

## EL ESCEPTICISMO, DE LA TEOLOGÍA MEDIEVAL A LA FILOSOFÍA MODERNA. ROBERT HOLKOT Y RENÉ DESCARTES

Francisco León Florido  
Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

El moderno escepticismo filosófico tiene su origen en la figura cartesiana de un *deus deceptor* o *génie malin*, que puede crear ideas en la mente humana. El «engaño divino» puede tener precedentes en la controversia teológica medieval sobre la naturaleza contingente del futuro y el poder de Dios, y particularmente en los comentarios teológicos del dominico inglés Roberto Holkot.

**Palabras clave:** Escepticismo, *deus deceptor*, teología del pacto, proposiciones sobre el futuro contingente, asentimiento, creencia

### ABSTRACT

The modern philosophical Skepticism has its origins in the cartesian figure of a *deus deceptor* or *génie malin* that can create ideas in the human mind. The «divine deception» may have precedents in the theological controversy about the contingent nature of the future and the power of God, and particularly in the theological commentaries of the english Dominican Robert Holkot.

**Key words:** Skepticism, *deus deceptor*, covenant theology, future contingent propositions, assent, belief

Si hay una seña de identidad que, en cierto modo, le da unidad y sentido al desarrollo del pensamiento moderno es el predominio de una inclinación escéptica en la práctica totalidad de los campos del conocimiento: de la crítica religiosa a las doctrinas éticas, de la teoría política a la epistemología científica. Un hecho que se ha interpretado como la consecuencia de la renovación del pirronismo antiguo, que habría permitido a los intelectuales modernos hacer resaltar su oposición con el espíritu medieval cargado de creencias absolutas, a causa de una fe religiosa nunca o raramente cuestionada. Esta «actitud» escéptica generalizada encuentra su correspondencia en el nivel más profundo de los principios metafísicos, en la figura del *deus deceptor*, el dios engañador, que Descartes utiliza para hacer bien visible su resuelta intención de comenzar a levantar de nuevo todo el edificio del conocimiento y la ciencia, renunciando a tomar en consideración las construcciones legadas por la tradición y, particularmente, por los siglos de la escolástica medieval.

Dependerá, en buena medida, de la interpretación que se defienda en relación con el tema cartesiano del «dios engañador» o «genio maligno», el modo en que se valorará la modernidad del escepticismo. En general, suele entenderse el escepticismo como una reacción contra el fideísmo medieval. A este respecto resulta particularmente ilustrativa la tesis de R. H. Popkin,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 259-316.

quien busca «una posible fuente histórica de la hipótesis del demonio» cartesiano, que justifique el hecho de su aparición inopinada como un motivo de duda hiperbólico y, al parecer, innecesario en la argumentación de las *Meditaciones*, puesto que los motivos de duda habían quedado suficientemente justificados con el error de los sentidos y la hipótesis de la imposibilidad de distinguir entre el sueño y la realidad. Tal «fuente histórica», según Popkin, se localizaría, de hecho, muy próxima al propio Descartes, pues se trataría del juicio por un caso de presencia demoníaca sucedido en la década de 1630, uno de cuyos más importantes acontecimientos, según el autor, resultó ser el juicio contra el sacerdote Grandier, acusado de infestar de demonios un convento.<sup>2</sup> Así pues, la referencia cartesiana a un genio maligno podría deberse a una especie de traslación metafórica que se habría forjado en la mente de Descartes, que le llevó a recorrer el «camino al demonismo»,<sup>3</sup> para representar un motivo definitivo que resume todos los supuestos de duda aducidos hasta el momento.

Esta interpretación desconoce la existencia de referencias doctrinales concretas en la teología medieval para la figura de un genio capaz de poner en la mente humana ideas falsas. En cierto modo, es incuestionable que en la adopción de una actitud escéptica apunta la intención moderna de separarse de todo lo que tenía que ver con la concepción medieval del mundo, y que justamente en esa intención reside una buena parte de la novedad que los siglos modernos aportan a la historia del espíritu humano. Sin embargo, no es menos cierto que, como la investigación historiográfica ha puesto de manifiesto, la deuda del racionalismo moderno con los debates teológico-filosóficos medievales es muy profunda.<sup>4</sup>

Por lo que respecta al escepticismo metafísico, no se puede obviar la referencia, aunque no explícita no por ello menos directa, de las cualidades que Descartes atribuye a su *deus deceptor* con la controversia que tuvo lugar entre los escolásticos nominalistas sobre la posibilidad de la *deceptio Dei*, cuando Dios interviene a veces en favor del pueblo elegido, como en relación con los anuncios y profecías inspirados por Dios sobre acontecimientos del futuro. En concreto, resulta particularmente relevante la intervención del dominico inglés Robert Holkot en este debate, pues su posición es una buena muestra del grado de amplitud intelectual que habían alcanzado las polémicas en los últimos siglos medievales. La confrontación crítica entre las concepciones teóricas que defendieron Robert Holkot en el siglo XIV y René Descartes tres siglos más tarde en torno a la cuestión de la posibilidad del engaño divino, puede, por tanto, ayudarnos a comprender mejor lo que verdaderamente une y separa el escepticismo medieval del moderno, pero también a valorar el esfuerzo crítico que llevaron a cabo los pensadores medievales, en un contexto muy diferente a aquel en que se desarrollaría el racionalismo moderno.

## 1. EL ESCEPTICISMO TEOLÓGICO MEDIEVAL. ROBERT HOLKOT

Aunque no compartió las azarosas vicisitudes que rodean la biografía de Ockham con un halo de rebeldía, pues desarrolló toda su carrera como *magister* universitario, el dominico Robert Holkot fue, sin embargo, en sus doctrinas, aún más radical que el *Venerabilis Inceptor*, al extraer las consecuencias teológicas de los principios del voluntarismo ockhamista. El *Doctor firmus et indefatigabilis* es representante destacado de la denominada «teología del pacto», que hace depender la formulación de los mandamientos divinos de la voluntad arbitraria de Dios. Para justificarlo, Holkot acentúa el papel de la *potentia Dei absoluta*, que depende absolutamente de la voluntad divina, y que absorbe en cierta medida la fuerza de la *potentia ordinata*, que se expresa en el curso ordinario natural de los acontecimientos. Extremista en sus formas,

2 Ibid., p. 271.

3 Ibid., p. 270.

4 La obra que inspira esta corriente de interpretación es, sin duda, la de Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (5ª ed., París, Vrin, 1984).

tanto como en sus doctrinas, ha sido caracterizado como un «ockhamista radical»<sup>5</sup> y ha desarrollado algunos de los temas más paradójicos de la escolástica crítica que harían fortuna en la filosofía posterior, como son el del *odium dei* —que implica la posibilidad de que Dios ordene que para salvarse sea preciso odiarle— o éste del que nos ocupamos, la *deceptio Dei*, que supone la posibilidad del engaño divino.

Holkot plantea la cuestión de la posibilidad de la *deceptio Dei* en el contexto de un debate teológico que tiene dos frentes. Por un lado, afecta al valor epistemológico de las verdades reveladas en relación con el conocimiento científico y el ámbito de la fe. Por otro, constituye un aspecto particular de la vasta discusión medieval sobre los futuros contingentes, en este caso buscando una salida al problema planteado por la necesidad del cumplimiento de lo que Dios ha revelado, una necesidad que cuestionaría tanto la existencia misma de la contingencia del futuro, como la libertad de la decisión humana.

Por lo que se refiere al primer punto, la verdad científica, según la concepción ockhamista que sigue Holkot, consiste en la correspondencia entre el acto de asentimiento (*assensus*) a una proposición sobre un estado de cosas y la existencia de tal estado de cosas en la realidad. Está aquí la huella de la aplicación de la distinción formal al acto de conocimiento, distinguiendo sujeto y objeto, frente a la concepción intencional que era característica de la ontología naturalista. El principio de economía ockhamista llevaba a identificar directamente la proposición con el acto mismo en que se inteligen, bien que confusamente, es decir, universalmente, las cosas singulares que existen en la realidad, de modo que la proposición discursiva es un acto único confuso, mientras que la proposición escrita o proferida (*sermo*) es una composición extrínseca de sujeto, cópula y predicado. Al localizar el contexto en que se plantea el problema de la contingencia en la proposición revelada más que en una acción directa del poder divino, Holkot se vincula directamente con la doctrina del significado proposicional de Gregorio de Rimini que proviene, en última instancia, de la crítica escotista a la concepción tradicional del acto de conocimiento como un ejercicio de inteligibilidad común del sujeto y el objeto, en la que se considera el juicio como un todo anterior al concepto, que es su parte, de modo que el discurso predicativo sería anterior para nosotros al uso lingüístico-proposicional. Este orden natural desde el todo del discurso a la parte que son los conceptos se invierte en Escoto. Dios pasa a asumir las funciones de causa ejemplar y eficiente del conocer humano que participa, a través de sus conceptos, de las ideas divinas, para hacer a partir de ellas un ensamblaje (*complexio*) posterior, a fin de formar las proposiciones.

Con su doctrina de «lo complejamente significable» (*complexe significabile*), Gregorio de Rimini intenta reestablecer la objetividad de la proposición científica, al fundarla sobre el significado mismo, más que sobre el acto de significar. Al afirmar que ninguna proposición significa su propia verdad, puesto que no dice su acto de significar como verdadero o falso, Gregorio se separa tanto del naturalismo ontológico clásico, pues distingue entre la aprehensión de la cosa como es en la realidad y el significado formal de la proposición, como del psicologismo ockhamista, al distinguir entre el significado objetivo y la aprehensión subjetiva del acto de atribución de la verdad a la proposición. Situado ante la disyuntiva de escoger como objeto de la proposición científica la cosa real o el acto subjetivo de aprehensión, Gregorio opta por una tercera posibilidad, al afirmar que el objeto del conocimiento científico es el significado de la proposición científica. Puesto que la certeza de la verdad de una proposición ya no proviene de la *adaequatio* del enunciado con el estado de hecho de las cosas, ni se sitúa en la aprehensión reflexiva del acto subjetivo que intuye como verdadero un enunciado proferido, Gregorio hace proceder la *certitudo* del «complejo significable» de un acto subjetivo, pero que ya no consiste en una aprehensión reflexiva, sino en un asentimiento (*assensus*) al significado de

---

5 *From Ockham to Wyclif* (Anne Hudson y Michael Wilks eds.), Oxford: Ecclesiastical History Society, Blackwell, 1987, p. 117.

la proposición enunciada, sea *assensus scientialis*, en el caso de la proposición científica o *assensus fidei*, en el caso de la proposición revelada o del artículo de fe.

Tampoco para Holkot el objeto de un acto científico o teológico puede ser una cosa, sino que ha de ser una proposición o, mejor dicho, su significado,<sup>6</sup> por lo cual es necesario añadirle el asentimiento para determinar su verdad. El acto de asentimiento asimila el criterio de verdad a la noción de la fe más que a la de la ciencia, en cuanto que ambos pueden ser considerados hábitos naturales. Si en un contexto naturalista es el hábito de la ciencia el que permite al científico distinguir la verdad de la falsedad, es el hábito de la fe (*habitus creditivus*) el que ejerce la misma función estructural en un contexto formalista, en el que la adhesión a una proposición necesaria, para ser considerada como verdadera, es una entidad formalmente distinta a *parte rei*, tanto respecto del acto subjetivo de conocimiento como respecto del objeto o significado conocido. El objeto de la fe es un texto, un ensamblaje (*complexum*) de proposiciones dotadas de significado, y la razón humana puede poseer una potencia natural capaz de reconocer su valor de verdad. Esta doctrina planteará notables dificultades filosóficas y religiosas, dado que este hábito ha de considerarse como un hábito natural (*fides acquisita*) lo que entraña el riesgo de recaer en el pelagianismo según estiman los partidarios de la exclusividad de la *fides infusa*.

El importante papel que le concede Holkot al asentimiento en la aprehensión de la verdad del objeto por el sujeto se vincula con la nueva metafísica que nace de la distinción formal escotista y de su radicalización por un uso extremo de la navaja ockhamista, de donde ni el acto subjetivo de conocimiento ni la cosa real pueden aportar una justificación de la verdad de la proposición científica. Ahora bien, es evidente la proximidad entre este asentimiento y la creencia como acto de fe, por lo que, incluso en el caso del asentimiento científico se percibe muy claramente el homomorfismo estructural con la fe religiosa.

En lo que respecta a la contingencia del futuro, Holkot responde a la cuestión, de un modo ciertamente no exento de vacilaciones, en su comentario a las *Sentencias*.<sup>7</sup> Su intención es oponerse a la tesis de que el futuro, una vez que ha sido revelado, ha de suceder por necesidad. En primer lugar, sería contradictorio pretender que el futuro *contingente* sea, al mismo tiempo, *necesario*, y, en segundo lugar, aceptar esta tesis pondría en peligro el reconocimiento de la libertad humana y divina. Para evitar este doble riesgo de contradicción, el autor define los futuros contingentes como

...proposiciones sobre el futuro de las que no está determinada su verdad o su falsedad, porque pueden ser verdaderas o falsas, y, sin embargo, aquellas que son verdaderas puede que nunca hayan sido verdaderas y aquellas que son falsas puede que nunca hayan sido falsas.<sup>8</sup>

De este modo se garantizaría que los futuros se mantuvieran siempre contingentes, al tratarse de proposiciones que son ciertas realidades existentes actualmente, pero que Dios, como sucede en cualquier otra realidad, puede, por su poder absoluto, conservar o aniquilar, de manera que estas realidades proposicionales pueden ser o no ser en el futuro.<sup>9</sup> Ahora bien, si se acepta esta conclusión, se sigue inevitablemente que Dios puede engañar (*Deus potest decipere*,

6 I *Sent.* q. 2, bij, col. a-b.

7 Cfr. *Seeing the future clearly. Questions on future contingents by Robert Holkot* (P. A. Streveler, K. H. Tachau eds.) Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, pp. 47-55. K. H. Tachau, "Robert Holkot on contingency and divine deception", *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1994, pp. 157-196.

8 «...proposiciones de futuro quarum non est veritas determinata vel falsitas, quia, licet sint verae vel falsae, illae tamen quae sunt verae possunt nunquam fuisse verae, et illae quae sunt falsae possunt nunquam fuisse falsae» (*Qodl.* 3, q. 1, art. 1, lin. 30-5).

9 *Ibid.*, art. 2, lin. 70-5.

*mentiri, periurare*) acerca de estos futuros contingentes,<sup>10</sup> ya que, al menos en el campo de la necesidad formal, los enunciados divinos sobre el futuro pueden siempre ser falsos. Llevando más allá el planteamiento, el engaño divino no se limitaría a ser una posibilidad *de potentia absoluta* no realizada de hecho *de potentia ordinata*, pues la Biblia proporciona bastantes ejemplos de que, de hecho, Dios ha engañado o colaborado al engaño,<sup>11</sup> como en las historias de Rebeca y Jacob o Judit y Horlofernes,<sup>12</sup> sin que por ello, no obstante, peligrara el mérito de aquellos a través de los cuales se ha producido el engaño. Esta nueva consecuencia que se sigue de la aceptación de la existencia de proposiciones contingentes, pone, por tanto, en conexión el problema gnoseológico y epistemológico de la *deceptio* divina con el soteriológico, referido a los medios para la salvación, una ampliación que, sin embargo, no será tomada en cuenta por el pensamiento moderno, que ya se sitúa exclusivamente sobre el plano de la teodicea.

Ya se use *decipere* o *fallere*, en el sentido de engañar o como llevar a alguien al error, habría que distinguir, subraya Holkot, entre un sentido neutro o amplio (*extensive* o *proprie loquendo*) de la proposición *Deus potest decipere* o *fallere*, y un sentido más estricto (*strictius* o *improprie loquendo*) en el que se incluiría la intención maliciosa de engañar. Holkot acepta que parece evidente que en el primer modo es posible el engaño divino, pero no así en el segundo por el cual Dios causaría *iniuste vel deordinate errorem*. La exposición por Holkot de esta distinción se sitúa en el contexto lógico característico de la *via modernorum*, en el que la argumentación se resuelve por medios lógico-gramaticales.

«Llevar al error» o «engañar», por tanto, no implica nada más, en sentido propio, sino causar en alguien el error de afirmar lo falso por lo verdadero. Pero, de otro modo, se entiende de un modo más estricto y más impropio, y así en la definición que expresa lo que es el nombre se incluye una determinación o sincategorema derivado de malicia como «con maldad» o «maliciosamente» o «desordenadamente» causar error en alguien. Del primer modo se debe conceder que <Dios> puede engañar, del segundo modo no puede.<sup>13</sup>

De este modo, el problema de las *proposiciones* sobre el futuro, se inserta en el conjunto de cuestiones que han de ser resueltas utilizando los instrumentos de análisis proporcionados por la lógica nominalista. En tales términos, la cuestión gnoseológica y epistemológica planteada no se refiere tanto a la simple aprehensión (*notitia incomplexa*) de la verdad, sino a los actos de judicación característicos de las proposiciones mentales propias del conocimiento científico (*scientia*). Conocer científicamente consiste en asentir con evidencia de ello (*notitia evidenti assentiva*) a una proposición verdadera sin dudar (*sine formidine*) de que la realidad es tal como se designa (*ita est in re sicut per illud verum denotatur*) en dicha proposición.<sup>14</sup> La verdad de una proposición se hace depender, por tanto, como en la clásica teoría de la *adaequatio*, de que la realidad sea tal como se dice en la proposición, pero esta correspondencia se entiende ahora, en el orden doctrinal nominalista, como refiriéndose a tres elementos que se distinguen formalmente: el sujeto cognoscente, el objeto conocido y el asentimiento que vincula el uno al otro en la proposición. Esta distinción permite introducir un nuevo elemento en la relación cognoscitiva, la acción directa de Dios que puede actuar *de potentia absoluta* ya sea sobre los hechos de la realidad, ya produciendo las ideas directamente en la mente humana. Por ejemplo, dice Holkot:

10 *Quodl.* 3, q. 3, l. 38.

11 «de facto Deus decept, hoc est, causat errorem non solum per malos sed etiam per bonos, et immediate per seipsum», (*Sent.* 3, q. 1),

12 *In IV Libros Sententiarum*, q. 2, lib. II, lin. 955-976.

13 «'Fallere' enim vel 'decipere' nihil plus importat proprie loquendo nisi voluntarie causare in aliquo errorem quo affirmat falsum pro vero. Sed aliter accipitur strictius et magis improprie, et sic in definitione exprimitur quid nominis includitur una determinatio vel syncategorema talis malitiae, 'male' vel 'maliciose' vel 'deordina' causare errorem in aliquo. Primo modo concedendum quod potest fallere; secundo modo non potest». (*Quodl.* 3, q. 8, art. tertius lin. 435-443).

14 *Sent.* 2, q. 2., lin. 853-58.

Si veo que Sortes corre, entonces el asentimiento por el que creo que Sortes corre se llama «conocimiento científico» hablando de ciencia en general. Si, sin embargo, Dios mantuviera el asentimiento en mi mente y la especie «es decir, la imagen visible de Sortes corriendo» en mi sentido como antes; y si Él aniquilara a Sortes, el mismo asentimiento será un error y una falsa opinión. «Por ello» no hablamos de «conocimiento científico» como un nombre absoluto para el asentimiento; sino que más bien, al mismo tiempo que se refiere al asentimiento, connota que la realidad es tal como designa el asentimiento.<sup>15</sup>

Para Holkot, la posibilidad o el hecho de que Dios engañe son inherentes a su poder para intervenir en el curso del acto de conocimiento, cambiando el estado mental del sujeto o la realidad del objeto. Otra cosa es el problema planteado por la imposibilidad de suponer malicia en el acto del engaño en el caso de la revelación por Dios del futuro, que puede superarse sólo si aún sigue siendo posible que el suceso anunciado no ocurra. Pero la consecuencia sería que el estado de cosas no sería tal como la proposición divina a la que se ha dado el asentimiento. Persiste, pues, el dilema entre la preservación de la contingencia del futuro, y el mantenimiento de la necesidad del conocimiento y la inmutabilidad de Dios. De modo que, hablando estrictamente, el conocimiento de los futuros contingentes no podría ser científico, incluso para Dios, ya que la ciencia implica necesidad. En cualquier caso, sin poder entrar aquí más a fondo en la cuestión, podemos vislumbrar ya que en Holkot aparecen una serie de elementos doctrinales que parecen vincularse muy directamente con los que fundamentarán la doctrina de la duda cartesiana.

## 2. EL DIOS ENGAÑADOR EN LA METAFÍSICA MODERNA. RENÉ DESCARTES

En el siglo XVII Descartes retomará la doctrina de asentimiento, de la creencia, como punto de apoyo del criterio de la verdad. La duda se elimina con la creencia necesaria, con la imposición del asentimiento a una verdad pensada, pues se puede dudar del pensamiento, pero no del asentimiento, de la «creencia» en la verdad de dichas verdades.

Pues bien, entre esas cosas, las hay tan claras y a la vez tan sencillas, que nos es imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas [...] Pues no podemos dudar de tales cosas sin pensar en ellas, pero no podemos pensar en ellas sin creer que son verdaderas (como acabo de decir); por consiguiente, no podemos dudar de ellas sin creerlas verdaderas; esto es: no podemos, a la postre, dudar de ellas en absoluto.»<sup>16</sup>

Descartes, por lo tanto, se sitúa en la misma línea doctrinal de los nominalistas, pero sustituye el acto de asentimiento intelectual por el acto de asentimiento de la voluntad. La célebre concepción cartesiana del error como una consecuencia de la infinita extensión de la voluntad respecto del entendimiento humano es el resultado de transferir a la voluntad la actividad judicativa que asiente ante una idea reconociéndola como verdadera, siempre que no traspase los límites de la claridad y la distinción. Aparece, pues, la equiparación entre el acto intelectual de afirmar la verdad y el acto de fe de creer en una proposición revelada.

15 «Si videam Sortem currere, tunc assensus quo credam Sortem currere vocatur «scientia» isto modo communiter loquendo de scientia. Si autem Deus manuteneat assensus in mente mea, et species in sensu sicut prius, et adhiilet Sortem, idem assensus erit error et falsa opinio, quia scientia non dicitur de assensu sicut nomen absolutum, sed simul cum hoc quod supponit pro assensu, connota sic esse in re sicut per assensum denotatur». (*Sent* q. 2, lib. 2, lin. 876-882).

16 *Meditaciones metafísicas, Segundas respuestas*, ed. cit., p. 119. París, Bibliothèque de la Pleiade, 1953, p. 1131.

Étienne Gilson piensa que, por medio de esta doctrina cartesiana, «la evidencia verdadera se somete a sí misma a la crítica y la resiste. No estamos seguros de alcanzar la intuición de la verdad más que si, acumulando contra nuestro propio *sentimiento* de lo verdadero todas las razones concebibles para ponerlo en duda, sale victorioso de la prueba. Es por lo que el argumento «hiperbólico» del Gran Engañador, por excesiva que una razón como ésta pueda parecer, se ha impuesto en el pensamiento de Descartes como una razón suficiente para suspender su *asentimiento* a la verdad de las matemáticas mismas.» Sin embargo, parece que Descartes limita la necesidad del recurso a la veracidad divina al establecimiento de la verdad de las ideas evidentes y no a la evidencia misma ligada a un asentimiento irresistible.<sup>17</sup>

La figura del «dios engañador» o «genio maligno» hace su aparición en las *Meditaciones de prima philosophia*, para figurar la última posibilidad «hiperbólica» de duda, no sólo en relación con el conocimiento que nos proporcionan los sentidos, sino incluso en relación con el conocimiento matemático, y ante la cual sólo cabrá encontrar un nuevo fundamento para el conocimiento humano, ajeno a los principios que antes habrían sido aceptados universalmente.

Y, sin embargo —dice Descartes—, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables.<sup>18</sup>

Desde otro punto de vista, en la *Sexta meditación*<sup>19</sup> Descartes afirma que el engaño inherente a la naturaleza humana es el resultado de la distinción real entre el alma y el cuerpo, siendo este último la causa de informaciones erróneas que pueden llevar al alma al error, mientras que si ésta pudiera aplicar sus principios, que son en sí mismos verdaderos, con la suficiente circunspección y rigor metódico acabaría por imponer su criterio. Sin embargo, en el caso de las ideas claras y distintas, que son los principios del conocimiento verdadero, no disponemos de un principio anterior que sirva de garantía para la verdad, salvo la veracidad divina, por lo cual le había sido necesario suponer la figura del Gran burlador para, una vez rechazada, despejar toda duda acerca de la verdad de las ideas dotadas de claridad y distinción.<sup>20</sup>

Para solucionar el problema que plantea el *deus deceptor*, Descartes retorna a la distinción escolástica sobre el engaño, que impedía considerar en Dios una intención positiva de engaño, pues «siendo Dios el supremo ser, ha de ser también, y necesariamente, supremo bien y suprema verdad; por lo tanto, repugna a la razón que provenga de Él algo conducente a la falsedad de un modo positivo.»<sup>21</sup> Argumento que se completa en las *Sextas respuestas*, donde Descartes alude a la imposibilidad de que el ser supremo caiga en el engaño, por ser la esencia del engaño un no-ser.<sup>22</sup>

La solución cartesiana aparentemente se enmarcaba en la tradición teológica más ortodoxa, pero, no obstante, provocó un curioso intercambio de argumentos con el teólogo Mersen-

17 E. Gilson, op. cit., p. 238.

18 *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. (introducción, traducción y notas de Vidal Peña), I, Madrid, edic. Alfaguara, 1977, pp. 19-20.

19 *Meditaciones*, VI, edic. cit. pp. 70-75.

20 *Respuestas del autor a las segundas objeciones*, ed. cit., p. 117.

21 *Ibid.*, p. 117.

22 *Respuestas del autor a las sextas objeciones*, ed. cit. p. 327.

ne,<sup>23</sup> quien defiende la posibilidad del engaño divino, aduciendo el testimonio de ciertos escolásticos tardíos como Gabriel Biel y el propio Gregorio de Rímimi, que afirman que, como lo muestran los ejemplos bíblicos, Dios miente porque ha revelado a los hombres cosas que van contra su intención y lo que ha decretado, aunque ciertamente estos autores justifican el recurso divino a la mentira por una especie de prudencia como la que suele usar el padre con sus hijos, que no soportarían la verdad desnuda. Pero, por otro lado, en realidad, continúa Mersenne, ninguna falta hubiera hecho recurrir al engaño divino como motivo de duda, pues, hubiera bastado con afirmar que el engaño procede del propio sujeto que no puede alcanzar la certeza, ni siquiera de las ideas claras y distintas.

En su respuesta,<sup>24</sup> Descartes se limita a asegurar la conformidad de su defensa de la imposibilidad del engaño divino con lo que afirman los teólogos tradicionales. Extraño juego argumentativo en que Mersenne hace el papel del escéptico, recriminando a Descartes que rechace la posibilidad de un Dios engañador, mientras que Descartes asegura la imposibilidad de la mentira divina, lo que le asimila aparentemente a los teólogos más conservadores, pero oculta el principio escéptico del que había partido: la posibilidad del engaño divino como motivo hiperbólico de duda. En fin, el máximo representante del escepticismo moderno aparecía así como el defensor de una concepción teológica que había sido ya superada por escolásticos nominalistas tales como Robert Holkot.

### 3. CONCLUSIÓN: EL ENGAÑO TEOLÓGICO Y EL ESCEPTICISMO METAFÍSICO

Como se deduce de las anteriores consideraciones la figura del *deus deceptor* cartesiana ha perdido los rasgos de que la había dotado la teología religiosa medieval, particularmente en la aportación de Robert Holkot al debate del la posibilidad del engaño divino. No encontramos en Descartes la mezcla de referencias metafísicas y bíblicas tan características de los textos medievales, y, pese a que en diversos lugares de sus *Respuestas a las objeciones* de los teólogos, Descartes mencione los ejemplos bíblicos del engaño divino, no los utiliza en su propia argumentación, que se desarrolla exclusivamente en el plano filosófico. Además, la discusión cartesiana en modo alguno se inscribe en el problema planteado por los futuros contingentes, que tanta influencia había tenido en desarrollo de la metafísica medieval, y en cuyo contexto sitúa también Holkot la cuestión.

Por otro lado, es claro que para Holkot las dificultades metafísicas de la aceptación de la posibilidad de que Dios engañe afectan sobre todo a la naturaleza del mismo Dios, pues aliena un conflicto entre su bondad y su poder absolutos, mientras que en el caso cartesiano, el problema es, al menos en un primer momento, estrictamente humano, y se circunscribe al criterio de certeza del intelecto del hombre, que requiere como condición la garantía de la veracidad divina, aunque, en un segundo momento, se haga intervenir como argumento la perfección de Dios para rechazar la posibilidad de que sea engañador, de manera que, para Descartes, la prueba de la existencia de Dios tiene como corolario la imposibilidad del *deus deceptor*, obviando con ello el conflicto metafísico entre el intelecto y la voluntad divinas, que tan sutilmente había sido planteado por los teólogos del siglo XIV.

Por lo demás, en el nivel de la estructura de la argumentación, las doctrinas de Descartes y Holkot muestran una notable continuidad, pues, como hemos visto, el tejido común sobre el que se dibujan las diversas formas del escepticismo tardomedieval y moderno es el de la rup-

23 *Segundas objeciones*, ed. cit., p. 104.

24 *Segundas respuestas*, ed. cit. p. 116-118.

tura formalista de la relación recíproca entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, lo que supone trasladar el peso del criterio de verdad desde la *adaequatio* substancial del intelecto y la realidad hacia el *assensus*, por necesidad formal, del intelecto al objeto que se le propone como contenido de su acto cognoscitivo.

Y, en fin, la solución a la cuestión del engaño divino, a través de la doctrina cartesiana del *cogito*, con la que se logra la superación de la duda, se inserta igualmente en una tradición ockhamista, dentro de la cual un maestro contemporáneo de Holkot, Nicolás de Autrecourt aporta variaciones doctrinales sobre el fondo del tejido común nominalista. La estructura argumentativa comparada puede hacer visible la deuda del pensamiento cartesiano con una tradición teológica, respecto de la que Descartes decía haberse situado al margen. Para causar el engaño Dios puede utilizar tres medios: (1) puede ejercer exclusivamente su causalidad primera sobre el yo cognoscente, con exclusión del objeto conocido, produciendo inmediatamente *de potentia absoluta* la intelección en el yo sin el concurso parcial del objeto (Ockham); (2) puede producir en el yo el *esse apparens* del objeto *sive res sit sive res non sit*, exista o no (Autrecourt); (3) el genio maligno pueden engañarme absolutamente, creando en mí ideas objetivas que no correspondan a la realidad formal de lo que representan, contrariando el curso habitual de los acontecimientos que Él mismo ha instituido (Descartes). Ante estas posibilidades de intervención divina, la única garantía de la verdad de una idea conocida consistirá en la identidad del aparecer y del ser del sujeto (Autrecourt), es decir, en la identidad de la realidad objetiva y de la realidad formal, del pensar y del ser mismo del alma, en el yo pienso (Descartes). Esta identidad es la única que resiste a la hipótesis *de potentia Dei absoluta* o a la del genio maligno, ya que la desaparición del yo implicaría la del objeto producido por Dios en él. Dios lo puede todo salvo sustituir al yo ante el que aparece el propio yo, pues con ello desaparecería también el objeto que Dios hace aparecer ante ese yo. Como observa Descartes, la sinrazón y la locura acechan a quien se entrega a tales consideraciones.<sup>25</sup>

Francisco León Florido  
e-mail: leofloes@yahoo.es

---

25 Cfr., André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Ed. Istmo, 2002, p. 67.