



EL GENIO DE DESCARTES: ¿ES MÁS PODEROSO Y VIRTUOSO QUE DIOS?¹

Descartes' Demon—More Powerful and Virtuous than God?

Dr. Joshua Hall

Traducción: Leandro Abel Cuellar²

Pertinencia de la publicación de la traducción

Este trabajo del doctor en Filosofía Joshua M. Hall es de suma importancia. Es relevante difundir y enriquecer el conocimiento sobre el recurso del genio utilizado por Descartes. Asimismo, el papel del genio como catalizador del cogito y su relación con la libertad.

La investigación de Hall amplía en torno al legado de Descartes y su influencia en la filosofía moderna con la vista puesta en el recurso cartesiano por excelencia concerniente al genio. El análisis exhaustivo que aquí se presenta particularmente sobre el lugar que ocupa el genio ni más ni menos que frente a Dios, es totalmente novedoso.

¹ Este capítulo pertenece al libro *Philosophical Approaches to the Devil*, editado por Benjamin W. McCraw, Robert Arp, (Routledge, 2016), pp. 106-118.

² <https://orcid.org/0009-0000-1852-7706>.



“Porque si un poder invisible se deleitara en darnos sueños...
No veo que su poder sea imperfecto por ello”.

Leibniz

I. Introducción

Lo que muestra esta cita inicial (además, tal vez, el lado más oscuro de Leibniz) es que hay más en el genio de Descartes de lo que generalmente se reconoce³. Para empezar, la mayoría de las apariciones del genio toman la forma de artículos de revistas sobre el “argumento del genio maligno”, pero la mayoría de estos no prestan atención ni a los atributos específicos del genio maligno ni a su rol en la obra de Descartes. En cambio, abstraen al genio en una especie de función de engaño global (a menudo en conjunción con el “argumento del cerebro en una cubeta”)⁴. Además, el genio sale aún peor parado en los estudios históricos más influyentes de Descartes en la actualidad, casi todos los cuales lo marginan u omiten por completo⁵.

³ En este ensayo utilizaré “genio” en lugar del más popular “genio maligno”, en parte porque Descartes no utiliza un epíteto consistente para este ser. Además, en relación con la frase que normalmente se traduce como “genio maligno”, la raíz latina es “mal”, que también puede significar “malo”, y la intensidad religiosa y moral de “maligno” parece cada vez más inapropiada a medida que se desarrollan las *Meditaciones*. **Nota del traductor:** El autor utiliza la palabra inglesa “*demon*” para designar a “genio”. Vale aclarar que, en inglés, “*demon*” no es lo mismo que “*Devil*” (“Diablo”), nosotros —hispanoparlantes— no hacemos distinción entre demonio y diablo. Por eso, aquí se ha decidido utilizar “genio” sin que el lector pierda de vista que aún se conserva cierto carácter religioso y moral (que el autor le brinda a lo largo del artículo).

⁴ Para varios ejemplos recientes, véase Jack C. Lyons, “Should Reliabilists Be Worried about Demon Worlds”, *Philosophy and Phenomenological Research* 86(1): 1-40; Sanford Goldberg, “A Novel (and Surprising) Argument against Justification Internalism”, *Analysis* 72(2): 2012, 239-243; and Mylan Engel, “The Equivocal or Question-Begging Nature of Evil Demon Arguments for External World Skepticism”, *Southwest Philosophy Review: The Journal of the Southwestern Philosophical Society* 21(1): 2005, 163-178.

⁵ Como ejemplo de este enfoque “marginalizador”, véase especialmente la obra clásica de Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Nueva York: Routledge, 2005), un precursor importante se encuentra en Willis Doney, *Descartes: A Collection of Critical Essays* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1968). Y como ejemplo del enfoque de “omisivo”, revisa Janet Broughton, *Descartes's Method of Doubt* (Princeton: Princeton University Press, 2003).



Sin embargo, hay una importante excepción: *Demons, Dreamers, and Madmen*⁶ de Harry G. Frankfurt. En ese libro, Frankfurt desafía lo que considera como la opinión predominante, a saber, que los argumentos del “sueño” y el “genio” de Descartes cubren el mismo terreno. Por el contrario, insiste en que el genio por sí sólo permite (lo que yo llamaré) que “el pensador” ponga en duda la existencia tanto de los objetos materiales como de las verdades universales de las matemáticas (mientras que el argumento del sueño sólo nos hace dudar de que los seres materiales existan de manera exacta como los percibimos)⁷. En otras palabras, para Frankfurt, el genio lleva a las *Meditaciones* desde un nivel meramente epistemológico de duda a un nivel metafísico.

Siguiendo la trayectoria de Frankfurt, argumentaré aquí que el genio es el único ser lo suficientemente poderoso y virtuoso como para catalizar el cogito (con todo lo que implica en cuanto al intento de Descartes de establecer una nueva base para la ciencia, la filosofía y la religión). Mi método principal aquí, tomando en serio el propio método narrativo de Descartes en las *Meditaciones*, será rastrear los pasos meditativos del pensador en una lectura detallada del texto, contando la historia del genio dentro de la historia más amplia del libro. Sin embargo, antes de abordar directamente esa lectura, en aras de la claridad y la concisión, primero esbozaré mi argumento general (que consta de dos argumentos de apoyo).

En primer lugar, el genio es, en palabras del pensador, “sumamente poderoso e inteligente”, y es sólo la combinación de estos dos rasgos con el engaño constante del genio

⁶ Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

⁷ Siguiendo (entre otros) a Bernard Williams, tal como lo expresa en su “Ensayo Introductorio” a las *Meditaciones*, utilizaré la frase “el pensador” para distinguir al hablante/narrador de las *Meditaciones* de Descartes como su autor. Quizás la razón más importante para hacer esta distinción es que esta voz narrativa ocasionalmente miente o se contradice a sí misma. Tomemos dos ejemplos: Descartes escribe en el resumen que “ninguna persona cuerda ha puesto seriamente en duda estas cosas” antes de afirmar dudar de ellas más adelante, y luego, al final del libro, escribe que solo “finge” dudar de la existencia de Dios. Volveré a este tema importante más adelante.



lo que permite a Descartes plantear la duda radical que culminará en sus intentos de demostrar la existencia de Dios y del mundo material⁸. La razón por la que el genio es necesario es que “el pensador” no puede demostrar (según su propia admisión) que sería incorrecto que Dios nos permitiera ser engañados ocasionalmente (ya que Dios parece habernos dado facultades mentales mediante las cuales somos engañados involuntariamente). Por lo tanto, Descartes necesitaba, tanto metodológica como retóricamente, algo más que simplemente un Dios imperfecto o la falta de Dios por completo; necesitaba un ser con exactamente la misma cantidad de poder que Dios, pero sin la (presunta) bondad de Dios. Y dado que esto demuestra la capacidad de hacer lo que incluso Dios no podría, al menos en un aspecto, *esto hace que el genio sea más poderoso que Dios*.

En segundo lugar, el pensador más tarde vincula al genio con los sueños (y los sueños con la libertad artística y sexual), y luego compara la vigilia con una especie de prisión, lo cual tiene dos implicaciones contraintuitivas. En primer lugar, dado que (a) la vigilia y los sueños son estados opuestos, (b) el estado opuesto al encarcelamiento es la libertad, y (c) se describe al genio como el gobernante del mundo de los sueños, se sigue que (d) el genio es implícitamente el gobernante de un mundo libre. Y en segundo lugar, dado que (e) Dios y el genio (al igual que la vigilia y los sueños) son opuestos, y (f) el genio es el gobernante del mundo de los sueños, por lo tanto (g) Dios es el gobernante del mundo de la vigilia (en consonancia con la función posterior de Dios de garantizar los sentidos). El problema es que, en la medida en que (h) la vigilia es una especie de prisión, y (i) el “gobernante” de una prisión es el carcelero, (j) Dios se convierte implícitamente en una especie de dios-carcelero que gobierna un mundo-prisión. Finalmente, dado que (k) el genio gobierna un mundo libre mientras que Dios gobierna un mundo de prisión, (l) la libertad es éticamente superior a la servidumbre, y (m) el gobernante de un estado más virtuoso es más virtuoso que el

⁸ Sigo aquí la edición de Cottingham aquí y utilizo la paginación de la segunda edición de las *Meditaciones*, publicada originalmente en francés en 1642.



gobernante de un estado menos virtuoso, al menos en un aspecto, *el genio es más virtuoso que Dios*.

Combinando estos dos argumentos de apoyo, dado que sólo el genio (y no Dios) podría facilitar la duda radical utilizada para demostrar la existencia de Dios, y dado que Dios gobierna sobre la prisión que es nuestro mundo (mientras que el genio gobierna el mundo libre de los sueños), *el genio es, por ende, tanto más poderoso como más virtuoso que Dios*⁹.

Con este esquema establecido, ahora me adentraré en una lectura detallada de las *Meditaciones* en busca de pruebas textuales para mi argumento.

II. Prefiguración sulfurosa (“*Sulfurous Foreshadowing*”)

Comienzo con algunos momentos de la Primera Meditación que prefiguran la importancia crucial del genio. El primer momento llega como la segunda frase del libro “Me di cuenta”, dice el pensador, “de que era necesario, una vez en mi vida, *demoler completamente todo* y comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer algo en las ciencias que fuera estable y duradero”. Se observa aquí que el método de Descartes (ampliamente considerado como su contribución más importante a la historia de la filosofía) requería una destructividad completa. Pero este rasgo es profundamente incompatible con las concepciones ortodoxas de Dios (como algo positivo y constructivo). Por el contrario, es el rasgo definitorio de su archienemigo, el Diablo, ya que la duda inspirada por este último condenó a la humanidad a la destrucción total del infierno. En resumen, el método destructivo de las *Meditaciones* necesita al genio tanto como el método destructivo de la Biblia necesita al Diablo.

⁹ **Nota del traductor:** La intención del autor es expresar que el genio es tanto más poderoso como más virtuoso, pero no necesariamente igualmente más poderoso que virtuoso. Porque tal vez, por ejemplo, el genio es sólo ligeramente más poderoso, pero extremadamente más virtuoso o viceversa.



En una nota similarmente diabólica, el segundo momento importante de prefiguración del genio en la Primera Meditación no solo se refiere al engaño, sino que también culmina en un desenfoque de las identidades de Dios y su (cartesiano) archienemigo, el genio. Específicamente, la afirmación del pensador, hecha inicialmente en relación con los sentidos, de que “nunca es prudente confiar por completo en aquellos que nos han engañado aunque sea una vez”, adquiere un nuevo significado cuando se lee junto con su afirmación posterior con respecto a Dios (18).

Pero si fuera inconsistente con la bondad de Dios por haberme creado de tal manera que sea engañado todo el tiempo, parecería igualmente extraño a su bondad permitirme ser engañado aunque sea ocasionalmente; sin embargo, no puedo dudar de que lo permite (21, 21n2).

Sin embargo, antes de conectar esta cita textual con la cita sobre los sentidos, es importante notar un punto crucial sobre la primera cita por sí sola. A saber, el pensador no sólo admite que Dios nos permite ser engañados; al contrario, como lo expresa Descartes en la versión en francés, no puede dudar. Y esta formulación parece aún más fuerte cuando se considera que lo único que el pensador no puede dudar es que el cogito es importantísimo. Por lo tanto, se podría decir (como de hecho las propias *Meditaciones* afirman repetidamente) que la duda y el engaño son las únicas dos características inevitables del mundo del pensador cartesiano. Como el pensador aclara más adelante, el engaño de Dios ocurre cuando la voluntad utiliza el contenido proporcionado por la imaginación para ir más allá de los límites del entendimiento en un acto de juicio. Más concretamente, uno pasa de percepciones (necesariamente) precisas a combinaciones imaginativas inexactas de esas percepciones, y luego juzga esas combinaciones como si se refirieran a cosas realmente existentes.

Sin embargo, dado que este engaño tiene lugar enteramente en el ser humano y como resultado de un acto de juicio, el lector podría objetar que este fenómeno se caracteriza mejor



como autoengaño (en lugar de engaño por parte de Dios). Incluso concediendo esto (por el bien del argumento), sin embargo, dicho autoengaño seguiría siendo el acto no libre de un ser finito creado por un ser infinito que (como omnipotente) podría haber creado al ser finito de otra manera. Más importante aún, y para vincular la cita textual con la anterior, el pensador también se refiere en esta última a los sentidos como habiéndonos “engañado”, a pesar de que, en cuanto operaciones involuntarias, sólo pueden engañarnos indirectamente. En otras palabras, si la facilitación de los sentidos a nuestro autoengaño se describe correctamente como “engaño”, entonces la facilitación de Dios a nuestro autoengaño también debería ser etiquetada como “engaño”. Por lo tanto, dado que no es prudente confiar en algo que nos ha engañado, aunque sea una vez, y Dios (al igual que los sentidos) nos ha engañado más de una vez, no deberíamos confiar en Dios. Pero esto hace que Dios, como un ser omnipotente e inevitablemente engañoso en el que no debemos confiar, se parezca sospechosamente al genio.

El tercer momento de prefiguración del genio en la Primera Meditación ocurre en una discusión sobre personas insanas y sueños (en la cual el pensador se vuelve indistinguible de uno de los primeros). “Mientras pienso en esto más detenidamente”, reflexiona el pensador, “veo claramente que nunca hay signos seguros mediante los cuales se pueda distinguir entre estar despierto y estar dormido” (19). Obsérvese, con esta retórica de “ver claramente”, que la indistinguibilidad de la locura y los sueños parece ser una cuestión de percepción clara y distinta, lo cual significa que no se puede quitar automáticamente debido a aparecer antes de la prueba de “claridad y distinción” del conocimiento genuino (al final de la Quinta Meditación). En otras palabras (contrariamente al posterior rechazo del pensador de las dudas de los sueños como “ridículas”), incluso afirmar solo percepciones claras y distintas no puede descartar vivir en el sueño del genio (89).



Regresando a la Primera Meditación, Descartes continúa presentando la siguiente memorable similitud: “las visiones que vienen durante el sueño son como pinturas”¹⁰. Además de ofrecer un mayor respaldo al punto anterior del pensador (con respecto al realismo ocasionalmente abrumador de los sueños), la similitud demuestra varias otras facultades. En primer lugar, refuerza el vínculo mencionado anteriormente entre los sueños y la libertad, específicamente al introducir una nueva modalidad estética de esa libertad. En segundo lugar, extiende esta libertad, como ilustran los ejemplos pictóricos concretos de Descartes, más allá de la mera representación realista y hacia la creación imaginativa, desde la libertad más estrecha de participar en el arte hasta la libertad más amplia de participar en la fantasía. En la siguiente oración, por ejemplo, el pensador se refiere a los pintores que “crean sirenas y sátiros con los cuerpos más extraordinarios”¹¹. En tercer lugar, como sugieren estos dos últimos ejemplos, introduce otra modalidad de libertad, la sexual, a través de los atributos definitorios de seducción y virilidad de las sirenas y sátiros (especialmente dado el énfasis en sus “cuerpos extraordinarios”). Y finalmente, volviendo al genio, sugiere que en cualquier grado los sueños son indistinguibles de la vigilia, el genio es en ese grado indistinguible (nuevamente) de Dios.

Apropiadamente, a la luz de lo anterior, la entrada del genio en el escenario de las *Meditaciones* es inmediatamente precedida por una pregunta sobre Dios. ¿No podría “un Dios omnipotente”, se pregunta el pensador, haber “hecho que no existiera ni tierra, ni cielo, ni cosa extendida, ni forma, ni tamaño, ni lugar, al mismo tiempo que se aseguraba de que todas estas cosas me parecieran existir tal como lo hacen ahora?” (21). Y la respuesta del

¹⁰ Para un análisis exhaustivo de esta analogía, se puede consultar el artículo de Edwin Etieyibo, “Cartesian Hyperbolic Doubts and the ‘Painting Analogy’ in the ‘First Meditation’”. *Diametros: An Online Journal of Philosophy* 24: 2010, 45-57. **Nota del traductor:** En la edición de Jorge Aurelio Díaz, se traduce de la siguiente manera este pasaje: “hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas”. Editorial UN: Colombia, 2008. (73).

¹¹ Descartes luego invoca nuevamente a las sirenas (38), junto con los hipogrifos (38), Pegaso (67) y fantasmas (90). Sin embargo, su ejemplo favorito es la quimera (24, 28, 37). De esta manera, el pensador mismo se toma considerables licencias imaginativas, facilitadas sin duda por la familiaridad de Descartes con las representaciones mitológicas en las artes.



pensador es la afirmación (que cité anteriormente) de que Dios es necesaria y ocasionalmente engañador. Contrariamente a la intuición, por lo tanto, el primer engañador que aparece en las *Meditaciones* es en realidad Dios.

De hecho, el genio ni siquiera es el segundo engañador que aparece en las *Meditaciones*, ya que ese honor le corresponde al pensador. Dadas las disposiciones habituales del pensador de confiar en conocimientos objetivamente inciertos, escribe Descartes, “creo que será un buen plan cambiar completamente mi *voluntad* y engañarme, fingiendo que estas opiniones anteriores son totalmente falsas e imaginarias” (22)¹². Deseo destacar “voluntad” aquí porque el pensador más adelante afirma que la voluntad es ese poder humano que es igual al de ese Dios, que “no parece ser mayor que la mía [mi voluntad] cuando se considera en el sentido esencial y estricto” (57). Y esto significa que, al dirigir la voluntad del pensador hacia el engaño, el pensador-como-segundo-engañador realmente controla una facultad tan poderosa como la de Dios-como-primer-engañador.

La importancia de este control se evidencia por la precaución del pensador en la siguiente oración, que implica una actitud temerosa hacia su omnipotencia humana. “No puedo”, se tranquiliza a sí mismo, “exagerar en mi actitud desconfiada, porque la tarea que tengo entre manos no implica acción, sino simplemente la adquisición de conocimiento”¹³ (22). Sin embargo, la falsedad de esta distinción implícita entre “actuar” y “aprender” se ilustra incluso en el título y la estructura de las *Meditaciones*. Es decir, cada caso conocido de “aprendizaje” a través de la meditación (incluida la propia meditación de la escena junto al fuego de Descartes) es claramente la acción de un ser encarnado. De hecho, Descartes mismo captura vívidamente esta verdad en otra memorable similitud que comienza la

¹² **Nota del traductor:** En la traducción de Jorge Aurelio Díaz, se traduce: “No haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad haciendo lo completamente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias” (77).

¹³ **Nota del traductor:** En la traducción de Jorge Aurelio Díaz, este pasaje se traduce de la siguiente forma: “no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer” (77).



Segunda Meditación. “Se siente”, dice el pensador sobre su experiencia de la meditación en ese momento, “como si hubiera caído inesperadamente en un remolino profundo que me arroja alrededor, de manera que no puedo pararme en el fondo ni nadar hacia la superficie” (24).

Así, en la medida en que aprender (incluyendo a través de la meditación) es de hecho un tipo de acción, el peligro anterior del pensador de “ir demasiado lejos” es muy real. Es incluso tan peligroso, quizás, como el propio genio, quien (por lo tanto, apropiadamente) hace su entrada en la siguiente oración.

III. Introducción al genio

Debo admitir en este punto que también podría haber engañado al lector (involuntariamente). Si bien es cierto que el genio no es el primer engañador dentro de las *Meditaciones*, definitivamente es el primero fuera de ellas. El 10 de noviembre de 1619, como relata John Cottingham en su “Introducción general” a las *Meditaciones*, Descartes pasó un día meditando seguido de tres “sueños sorprendentemente vívidos” (xxii). Después del primer sueño, “permaneció despierto varias horas” y “sintió un fuerte dolor en su costado, lo que le hizo temer que un 'malvado genio intentara engañarlo” (xxii). Además, “se convenció” de que estos sueños revelaban la “misión” de su vida, es decir, “fundar un sistema filosófico y científico nuevo y completo”. Obsérvese, por lo tanto, que el demonio difuminó en realidad la línea entre sueño y realidad para Descartes mismo, y como resultado de esta confusión surgieron las *Meditaciones*. Con eso en mente, me dirijo a la entrada del genio en las *Meditaciones*.

“Supondré, por lo tanto”, dice el pensador, “que no Dios, que es supremamente bueno y la fuente de la verdad, sino más bien algún genio malicioso con el máximo poder y astucia ha empleado todas sus energías para engañarme” (22). Dado que “máximo poder” se puede



interpretar como omnipotencia semejante a la de Dios, y “máxima astucia” como omnisciencia semejante a la de Dios, el genio sólo carece de la tercera “omni” característica central de Dios, la omnibenevolencia. Pero siempre ha sido una pregunta abierta (desde el Jardín del Edén y Job desafiando al torbellino) si Dios mismo es en realidad completamente bueno. Y esto significa que el genio, en la misma oración en la que es introducido por primera vez, es otra vez sorprendentemente difícil de distinguir de Dios.

Luego, el pensador especifica la naturaleza exacta del engaño del genio, en el que “el cielo, el aire, la tierra, los colores, las formas, los sonidos y todas las cosas externas son solo las ilusiones de los sueños que ha creado para entrapar mi juicio” (22-23). Observe que, al describir el engaño del genio como una especie de sueño, Descartes introduce connotaciones potencialmente positivas a este engaño, en la medida en que los sueños a menudo son experiencias felices y liberadoras. De hecho, en este caso, el sueño del genio es tan abrumadoramente positivo que el pensador describe tratar de dudar de su veracidad como “una tarea ardua”, como resultado de lo cual, admite, “una especie de pereza me devuelve a la vida normal” (23). Luego, Descartes destila esta descripción en otra poderosa similitud para concluir la Primera Meditación.

Soy como un prisionero que disfruta de una libertad imaginaria mientras duerme; cuando comienza a sospechar que está dormido, teme despertar y se deja llevar por la agradable ilusión todo el tiempo que puede. Del mismo modo, vuelvo felizmente a mis antiguas opiniones y temo que me saquen de ellas, por temor a que mi tranquilo sueño sea seguido por un duro trabajo cuando despierte, y que deba esforzarme no en la luz, sino en la inextricable oscuridad de los problemas que ahora he planteado (23).

Este pasaje es extremadamente sutil y complejo, por lo que merece una atención cuidadosa. La pregunta más importante que debemos hacer aquí es: “¿Desde qué lugar exacto transporta



este sueño lleno de ensueños?” Y la respuesta depende de quién esté hablando en el pasaje, si es Descartes o el pensador.

La razón por la que la identidad del hablante es crucial aquí es que, por un lado, Descartes ocupa una posición temporal en el futuro del pensador, desde la cual el mundo material ha sido colocado sobre una base recién segura. Como Descartes, entonces, el sueño lleno de sueños del prisionero simplemente *parecería* ser una forma de liberación (de la duda radical), pero *en realidad* lo mantendría prisionero en un mundo que aún no se ha estabilizado por el cogito. Dicho de otra manera, el sueño para Descartes sería una liberación subjetiva (o epistemológica), pero una prisión objetiva (o metafísica) - prisión del sueño y liberación al despertar.

Por otro lado, el pensador, en contraste, ocupa una posición temporal en el pasado de Descartes, desde la cual el resultado del experimento mental no ha sido decidido y, por lo tanto, sigue siendo posible que el mundo material sea en realidad un mundo de ensueños. Como para el pensador, entonces, el sueño lleno de ensueños del prisionero sería *en realidad* una forma de liberación, como un microcosmos del macrocosmos del mundo de los sueños, o un sueño (literal) dentro de un sueño (mundo). Dicho de otra manera, el sueño para el pensador podría ser una liberación objetiva (o metafísica) y simplemente una prisión subjetiva (o epistemológica) - prisión al despertar y liberación del sueño.

En relación con esta última posibilidad, recuérdese que si uno sigue al pensador en este punto de las *Meditaciones*, uno solo ha intentado usar su voluntad omnipotente para engañarse a sí mismo y creer que está siendo continuamente engañado por el genio. Esto deja dos posibilidades igualmente problemáticas, ambas de las cuales retratarían el testimonio en este pasaje. O bien el pensador ha sido exitosamente engañado internamente para creer en un engaño externo generalizado, lo que hace que el testimonio sea epistemológicamente poco confiable. O bien el pensador no ha logrado mantener este engaño interno, lo que resulta en



una completa vulnerabilidad al engaño externo, generando que el testimonio sea metafísicamente poco confiable. De cualquier manera, si el pensador está hablando, este pasaje brinda una razón adicional para sospechar que el sueño del genio es real.

Si bien es cierto que resulta contraintuitivo, hay varias razones por las que esta última interpretación es más sólida. En primer lugar, recordando la insistencia de Williams en que no se puede identificar la voz del autor de las *Meditaciones* con Descartes como individuo histórico, y que hay más en juego en esta distinción aquí, quizás, que en cualquier otro lugar del texto. En segundo lugar, la frase “libertad mientras duerme” en este pasaje, al vincular el sueño con la libertad, implica que el estado opuesto a la libertad (es decir, la prisión) se relaciona con el estado opuesto al sueño, es decir, la vigilia. (Aunque el lector podría objetar que Descartes no pretende una libertad genuina aquí, dado que la palabra “imaginaria” precede a la palabra “libertad”, Descartes podría referirse a lo imaginario, no como “falso”, sino como “relacionado con la imaginación”, la facultad dominante de los sueños). Y finalmente, la conjunción de las frases “teme despertar” y “agradable ilusión” sugiere que la prisión es la privación de las ilusiones de los sueños.

Para resumir este análisis, la similitud del prisionero sugiere que (a) la aparente vigilia equivale a reconocer el sueño del genio, (b) el aparente sueño constituye olvidar el sueño del genio, (c) la vigilia real puede no existir y, por lo tanto, (d) el sueño real puede ser una liberación real. Dicho de otra manera, soñar es sólo una escapatoria (y la vida real es sólo una prisión que vale la pena evadir) si existe algo así como la vida real de la que despertar; si no es así, entonces soñar es una realidad que nos libera.

Inmediatamente después de esta dramática conclusión de la Primera Meditación, la Segunda Meditación comienza con el genio realizando la tarea cartesiana más vital de todas, asegurar el cogito. Para ser precisos, es solo después de que el pensador se entrega por completo al engaño infinito del genio, y solo como resultado de esto, de la victoria del genio,



que ocurre la siguiente epifanía: “permítanle engañarme tanto como pueda, nunca logrará que no sea nada mientras yo piense que soy algo” (25). En resumen, dice el pensador, “debo concluir que esta proposición, *Yo soy, Yo existo*, es necesariamente verdadera siempre que sea presentada por mí o concebida en mi mente” (25). Dicho de otra manera, solo cuando Descartes asume la completa falsedad de todo posible contenido del pensamiento, la forma irreducible del pensamiento puede aparecer como su propia base estable.

Aunque el lector podría objetar que creerse a uno mismo en un sueño sería suficiente para producir el mismo resultado, debemos tener en cuenta que el sueño carece de la fuerza oposicional continua del genio, ya que los sueños no son automáticamente falsos (e incluso a lo largo de la historia a menudo se han considerado verdaderas visiones proféticas de Dios). Sólo cuando el pensador extiende imaginativamente esta lucha, contra esta fuerza oposicional, indefinidamente hacia el futuro, se permite el cambio de paradigma del contenido a la forma del pensamiento. En resumen, el genio desplaza la meditación del pensador desde un monólogo a un diálogo, desde un análisis a una dialéctica, desde un pensamiento aplicado por un individuo aislado a su verdadera base interpersonal del pensamiento.

Aunque, el lector de las *Meditaciones* probablemente se sienta tentado a respirar aliviado en este punto, el peligro para el pensador es en realidad mayor en este momento que en cualquier otro lugar de la argumentación, y precisamente debido a esta garantía del cogito. Todo depende de si la certeza del cogito nacido del genio puede extenderse a cualquier otra cosa, y en particular a un Dios (que no engañe completamente) y al mundo material. Si esta certeza puede extenderse, entonces el cogito se convierte en un nuevo fundamento para el mundo pre-*Meditaciones* del pensador; pero si no, se convierte (al menos en una lectura superficial) en un ancla infinitamente pesada que arrastra al pensador a una caída libre a través de lo que puede ser un sueño gobernado por el genio. Afortunadamente, sin embargo, también existe otra alternativa más feliz.



IV. La filosofía como sueño lúcido

Esta alternativa comienza a tomar forma cuando uno se da cuenta de que ni Descartes ni el pensador dedican mucho tiempo a explorar cómo sería vivir en un sueño gobernado por el genio. Por su parte, Descartes se cuida de distanciarse de ello como una posibilidad incluso en la mayor parte de las *Meditaciones*. Y el pensador se persuade a sí mismo de que ha establecido la imposibilidad de tal escenario de una vez por todas. Un motivo plausible para evitar este escenario es lo poco que ellos dicen, de hecho, evoca una pesadilla viviente similar al infierno.

Sin embargo, no hay razón válida para esta concepción temerosa, que simplemente asume que el mundo de los sueños sería un lugar miserable de lucha interminable y sin sentido (como el opuesto diametral del descanso finito y significativo en el mundo previo a las *Meditaciones*). ¿Qué pasaría si, en cambio, uno eligiera disfrutar activamente del mundo de los sueños? Como sucede, los recursos para hacerlo se pueden encontrar en la propia filosofía de Descartes, y la inspiración para utilizar esos recursos se puede encontrar en el ámbito de los sueños reales. Si, es decir, el mundo es un sueño en su totalidad, sin “escape” a la vida despierta, entonces el enfoque ideal sería lograr una mayor agencia sobre el sueño, por ejemplo, experimentar un vuelo sin asistencia¹⁴.

En resumen, se debe utilizar la filosofía como el equivalente cotidiano de un sueño lúcido. Para aquellos que no estén familiarizados con el fenómeno, el sueño lúcido implica entrenarse, a través de un simple ejercicio de concentración realizado antes de quedarse dormido, para ser consciente de estar en un sueño mientras aún se está en él y sin terminarlo por ello. Como resultado (y hablando como alguien que ha logrado alcanzar este estado con

¹⁴ **Nota del traductor:** El autor con este ejemplo se refiere a volar sin apoyo y básicamente de forma independiente sólo con el propio cuerpo. En contraposición a volar en un avión o con algún otro tipo de apoyo externo o tecnológico.



éxito), se puede controlar el curso y la experiencia del sueño. Para traducir esto de vuelta a la vida cotidiana, la filosofía cartesiana de la duda radical puede ayudar a tomar conciencia de todas las fuerzas inconscientes que controlan la vida de uno.

En particular, para Descartes, estas fuerzas inconscientes se pueden enumerar como (a) las figuras intelectuales de autoridad de uno, (b) los supuestos hechos que estas figuras de autoridad afirman sobre el mundo, (c) la base corporal a través de la cual uno evalúa personalmente estos supuestos hechos, y (d) la estructura de poder trascendente que garantiza esa base corporal. Como resultado del control proporcionado por la filosofía, entonces, uno puede (a1) buscar figuras intelectuales de autoridad alternativas, (b1) explorar afirmaciones fácticas alternativas, (c1) investigar en detalle las funciones fundamentales de su propio cuerpo y (d1) interrogar la trascendencia postulada por debajo y más allá de (a1)-(c1).

Finalmente, para relacionarlo con el genio, ¿por qué simplemente asumir que él es el diablo, un malvado gobernante decidido al sufrimiento infinito de la humanidad? ¿Por qué no considerar al menos la posibilidad de que sea más como Morfeo, el dios griego de los sueños (como encarnado, por ejemplo, en la serie *Sandman* de Neil Gaiman)? Quizás, en lugar de ser el gobernante del noveno círculo del infierno de Dante, el genio es en cambio el Virgilio de nuestro Dante, guiándonos a través de esos círculos hacia sueños más felices. El poder y la virtud del genio, entonces, podrían encapsularse como una educación filosófica en la verdad de que la vida, como un sueño, es un asunto complejo e imaginativo, nunca completamente aislado y protegido contra el engaño, pero siempre lleno de potencial para la creatividad y la alegría. Mientras el genio esté volando de todos modos, en este nuestro sueño sin fin, ¿por qué no desplegar las alas de nuestros propios sueños lúcidos?



Referencias bibliográficas

- Broughton, J. (2003). *Descartes's Method of Doubt*. Princeton University Press.
- Descartes, R. (2006). *Meditations, Objections, and Replies*, Hackett.
- Doney, W. (1968). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press.
- Engel, M. (2005) The Equivocal or Question-Begging Nature of Evil Demon Arguments for External World Skepticism, *Southwest Philosophy Review: The Journal of the Southwestern Philosophical Society*, 21, 163-178.
- Etieyibo, E. (2010). Cartesian Hyperbolic Doubts and the 'Painting Analogy' in the 'First Meditation', *Diametros: An Online Journal of Philosophy* 24, 45-57.
- Frankfurt, H. (2007). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton University Press.
- Goldberg, S. (2012). A Novel (and Surprising) Argument against Justification Internalism, *Analysis*, (2012), 72, 239-243.
- Lyons, J. (2013). Should Reliabilists Be Worried about Demon Worlds? *Philosophy and Phenomenological Research* 86, 1-40.
- Williams, B. (2005). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Routledge.