



Descartes, Bayle y el escepticismo académico. A propósito de una objeción de Cicerón

Fernando Bahr¹

Recibido: 26 de noviembre de 2016 / Aceptado: 17 de marzo de 2016

Resumen. ¿Podría un dios hacer aparecer como verdaderas cosas que son falsas? Esta pregunta que Cicerón formula en las *Cuestiones académicas* y en el contexto de su objeción al concepto estoico de sabiduría, adquiere una fuerza impensada en el seno de la civilización cristiana, civilización gobernada por la idea de un Dios omnipotente. Así, es objeto de discusión en la Edad Media y llega a Filosofía Moderna a través de René Descartes. En este trabajo, comenzamos por presentar la objeción de Cicerón y, en un segundo momento, mostramos la renovación que la misma experimenta en ciertas disputas medievales. Llegamos finalmente a Descartes, en quien analizamos la hipótesis de un Dios engañador así como algunas de las objeciones que se le hacen y las respuestas que el autor ofrece ante ellas. Nuestra conclusión es que esta hipótesis súper escéptica, consecuencia de la idea de un Dios omnipotente, se encuentra en la médula del cartesianismo, algo que Pierre Bayle hará notar con claridad medio siglo más tarde.

Palabras clave: Dios engañador, omnipotencia, certeza, *sorites*, escepticismo.

[en] Descartes, Bayle and Academic skepticism. Regarding an objection by Cicero

Abstract. Could a god present as real things that are false? This question, which Cicero formulated in the *Academica* and in the context of his objection to the stoic concept of wisdom, acquired an unexpected force within the Christian civilization, governed by the idea of an omnipotent God. It was subject of discussion in the Middle Ages and reached Modern Philosophy through René Descartes. In this paper, we begin by presenting Cicero's objection, and, secondly, we show the renewal that it had in some medieval disputes. We arrive finally at Descartes' philosophy, where we analyze the hypothesis of a deceiver God, as well as some of the objections that were made to it and the answers that the author offered. Our conclusion is that this super skeptical hypothesis, as a result of the idea of an almighty God, is located at the very heart of Cartesianism, something that will be noticed by Pierre Bayle half a century later.

Keywords: deceiver God, omnipotence, certainty, *sorites*, skepticism.

Sumario. 1. Introducción. 2. El contexto original. 3. El debate medieval en torno a la omnipotencia. 4. El Dios omnipotente en las *Meditaciones* cartesianas. 5. Las Segundas Objeciones y sus Respuestas. 6. Bayle saca las conclusiones.

¹ Universidad Nacional del Litoral / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
E-mail: fbahr@ciudad.com.ar

Cómo citar: Bahr, F. (2016) Descartes, Bayle y el escepticismo académico. A propósito de una objeción de Cicerón, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 29-42.

1. Introducción

El propósito de este trabajo es examinar el escepticismo del siglo XVII a la luz de una objeción propuesta por Cicerón en el siglo I a. C. La objeción estaba dirigida contra el ideal de sabiduría de los estoicos y negaba tal ideal apoyándose en la posibilidad de que un Dios muy poderoso interviniera en el mundo haciendo aparecer como verdaderas cosas que no lo fueran. Después de bosquejar el contexto original del razonamiento ciceroniano, nos ocuparemos de su historia posterior, marcada por una religión que coloca a la omnipotencia de Dios en el centro de su teología, a saber, la religión cristiana. Nos detendremos un momento, entonces, en la poco conocida historia del escepticismo medieval, y particularmente en las consecuencias que, en el siglo XIV, Nicolás d'Autrecourt derivó de la posición radical de Bernardo d'Arezzo respecto de la posibilidad de un «engaño» divino. De todas maneras, nuestra estación de destino, como queda dicho, es el escepticismo moderno, con su aparente vencedor –René Descartes– y con una de las voces que, medio siglo después, más pondrán en tela de juicio esa victoria –Pierre Bayle–. A este último lo tratamos solamente hacia el final, como aquel que deriva las conclusiones extremas y no reconocidas de la posición cartesiana. Sin embargo, ha sido él quien nos ha brindado el hilo conductor de todo el desarrollo. Dicho más claramente: a nuestro juicio, si la objeción de Cicerón puede ser importante en la historia de la filosofía occidental, eso se debe en buena medida al modo en que Pierre Bayle –dentro de un marco cartesiano– interpretó tal historia, y, en particular, el papel de la teología cristiana en relación con ella.

Para Bayle, en efecto, la teología cristiana provocaba un desfondamiento de los principios filosóficos –sean éstos lógicos, metafísicos, e, incluso, morales– y exigía una opción en contra de las «evidencias» de la razón.² Ello se debía a que, postulando la «infinitud incomprensible» de Dios, establecía un «rasero de verdad» incompatible con el humano, un rasero, además, que, por ser absoluto, volvía relativo lo que los seres humanos tenían por más seguro en sus principios racionales, invalidando cualquier claridad y distinción que se pudiera alegar a favor de éstos.³ Entendemos que Bayle, así, no sólo ponía en entredicho la supuesta

² «Es preciso, necesariamente, optar entre la filosofía y el Evangelio: si no queréis creer sino aquello que sea evidente y conforme a las nociones comunes, escoged la filosofía y abandonad el cristianismo; si queréis creer los misterios incomprensibles de la religión, escoged el cristianismo y abandonad la filosofía.» (P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, 4 vols., Amsterdam/Leyde/La Haya/Utrecht, P. Brunel *et al.*, vol. IV, p. 644).

³ «Me vais a decir que no hay que medir los deberes del Creador con el mismo rasero que los nuestros. Pero si lo hacéis os encontraréis en las redes de vuestros adversarios [los escépticos]. Es allí donde os quieren; el gran objetivo de ellos es probar que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida, y que sólo conocemos ciertas relaciones. (...) Además, si las excepciones que hacéis a los principios de la moral están fundadas sobre la infinitud incomprensible de Dios, jamás podría estar seguro de nada, puesto que jamás podría comprender en toda su extensión los derechos de Dios. Concluyo de esta manera. Si hubiera un indicio por medio del cual pudiéramos conocer con certeza la verdad, ese indicio sería la evidencia; ahora bien, la evidencia no es tal indicio dado que concuerda con falsedades; luego...» (Ibid., vol. III, p. 733).

inactualidad de los argumentos escépticos en el mundo cristiano –el objetivo manifiesto de su conocido artículo «Pirrón»–, sino que también, sin decirlo explícitamente, apuntaba una falla profunda en la filosofía de Descartes, falla que tira por la borda todo proyecto de refutación del escepticismo.

2. El contexto original

La filosofía de la época helenística estuvo en buena medida dominada por el debate entre académicos y estoicos en torno al ideal de sabiduría. Unos y otros, herederos de las enseñanzas socráticas, coincidían en que el sabio no podía tener opiniones, esto es, no podía pronunciarse cuando no estaba seguro de la verdad de su juicio.⁴ Los estoicos afirmaban que tal cosa era posible, al menos en principio: el sabio estoico se definía justamente por no tener opiniones, sino sólo conocimientos verdaderos que no podían transformarse en falsos.⁵ Los académicos, por el contrario, negaban esa posibilidad y sostenían que, puesto que el sabio fatalmente tendría una opinión si daba su asentimiento a una proposición, la única actitud compatible con la sabiduría era no dar asentimiento a una proposición alguna, es decir, suspender el juicio.⁶

En el contexto de tal debate se debe entender un pasaje de las *Cuestiones académicas* de Cicerón, donde Lúculo recuerda, para refutarla, cierta objeción que los escépticos académicos dirigían a sus adversarios estoicos con el fin de probarles que ninguna impresión cognitiva podía superar el estado de mera opinión. Dicha objeción toma como punto de partida una creencia admitida por los estoicos, a saber, «que por un dios son enviadas ciertas representaciones como las que se ven en los sueños y las que son reveladas por medio de los oráculos, de los auspicios, de las entrañas».⁷ Los académicos preguntaban, en consecuencia,

de qué modo un dios puede hacer probables las representaciones que son falsas y, en cambio, no puede hacer probables las que se aproximan muchísimo a la verdad; o que, si también lo puede con respecto a éstas, por qué no puede con respecto a aquellas que, aunque muy difícilmente, sin embargo se distinguen; y que, si lo puede con respecto a éstas, por qué no puede con respecto a aquellas entre las cuales no hay absolutamente ninguna diferencia.⁸

⁴ Cfr. CICERÓN, *Cuestiones académicas*, ed. bilingüe, traducción de J. Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 52 (II, XX, 66), y SEXTUS EMPIRICUS, *Against Logicians*, with an English translation by R. G. Bury, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press, 1935, vol. II, p. 85.

⁵ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, traducción de C. García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 377 (VII, 121).

⁶ Cfr. CICERÓN, *Cuestiones académicas*, pp. 53-54 (II, XXI, 67).

⁷ CICERÓN, *Cuestiones académicas*, p. 43 (II, XV, 47): «Nam cum dicatis, inquit, visa quaedam mitti a deo, velut ea quae in somnis videantur, quaeque oraculis, auspiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari Stoicis quos contra disputant)».

⁸ CICERÓN, *Cuestiones académicas*, p. 43 (II, XV, 47): «quaerunt quonam modo falsa visa quae sint ea deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedant efficere non possit, aut si ea quoque possit, cur illa non possit quae perdifficiliter, internoscantur tamen, et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino».

Lúculo interpreta tal objeción como un ejemplo del temible argumento denominado *sorites*, el cual, en este caso, pasando gradualmente de lo probable a lo muy verosímil, de lo muy verosímil a lo que apenas se puede distinguir de la verdad y de esta distinción dificultosa a una que resulta directamente imposible, va llevando al adversario a admitir lo que de otra manera ni él ni nadie admitiría. El secreto para escapar a esta trampa, dice Lúculo, está en detener al escéptico en un momento de su avance gradual, no concediéndole lo que su pregunta solicita y, por lo tanto, haciéndolo exclusivamente a él responsable del error al que conduce la paradoja. En el caso de las visiones divinas, considera especialmente que hay un punto al cual ningún adversario del académico dará su consentimiento: «En efecto, ¿quién te concedería o que todo lo puede un dios, o que, si lo puede, así habría de obrar?»⁹

El argumento recordado por Cicerón tuvo después una larga y compleja historia. No podía ser de otra manera en el seno de una cosmovisión dominante en Occidente, la cristiana, que afirmaba explícitamente lo que Lúculo se negaba a conceder a su adversario escéptico, esto es, un Dios que lo puede todo; una cosmovisión, además, que define su relación con la divinidad precisamente a partir de tal cualidad: *credo in unum Deum patrem omnipotentem*.

René Descartes forma parte de esa historia con la hipótesis del *Deus deceptor*. ¿Es verosímil que la misma tuviera su origen en el citado pasaje de las *Cuestiones académicas*? Filósofos como Vico y Leibniz así lo sugirieron.¹⁰ En el siglo XX, la conjetura ha sido renovada por intérpretes tan autorizados como Henri Gouhier,¹¹ o, más recientemente, Stephen Menn.¹² En cualquier caso, está claro que Descartes no desconocía los textos académicos¹³ y que la hipótesis, tenga o no a Cicerón en

⁹ CICERÓN, *Cuestiones académicas*, p. 44 (II, XVI, 50): «Quis enim tibi dederit aut omnia deum posse aut ita facturum esse si possit?».

¹⁰ «Uno puede dudar acerca de si siente, de si vive, de si es extenso y, finalmente, de si existe en absoluto; y en apoyo de esta argumentación [Descartes] invoca el concurso de un genio falaz, que puede engañarnos, no de forma distinta al filósofo estoico del que habla Cicerón en las *Cuestiones académicas*; para probar esto mismo, acude a una invención y utiliza el sueño mandado por la divinidad» (G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, Napoli, 1710, p. 31; disponible en <https://books.google.com.ar>). «Pero es aquí que usted tiene razón de detenerse un poco y renovar las demandas de la antigua Academia. En el fondo, todas nuestras experiencias no nos aseguran más que de dos cosas, a saber, que hay una ligazón entre las apariencias, ligazón que nos permite predecir con éxito las apariencias futuras, y que esa ligazón debe tener una causa constante. Pero de todo ello no se sigue rigurosamente que haya materia o cuerpos, sino solamente que hay algo que nos presenta apariencias bien ordenadas. Si a un poder invisible se le ocurriera hacer aparecer ante nosotros sueños bien ligados con la vida precedente y conformes entre sí, ¿acaso podríamos distinguirlos de las realidades mientras estuviésemos durmiendo? Ahora bien, ¿qué es lo que impide que el curso de nuestra vida sea un gran sueño bien ordenado del cual podríamos ser desengañados en un momento? Y no veo que ese poder sea por ello imperfecto, como asegura el Sr. Des Cartes, teniendo presente además que no es su imperfección lo que aquí cuenta» (Carta de Leibniz a Simon Foucher, 1675, en G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Zweite Reihe, *Philosophischer Briefwechsel*, Erster Band, 1663-1685, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 390).

¹¹ «Los errores de los sentidos, los delirios, los sueños, los errores del razonamiento son argumento clásicos; encontramos incluso en Cicerón una prefiguración de la hipótesis del Dios engañador» (H. GOUHIER, *La pensée métaphysique*, Paris, Vrin, 1962, p. 35).

¹² Cfr. S. MENN, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 245.

¹³ Descartes menciona seis veces a Cicerón, pero siempre en contextos ajenos al escepticismo. Respecto de su conocimiento de los textos escépticos, nos remitimos al conocido pasaje de la Respuesta a las Segundas Objeciones: «Por ello, no conociendo nada más útil, a fin de alcanzar un conocimiento firme y seguro, que acostumbarse a dudar de todo –y principalmente de las cosas corpóreas– antes de dar nada por cierto, y aun teniendo yo noticia hacía tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado) no he podido dispensarme de dedicar a eso una

su origen, se encuentra en el corazón de las *Meditationes de prima philosophia*. Intentaremos analizarla más de cerca, pero, antes de ello, para comprenderla en su gravedad, será conveniente presentar brevemente la transformación que experimenta en la Filosofía Medieval, transformación que, sin embargo, como trataremos de hacer ver, no desconoce sus vínculos originales con el escepticismo académico.

3. El debate medieval en torno a la omnipotencia

El tema de la omnipotencia divina aparece ya tempranamente tratado por algunos Padres de la Iglesia; entre ellos, Agustín y Juan Damasceno.¹⁴ También se presentará como punto importante de discusión en la Escolástica: en Pedro Damían, por ejemplo, que le dedica un famoso opúsculo, y en Tomás de Aquino, quien niega explícitamente una de las tesis de Damían, a saber, que Dios pueda hacer que lo pasado no sea.¹⁵ Las controversias más fuertes al respecto se darán, empero, a partir de las obras de Guillermo de Ockham y del llamado «movimiento ockhamista», donde el problema vuelve a plantearse en términos que recuerdan a los de Cicerón.

En efecto, Ockham se pregunta si es posible tener un conocimiento intuitivo de un objeto no existente; su respuesta es afirmativa. La fundamenta a partir de tres principios: a) que Dios es omnipotente, es decir, que a su poder le debe ser atribuido todo lo que no contiene contradicción; b) que todo lo que Dios puede hacer por medio de sus causas segundas puede causarlo inmediatamente por sí mismo; c) que toda cosa absoluta, distinta de otra según el lugar y el sujeto, puede ser creada separadamente de ésta y, por lo tanto, la *visio* puede ser creada aunque no exista su objeto. Ockham, sin embargo, niega que tal conocimiento de lo no existente sea infalible; niega, en consecuencia, que pueda hablarse propiamente de engaño (*deceptio*) por parte de Dios, dado que la *visio* no siempre demanda inmediatamente un asentimiento evidente.¹⁶

La doctrina ockhamista en este punto, y sus posibles efectos, han generado abundante literatura.¹⁷ De todas maneras, está claro que lo que Ockham no dijo de manera explícita, a saber, que Dios podía engañarnos, sí fue afirmado por los teólogos que continuaron sus ideas en torno a la omnipotencia divina. Encontramos una formulación clara al respecto en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo del dominico Robert Holkot (c. 1290-1349). Allí, Holkot afirma que

meditación entera» (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Oviedo, KRK Ediciones, 2005, pp. 323-324; AT, VII, p. 130).

¹⁴ Por ejemplo, en SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XXVI, cap. 5 (PL, vol. 42, pp. 481-482; disponible en <http://patristica.net/latina/>), y en SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, Lib. II, cap. XXIX (PG, vol. 94, pp. 963-970; disponible en <http://patristica.net/graeca/>).

¹⁵ SAN PEDRO DAMIÁN, *Opusculum tricesimum sextum: De Divina Omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis* (PL, vol. 145, pp. 601-602; disponible en <http://patristica.net/latina/>); SANTO TOMÁS DE AQUINO (S. Th., I, q. 25, a. 3-4; disponible en <http://hij.com.ar/sumat/>).

¹⁶ Sigo en este punto las notas que ofrece T. GREGORY, «Dieu trompeur et malin génie», en *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, traducción de M. Raiola, Paris, PUF, 2000, pp. 296-298, n. 1.

¹⁷ Se encontrará un resumen de estas discusiones en M. McCORD ADAMS, «Intuitive cognition, certainty, and scepticism in William Ockham», *Traditio*, XXVI, 1970, pp. 389-398.

«Dios puede engañar a una criatura racional, tanto de manera inmediata, es decir, por sí mismo, como de manera mediata, por medio de seres humanos y ángeles buenos». ¹⁸ En el mismo sentido se pronunciaron Richard Fitzralph (c. 1300-1360), Adam de Woodham (c. 1295-1358), John Rodington (c. 1275-1348), Pierre Auriol (1280-1322), Pierre d'Ailly (1350-1420) y Gabriel Biel (c. 1410-1495). Todos, de una u otra manera, aceptaron la teoría de que Dios podía engañar (*decipere*) a una criatura racional siempre que ese *decipere* se comprendiera como una forma de causalidad divina entre otras, indicando solamente el hecho de producir en alguien un falso asentimiento o un error sin ninguna determinación de orden moral. Holkot es, otra vez, muy claro en su explicación de este último punto:

Hablando de una manera general y sin embargo exacta, engañar o engañarse no es nada más que ser la causa de un error, y es así que entiendo “engañar” o “engañarse” en el artículo tratado. En segundo lugar, estas expresiones son tomadas rigurosa e inadecuadamente: así en la definición que expresa lo que quieren decir estas palabras se incluyen sincategoremas tales como “injustamente”, “con mala fe”, “de manera viciosa”, “de manera desordenada” o alguna cosa equivalente, y así “engañar” significa “causar el error injustamente o de manera desordenada”: los santos hablan así de “llevar al error” o “engañar” cuando niegan tal acto de Dios. ¹⁹

Se ha afirmado que estas discusiones acerca de una posible intervención divina no eran expresión de un movimiento escéptico generalizado y que, si señalaban una crisis, ésta se refería al problema de la causalidad, no a la posibilidad de conocimiento. Lo que se discutía –dice, por ejemplo, Dominik Perler– «era consecuencia lógica de la tesis según la cual Dios, como primera causa, puede hacer lo que una causa segunda puede originar (...) Era la eficacia de las causas segundas en general –no la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas– lo que estaba en juego». ²⁰ Perler tiene razón respecto de la mayoría de los teólogos mencionados. Ellos dirigían su atención a la omnipotencia de Dios, no a la posibilidad de que, en virtud de esa omnipotencia, todas nuestras creencias fueran falsas. Sin embargo, hay un caso que, en este sentido, merece especial consideración por el modo en que se destacan sus consecuencias escépticas. Es el de la discusión entre Nicolas d'Autrecourt y Bernardo d'Arezzo.

En efecto, por lo que pudo reconstruirse de esa discusión, Bernardo, como otros teólogos que hemos mencionado, sostenía que el conocimiento intuitivo no requería necesariamente de un objeto existente debido a que nuestras apprehensiones

¹⁸ R. HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, Lugduni 1518, lib. III, q. 1, BBB (disponible en <https://archive.org>): «Secundo ostendo quod Deus potest decipere creaturam rationalem, et immediate per se ipsum et mediate per bonos homines et angelos».

¹⁹ R. HOLKOT, *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, CCC, responsio: «Communiter et tamen proprie loquendo decipere vel fallere non est aliud quam esse causam erroris alicuius, et sic capio ‘fallere’ et ‘decipere’ in articulo pertractato. Secundo modo capiuntur tales termini stricte et improprie, ut in deffinitione exprimente quid nominis includuntur talia syncategoreumata ‘iniuste’ vel ‘malitiose’ sive ‘vitiose’ vel ‘deordinate’ vel aliquid equivalens. Et sic fallere importat causare iniuste vel deordinate errorem: et sic loquantur sancti de decipere et fallere quando talem actum negant a Deo».

²⁰ D. PERLER, «Does God deceive us? Skeptical hypotheses in late medieval epistemology», en H. Lagerlund (ed.), *Rethinking the history of scepticism: the missing medieval background*, Leiden, Brill, 2010, p. 189.

sensoriales, por lo común causadas naturalmente por objetos, también podían ser causadas por Dios de manera directa. Nicolas, sin embargo, él mismo acusado de escepticismo, le reprocha esta conclusión e infiere dos proposiciones que se derivaban de ella: a) que cualquier impresión que tengamos de la existencia de objetos fuera de nuestra mente podía ser falsa, y b) que tampoco podíamos estar seguros de nuestra propia conciencia de la existencia de objetos externos, dado que ni siquiera respecto de ella podía distinguirse lo falso de lo verdadero. El pasaje es notable y merece ser citado completo:

Y así, revisando y resumiendo tu posición, parece que tienes que admitir que no estás seguro de aquellas cosas que están fuera de ti. Y tampoco sabes si estás en el cielo, o en la tierra, en el fuego o en el agua. (...) Así, no sabes si el Canciller o el Papa existen, y si existen, si no son acaso personas diferentes en cualquier instante de tiempo. De manera semejante, no sabes qué cosas hay en tu entorno inmediato, así como tampoco si tienes una cabeza, barba, pelo y cosas semejantes. De aquí se sigue, con más razón, que no estás seguro de las cosas que ahora pertenecen al pasado, tales como si has estado leyendo, o viendo, u oyendo. Más aún, tu posición parece llevar a la destrucción de la vida civil y política, porque si un testigo declara acerca de lo que ha visto no se sigue de allí que por haberlo visto haya pasado. Igualmente, razonando a tu manera, te pregunto cómo pudieron estar seguros los Apóstoles de que Cristo sufrió en la cruz, que se levantó de entre los muertos, y así de lo demás.²¹

Es difícil que este pasaje no nos remita al desierto de la duda que Descartes recorre en la Primera Meditación. Según la descripción de Nicolas d'Autrecourt, la situación de Bernardo podría compararse incluso a la que se describe al comienzo de la Segunda Meditación: «y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie».²² Pero la situación es todavía más grave que lo que pensaba Descartes. En efecto, según Nicolas, quien siga el razonamiento de Bernardo incluso perderá la certeza acerca de su propia mente: «más aún, tampoco tienes certeza acerca de tu propia mente, y, así, no sabes si ella existe».²³ La omnipotencia de Dios, por lo tanto, puntal de la religión cristiana, parece arrastrar tras de sí todas las certezas que organizan la vida personal, política y religiosa y

²¹ «Sic igitur, recolligendo dicta, apparet quod habetis dicere quod vos non estis certus de illis quae sunt extra vos. Et ita nescitis si sitis in caelo vel in terra, in igne vel in aqua. (...) Sicut etiam nescitis si Cancellarius vel Papa sit, et, si isti sint, an sint alii et alii homines in quolibet momento temporis. Similiter nescitis quae sunt intra vos, ut si habetis caput, barbam, capillos et cetera. Ex isto sequitur a multo fortiori quod vos non estis certus de hiis quae transierunt in preteritum, ut si legistis, vidistis vel audistis. Item. Dicta vestra videntur ad<ducere ad> destructionem civilitatis et polittie, quia, si testes deponant de visis, non sequitur 'Vidimus; ergo ita fuit'. Item. Secundum hoc quaero quomodo Apostoli fuerunt certi quod Christus pateretur in cruce, quod resurrexit a mortuis, et sic de aliis» (NICHOLAS OF AUTRECOURT, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*. A critical edition and English translation by L. M. de Rijk, Leiden, Brill, 1994, pp. 54-55). Véase al respecto J. M. M. H. THUSSEN, «Nicholas of Autrecourt against the Academics», en J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Skeptical Tradition*, Acta Philosophica Fennica, Vol. 66, 2000, pp. 199-223.

²² DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 142: «sed, tanquam in profundum gurgitem ex improvviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum» (AT, vol. VII, pp. 23-24).

²³ «Et ulterius nec de intellectu vestro habebitis certitudinem, et ita nescitis an sit» (NICHOLAS OF AUTRECOURT, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, pp. 54-55).

excluir de entrada el hallazgo de la roca que a juicio de Descartes permitirá hacer pie en el mar escéptico: la sustancia pensante. El escepticismo, a los ojos de Nicolas d'Autrecourt, se ha transformado en locura. Bernardo d'Arezzo ha llevado la suspensión de juicio hasta un nivel desconocido hasta allí, incluso en el escepticismo antiguo. Por ello, Nicolas concluye diciendo: «Y me parece a mí que de tu posición se siguen cosas más absurdas que las que se siguen de la posición de los académicos».²⁴

Las palabras de Nicolas d'Autrecourt confirman, por si hacía falta, que la tradición académica se hallaba viva en el siglo XIV y que, por lo tanto, a la hora de conjeturar cuál podría ser la *vetus opinio* a la que se refiere Descartes en sus *Meditaciones* no es necesario, y podría ser incorrecto, plantearlo a la manera de un dilema: o las *Cuestiones académicas* de Cicerón, o el movimiento ockhamista. Ambas fuentes, al parecer, en las postrimerías de la Edad Media, y al menos en relación con Bernardo d'Arezzo, pudieron haberse reunido incorporando al clásico argumento ciceroniano un argumento –el de la omnipotencia de Dios– que lo dotó de una fuerza hasta entonces desconocida en tanto concedía justamente lo que Lúculo se negaba a conceder para evitar la trampa del *sorites*.

4. El Dios omnipotente en las *Meditaciones cartesianas*

La duda metódica que adopta Descartes en la primera de sus *Meditaciones de prima philosophia* como camino de purificación de todas las creencias no completamente ciertas e indudables tiene su punto más álgido, y se hace hiperbólica, cuando el filósofo recuerda y asume la *vetus opinio* según la cual «hay un Dios que todo lo puede; por quien he sido creado tal como soy».²⁵ En virtud de esa *vetus opinio*, es posible concebir que Dios podría haberme querido engañar no solamente en relación con mis creencias en el cielo, en la tierra, en los cuerpos extensos, en las figuras o en los lugares, sino incluso en relación con las operaciones más simples, tales como la suma de tres más cinco o el número de los lados de un cuadrado.

La hipótesis es espantosa, y por ello, como una concesión a los espíritus que preferirían negar la omnipotencia divina antes que admitirla, negación que, por otra parte, no resuelve ni mucho menos el problema,²⁶ Descartes la considerará acto

²⁴ «Et, ut michi apparet, absurdiora sequuntur ad positionem vestram quam ad positionem Academicorum» (NICHOLAS OF AUTRECOURT, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, pp. 54-55).

²⁵ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 134: «Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus» (AT, vol. VII, p. 21).

²⁶ «Habrán personas que quizás prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos en favor suyo que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo –ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada secuencia de las cosas– será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que siempre me engañe.» (DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 135-136; AT, vol. VII, p. 21). Las alusiones al estoicismo (el destino o la fatalidad), al epicureísmo (el azar) y a lo que después de Bayle podríamos llamar «estratonismo» (una enlazada secuencia de las cosas) son bastante claras. Véase al respecto D. Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 331.

seguido como una fábula, y, hacia el final de la Meditación, la reemplazará por la posibilidad de un «cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme».²⁷ Esta nueva hipótesis, sin embargo, parece menos radical que la anterior. Cito a Descartes:

pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso.²⁸

Ya no se trataría de un Ser creador, y su engaño, por tanto, no podría afectar la estructura de mi razón. Las trampas del engañador quedarían limitadas, pues, a los datos de los sentidos externos y a los del sentido interno respecto de mi propio cuerpo. En esto Descartes coincidiría con las enseñanzas escolásticas; con Tomás de Aquino en particular, según el cual, en virtud del orden natural, únicamente los ángeles son capaces de actuar sobre nuestro intelecto, mientras que los demonios están confinados a acciones que afectan sólo los sentidos externos e interno.²⁹ Dicho de otra manera, para Descartes, como para Tomás de Aquino, la acción del genio maligno se circunscribiría al ámbito de la imaginación; no afectaría al entendimiento, y por ello no se mencionarían las operaciones matemáticas como posible objeto de su hipotético engaño. En razón de este elocuente silencio, tales operaciones deberían suponerse intactas en su certeza, algo que parece ratificarse en la Tercera Meditación, cuando la certeza de que dos más tres es igual a cinco se coloca junto con la certeza del «yo soy» entre las cosas acerca de las cuales el genio maligno jamás podría engañarme en tanto las conciba.³⁰

Algunos especialistas en Descartes han hecho notar esta diferencia.³¹ El «genio maligno» cumple un papel instrumental y ese papel concluirá una vez afirmada la certeza del *cogito*. La *vetus opinio* de un Dios que todo lo puede, por el contrario, permanece en el corazón del ejercicio espiritual que nos propone Descartes. El filósofo intentará erradicarla a partir de la Tercera Meditación, como se sabe, con las pruebas de la existencia y perfección divinas. Antes de ir a ese punto, sin embargo, conviene detenernos un momento más en el Primera Meditación, donde, inmediatamente después del pasaje citado más arriba, Descartes agrega:

²⁷ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 137-138: «sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industria in eo posuisse, ut me falleret» (AT, vol. VII, p. 22).

²⁸ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 138: «putabo caelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem» (AT, vol. VII, pp. 22-23).

²⁹ Cfr. PERLER, «Does God deceive us? Skeptical hypotheses in late medieval epistemology», p. 173.

³⁰ Cfr. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 160-161: «Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me convertito, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam» (AT, vol. VII, p. 36).

³¹ Cfr. H. GOUIER, *Essais sur Descartes*, 3ª ed., Paris, Vrin, 1973, pp. 162-163, y R. KENNINGTON, «The finitude of Descartes' Evil Genius», *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, pp. 441-442. De hecho, la lectura de Kennington ha sido de gran importancia para el desarrollo de este trabajo.

Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento [que un genio maligno me engaña], y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio.³²

Se ha hablado bastante de la influencia del estoicismo en Descartes, sobre todo por su concepción de una única sabiduría, simultáneamente teórica –como ciencia– y práctica –como virtud–.³³ El pasaje que acabamos de leer podría interpretarse en relación con esa influencia. En efecto, el dilema al que se enfrenta el sujeto de las *Meditationes* es el mismo que enfrentaban en su debate estoicos y académicos: o encontramos un conocimiento cierto, o suspendemos el juicio. Como indicamos anteriormente, los estoicos afirmaban el primer cuerno del dilema; los académicos, el segundo. El meditante de Descartes, en este preciso momento, no sabe qué camino seguirá; no sabe si será estoico o académico.

Las tres meditaciones siguientes resolverán el dilema. La Segunda encuentra la certidumbre absoluta del «*ego sum, ego existo*» a partir del atributo del pensamiento, único atributo que no puede ser separado de mí.³⁴ La Tercera busca el origen de la idea de un ser soberanamente perfecto e infinito presente a la cosa que piensa, para demostrar la existencia de Dios como sustancia por la cual he sido creado y de la cual yo dependo en mi ser y en mi existencia. La Cuarta, finalmente, reconoce que «es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección».³⁵ En la Cuarta Meditación, asimismo, Descartes distingue entre el *poder* engañar y el *pretender* engañar: el primero puede ser señal de potencia; el segundo, en cambio, resulta una señal de debilidad o de malicia, y, sin duda, «es algo que no puede darse en Dios».³⁶ Dicho de otra manera, ya no se trata de la omnipotencia divina sino de su bondad; es su bondad la que excluye la posibilidad «de que un Dios omnipotente pueda querer crear un ser *enteramente condenado al error*».³⁷

5. Las Segundas Objeciones y sus Respuestas

La solución cartesiana, o, podríamos decir, la teodicea cartesiana, encontrará muy pronto, sin embargo, un obstáculo. Este obstáculo resultó acaso inesperado por provenir de parte de los teólogos, no de parte de los escépticos o de los ateos. En

³² DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 138: «manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc, quod in me est, ne falsis assentiar» (AT, vol. VII, p. 23).

³³ Véase, por ejemplo, E. MEHL «Les méditationes stoïciennes de Descartes», en P.-F. Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 251-280.

³⁴ Cfr. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 143; AT, vol. VII, p. 25.

³⁵ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 192: «In primis enim agnosco fieri non posse ut ille [Deus] unquam fallat; in omni fallatia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur» (AT, vol. VII, p. 53).

³⁶ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 192: «& quamvis posse fallere, nonnullum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit» (AT, vol. VII, p. 53).

³⁷ KAMBOUCHNER, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, p. 315.

efecto, en las Segundas Objeciones, reunidas por Marin Mersenne, se le hará ver a Descartes que hubo escolásticos

como Gabriel [Biel], o el Ariminense [Gregorio de Rímimi], y algunos otros, los cuales piensan que, absolutamente hablando, Dios miente; es decir, que transmite a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, y transgrediendo lo que él mismo ha ordenado y resuelto.³⁸

Los autores de estas Objeciones cometen un error respecto de Gregorio de Rímimi, quien reunió las opiniones de los teólogos de la tradición ockhamista, pero para refutarlas.³⁹ Tienen razón, en cambio, respecto de Gabriel Biel y otros como Rodington, Fitzralph, Holkot y d'Ailly, según los cuales, como hemos visto más arriba, la bondad de Dios no era contraria a la posibilidad de engaño. Para fundar tal afirmación, sin embargo, Mersenne y sus colegas no apelan a las distinciones conceptuales entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, o al papel de las causas segundas, sino a ciertos pasajes de la Revelación: Dios promete por medio de su profeta la destrucción de Nínive y no cumple con lo prometido,⁴⁰ Dios pone un «espíritu de mentira» en la boca de los profetas para engañar a Ajab,⁴¹ etc. Esto ha sucedido: la Revelación lo certifica; la voluntad de engañar, por lo tanto, no es contraria a la bondad divina.

Convencidos de que la Escritura invalida la demostración cartesiana, los autores de las Segundas Objeciones atacan el criterio de verdad del filósofo y pretenden re-enviarlo a la Primera Meditación asumiendo la posibilidad de un error constitutivo:

Pues, ¿sabéis acaso si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o, al menos, muy a menudo? Y ¿de dónde sacáis la certeza de que nunca os equivocáis, ni podéis equivocaros, tocante a las cosas que pensáis conocer clara y distintamente?⁴²

Descartes responderá a estas objeciones. En relación con la primera, su respuesta es bastante clásica; recurrirá a la distinción entre maneras de hablar en la Escritura que están acomodadas a la capacidad del vulgo y maneras de hablar «que expresan una verdad más pura, que no muda de naturaleza, y que no toma en cuenta a los hombres; de estas últimas debemos valernos al filosofar».⁴³ Los «engaños» divinos relatados por la Biblia pertenecen a la primera clase; ellos no pueden ser, por lo

³⁸ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 314): «il se trouve des scolastiques qui tiennent le contraire, comme Gabriel, Ariminensis, et quelques autres, qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est-à-dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, et contre ce qu'il a décrété et résolu» (AT, vol. IX, p. 99).

³⁹ Cfr. GREGORY, «Dieu trompeur et malin génie», pp. 303-310.

⁴⁰ Jonás, 3, 4.

⁴¹ 1 Reyes, 22, 23.

⁴² DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 315: «Car que savez-vous si votre nature n'est point telle qu'elle se trompe toujours, ou du moins fort souvent? Et d'où avez-vous appris que, touchant les choses que vous pensez connaître clairement et distinctement, il est certain que vous n'êtes jamais trompé, et que vous ne le pouvez être» (AT, vol. IX, pp. 99-100).

⁴³ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 342-343: «celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure et qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée; desquelles chacun doit user en philosopant» (AT, vol. IX, p. 112).

tanto, un punto de conflicto en relación con las verdades que la razón demuestra en su meditación.

Respecto de la segunda objeción, en cambio, la respuesta es muy sorprendente. Descartes es consciente de que el objetivo principal de su empresa está allí en juego. A grandes males, grandes remedios; la objeción lo lleva a explicar «de nuevo el fundamento sobre el cual me parece descansar toda certeza *humana*».⁴⁴

El adjetivo «humano» acompañando al sustantivo «certeza» es toda una novedad en Descartes; de hecho, es la única vez que se encuentra esta expresión en toda su obra. Parece indicar un movimiento que será ratificado por las dos frases siguientes:

Diré primero que, no bien pensamos concebir claramente alguna verdad, nos sentimos naturalmente inclinados a creerla. Y si tal creencia es tan fuerte que nos hace imposible dudar de lo que así creemos, nada más hay que indagar: poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse.⁴⁵

Si Descartes hubiera cumplido con esta prescripción metodológica en la Primera Meditación, no habría habido lugar para la hipótesis del Dios engañador. Tal hipótesis aparece justamente cuando el meditante quiere poner en duda «toda la certeza que puede razonablemente desearse»; cuando, no teniendo ninguna razón natural de dudar, quiere proseguir la búsqueda para encontrar la roca por debajo de la arena. Solamente así —dice Descartes en la respuesta al padre Bourdin que le criticaba esta «exageración» de la duda— es posible establecer los fundamentos de la filosofía y refutar definitivamente a los escépticos.⁴⁶

Pero en su respuesta a las Segundas Objeciones no se trata de refutar el escepticismo. Podemos verlo en el pasaje inmediatamente siguiente a los que hemos citado, acaso uno de los más sorprendentes de toda la obra cartesiana. Lo cito:

Pues ¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella ni tan siquiera la sospechamos? Pues estamos suponiendo aquí una creencia o persuasión tan firme que en modo alguna puede ser destruida, siendo entonces lo mismo que una certeza perfectísima.⁴⁷

⁴⁴ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 345 (la cursiva es nuestra): «j'expliquerai ici derechef le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée» (AT, vol. IX, p. 113).

⁴⁵ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 345-346: «Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude que se peut raisonnablement souhaiter» (AT, vol. IX, p. 113).

⁴⁶ Cfr. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, pp. 960-961; AT, vol. IX, pp. 548-549.

⁴⁷ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p. 346: «Car que nous importe, si peut-être quelqu'un feint que cela même, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés, paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme, qu'elle ne puisse être ôtée; laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude» (AT, vol. IX, pp. 113-114).

El que ha fingido que ciertas creencias de las cuales «estamos enteramente persuadidos» podrían ser falsas «a los ojos de Dios o de los ángeles», es decir, absolutamente falsas, es el mismo Descartes en la Primera Meditación. La hipótesis de un Dios omnipotente, creador y engañador sirve justamente para poner en duda la verdad de los resultados de operaciones matemáticas tan simples como la suma de tres y dos o el número de lados de un cuadrado, verdad de la cual «tenemos una persuasión tan firme que en modo alguno puede ser destruida». En apariencia, Descartes ha probado la imposibilidad de esta hipótesis en la Tercera Meditación (Dios existe y es perfecto) y en la Cuarta Meditación (querer engañar es un acto de malicia y resulta contrario a la perfección de Dios). En el pasaje de la Respuesta a las Segundas Objeciones que acabamos de citar, sin embargo, él no apela a los resultados de tales Meditaciones para invalidar la sospecha de una falsedad absoluta. Desdeña esa sospecha como un punto sin ninguna relevancia en relación a lo que verdaderamente importa: la consecución de «una certeza perfectísima».

Ese desprecio, sin embargo, como ha señalado Richard Popkin,⁴⁸ es también una manera de admitir que la hipótesis súper escéptica resulta imposible de eliminar, o, dicho de otra manera, que su eliminación está más allá de lo que podemos «razonablemente desear». Se puede decir, es verdad, que las pruebas de las Meditaciones III y IV son todavía válidas; de todas maneras, la cuestión sigue siendo la misma: ¿son absolutamente válidas (válidas «a los ojos de Dios y de los ángeles») o relativamente válidas (válidas a los ojos de la razón humana)? Si las ideas divinas de engaño y bondad coincidieran con nuestras ideas de engaño y bondad, aquellas pruebas tendrían un valor absoluto; pero, ¿cómo saberlo? No hay respuesta posible: debemos suspender el juicio, como aconsejan los escépticos apoyados en el octavo tropo,⁴⁹ o desdeñar la cuestión para atenerse a lo que razonablemente puede desearse, como hace Descartes.

6. Bayle saca las conclusiones

En el artículo «Rimini» del *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle comenta una parte de la Respuesta a las Segundas Objeciones. Curiosamente, no cita el último pasaje al que hemos hecho referencia y se limita a observar, en cambio, la escasa resistencia que ofrece Descartes frente a la apelación (errónea) a Gregorio de Rimini hecha por Mersenne y sus colegas. Según Bayle, Descartes debió haberse refugiado en la distinción entre lenguaje bíblico y lenguaje filosófico, y en la posibilidad que ofrece la razón de corregir las «ideas populares» de la Revelación.

El comentario es ambiguo, sabiendo Bayle, mejor que nadie, que todo lo que la razón puede fundar en la idea de Ser soberanamente perfecto se derrumba frente a

⁴⁸ «Aquí, Descartes introduce al mismo tiempo esta posibilidad escéptica [la de que las verdades de las cuales estamos más firmemente persuadidos puedan ser falsas de acuerdo con una norma absoluta] y admite que no hay manera de eliminarla» (R. POPKIN, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 166-167).

⁴⁹ «El tropo octavo es el basado en la relación, según el cual concluimos que, puesto que todo es relativo, suspenderemos el juicio acerca de cómo son las cosas en sentido absoluto y según su naturaleza» (SEXTO EMPÍRICO, *Hipótesis pirrónicas*, edición de R. Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, p.120).

los hechos de la experiencia, y más en particular frente al hecho del mal. En todo caso, Bayle es consciente de que el verdadero motivo de la derrota de Descartes no está en el escaso conocimiento que tenía de los libros de teología. La objeción, así como el escepticismo que deriva de ella, permanece victorioso no a causa de Gregorio de Rímíni, sino a causa de que alguien podría imaginar «ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos». Descartes admite esta posibilidad de un criterio absoluto de verdad que podría ser diferente del criterio humano; es tal posibilidad, precisamente, más allá del posterior desdén cartesiano, la que nos habilita a suponer, dice Bayle, «que todo tipo de ideas se refieren no a las verdades absolutas, sino a las verdades relativas al género humano».⁵⁰

He allí, asimismo, la clave de la célebre observación B del artículo «Pirrón». En efecto, de cara a la teología cristiana, las objeciones de un Arcesilao, o de cualquier escéptico antiguo, serían más temibles que nunca en la medida en que esa teología supone verdades absolutas que son contrarias a las verdades relativas al género humano. Esto es evidente si se confronta el misterio de la Trinidad con los principios lógicos, o el misterio de la Encarnación con los principios antropológicos, pero también si se confronta la certeza de la continuidad biográfica de mi existencia con la doctrina de la creación continua. La primera hace depender el «yo soy» de la persistencia de mi pensamiento; la segunda, en cambio, hace depender el «yo soy» de la voluntad divina de crearme en cada instante del tiempo: el «abad pirrónico» de la observación B del artículo «Pirrón» demuestra que las dos creencias no pueden ser verdaderas a la vez.⁵¹

Bayle no nombra a Descartes en «Pirrón», pero se puede conjeturar –y tal es la hipótesis principal de este trabajo– que en él hace un tiro por elevación hacia el padre fundador de la Filosofía Moderna. En todo caso, lo que Bayle presenta como incompatible con la certeza de la persistencia de la *mens* no es, o no es solamente, la doctrina de la creación continua, sino la doctrina de la omnipotencia de Dios, de la cual la doctrina de la creación continua depende. Así, Bayle, como Nicolas d’Autrecourt en el siglo XIV, parece demostrarnos que si se acepta con todas sus consecuencias la doctrina de un Dios todopoderoso, Lúculo tenía razón: la trampa del *sorites* es infalible, incluso respecto del *cogito* cartesiano.

⁵⁰ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, ed. cit., vol. IV, p. 57a: «toute sorte de idées se rapportent non aux vérités absolues, mais aux vérités relatives au genre humain».

⁵¹ «El abad a quien estaba dirigido todo este largo discurso apenas pudo contenerse de no interrumpirlo: lo escuchó con signos de desagrado, y cuando vio que no decía nada más dio rienda suelta a una extraña cólera contra los pirrónicos sin ocultar al hablante las dificultades que ellos extraen de los sistemas de teología. Se le replicó modestamente que era bien sabido que no se trataba más que de sofismas y dificultades insignificantes, pero que sería justo que aquellos que se mostraban tan altivos con los escépticos no ignorasen el estado de la cuestión. Habéis creído hasta aquí, se le dijo, que un pirrónico no sería capaz de confundiros; respondedme ahora pues: tenéis cuarenta y cinco años, no dudáis de ello, y si de algo estáis seguro es que sois la misma persona a quien hace dos años se le ha dado la abadía de... Os voy a mostrar que no tenéis ninguna buena razón para estar cierto. Argumento de acuerdo con los principios de nuestra teología. Vuestra alma ha sido creada; es preciso, por lo tanto, que a cada momento Dios le renueve la existencia, puesto que la creación de las criaturas es una creación continua. ¿Quién os ha dicho que esta mañana Dios no dejó caer en la nada el alma que había continuado creando hasta ahora desde el primer momento de vuestra vida? ¿Quién os ha dicho que no creó otra alma modificada tal como estaba la vuestra? Esta nueva alma es la que tenéis en la actualidad. Mostradme lo contrario; que quienes nos acompañan juzguen mi objeción» (Ibid., vol. III, p. 733b).