

CAPÍTULO 8

Descartes, el genio maligno y la caza de brujas: los cruces entre el arte, la religión y la filosofía

Estéfano Efrén Baggiarini

Durante las primeras lecturas de las *Meditaciones metafísicas* (1642) de René Descartes, un argumento en particular suele llamar poderosamente nuestra atención. Sobre el final de la primera meditación, el autor francés sugiere una posibilidad alarmante: ¿cómo sabemos que un ser todopoderoso, tan ingenioso como malvado, no está engañando nuestros sentidos? El mundo que percibimos y experimentamos como real, ¿no podría ser una mera ilusión producida por él? Este ser al que Descartes se refiere como *genio maligno* es una de las criaturas más famosas de la historia de la filosofía y cumple una función clave en la argumentación cartesiana: propiciar la duda hiperbólica⁴³, llevando el método de la duda hasta sus últimas consecuencias. Gracias a él, Descartes cumple el primer objetivo propuesto en la primera meditación: la destrucción sistemática de todas sus opiniones anteriores. Si estas estaban basadas en lo percibido mediante los sentidos y la razón, la existencia del genio maligno destruye tal fundamento, pues todo aquello puede haber sido el efecto de su engaño.

Al guiar su reflexión por ese camino, Descartes no hace más que enfrentarse a una preocupación característica de su época: la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio, tema típico de los albores de la modernidad europea, motivo recurrente en las artes, la teología y la filosofía. Hay una disciplina en particular que llevó la reflexión sobre lo real y lo ilusorio a límites impensados: la demonología. Esta disciplina, que gozaba de plena vigencia cuando Descartes escribió las *Meditaciones*, reunía el conocimiento sobre el Demonio, los demonios menores y sus secuaces, las brujas y los brujos, brindando a las cacerías de brujas⁴⁴ su verdadero sustento filosófico y teológico. El Demonio de los demonólogos, al igual que el genio maligno de Descartes, era un ser sumamente poderoso e inteligente que ponía todo su empeño en engañar a las personas, confundiendo sus sentidos, logrando que percibieran vivaces ilusiones prácticamente indiscernibles de lo real. No es descabellado pensar que el filósofo francés haya encontrado inspiración

⁴³ Para una exposición de ésta y otras nociones básicas del pensamiento de Descartes, véase [capítulo 7](#) de este libro.

⁴⁴ En contra de la creencia popular, la caza de brujas fue un fenómeno propio de la modernidad, y no de la Edad Media europea. Según el historiador Brian Levack, entre 1450 y 1750, fueron juzgadas por brujería aproximadamente 110.000 personas en toda Europa, de las cuales unas 60.000 fueron ejecutadas en la hoguera (Levack, 1995).

en esta criatura para idear a su propio engañador. Aquí analizaremos ambos personajes, el genio maligno cartesiano y el Demonio de la demonología, explorando sus similitudes y diferencias.

Realidad e ilusión

El tema de la relación entre la realidad y su representación es un problema [epistemológico](#) milenario. Podemos reconocerlo en innumerables momentos de la historia del pensamiento, camuflado siempre con los motivos característicos de cada siglo. Cuando Platón (427-347 a.C.) lo enunció en los términos de la tensión entre apariencia y realidad, ya se trataba de un tópico conocido en el mundo griego: Parménides (siglo V a.C.) ya había descubierto, unos decenios antes, el desfase entre el corruptible mundo sensible⁴⁵, ilusorio, y lo que verdaderamente es y permanece inmutable.

Durante el siglo III a.C., un grupo de seguidores del filósofo Pirrón de Elis (ca. 375-275), sugirió que era imposible establecer cualquier distinción entre lo real y lo aparente y que, por lo tanto, no era posible acceder a conocimiento alguno del mundo. Esto era así porque nuestro acceso al mundo que nos rodea estaba mediado por herramientas poco confiables: nuestros sentidos y nuestra razón. Por lo tanto, según ellos cualquier cosa que se afirme con pretensión de verdad respecto al mundo se trata de un dogma, es decir, una opinión que es tomada como verdadera de forma arbitraria y sin sustento suficiente. Esta postura que plantea la imposibilidad del conocimiento es conocida como escepticismo. De todas sus variantes, la pirrónica (aquella sostenida por los seguidores de Pirrón) sostuvo la postura escéptica más extrema. Según esta, incluso la proposición *no es posible el conocimiento* —afirmada por otra corriente filosófica contemporánea a la pirrónica: la académica— es una proposición dogmática. Las ideas de Pirrón pasaron a la posteridad gracias a Sexto Empírico (ca. 160-210), médico y filósofo griego seguidor del pirronismo, quien plasmó de forma sistemática las concepciones de este grupo en su obra *Esbozos pirrónicos*.

Las ideas pirrónicas fueron muy influyentes durante la modernidad. El libro de Sexto Empírico estuvo perdido durante siglos y recién fue traducido del griego al latín en el año 1562 por el francés Henri Estienne (1528/31-1598). Dicha traducción habilitó que el texto circulara en los ámbitos intelectuales europeos, generando un gran impacto en pensadores como Michel de

⁴⁵ Lo **sensible** es aquello que puede ser percibido mediante los sentidos. Lo **inteligible**, en contraposición, es aquello que puede ser captado o “percibido” mediante el intelecto. En la filosofía de Platón, hay una división tajante entre el mundo sensible, poblado por las cosas que podemos ver y tocar, y el inteligible, en el que se encuentran las Ideas —en griego εἶδος, (éidos), literalmente figura, forma o semblante— entidades conceptuales eternas e inmutables de las cuales las cosas sensibles —corruptibles y sujetas a la degradación— son meras copias. Por eso, para el filósofo griego lo sensible y lo inteligible tienen grados de existencia distintos: lo inteligible tiene más existencia que lo sensible. A su vez, la existencia de lo sensible depende de las Ideas de las cuales son copias, así como la existencia de una sombra depende del objeto que la proyecta. En esta misma línea debe interpretarse la idea de Parménides —en cuya filosofía Platón encontró una de sus grandes influencias— de que lo sensible es ilusorio, si lo comparamos con el grado de realidad mayor que posee lo inteligible.

Montaigne (1533-1592), Descartes y sus contemporáneos. La influencia que tuvo la reaparición de estos textos fue importante para el desarrollo de las grandes novedades filosóficas de los siglos XVII y XVIII.

Ciertamente, los textos pirrónicos son afines al espíritu de la época que los recuperó. Para las personas que habitaron Europa durante esos siglos, la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio constituía un problema urgente. Tal preocupación se evidencia, por ejemplo, en las artes, tanto en la literatura como en las artes plásticas. Fue durante la segunda mitad del siglo XV y primeras décadas del XVI que El Bosco (1450-1516) pintó sus famosas colecciones de monstruosidades. En sus cuadros se despliega una inmensa colección de grotescos seres imaginarios, de cuerpos imposibles: desproporcionados, algunos incompletos y otros, con más extremidades que las comunes; y, en algunos casos híbridos, combinando partes del cuerpo de seres distintos. Las criaturas que aparecen en el *Tríptico de las tentaciones de San Antonio* (c.1501), el *Tríptico del Juicio Final* (c.1482), o en *El jardín de las delicias* (c.1505) parecen personajes extraídos de una pesadilla.

El Bosco. Tríptico de las tentaciones de San Antonio (detalle)



La historia de San Antonio tentado por el Demonio en el desierto fue un tema recurrente en el arte visual de la Edad Media y el Renacimiento, pues servía como metáfora ejemplar de la lucha entre el bien y el mal. San Antonio, al igual que Jesús en los Evangelios de Lucas (4:1-13), Mateo (4:1-11) y Marcos (1:12-13), resiste a las tentaciones, y reafirma así su santidad. La primera imagen es la escena central del panel, que representa al sabbath o aquelarre de las brujas. La segunda imagen es un fragmento de la parte inferior derecha del panel central, en el que vemos un conjunto de seres oníricos y grotescos. Fuente: <https://3minutosdearte.com/pintura/historias/las-tentaciones-de-san-antonio/>



El Bosco. El jardín de las delicias (detalle)



Detalle del panel derecho del tríptico, que se encuentra en el Museo del Prado de Madrid. Representa una escena del Infierno, poblada de seres y objetos imposibles que poseen una fuerte carga simbólica. En el centro destaca la figura de un hombre-árbol en cuyo interior hueco hay una taberna. Esta imagen recupera un motivo característico de la literatura cristiana de la época: la mala posada, como símbolo epitome del pecado. Fuente: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609>

Quizás no haya mejor ejemplo de la sensibilidad europea de esa época que *La vida es sueño* (1635), obra de teatro de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Esta obra, que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) llamó “drama metafísico” (Schopenhauer, 1819;

Marconi Gerner, 2017): narra la historia de Segismundo, un príncipe polaco que ha sido criado en cautiverio. Su padre, el supersticioso rey Basilio, lo ha confinado en una oscura torre desde el momento mismo de su nacimiento pues teme que se cumplan las predicciones de sus astrólogos; ellos vaticinaron que el hijo del rey lo matará y se convertirá en un tirano. El único contacto que Segismundo tiene con el mundo exterior es Clotaldo, vasallo del rey, encargado de alimentarlo y brindarle una educación cristiana. Un día, el rey, repentinamente iluminado por la idea de que seguir castigando a su hijo no es un acto cristiano, urde un complicado plan para probar si su hijo está verdaderamente destinado o no a cumplir la predicción de los astrólogos. Segismundo será drogado, dormido y llevado a la corte. Allí, será tratado como un rey y le será revelada la historia de su vida. Si el príncipe perdona a su padre, demostrando que puede vencer a la fuerza de su destino, será liberado de su prisión. Caso contrario, será nuevamente adormecido y devuelto a su prisión, donde despertará pensando que todo lo vivido no fue más que un sueño. Finalmente, Segismundo no supera la prueba. Al conocer la verdad, entra en cólera, insulta al rey y a todos los presentes, e incluso mata a un criado que intentaba contenerlo. Ante esta reacción, el rey decide drogarlo nuevamente y volver a encerrarlo. Tras despertar en su torre oscura, convencido por Clotaldo de que todo ha sido un sueño, Segismundo cambia su carácter de forma radical y acepta su destino, consciente de que el poder, la ambición y la vida en su conjunto no son más que un breve sueño.

La tensión realidad-ilusión también es tematizada en *Don Quijote de la Mancha* (1605-1615) la famosa obra de Miguel de Cervantes (1547-1616), tomando la forma, esta vez, de una reflexión en torno a la locura. Alonso Quijano es un hidalgo (noble empobrecido) oriundo de algún lugar de La Mancha, Reino de Castilla (España) que, obsesionado con los libros de caballería, enloquece y decide, un día, convertirse en caballero. En una época en la cual la cultura caballeresca estaba caduca desde hacía siglos, el hidalgo Alonso adopta una nueva identidad procurando cumplir con todos los lugares comunes con los que, en sus amadas historias, se caracterizaba a los caballeros. Así, adopta el caballeresco nombre Don Quijote de la Mancha, bautiza a su caballo con el de Rocinante, desempolva y acondiciona las armas de sus abuelos, elige una dama de la cual enamorarse y dedicarle sus triunfos (Dulcinea del Toboso) y parte en busca de aventuras. En su delirio, Don Quijote se enfrentará a molinos de viento convencido de que son gigantes, y embestirá rebaños de ovejas seguro de estar cargando contra un ejército enemigo. El mundo imaginario que este hidalgo devenido anacrónico caballero percibe no tiene correlación alguna con el mundo real; Alonso Quijano vive, sin siquiera saberlo, en una ilusión creada por su propia imaginación. Ha perdido la capacidad de discernir cabalmente la realidad de sus propias ilusiones, inspiradas en sus lecturas, y habita ese mundo ficticio como si fuera el real.

Además de estas expresiones filosóficas y artísticas, en las cuales se muestran los límites difusos entre la realidad y la ilusión, el otro gran componente que conformó el contexto a las reflexiones cartesianas fue la figura del Demonio pergeñada por la demonología. Concebido como un gran engañador de inmenso poder e inteligencia, su existencia era dada por supuesta y la posibilidad de su accionar constituía un peligro efectivo para la mayor parte de la población

européa de la época. A continuación, veremos algunas de las especulaciones teológicas y filosóficas sobre el Demonio que estaban vigentes en la época de Descartes.

La demonología y su relación con el demonio

A mediados del siglo XVII, cuando Descartes desarrolló su obra, las cazas de brujas estaban en auge y el Demonio venía siendo objeto de una intensa especulación filosófica y teológica en Europa, por lo menos desde el año 1486. En esa fecha fue publicado el *Malleus maleficarum* [*Martillo de las brujas*], obra del sacerdote dominico Heinrich Kramer (1430-1505)⁴⁶ y texto fundacional de una disciplina que, durante los siguientes dos siglos, gozaría de prestigio y ejercería una fuerte influencia en los asuntos políticos y religiosos del continente europeo. Surgida en el seno de las clases altas teológicas, en ella se unieron elementos de la teología escolástica y de la filosofía natural en pos de echar luz sobre su esquivo objeto de estudio: el Demonio, sus formas de manifestación y acción en el mundo físico, los alcances de su poder, y su relación con Dios y los humanos. Como dijimos, la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio encontró, durante la modernidad, una de sus expresiones en el tema de la acción distorsiva del Demonio.

El Demonio representaba, para los autores de la demonología, un peligro efectivo no solo en el plano espiritual sino también en el político y social: su existencia era tanto más amenazante en cuanto congregaba en torno a él un numeroso séquito de brujos y brujas que conspiraban contra la cristiandad de toda Europa. La herética infamia bruja se consumaba en el *sabbath* o *aqueelarre*, la reunión orgiástica que periódicamente el Demonio celebraba con sus secuaces. El siglo XVI fue particularmente prolífico respecto a la composición y publicación de tratados demonológicos. Ellos constituían el verdadero sustento teológico y filosófico de los procesos inquisitoriales. Estos textos servían como manuales —tanto teóricos como prácticos— para la detección, interrogación, tortura y ejecución de las brujas.

La noción moderna de Demonio fue compuesta con elementos tanto paganos como cristianos. En la tradición cristiana se lo concibe como un ángel caído que solía poseer belleza y gozar de la gracia divina, pero que en determinado momento se reveló ante Dios quien lo castigó, expulsándolo del Paraíso y privándolo de la gracia. A pesar de ello, le permitió conservar un gran poder sobre el mundo terrenal y poseer un séquito de demonios menores. Durante la Edad Media solía recibir el nombre de Satanás, denominación que aparece en la Biblia y que, según la etimología más aceptada, proviene de la palabra hebrea שָׂטָן (*sa'tan*), que significa *adversario* y pasó luego al latín *satana*. Este término aparece traducido de diversas formas en las distintas versiones de la Biblia, lo que explica la multiplicidad de nombres con los que es conocido. Entre

⁴⁶ Si bien el autor del *Malleus* fue Kramer, tradicionalmente se atribuye la coautoría de la obra al también sacerdote dominico Jacob Sprenger (1435-1495). El motivo de la adición de Sprenger a la nómina de autores de la obra es motivo de discusión. Pudo tratarse de un intento de Kramer para dotar a la obra de cierta legitimidad académica, aprovechando el prestigio de Sprenger, quien en 1480 fue nombrado decano de la Facultad de Teología de Colonia.

ellos quizás el más famoso es *Demonio*, que proviene del griego δαίμων (*dáimon*), palabra que designa a ciertas entidades espirituales, tanto bondadosas como malignas, que aconsejaban a la gente. En un famoso pasaje del *Leviathan*, el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) sugiere que la creencia en fantasmas, tan extendida en Europa durante siglos, comenzó a propagarse gracias al pueblo hebreo que fue “contagiado” por estas ideas provenientes de la cultura griega, y comenzó a utilizar la palabra griega para referirse solamente a los espíritus malignos (Hobbes, 1998, p.426). Las Sagradas Escrituras fueron una de las fuentes en las cuales los demonólogos buscaron los rasgos del Demonio. Su primera aparición en la Biblia tiene lugar en Génesis (6: 1-4), en la forma de una serpiente que tienta a Eva para que coma el fruto prohibido del Árbol de la Sabiduría. Luego de esta escena, no vuelve a tener protagonismo en el *Antiguo Testamento* hasta el *Libro de Job* (1: 6), donde realiza una de sus apariciones más importantes. En *Job* se narra la historia de un hombre recto e intachable, exitoso y temeroso de Dios. Un día Satanás se presenta ante Dios luego de recorrer la tierra. Conversando con él acerca de Job, le sugiere que la piedad del hombre se debe, en verdad, al deseo de conservar su éxito, salud y riquezas, pero que, en caso de sufrir adversidades, abjuraría fácilmente de Dios. Éste permite entonces que Satanás ponga a prueba al hombre, sometiéndolo a todo tipo de desgracias con la condición de que lo mantenga con vida. En este pasaje, como vemos, la relación entre Dios y Satanás es, más que de rivalidad, de cierta complicidad. Es, sin embargo, en el *Nuevo Testamento* —más precisamente en el *Libro de Juan*, donde se narra el episodio en el que Satanás tienta tres veces a Cristo en el desierto— donde adquirirá pleno protagonismo, convirtiéndose en el poderoso oponente de la cristiandad, líder de un ejército de demonios subordinados que incitaba a los hombres y a las mujeres a alejarse de Cristo y rechazar sus doctrinas.

El concepto de Demonio que manejaban los demonólogos —así como el universo simbólico que lo rodeaba y se cristalizaba en la imagen del aquelarre— fue forjado con elementos provenientes de muchas culturas en un lento proceso estudiado por varios historiadores (Ginsburg, 1991; Levack, 1995). A medida que el cristianismo iba extendiéndose en Oriente y Occidente, los Padres de la Iglesia comenzaron a incluir a las religiones competidoras (como el judaísmo y el paganismo) en el reino de Satanás, identificando así las deidades adoradas por sus fieles con los demonios o con el mismísimo diablo. De ahí que la imagen con la que se representaba al Demonio en el Medioevo tenga rasgos tanto paganos como cristianos. La barba de chivo, las pezuñas partidas, los cuernos, la piel arrugada, la desnudez y la forma semi animal hacen referencia directa al dios grecorromano Pan. Por otra parte, la negrura —tradicionalmente asociada al pecado— y las alas —referencia a su condición de ángel caído— son elementos cristianos.

Los teólogos atribuían al Demonio enormes poderes intelectuales y físicos. Lo describían como un ser de naturaleza “sutil”, dotado de gran astucia y un conocimiento enorme sobre el mundo natural, solo superado por el del propio Dios. En tanto ángel caído (con su caída originaria del favor divino) su acceso a las verdades espirituales había sido completamente vedado. Pero el resto de los conocimientos que había adquirido antes de pecar, a menos que rivalizaran con la omnisciencia divina misma —es decir, el conocimiento infinito de Dios—, seguían disponibles para él. Así, muchos autores como François Perrault (1572-1657) caracterizaban al Demonio

como un *gran naturalista* que sabía más de cosas naturales que todas las personas del mundo juntas. El jurista italiano Paolo Grillando (1490-?) afirmaba que los demonios conocían las propiedades de todos los elementos y que los teólogos consideraban al Demonio como el mejor filósofo, teólogo y científico.

El Demonio no tenía, para estos autores, poderes sobrenaturales. El ámbito de lo sobrenatural corresponde al poder de Dios, cuya acción no está limitada por las leyes de la naturaleza y por eso es todopoderoso. Los poderes del Demonio, en cambio, eran meramente preternaturales. La palabra *preternatural*, que proviene de la expresión latina *praeter naturam* (más allá de la naturaleza) designa aquello que, sin ser sobrenatural, escapa al curso normal de la naturaleza. Lo preternatural puede, en apariencia, exceder las leyes de la naturaleza y parecer milagroso, pero sólo para el ojo inexperto (Manzo, 2019).⁴⁷ Las maravillas de las cuales era capaz el Demonio se explicaban, en última instancia, por su inmenso conocimiento de las leyes naturales solo eclipsado por el conocimiento divino. Pero sin omnisciencia, por ejemplo, no podía conocer el curso exacto de los acontecimientos futuros. Sin el consentimiento divino, por otra parte, le resultaba imposible contravenir las leyes naturales impuestas por Dios. Ese conocimiento del mundo natural, superior al que podían acceder las personas, le permitía sin embargo causar efectos reales que estaban más allá de las posibilidades humanas. Su poder sobre los *cuerpos sublunares* (es decir aquellos cuerpos que, según la antigua concepción geocéntrica del cosmos, se encontraban en el *mundo sublunar*, la región del cosmos que está situada por debajo de la luna) era tal que podía moverlos a voluntad, afectarlos con enfermedades y otros males, y poseerlos —meterse en ellos. Pero a pesar de la extensión y variedad de sus poderes, en última instancia obedecía a las leyes de la naturaleza.

En otras palabras, el Demonio podía realizar *maravillas*, pero no *milagros*. Estos últimos, que consistían en acciones que quebraban las leyes naturales, solo podían ser realizados por Dios. El Demonio, por el contrario, podía hacer solo lo que sus poderes preternaturales y el permiso de Dios le permitían; pero su habilidad en la combinación y manipulación de elementos naturales era tan grande que las personas que presenciaban la acción demoníaca, por lo general, las tomaban equivocadamente por milagros. En tanto los milagros son, en principio, incognoscibles, todos los fenómenos naturales podrían ser entendidos si las mujeres y los hombres fueran tan inteligentes como los demonios.

Así, según los demonólogos, el poder del Demonio se encontraba restringido al ámbito natural. Su astucia, sin embargo, le permitió desarrollar estrategias para llevar a cabo sus planes con los elementos pertenecientes al ámbito en el que le estaba permitido actuar. De entre ellas, su preferida era el engaño. Podía alterar la percepción sensible convenciendo a sus víctimas de haber escuchado, sentido, visto cosas que, en realidad, eran apariencias presentadas a sus sentidos engañados. Era capaz, por ejemplo, de manipular rayos de luz de modo tal que representaran la figura que él deseara, o de desviarlos para que no llegaran a los ojos que la miraban.

⁴⁷ Para un análisis detallado de la distinción entre las nociones de lo “natural”, “sobrenatural” y “preternatural”, véase Manzo, 2019.

Poseía también la habilidad de intercambiar objetos tan rápidamente que pareciesen haber transmutado, presentar objetos ilusorios a los sentidos mediante movimientos de aire, envolver cuerpos reales en sombras fantásticas, o directamente encantar las facultades internas del entendimiento humano con “éxtasis y frenesíes”, produciendo determinados movimientos en los humores⁴⁸ del cerebro. En suma, podía hacer creer a hombres y mujeres que aquello que es, no es, o es distinto de lo que es en la realidad.

Descartes y el método de la duda

Como dijimos, Descartes escribió y publicó su obra durante uno de los momentos más álgidos de la caza de brujas europea. Se ha sugerido, de hecho, que un caso en particular (la quema en la hoguera del sacerdote Urbain Grandier en 1634, acusado por las monjas ursulinas de Loudun de haberlas sometido a posesión demoníaca) atrajo la atención de Descartes hacia las especulaciones demonológicas, inspirando la figura del genio maligno (Popkin, 1979, pp. 180-1)⁴⁹. El interés que estos temas pudieron haber despertado en el filósofo se atribuye en gran medida a la gran habilidad para engañar a los humanos que se le atribuía al Demonio. Suponer la existencia de un ser de tales características implica la posibilidad de que el mundo al que accedemos mediante nuestros sentidos e inteligencia no sea más que una ilusión producida por él. Esta idea es explotada por Descartes mediante la figura del genio maligno, que, como veremos, cumple un rol clave para llevar a cabo uno de los objetivos principales de la filosofía del autor francés: encontrar un fundamento sólido para el conocimiento⁵⁰. Si queremos comprender la importancia del argumento del genio maligno es preciso, por lo tanto, que lo ubiquemos primero en el contexto de esta búsqueda cartesiana de los *cimientos* del conocimiento. Una construcción estable debe tener cimientos sólidos. Para Descartes, esos cimientos sólidos se traducen, en términos filosóficos, en proposiciones verdaderas. Según la concepción cartesiana del conocimiento, éste debe estar siempre firmemente fundado en proposiciones básicas y verdaderas de las cuales sea posible derivar otras proposiciones, más complejas, que conservando la verdad de aquellas puedan, a su vez, servir de fundamento a nuevas proposiciones. ¿Cómo garantizar la solidez de esas proposiciones? Descartes propuso, para lograrlo, un método que ha llegado a conocerse

⁴⁸ Según la teoría médica medieval, influida por las ideas del médico y filósofo romano Galeno (129-c.201/216), el funcionamiento del organismo humano se explica mediante la interacción de cuatro fluidos denominados *humores*: bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema. En un cuerpo saludable existe un equilibrio entre estos humores. Cada uno de ellos está vinculado con una emoción o temperamento: la sangre con la extroversión y la vanidad; la flema con la introspección y el nerviosismo; la bilis negra con la melancolía, y la bilis amarilla con la cólera. Así, el carácter y estado de ánimo de una persona está determinado por la primacía de tal o cual humor.

⁴⁹ El escritor y filósofo inglés Aldous Huxley escribió una novela de no ficción sobre este caso: *The Devils of Loudun* [Los demonios de Loudun] (1952), que a su vez inspiró una película: *The Devils* (1971), dirigida por el inglés Ken Russell. *La posesión de Loudun*, (1970) del historiador y antropólogo francés Michel de Certeau es uno de los trabajos académicos más citados sobre el tema. Véase Huxley, 2018 y De Certeau, 2012.

⁵⁰ Como introducción complementaria sobre el tema véase el [capítulo 7](#) antes mencionado.

como el *método de la duda* o *duda metódica*. Se trata, a grandes rasgos, de utilizar la duda para testear o probar la certeza de aquellas proposiciones que tengan alguna pretensión de verdad. Según este método, solo aquellas proposiciones que superen la prueba de la duda podrán ser consideradas legítimamente verdaderas y podrán servir como tales cimientos. Este método de la duda fue presentado por Descartes en un conciso y famoso pasaje del *Discurso del método* (1637) que transcribimos a continuación:

Puesto que por entonces yo no deseaba ocuparme de otra cosa, que de buscar la verdad pensé que sería mejor que (...) rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda, para ver si después de ello no quedaba en mi creencia alguna cosa que fuese enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos a veces nos engañan, quise suponer que no había cosa alguna que fuese tal, como ellos nos la hacen imaginar. Y dado que hay quienes se equivocan al razonar, incluso en las más simples materias de la geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba expuesto a errar tanto como cualquier otro, y rechacé como falsas todas las razones que antes había tenido por demostraciones. Y finalmente, al considerar que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos, sin que, en ese caso, ninguno de ellos sea verdadero, resolví suponer que ninguna de las cosas que jamás hubieran entrado en mi espíritu era tampoco más verdadera que las ilusiones de mis sueños. Pero en seguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando (Descartes, 2004, p. 57-9).

En este fragmento se encuentra una síntesis de la argumentación que el filósofo llevará a cabo, cuatro años más tarde, en la primera y la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. Escritas en latín —el *Discurso del método* fue publicado, en su versión original, en francés— las *Meditaciones* constituyen una obra más oscura que el *Discurso* en la que se retoman y desarrollan con más detalle las dudas planteadas en el fragmento citado más arriba. En el “Prefacio al lector”, Descartes sugiere que esa “oscuridad” fue, en cierto sentido, “buscada” por el autor. Las ideas que se desarrollan en las *Meditaciones* constituyen, dice el filósofo, una cuestión tan importante como difícil de explicar. El camino elegido por él para hacerlo es “tan poco frecuentado y tan alejado de la ruta usual” (Descartes, 1967, 207-210) que no consideró prudente presentarlas en francés, en un discurso que pudiera ser leído por todo el mundo. Por eso, en el *Discurso* estas ideas fueron presentadas *de pasada*, no con el propósito de tratarlas a fondo allí sino con el fin de “inferir por el juicio que merecieran de sus lectores de qué modo debería tratarlas después” (Descartes, 1967, p. 207). Aquel objetivo de las *Meditaciones*, tan importante como difícil de llevar a cabo, es puesto de manifiesto en su título. Se trata de

Meditaciones sobre filosofía primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre.

Las *Meditaciones metafísicas*

Las *Meditaciones Metafísicas* conforman un texto controvertido. Fueron publicadas en una época convulsionada de la historia de Europa, marcada por conflictos políticos y sociales atravesados por la religión. Por un lado, como vimos antes, las cacerías de brujas estaban en auge. Por otra parte, estaba en curso la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), uno de los conflictos armados más devastadores de la historia europea cuyo trasfondo era la disputa entre catolicismo y protestantismo, las dos grandes facciones escindidas del cristianismo luego de la [Reforma Protestante](#). Llevar a cabo labores intelectuales en este contexto era, ciertamente, peligroso pues se podría esperar la acusación de hereje si se afirmaba en algún texto alguna postura poco ortodoxa. Hay que interpretar las reservas que Descartes expresa en el Prefacio de las *Meditaciones* a la luz de este contexto histórico particular: se trataba de un momento propicio para que algunos de sus argumentos fueran maliciosamente interpretados, sobre todo aquellos vinculados a Dios. En los pasajes que analizaremos a continuación estos argumentos controvertidos tienen una presencia importante. En lo que sigue, veremos cómo se las ingenió Descartes para proponer argumentos filosóficamente novedosos dentro de los límites de lo teológicamente ortodoxo. Veremos también cómo retoma, en el transcurso de su argumentación, el tema de la relación entre lo real y lo ilusorio, proponiendo su propia versión.

La obra está dividida en seis meditaciones. En ellas Descartes utiliza una estrategia discursiva particular. Escritas en primera persona, quien lee es guiado por un narrador —o meditador— que, utilizando el método de la duda, se propone rechazar toda opinión que no sea indubitable. Al principio, este meditador tiene un carácter un tanto ingenuo y lleva a cabo sus reflexiones como si no conociera algunos principios filosóficos que, más adelante, quedarán demostrados. Por ejemplo, en la primera meditación el narrador parece no estar seguro de la existencia de Dios, que será demostrada recién en la tercera. Esta actitud ingenua tiene como objetivo enfatizar las dudas que se plantea el meditador; su objetivo es destruir “de raíz” todas sus opiniones antiguas para así poder construir desde los cimientos otras nuevas que, sólidamente fundadas, conformen un sistema firme y permanente. Para hacerlo, no someterá todas sus opiniones una por una al método de la duda, sino que atacará directamente las fuentes mismas de sus opiniones. Si encuentra en ellas al menos un motivo de duda, todo el edificio conceptual que fundamentan se caerá. Esas fuentes, como ya se anunciaba en el fragmento del *Discurso del método* antes citado, se encuentran en los sentidos y en la razón. Todo lo que el filósofo ha admitido como absolutamente cierto ha sido o bien percibido mediante los sentidos, o bien captado por el entendimiento y demostrado de forma racional. El método de Descartes, por lo tanto, debe enfocarse en estas fuentes y someterlas a la prueba de la duda para saber si sus creencias pueden sostenerse sólidamente en ellas.

Descartes comienza por cuestionar los sentidos como fuente confiable del conocimiento (Cottingham, 1995, p. 53). Por empezar, no podemos confiar en ellos, pues usualmente nos engañan, y no es lícito confiar en quien nos haya engañado al menos una vez. Es posible encontrar en la experiencia muchos ejemplos de esto. Descartes nos presenta dos. En primer lugar, usualmente nos engañan respecto de lo pequeño y lo lejano cuando percibimos a la distancia un edificio muy grande como si fuera pequeño, o en cualquier otra ilusión óptica de este tipo. Hay otras cosas que percibimos mediante los sentidos de las que es más difícil dudar como la percepción del propio cuerpo y la realidad cotidiana. Pero también suelen engañar en estos casos, por ejemplo, en el caso de las personas víctimas de la locura, quienes, ofuscados sus cerebros por ciertos “vapores pertinaces”, creen que son reyes cuando en realidad son pobres, o que visten de púrpura cuando en realidad están desnudas.

Esta crítica, sin embargo, tiene un alcance limitado. Si bien los sentidos pueden engañarnos en los casos mencionados, parece exagerado dudar, dice Descartes, de otros juicios basados en ellos: por ejemplo, dudar de que estoy sosteniendo con mis manos una hoja de papel, leyéndola junto al fuego. Pero es común que, mientras soñamos, no podamos distinguir el estado en el que nos encontramos de la vigilia. Durante el sueño los sentidos perciben imágenes falsas, es decir, que no se corresponden con el estado de cosas efectivo del mundo pero que no obstante confundimos generalmente con representaciones verdaderas. Sin embargo, aunque estas imágenes que vemos durante el sueño sean falsas están compuestas probablemente de elementos tomados de la vida real, así como la pintura de un objeto imaginario está compuesta de elementos basados en lo real. Cuando un pintor realiza, por ejemplo, el cuadro de un sátiro⁵¹ (un ser imaginario) incluirá en su representación elementos provenientes de la realidad: cuernos, patas de cabra, un torso con brazos y cabeza humanos. De la misma forma, nuestros sueños deben haber extraído sus componentes de la realidad.

Sin embargo, cabe la posibilidad de que, así como un pintor crea a veces objetos imaginarios, los objetos mismos que aparecen en los sueños sean también totalmente imaginarios e irreales (¿habrá pensado Descartes, al escribir estas líneas, en los cuadros del Bosco?). Pero incluso en este caso los objetos imaginarios deben ajustarse a ciertas categorías universales y muy simples, elementos con los cuales son creadas las imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas o verdaderas. Esos elementos más simples con los que se componen las imágenes compuestas que vemos en el sueño son lo que los colores al pintor: nociones como extensión, forma, tamaño, número, lugar y tiempo, que deben ser con seguridad reales. En virtud de esto, disciplinas tales como la aritmética y la geometría, que se refieren a estas cosas más simples y generales sin importar si existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indubitable. Tanto en la vigilia como en el

⁵¹ Los sátiros son seres masculinos pertenecientes a la mitología griega clásica, habitantes de los bosques asociados a los dioses Pan y Dionisio (de los pastores y rebaños, y del vino, respectivamente), de cuyo cortejo o séquito formaban parte junto con las ménades, sus contrapartes femeninas. De carácter lascivo y festivo, los sátiros eran representados como un hombre desnudo con patas, cola, orejas y cuernos de macho cabrío. La representación cristiana del Demonio tiene reminiscencias a la apariencia de los sátiros.

sueño, dos más dos siempre sumarán cuatro, “y no parece posible que unas verdades tan obvias incurran en sospechas de falsedad” (Descartes, 1967, p. 219).

El Dios engañador

En este punto, Descartes introduce aquello que algunos autores denominan la *hipótesis del engañador* (Scarre, 1990). Se trata de una hipótesis doble, o desarrollada en dos momentos, en la cual nuestro autor plantea sucesivamente la posibilidad de que seamos víctimas del engaño de dos entidades más poderosas que nosotros: o bien Dios, o bien el genio maligno. La caracterización que el filósofo realiza de estos dos personajes es bastante ambigua. Por eso, la cuestión de cómo interpretar la distinción entre ambos es un tema controvertido. La mayoría de los intérpretes de la obra de Descartes coinciden en que cada una de estas alternativas tiene rasgos particulares y el alcance de la duda que propician y su función en la argumentación son distintos.

El filósofo analiza primero la posibilidad del Dios engañador. Existe en mí, afirma el autor, una vieja opinión (*vetus opinio*) según la cual existe un Dios omnipotente que me ha creado. Una entidad tan poderosa puede haber hecho que no exista ni tierra, ni magnitud ni lugar, y hacerme creer, sin embargo, que todo eso existe tal como se me presenta. ¿Podría, acaso, darme cuenta de tal engaño?, ¿cómo puedo saber, por otra parte, que no me engaña incluso respecto a aquellas verdades simples y elementales, logrando que me equivoque cada vez que sumo, o cuando cuento? (Descartes, 1967, 219-220). Este pasaje de la primera meditación es, además de controvertido, uno de los más difíciles de comprender. Descartes introduce el argumento del Dios engañador para propiciar la duda respecto a las verdades matemáticas tanto aritméticas como geométricas. Según el argumento, el resultado mismo de la suma $2+3=5$ podría ser un engaño propiciado por Dios, por lo cual nos sería lícito dudar de la verdad de esa proposición matemática.

La duda que nos plantea aquí Descartes es, ciertamente, difícil de concebir. ¿Cómo es posible dudar de la verdad de esta proposición, cuya demostración se despliega tan clara y distintamente ante nuestra razón, de forma, podríamos decir, inevitable?, ¿es posible, de hecho, concebir con claridad y sin duda alguna que $2+3$ no sumen 5? Para algunos autores la clave para comprenderla está en una teoría propuesta por Descartes: la doctrina de la libre creación divina de las verdades eternas⁵². Según este planteo, las verdades matemáticas han sido creadas libremente por Dios, y su existencia depende enteramente de él, en no menor medida que la existencia del resto de sus creaturas. Por lo tanto, en virtud de tal libertad, Dios pudo haber hecho que, por ejemplo, no sea cierto que los radios de un círculo sean iguales, o que $2+3$ no sumen 5⁵³. Si aceptamos, como Descartes, esta doctrina, dudar de las verdades matemáticas se vuelve posible, pues ellas fueron creadas por Dios de forma “arbitraria” sin

⁵² Se trata de una interpretación controvertida. Si bien autores como Émile Bréhier y Jean-Luc Marion son partidarios de ella, otros como Martial Gueroult y Emanuela Scribano la rechazan. Para profundizar sobre este tema, véase Scribano, 2017.

⁵³ Esta explicación de la doctrina se encuentra en una carta que Descartes dirigió a Marin Mersenne en abril de 1630. Véase Scribano, 2017, p. 90.

verse obligado por ninguna necesidad que imperara sobre él. Incluso cuando nos resulta imposible concebir que ciertas proposiciones (por ejemplo, que $2+3$ sumen 5) no sean ciertas, es posible que Dios haya establecido su falsedad.

Sin haber cumplido todavía uno de los objetivos manifiestos de las *Meditaciones* (demostrar la existencia de Dios), Descartes nos presenta una idea controvertida que roza la herejía: plantear la posibilidad de que Dios *quiera* engañarnos contraviene el dogma teológico de la suma bondad divina. Descartes lo reconoce y, adelantándose a una posible crítica, aclara: quizá, Dios no ha querido que nos engañemos, pues es sumamente bueno. Pero, si repugnase a su bondad habernos creado de forma tal que siempre nos equivoquemos, también repugnaría a su bondad que lo hagamos algunas veces. Pero ese no es el caso: como ha quedado demostrado nos equivocamos muy a menudo. Así, la bondad divina no constituye —por ahora— garantía alguna de la posibilidad del conocimiento (Descartes, 1967, p. 220).

Luego de presentar este argumento, el filósofo propone dejar de lado la idea del Dios engañador y suponer que “todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula” (Descartes, 1967, p. 220). A continuación, nuestro autor demuestra que, si no existiera tal Dios engañador, el problema de la propensión humana a equivocarse seguiría en pie. Al explicar esto, Descartes pone en juego un principio que considera autoevidente y puede ser llamado Principio de Adecuación Causal. Según este principio, debe haber por lo menos tanta realidad en la [causa](#) eficiente y total como en el efecto de esa causa (Cottingham, 1995, p. 81). Así, mientras menos perfección haya en mi causa, menos perfección habrá en mí en tanto efecto de esa causa. Por lo tanto, cualquiera sea mi causa, ya sea el destino o la casualidad, si ella es distinta a Dios —quien era definido por la tradición filosófica que Descartes conoció muy bien durante su paso por la [tardo-escolástica](#) como aquella entidad tan perfecta que nada puede concebirse que la supere en perfección— será, indefectiblemente, una menos potente y perfecta que él. En ese caso, yo mismo seré más imperfecto, y por lo tanto más propenso a equivocarme. En este punto, Descartes concluye que “de todas las opiniones que en otro tiempo había creído verdaderas, no hay ni siquiera una de las que no pueda ahora dudar” (Descartes, 1967, p. 220). Es preciso, por lo tanto, suspender desde ese momento el juicio sobre esas creencias previas, tarea ciertamente difícil pues tales opiniones habituales siguen regresando, a pesar de sus esfuerzos, a la mente del filósofo quien continúa aferrado a ellas como el resultado del “largo y familiar trato” (Descartes, 1967, p. 221) que con ellas ha mantenido.

El genio maligno

Es en este punto de su argumentación donde Descartes propone el argumento del genio maligno. Si bien se trata de una idea en apariencia novedosa, al menos dos autores del siglo XVI habían compuesto antes que Descartes figuras análogas. Teresa de Ávila (1515-1582), monja, mística y escritora española, habla en su obra *El castillo interior* (1588) de demonios que nos engañan para que nos aferremos a nuestras creencias anteriores, obstaculizando nuestro acceso a las verdades éticas que nos garantizarían el ejercicio de una vida virtuosa. Por su parte, el filósofo tardo-escolástico español Francisco Suárez (1548-1617) apela a un recurso similar en

la novena de sus *Disputationes Metaphysicae* [*Disputas sobre metafísica*] (1597): es, en este caso, un ángel malo quien puede inducirnos al error sin que nos demos cuenta. Finalmente, unos cincuenta años antes que nuestro filósofo, Francisco Sánchez (1550-1623) inspirado en los *Esbozos pirrónicos* —libro que mencionamos al hablar del escepticismo— había afirmado la necesidad metodológica de la duda en toda reflexión filosófica (Mercer, 2016; Barceiro Ruiz, 2007).

El personaje que introduce Descartes no es un demonio ni un ángel, sino un genio. La palabra *genio* (del latín *genius*) designa a un dios menor, el *genius loci*, protector de cada hogar romano y al cual cada familia le rendía culto. En la antigua Roma se creía que del *genius* particular de cada quien dependía el *ingenium*, es decir, del carácter innato de cada persona, sus talentos, cualidades y estado de ánimo. De esta relación entre *genius* e *ingenium* deriva el sentido actual de la palabra castellana, que designa tanto la disposición de ánimo o condición según la cual obra comúnmente alguien, como al talento extraordinario de una persona en determinada disciplina. La creencia en este tipo de entidades puede remontarse en Occidente, por ejemplo, a la Grecia de Sócrates donde, como hemos visto antes, se los llamaba *δαίμονες* (*dáimones*). El mismo Sócrates tenía su propio *dáimon* como atestigua Platón en algunos de sus diálogos. De este sentido de la palabra *genius* deriva la idea cristiana del *ángel guardián*.

La palabra utilizada por Descartes para designar a su criatura (en latín *genius malignus*; en francés *malin génie*) posee, entonces, estas connotaciones. Se trata de un ser espiritual con enormes poderes y gran astucia. Con el objetivo de ayudar a sostener la suspensión de su creencia, el filósofo nos demuestra que es posible llevar la duda todavía un poco más lejos. El autor se propone, como un experimento mental, suponer que

existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme. 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 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 esto (Descartes, 1967, p. 221-2).

Con el genio maligno la duda ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias. Supuesta su existencia, todo lo que se presenta a mis sentidos y a mi entendimiento es susceptible de ser una ilusión.

Por otra parte, Descartes no establece una distinción tajante entre el genio maligno y el Dios engañador. En los primeros párrafos de la segunda meditación, se refiere a “un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto, que emplea toda su habilidad en engañarme siempre” (Descartes, 1967, p. 223-4). En la tercera meditación, cuyo objetivo es demostrar la existencia de Dios, retoma directamente la idea del Dios engañador. A los fines de la argumentación, lo mismo vale si se trata de un genio o un Dios siempre y cuando sea alguien lo suficientemente poderoso como para engañarnos. Sin embargo, desde un punto de vista teológico hay una gran

diferencia entre ambas alternativas. El contraargumento que acompaña la presentación del Dios engañador desarrollado en la cuarta meditación (el de la bondad divina que le impide desear que nos engañemos) es en verdad muy potente y teológicamente ortodoxo. Un Dios esencialmente bueno no solo no nos engañaría, sino que, las más de las veces, nos protegería de la acción de un posible engañador maligno y poderoso. Por eso, Descartes debe en primera instancia sustituir uno por otro, y dice: supongamos que *en vez* de Dios hay un genio maligno. Si ambas criaturas convivieran, entonces el poder del genio estaría constreñido por el de Dios, y el argumento escéptico no funcionaría, pues el engaño, en última instancia, podría ser siempre salvado por Dios, que, por ser bueno, no quiere que nos engañemos.

Como dijimos al comienzo de la sección anterior, para la mayoría de los intérpretes de Descartes el alcance de la duda que suscita cada figura del engañador es distinto, aunque no hay consenso entre ellos en este sentido. La interpretación que seguimos sostiene que el Dios engañador, por un lado, en tanto Ser creador, puede afectar la estructura de mi razón —por eso fue introducido por Descartes, como hemos visto, para poner en duda las verdades matemáticas. Solo con el Dios engañador tiene lugar la duda hiperbólica, mas no con el genio maligno cuyo poder se encontraría limitado a los datos de los sentidos externos y del sentido interno respecto de mi propio cuerpo. La acción del genio se circunscribiría al ámbito de la sensación y de la imaginación, quedando por fuera del ámbito del entendimiento; es por ello que su engaño no puede ser ejercido sobre las verdades matemáticas. Para algunos especialistas (Gouhier, 1973; Kennington, 1971) el genio maligno cumple un papel instrumental que concluye una vez afirmada la certeza del cogito⁵⁴ en la tercera meditación, en el mismo momento en que se demuestra que no puede engañarnos con respecto a esta primera verdad indubitable. La antigua opinión de un Dios omnipotente será, por el contrario, conservada por el meditador y de hecho reafirmada en la tercera meditación —en la que se busca el origen de la idea de Dios y demostrar su existencia— y en la cuarta meditación —en la que el autor reconoce finalmente que es imposible que Dios me engañe, ya que en todo engaño hay una especie de imperfección. En esta última meditación Descartes distingue entre el *poder* y el *pretender* engañar. El primero puede ser un signo de potencia; el segundo, en cambio, uno de debilidad o malicia, atributos que no pueden darse en Dios. La bondad divina, ahora sí, se vuelve garantía del conocimiento ya que excluye la posibilidad de que un Dios omnipotente pueda querer crear un ser eternamente condenado al error (Bahr, 2016, p.37).

Conclusión

A lo largo de este recorrido hemos visto cómo el tema de la distinción entre lo real y lo ilusorio es un problema filosófico que ha estado presente durante prácticamente toda la historia de la filosofía. Desde Parménides y Platón que afirmaron, cada uno con matices distintos, el carácter

⁵⁴ Para una exposición de esta y otras nociones básicas de la filosofía de Descartes, véase el [capítulo 7](#) de este libro.

ilusorio del mundo sensible, y el pirronismo que desconfiaba de la capacidad humana para discernir entre lo real y lo ilusorio, este problema se mantuvo vigente hasta la propia época de Descartes. Hemos visto también que este problema caló tan hondo en la sensibilidad europea de la modernidad que fue un tema recurrente incluso en el arte de la época. Los cuadros del Bosco, las obras de Calderón de la Barca y el *Quijote* de Miguel de Cervantes son manifestaciones artísticas de este problema filosófico, que es presentado en ellas en distintas facetas: la cuestión de la posibilidad de lo monstruoso, en el primer caso; la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia, en el segundo; y la locura como experiencia en la cual el límite entre lo real y lo ilusorio se borra, mezclándose ambos planos, en el tercero.

Como vimos, este tema fue objeto de reflexión también en el ámbito de la teología. La habilidad engañadora del Demonio fue ampliamente estudiada por los demonólogos, quienes dedicaron largos tratados a investigar el alcance de sus poderes y las estrategias mediante las cuales llevaba a cabo sus engaños. Con esos tratados, los autores de la demonología contribuyeron al desarrollo de una de las masacres más atroces de la historia: las cacerías de brujas en Europa de los siglos XV a XVIII. Esto tuvo lugar en el convulsionado contexto religioso, social y político propiciado por la Reforma protestante, tras la cual el mundo cristiano entró en una profunda crisis. Las distintas facciones escindidas tras la Reforma parecieron coincidir solo en el ensañamiento contra las brujas, quienes fueron perseguidas, juzgadas y quemadas tanto por católicos como por protestantes.

Descartes escribió sus obras en este momento histórico caótico. Hemos sugerido que este contexto, en el cual la imposibilidad de distinguir lo real de lo ilusorio era un problema filosófico vigente, fue propicio para que el autor francés reflexionara acerca de él. Como hemos visto, los argumentos del Dios engañador y del genio maligno tienen como objetivo enfatizar el alcance de la duda, demostrándonos que, si somos realmente estrictos en la búsqueda de certeza, es posible dudar incluso de lo más evidente. Ambos personajes son verosímiles dentro de los dogmas teológicos de la época. Si bien la noción de Dios engañador es, en principio, un oxímoron⁵⁵, su carácter contradictorio es refutado en la cuarta meditación. El Dios que menciona Descartes no es otro que el Dios cristiano, omnipotente: *puede* engañar, pero no *pretende* hacerlo, y esto es una señal de su infinita bondad y perfección. El genio maligno, por su parte, tiene características muy similares al Demonio de la demonología. Como él, se trata de un ser extremadamente poderoso e inteligente, que pone todo su empeño en engañarnos y hacernos creer que lo que vemos es real, aunque se trate de una mera ilusión. Para los demonólogos el poder engañador del Demonio no era infinito pues encontraba su límite tanto en las leyes naturales, que conocía muy bien pero no podía cambiar, como en el poder superior de Dios, quien tenía en todo momento la potestad de terminar con el engaño demoníaco y proteger de él a quienes eran verdaderamente piadosos. El poder del genio maligno, como vimos, también debe interpretarse como

⁵⁵ Un oxímoron es una figura retórica, un recurso literario que consiste en combinar dos palabras o expresiones cuyos significados son opuestos, componiendo una imagen contradictoria. *Fuego frío, hielo ardiente, certeza dudosa, silencio ensordecedor*, son algunos ejemplos de esta figura.

circunscrito al ámbito de la imaginación en tanto está fuertemente ligado a lo que nos llega a través de los sentidos.

Hay, sin embargo, diferencias entre el genio maligno y el Demonio. Quizás, la más importante de ellas es la que sigue: mientras para los demonólogos el Demonio era un ser real, un verdadero enemigo de la cristiandad, y su engaño un peligro efectivo, para el autor de las *Meditaciones* el genio maligno no es más que ser ficticio y un recurso argumental. La duda misma es, en Descartes, ficticia, meramente hipotética, en contraposición con los escépticos, para quienes la duda es una realidad que viven y experimentan. Para Geoffrey Scarre (1990), el argumento del engañador era considerado por el propio Descartes como un mero artefacto metodológico utilizado tan solo una vez con un fin argumental, un artificio intelectual para ayudarnos en el difícil desafío de despojarnos de nuestros prejuicios. Tal valoración de su propio argumento se haría patente, por ejemplo, en la respuesta a las Séptimas objeciones, las del Padre Jesuita Bourdin, quien pregunta a nuestro autor: ¿Habrá algo que esté exento de las astucias de este genio maligno? Su crítico, según Descartes, no ha comprendido que “tal tipo supremo de duda” era “metafísico, hiperbólico, y no debe transferirse a la esfera de las necesidades prácticas de la vida bajo ninguna circunstancia” (Scarre, 1990, p. 7). Otro indicio de la poca importancia otorgada por el filósofo francés al argumento del engañador son las escasas referencias a él que encontramos en la obra cartesiana.

De todas formas, la importancia de la figura del engañador es innegable: cumple una función fundamental en la argumentación cartesiana además de ser introducida en momentos claves del texto. No casualmente la primera meditación termina justo cuando la argumentación escéptica ha llegado a su clímax. Ese final abrupto, además de uno de los recursos literarios más notables de la prosa cartesiana, coloca a ambos personajes, genio maligno y Dios engañador, bajo las luces estelares del momento más dramático del texto. El suspenso entre tal final y el comienzo de la segunda meditación hace madurar en quien lee la sospecha misma de la irrealidad de su representación del mundo: Descartes logra, con este breve pasaje, propiciar en sus lectores la experiencia misma de una fantasmagoría. Genio maligno y Dios engañador, independientemente de la importancia que su creador mismo les haya atribuido, sean meros artefactos argumentales o no, actualizan ciertamente un problema filosófico de larga data: la imposibilidad de distinguir, de forma absoluta, lo real de lo ilusorio.

Referencias

Fuentes primarias

- Descartes, R. (1967) [1641]. *Meditaciones metafísicas*. En *Obras escogidas* (Trad. E. de Olaso y T. Zwanck) Buenos Aires: Sudamericana. Se añade también la referencia
- Descartes, R. (2004) [1637]. *Discurso del método* (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.
- Hobbes, T. (1998) [1651]. *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. New York: Oxford University Press.

Fuentes secundarias

- Bahr, F. (2016). Descartes, Bayle y el escepticismo académico. A propósito de una objeción de Cicerón. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas* 10, 29-42. https://doi.org/10.5209/rev_INGE.2016.v10.54729
- Barceiro Ruiz, F. (2007). El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes. *Pensamiento*, 63(236), 303-320.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy, Vol. 3*. New York: Image Books-Doubleday.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM.
- De Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun* (Trad. M. Cinta). México: Universidad Iberoamericana.
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik.
- Gouhier, H. (1973). *Essais sur Descartes*. París: Vrin.
- Huxley, A. (2018). *Los demonios de Loudun* (Trad. J. Collyer). Barcelona: Navona.
- Kennington. (1971). The finitude of Descartes' Evil Genius. *Journal of the History of Ideas*, 32(3), 441-442. <https://doi.org/10.2307/2708359>
- Levack, B. (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- Manzo, S. (2019). Monsters, Laws of Nature, and Teology in Late Scholastic Textbooks. En D. Omodeo & R. G. (Eds.), *Contingency and Natural Order in Early Modern Science* (pp. 61-92). Cham: Springer.
- Marconi Germer, G. (2017). La vida es sueño, de Calderón de la Barca- ante el tribunal de la Kallipolis y el veredicto de Schopenhauer. *Revista Voluntad: Estudios sobre Schopenhauer*, 8(2), 106-139. <https://doi.org/10.5902/2179378633609>
- Mercer, C. (2016). Descartes's debt to Teresa de Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174(10), 2539-2555. 10.1007/s11098-016-0737-9
- Popkin, R. (1979). *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkley: University of California Press.
- Scarre, G. (1990). Demons, Demonologists and Descartes. *Heythrop Journal*, 31(1), 3-22. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1990.tb01148.x>
- Scribano, E. (2017). Divine Deception in Descartes' Meditations. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 38(1), 89-112. <https://doi.org/10.5840/gfj20173814>