sup>14</sup> Spinoza escribe que «la duda no es otra cosa que la suspensión del ánimo [*suspensio animi*] ante una afirmación o una negación que haría si no hubiese algo cuya ignorancia hace que el conocimiento de la cosa de la que se trata [*quo ignoto cognitio ejus rei*] deba ser imperfecto».<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.

<sup>13</sup> *Dubium, dubitare (duo)*. Διαβάλλειν: separar, dividir, de donde viene diablo (διάβολος), el que divide, el que desune, el que me arroja (βάλλειν) contra mí mismo. *Diabulus*: el calumniador, el detractor, el espíritu maligno en el Nuevo Testamento (cf. por ejemplo, Juan 8, 44; Mateo 4, 1; Mateo 13, 39).

<sup>14</sup> Cf. Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione*, en: *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*, editado por J. Van Vloten y J.P.N. Land, La Haya: Martinus Nijhoff; reimpresión de la edición de 1914, tomo I, pp. 24-25.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 25.

Desde la perspectiva de la duda, no puedo saber si la imagen percibida de algo me remite, porque de ella surgiría, a un objeto real. La dualidad imagen-objeto o percepción-percibido obviamente supone una referencia a algo de tal manera que se le pueda conocer, aunque quizá nunca se pueda saber si corresponde al objeto de la percepción del mismo o no, pues para eso se necesita un tercer término que determine la adecuación o no, luego un cuarto, etcétera —Descartes resuelve la dificultad invocando a Dios como garante de la verdad cuando esta se manifiesta en lo claro y lo distinto; para Spinoza, la verdad no necesita garantía alguna pues ella es *index sui* en lo claro y lo distinto—. Antes de la duda, cuando percibo algo, lo percibo allí donde está llenando plenamente el espacio de lo percibido, de tal manera que parece que yo prescindiera de mí y que tuviera pleno acceso a lo que percibo en su realidad. No tengo que estar presente de manera explícita en todo acto perceptivo, pero todo acto perceptivo es mío y es para mí cuando soy yo el que lo realiza. La duda me distancia no de mí sino del ámbito de lo percibido.

Puedo dudar de lo que confusa y oscuramente percibo o dudar porque las condiciones subjetivas no son las mejores. Pero, ¿cómo dudar de lo que lúcidamente percibo de manera clara y distinta? Es decir, puedo dudar de las cosas «poco sensibles y muy alejadas»,<sup>16</sup> pero parece que no pudiera dudar de lo que nítidamente percibo en un estado de total ecuanimidad, como por ejemplo el que ahora esté escribiendo en esta página, con esta pluma, bajo esta lámpara, en este escritorio, etcétera. Así, se pregunta Descartes: «¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizá que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos [...]».<sup>17</sup>

¿Por qué Descartes, que se ha propuesto dudar radicalmente de todo, no duda de su razón? Dice simplemente: «pero son dementes y yo mismo no

---

<sup>16</sup> *A. T.*, tomo IX-1, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.



parecería menos demente si siguiera su ejemplo». <sup>18</sup> Si Descartes hubiera dudado de su razón en tanto facultad de llevarlo a descubrir la verdad y fundamentar el saber y la ciencia, no hubiera podido llevar a cabo su proyecto. Pero al margen de esa evidencia, ¿hubiera podido realmente dudar de su razón? Esa duda hubiera sido ya la afirmación de su razón, pues esa razón dubitativa referida a ella misma, ¿no es la destrucción misma de la razón? Y, ¿cómo hubiera podido Descartes saber si estaba sano mentalmente si la única facultad que lo hubiera podido llevar a esa constatación estaba a su vez marcada por la duda referida a ella misma? Para dudar de la razón, tiene que haber razones para dudar de ella y esas razones solo podrían ser planteadas por la razón, y si duda de ella tendría que dudar de las razones de la razón y entonces no tendría razones para dudar. La duda es una distancia que la razón (la reflexión) establece frente a lo afirmativo de las cosas en la experiencia acrítica. Dicho de otra manera, no puedo dudar de la razón porque es la razón la que me permite dudar.

No dudar de la razón es no dudar del método como expresión de ella misma. Al método no llevo por otro método, y a este por otro, etcétera, pues él es intrínseco a la razón, su cabal manifestación en tanto razón, y esta es innata como lo afirma la cuarta regla de las *Reglas para la dirección del espíritu*. <sup>19</sup> Para dudar, hay que tener razones o sospechas o indicios que solo la razón puede administrar en su sano uso. En la primera Meditación, Descartes dice que la razón lo convence de que a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables no hay que darles crédito, no hay que creer en ellas. Hay que tratarlas como si fueran manifestaciones falsas. <sup>20</sup> Se trata de la razón que se expresa en un método que determina la dirección de la duda racional, hiperbólica y radical, que decide previamente sus alcances y la configuración de la verdad por ella alcanzada.

La locura como hipótesis rápidamente desechada había surgido para invalidar las percepciones claras, aquellas que me presentan el contorno

---

<sup>18</sup> «sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem» (*ibid.*, tomo VII, p. 19). La traducción francesa dice: «[...] moins extravagant [...]» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 14).

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, tomo X, pp. 371-379.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, tomo VII, p. 18 (*ratio*); cf. *ibid.*, tomo IX-1, p. 14 (*raison*).



definido de las cosas. Podemos también pensar, como ya se dijo, que Descartes supone estar mentalmente sano porque de otra manera su proyecto de fundamentación jamás lo hubiera tenido o hubiera sido rápidamente interrumpido. Tal vez, la simple existencia de ese proyecto fundacional y de lo que implica eran, de alguna manera, una garantía de salud mental, aunque esto último no es tan seguro para el llamado sano entendimiento humano.<sup>21</sup> Recién con el descubrimiento de Dios como garante de la verdad, podrá pensar Descartes que su implícita suposición de salud mental era acertada.

El argumento del sueño, forma hiperbólica de la duda, nos mostrará que no tenemos que ser dementes para tener percepciones claras a las cuales no correspondan objetos exteriores a mí, lo cual significará que «no existen indicios concluyentes ni señales lo bastante ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño»,<sup>22</sup> afirma Descartes. Queda así el mundo de la percepción sensible negado, ya que nunca sabré a ciencia cierta cuándo estoy despierto y cuándo dormido, soñando.

¿Es el soñar el equivalente no patológico de la locura? No, pues hay una diferencia grande ya que la demencia es la pérdida de la capacidad racional en términos muy generales, lo que no sucede con el soñar. Sin embargo, así como la locura, el sueño nos presenta nítidamente cosas que no existen. Tal vez lo que pueda decirse es que, en un primer momento, constato que es a partir de la vigilia que me refiero a lo soñado, para luego la vigilia misma convertirse en la sospecha del soñar. ¿Puede Descartes realmente mantener que no hay diferencia entre el soñar y el estar despierto?, ¿cómo es posible luego establecer una diferencia?, ¿son concluyentes los argumentos que en la sexta Meditación da Descartes para justificar la diferencia entre esos dos estados?<sup>23</sup> En realidad, lo que le interesa a Descartes es constatar que, aunque las condiciones de la percepción sensible sean óptimas tanto del lado del objeto (nitidez, proximidad, claridad) como del sujeto (salud mental,

---

<sup>21</sup> Cf. Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en: *Kants Werke*, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, tomo IV, pp. 259-260 (*Der gesunde Menschenverstand*).

<sup>22</sup> *A. T.*, tomo IX-1, p. 15.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, tomo IX-1, p. 71.

lucidez, ecuanimidad), siempre puedo dudar de lo percibido pues muchas veces dormido he creído, como dice Descartes, «que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi cama».<sup>24</sup>

El argumento del sueño parece haber invalidado la realidad percibida. Podemos preguntarnos ¿por qué Descartes no duda de que sueña, él que ha declarado dudar de todo aquello en lo cual puede encontrar algo incierto?, ¿es el sueño algo más cierto que la vigilia? Antes de referirse al sueño, Descartes hablaba desde la perspectiva de la vigilia y no ha dudado de ella hasta considerar que es hombre y que por consiguiente suele dormir y soñar.<sup>25</sup> La respuesta a las preguntas anteriores está en la posición inicial de Descartes, que es la del sentido común. La duda va radicalizándose pero teniendo en cuenta lo que la actitud natural va encontrando en el mismo proceso de la argumentación. Poco a poco se va perdiendo la confianza que caracteriza nuestra diaria relación con el mundo, lo que significará ir perdiéndolo irremediabilmente. Por otro lado, la expresión «*age ergo somniemus*»<sup>26</sup> («supongamos, en consecuencia, que ahora estamos dormidos») tiene la función de situarnos ante lo inexistente percibido. Finalmente, ya no interesará estar despierto o dormido o, mejor dicho, no creeré lo que percibo como teniendo un correlato real.

Hay que observar, sin embargo, que lo percibido en la vigilia parece tener una consistencia que no tiene lo soñado, a pesar de haberse creído percibir esa consistencia en el sueño. Es en el sueño que se cree en la realidad de lo soñado y es en la vigilia que se descubre la irrealidad del sueño, pero la realidad de la vigilia es impugnada por el recuerdo del sueño y su desengaño. Al final, no se tiene ningún criterio para distinguir el perfil de la cosa percibida y el perfil de la cosa soñada, y, como no se tiene ningún criterio para establecer esa diferencia, opta Descartes por quedarse con la irrealidad del sueño, opción motivada por la intención que lo guía. *Age ergo somniemus*.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, tomo IX-1, p. 14.

<sup>25</sup> *Cf. ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, tomo VII, p. 19.

Descartes, en su proceso reductivo, da un paso más basándose en una teoría de la imaginación. Escribe: «hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas [*quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt*]; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas».<sup>27</sup> Pero, incluso «aunque esas cosas generales, a saber, ojos, cabeza, manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, hay que admitir que son verdaderas algunas otras más simples y universales que estas, a partir de las cuales [*ex quibus*], como a partir de colores verdaderos, formamos todas esas imágenes de las cosas que hay en nuestro pensamiento, tanto si son verdaderas como si son falsas [*seu verae, seu falsae*]».<sup>28</sup>

Dormido o despierto, ¿cómo dudar de la extensión y la figura de la naturaleza corpórea en general, así como de la situación, lugar y tiempo que la acompaña? Es decir, parece que no se puede dudar de la existencia de lo simple o de lo que se podría llamar factores estructurales de lo real, así como no parece posible dudar de que dos más tres sean cinco o de que el cuadrado no tenga cuatro lados. Descartes afirma que, dormido o despierto, parece imposible «que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna [*nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritatis in suspicionem falsitatis incurrant*]».<sup>29</sup>

El plano en el que Descartes se va a situar se caracteriza ya no por la preocupación de un correlato en la naturaleza o mundo de lo que se percibe o imagina, sino por el considerar que lo general y simple parece cierto e indudable, se encuentre o no en la realidad exterior.

Se ha llegado posiblemente al límite de lo dudable, ya que no hay argumentos que se deriven de la cosa misma, lo simple, lo general, las proposiciones aritméticas y geométricas, a diferencia de lo que había sucedido en los casos anteriores que no solo posibilitaban la duda sino la exigían, permitiendo declarar lo dudoso como falso y no obligando a aceptar lo

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, tomo VII, p. 20.

<sup>29</sup> *Ibid.*



verosímil como verdadero, ya que se disponía del poder de rechazar lo que no fuera claro y distinto.

Obviamente Descartes está hablando del pensamiento, no de la acción, la que tiene que ver de manera muchas veces directa e imperiosa con lo verosímil e incierto.

Para poder seguir dudando de lo que parece indudable, Descartes invocará primero la posible existencia de un Dios engañador (*deus deceptor*) en estos términos: «tengo grabada en la mente la vieja opinión<sup>30</sup> de que hay un Dios que lo puede todo, por el que fui creado tal como existo. ¿Cómo sé entonces que él no ha hecho que no haya en absoluto tierra, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo me parezca que todas estas cosas existen? En efecto, del mismo modo que yo juzgo a veces que otros se equivocan en cosas que creen saber perfectamente, ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera [*ita ego ut fallar*] cada vez que sumo dos y tres o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que algo aún más fácil puede imaginarse [*vel si quid aliud facilius fingi potest*]?».<sup>31</sup> Es decir, que ese Dios engañador no haya creado nada de lo que la razón persiste en creer verdadero. Así se ve despojado Descartes de lo que creía haber rescatado del argumento del sueño.

Esa antigua opinión iba acompañada de considerar a Dios como soberanamente bueno, pero «si fuera contrario a su bondad haberme creado de tal manera que me equivoque siempre, también parecería ajeno a ella permitir que me equivoque alguna vez, cosa esta última que, sin embargo, no puede decirse que no haya ocurrido».<sup>32</sup>

No se opone Descartes a aquellos que preferirían negar la existencia de semejante Dios poderoso antes de creer que todo es incierto y explicarlo mediante el destino (Crisipo), el azar (Epicuro) o una serie continua de cosas (los estoicos), pero como errar y engañarse es una imperfección, «cuanto menos poder atribuyan al autor de mi origen, tanto más probable

<sup>30</sup> En el original latino: «*vetus opinio*»; en la traducción francesa: «*une certaine opinion*» (*ibid.*, tomo VII, p. 21; *ibid.*, tomo IX-1, p. 16).

<sup>31</sup> *Ibid.*, tomo VII, p. 21.

<sup>32</sup> *Ibid.*



será que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre [*eo probabilius erit me tan imperfectum esse ut semper fallar*].<sup>33</sup> Dios, en este momento de las *Meditaciones*, es solamente una antigua creencia que puede ser una fábula.<sup>34</sup> En todo caso una realidad contradictoria que no puede ser la explicación del error.

Para ser engañado es suficiente postular la existencia de un ser solo superior a mí y de una gran perversión, es decir, un genio maligno<sup>35</sup> poderoso y engañador. ¿Cuál es la función del genio maligno y qué diferencia hay en el alcance de la duda que posibilita la rápidamente desechada tesis del Dios engañador y el de la hipótesis del genio maligno?

En relación al Dios engañador, había dicho Descartes que podía hacer que él se equivocara siempre en la suma de dos más tres o al contar los lados de un cuadrado, entre otras cosas.<sup>36</sup>

Respecto del genio maligno, escribe: «Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños [*ne sont que des illusions et tromperies*] de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido pero en la creencia falsa de tener todo eso».<sup>37</sup>

La radicalidad señalada por Descartes de la fuerza aniquiladora del Dios engañador parece ser mayor que la del genio maligno, pero esa fuerza ha sido rápidamente desechada y habría que preguntarse si con ella también la duda respecto a las verdades matemáticas o estas también son impugnadas

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Sin embargo, al introducir al genio maligno Descartes dirá que supondrá «[...] non optimum Deum, fontem veritatis [...]» (*ibid.*, tomo VII, p. 23). En la traducción francesa se lee «[...] non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de verité [...]» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 17).

<sup>35</sup> «un genium aliquem malignum» (*ibid.*, tomo VII, p. 23) y «un certain mauvais génie» (*ibid.*, tomo IX-1, p. 17).

<sup>36</sup> *Cf. ibid.*, tomo VII, p. 21. En lo que respecta a dudar de las demostraciones matemáticas y de aquellos principios que hasta ahora reputamos evidentes por sí mismos, Descartes lo considera como posible en el § V de los *Principia Philosophiae* (*cf. A. T.*, tomo VIII-1, p. 7).

<sup>37</sup> *Ibid.*, tomo IX-1, pp. 17-18.

por la astucia y maldad del genio engañador. Al describir los efectos de su engaño, Descartes no menciona las proposiciones aritméticas y geométricas, lo que hace pensar que la función de ese genio es destruir la realidad del mundo, mas no las verdades de las matemáticas, y que si se podía dudar de ellas era porque no se tenía una idea clara y distinta de su verdadera naturaleza. Es posible también pensar que la hipótesis del genio maligno obedece a la necesidad de fortalecer y extender en el tiempo la duda de tal manera que anule la fuerza del hábito y de la desidia que hace que se recaiga en las viejas opiniones<sup>38</sup> que la decisión de no dejarse engañar había eliminado.

En definitiva, ¿cuál es la función del genio maligno?, ¿hacerme dudar inclusive de las verdades clara y distintamente concebidas antes del descubrimiento de las condiciones de mi propia verdad en tanto existente, o solo romper mi vínculo con el mundo al cubrirlo de la máxima irrealidad de tal manera que pueda defenderme de mi propia inclinación de volver a lo que creía antes era verdadero y real? Lo fundamental está en señalar que el genio maligno no podría imponer nada por astuto y poderoso que sea, pues la libertad de dudar no es menos intensa que la fuerza del genio maligno, e inclusive mayor. Si el genio maligno es el reverso de la veracidad divina, entonces su poder de impugnación es absoluto, pero no menos absoluta es la libertad para no aceptar el engaño. Todo lo dudoso y/o verosímil se considerará falso.

Al inicio de la segunda Meditación dice Descartes: «La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas; sino que me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie [*sed tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum*]». <sup>39</sup> Es decir, no ha encontrado el fundamento que buscaba ni puede ya recuperar sus antiguas creencias. La búsqueda no terminará hasta encontrar algo cierto en el mundo o por lo menos la

---

<sup>38</sup> Descartes escribe: «[...] sic sponte relabor in veteres opiniones [...]» (*ibid.*, tomo VII, p. 23).

<sup>39</sup> *Ibid.*

certeza de que no hay nada cierto en el mundo.<sup>40</sup> La expresión mundo hay que entenderla no en el sentido de una realidad exterior, eliminada por la duda, sino como el ámbito al cual apunta el pensamiento y que está por ser determinado justamente en la búsqueda.

Descartes se pregunta si no habría alguna cosa diferente de las que ha juzgado inciertas y de la cual no pueda haber ninguna duda.<sup>41</sup> Parecía, sin embargo, que todo había sido examinado sin encontrar nada absolutamente cierto, nada ante lo cual la duda desapareciera.

Ha logrado Descartes convencerse de que no hay nada en el mundo, que no hay mundo sino solo pensamientos quizá producidos por él mismo y que los considera falsos. Si se ha convencido de que no hay nada en el mundo, ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno incluido el suyo, ¿se sigue de allí que él no sea, es decir, que no exista en absoluto? «No, por cierto», responde Descartes, «yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo».<sup>42</sup> De la no existencia de todo se sigue la existencia indudable de aquel que se ha convencido o ha pensado que nada existía.

El genio maligno podrá engañarlo respecto de todo, pero jamás podrá hacer que él no sea, no exista, mientras piensa y afirma que todo es falso, pues la existencia es imprescindible para inclusive poder ser engañado. La hipótesis metafísica del genio maligno necesita de Descartes para poder engañarlo y no puede hacerlo en lo que respecta a su propia existencia. Él es la condición de posibilidad esencial del poder ser engañado. «Soy, existo»,<sup>43</sup> afirma Descartes. Esta proposición enfática no puede ser invalidada por la duda, pues si dudo que ella sea verdadera, pienso, y si pienso soy, existo. Ni un genio maligno ni un Dios engañador pueden prescindir de mí para engañarme. Descartes ha encontrado el punto arquimédico que

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, tomo IX-1, p. 19. Para la previa e irremediable positividad, cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b10 y Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1954, pp. 6ss.

<sup>41</sup> Cf. *A. T.*, tomo IX-1, p. 19.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, tomo VII, p. 25.

buscaba,<sup>44</sup> la primera certeza absoluta que surge de la evidencia radical de la propia existencia, del propio pensar.<sup>45</sup>

La ficción del genio maligno la destruye Descartes cuando, en la tercera Meditación, demuestra la existencia de Dios, existencia que obviamente no puede ser consecuencia de un engaño del genio maligno, ya que para que fuera así tendría que él poseer esa idea, y como él no puede causarla por lo que implica de absoluto esa idea, Dios existe. Así queda fundamentada la verdad como lo claro y lo distinto, propiedades de la idea cierta. No necesito recurrir al genio maligno para explicar el error y la falsedad, y sí debo recurrir a Dios para encontrar la verdad aunque los criterios de esta los contenía la primera verdad, la de mi existencia. Explicar la naturaleza de esa peculiar circularidad, ya señalada por los objetores de Descartes, es exceder los límites de estas observaciones.

Sí, sin duda a Descartes hay que leerlo hoy más que nunca. Sin duda.

---

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, tomo IX-1, p. 19.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, tomo VII, p. 25: «[...] Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum».