

EL EGO CARTESIANO COMO REDUCTO DE LA NEGACIÓN

Julio Armando MORALES GUERRERO, Universidad del Atlántico
juliomorales@mail.uniatlantico.edu.co | ORCID: 0000-0002-6144-7098

Data recepció: 22/04/2023 | Data acceptació: 25/09/2023

Resumen: En la obra de Descartes se verifica que la razón construye la realidad por vía de negación, limitando lo indeterminado e infinito desde la finitud; reduciendo gradualmente lo complicado y oscuro a lo simple. Al desplegar las consecuencias del principio lógico de identidad que rige al entendimiento, el valor del infinito que desde la Antigüedad griega fue negativo pasa a ser positivo. El problema del infinito aflora ante la soledad del *cogito*, surgida en el itinerario que en uso de la libertad trazan las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. De este modo, tiene lugar una convergencia de la filosofía especulativa y la filosofía práctica, ya que para Descartes el error deja de ser un acto del entendimiento solo y pasa a involucrar a la libertad. El error lógico que constituye la autorreferencia, según lo explica Bertrand Russell, trata de ser evitado por Descartes con el recurso al dios infinito en un plano ontológico distinto del que ocupa el Ser en la tradición metafísica que viene de la Antigüedad. | Palabras clave: cartesianismo, infinito, Dios, yo cartesiano, principio lógico de identidad, negación.

L'EGO CARTESIÀ COM A REDUCTE DE LA NEGACIÓ

Resum: A l'obra de Descartes es verifica que la raó construeix la realitat per via de negació, limitant allò indeterminat i infinit des de la finitud; reduint gradualment el complicat i fosc al simple. En desplegar les conseqüències del principi lògic d'identitat que regeix l'enteniment, el valor de l'infinit que des de l'Antiguitat grega va ser negatiu esdevé positiu. El problema de l'infinit aflora davant la solitud del *cogito*, sorgida en l'itinerari que en ús de la llibertat esbossen les *Meditacions sobre la filosofia primera*. D'aquesta manera té lloc una convergència de la filosofia especulativa i la filosofia pràctica, ja que per a Descartes l'error deixa de ser un acte únicament de l'enteniment i passa a involucrar la llibertat. L'error lògic que constitueix l'autoreferència, segons explica Bertrand Russell, tracta de ser evitat per Descartes amb el recurs al déu infinit en un pla ontològic diferent del que ocupa l'Ésser en la tradició metafísica que ve de l'Antiguitat. | Paraules clau: cartesianisme, infinit, Déu, jo cartesià, principi lògic d'identitat, negació.

THE CARTESIAN SELF AS A STRONGHOLD OF NEGATION

Abstract: Descartes' work verifies that reason constructs reality through negation, limiting the indeterminate and infinite from finitude and gradually reducing the complicated and obscure to the simple. The value of the infinite, which was negative since ancient Greece, becomes positive by unfolding the consequences of the logical principle of

identity that governs the understanding. The problem of infinity emerges with the solitude of the *cogito*, arising in the itinerary traced by the *Meditations on First Philosophy* regarding the use of freedom, and there is a convergence of speculative philosophy and practical philosophy, since for Descartes error ceases to be an act of the understanding alone and begins to involve freedom. The logical error that constitutes self-reference, as explained by Bertrand Russell, tries to be avoided by Descartes with the recourse to the infinite god on an ontological plane different from that occupied by Being in the metaphysical tradition that comes from antiquity. | Keywords: Cartesianism, infinity, God, Cartesian self, logical principle of identity, negation.

0. INTRODUCCIÓN

La obra de Descartes se desarrolla con un propósito práctico-moral, pero, por las circunstancias históricas del tiempo en que vivió, trató de ocultar ese designio diciendo que no se inmiscuía en asuntos concernientes a la determinación del bien y del mal y se limitaba a investigar acerca de lo verdadero y lo falso. A su explícita manifestación de limitarse a la busca de la verdad, por la cual nos sentimos inclinados a verlo como filósofo consagrado a la metafísica y la ciencia y no a la moral, se suma la gran extensión de sus escritos sobre cuestiones científicas, de método y de metafísica y la brevedad de los que tratan sobre la moral para pensar con razón que su interés consistió principalmente en descubrir los fundamentos del conocimiento científico. Su examen de cómo procede la mente en la búsqueda de la verdad le permite constatar que es matemáticamente. Entonces, es fácil perder de vista que su finalidad es pensar bien para obrar bien. Le «basta juzgar bien para obrar bien» (Descartes 1947: 28).¹

Descartes coincide con Epicuro en que la ignorancia es causa de la infelicidad y se propone alcanzar la vida buena mediante la superación de los falsos temores y creencias, para lo cual se requiere el adecuado uso de nuestras facultades mentales que son el recurso del hombre que no ha recibido la verdad por revelación divina. En su condición de creyente, asume que Dios ha otorgado la razón por igual a los hombres, pero, «...no basta con tener bueno el espíritu, lo principal es aplicarlo bien» (Descartes

1 AT. VI: 28. Agrego en las citas de Descartes el lugar correspondiente a la edición canónica: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. En adelante cito esta obra como AT e indico el tomo en números romanos y la página en números arábigos. Es mía la traducción al español de todas las citas tomadas de esta obra y de las demás que están referenciadas en francés.

1947: 2),² por eso comienza por examinar en qué consiste y cómo funciona nuestra inteligencia. En este horizonte de preocupaciones se entiende el proyecto de investigación del año 1628 expresado en las *Reglas para la dirección del espíritu*. Inicia esta obra haciendo ver que «se cultiva la luz natural de la razón ... para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir» (Descartes 1996: 66).³ Se trata claramente de un designio práctico, si bien puede estar algo oculto este propósito moral en las *Reglas* donde se detiene a discernir asuntos propiamente lógicos, de método y hasta de metafísica.

«Habiendo sido su deseo el de mantener la correspondencia que Dios estableció entre el cuerpo y el alma, jamás pudo imaginar que fuera necesario destruir el uno con el pretexto de fortificar el otro» (Baillet 1691: 9). Así destacaba su biógrafo que, contra las corrientes de pensamiento neostoicas de su época, Descartes tenía natural inclinación a concebir la vida como un don de Dios más alegre y menos adusto. «Según la persona que más íntimamente lo conoció en este mundo, Clerselier, la moral era el objeto de sus meditaciones cotidianas» (Baillet 1691: 115).

La diligencia con que se busca establecer de qué es capaz la razón humana parece tener por causa la conciencia de su limitación, como una consecuencia de la pérdida de inteligibilidad que ha sufrido el mundo y el consecuente sentimiento de humildad de los hombres que inician la modernidad. «Al igual que el paseante extraviado en un bosque, el sujeto moderno es un hombre amenazado y solo. Ahora, esta soledad y esta amenaza lejos de ser accidentales son esenciales y constitutivas de la subjetividad moderna» (Margot 1995: 14).

Descartes se percata de que el entendimiento, cuando discierne, establece analogías y diferencias en lo que se nos manifiesta al aparato perceptual, lo que equivale a determinar lo igual y lo desigual, es decir, a hacer uso del principio de identidad. Esta manera de ver se expresa repetidamente en *Las Reglas para la dirección del espíritu*. Según la regla IV, el método consiste en la explicación del modo como ha de usarse la intuición de la mente y cómo se deben hacer las deducciones. Por lo demás, el método «no puede extenderse hasta enseñar cómo han de hacerse estas mismas operaciones» (AT. X: 372) pues, siendo las más simples y las primeras de todas, es de esperarse que el entendimiento ya sepa usarlas; si no lo supiera tampoco podría aprender el método. Entonces, dirigida la atención al principio de iden-

2 AT. VI: 2.

3 AT. X: 361.

tividad, el método parece ser la recurrente observación o uso de este principio, como está esbozado en el *Filebo* de Platón que lo precipita a la reflexión sobre el infinito, porque sólo queda lo mismo y lo otro. Como si se volviera a la antigua concepción pitagórica de Filolao de aprehender la realidad mediante la introducción del límite en lo ilimitado (Kirk et al. 2014: 424). La ciencia o el saber en cualquier dominio de objetos viene a ser la inteligencia de las relaciones a partir de las analogías y contrastaciones que conducen a ver lo idéntico, es decir, a restituir la igualdad en lo que se muestra diferente.

Aristóteles decía que «en potencia el intelecto es de alguna manera todos los inteligibles», es decir, que el intelecto debe llegar a identificarse con lo inteligible, obteniendo su propia inteligibilidad de lo que conquista de lo inteligible mismo, por su *eidós*. Cartesianamente, por el contrario, es la multiplicidad de los inteligibles lo que debe de algún modo terminar por reabsorberse en la única inteligibilidad del intelecto transparente a sí mismo [...] Aristóteles construye tal ciencia por referencia a la *ousía*, Descartes, por referencia a la *humana universalis Sapientia*. Lo que indica que, tal vez desde ahora, el ego sustituirá a la *ousía* como último término de referencia y de constitución del cuerpo de las ciencias. (Marion 1981: 29, 31)

La reflexión sobre la naturaleza de la inteligencia, que le asigna como principio constitutivo el de la identidad, sugiere irresistiblemente una simetría de lo que se constituye en la mente con lo real. Tal vez sea este el verdadero soporte o fuente de la convicción que le hace afirmar a Descartes que lo simple es lo más real y perfecto; mientras que lo compuesto es lo derivado e imperfecto. Además de ser acorde con la experiencia, ya que uno comprueba que las cosas son como una mezcla de otras más simples, es conforme con la tradición metafísica que define la substancia como lo simple y a lo compuesto como sus modos y accidentes. Diremos que la posición del espíritu llamada racionalismo, que concibe el pensamiento y la realidad como racionales, por lo tanto convergentes, se encuentra aquí latente. La unidad de la mente es la que determina la unidad de la ciencia, contrario a que la variedad de objetos determine la variedad de ciencias.

En lo sucesivo busco destacar la importancia del infinito en la obra de Descartes, del cual pende su teología, su fundamentación del saber y su visión de la vida humana. En el lenguaje de la filosofía posterior puede decirse que en Descartes el infinito es el fundamento de su doctrina del Ser, del conocer y de la ética; aunque resulta una curiosidad que a primera vista

el infinito no parezca ser el fundamento sobre el que ha construido todo lo demás, hasta el punto de parecernos, como a la mayor parte de los teólogos de su época, que su argumentación sobre la existencia de Dios y el infinito se reducía a tomar prestado de la tradición cristiana lo que ya habían dicho Santo Tomás, San Anselmo y San Agustín. Ciertamente no hay una teoría del infinito en Descartes, como la hay en matemáticas. Pero, quedando el infinito presupuesto como exterioridad e indeterminación se hace inminente concebir el yo trascendente porque el ego ni es parte de esa exterioridad ni el mundo resultará parte suya. Aunque Descartes, inmerso en la tradición escolástica, lo asume como substancia pensante (Husserl 2009: 30).

La convicción de que el infinito es el asunto central en Descartes anima el presente escrito, razón por la cual comienzo haciendo notar que, cuando en las *Reglas* examina el modo de operar de la mente, se encuentra remitido a contemplar a Dios como un *océano de substancia infinita*. Entonces, desde esa posición es conducido a la reflexión sobre la moral como el asunto más importante.

Dicho brevemente, en este artículo afirmo el fin práctico de la filosofía de Descartes y el carácter de principio de partida del infinito en sus discernimientos y elaboraciones conceptuales, habiéndole asignado al infinito, por analogía con el modo de proceder en geometría, la función de un axioma. Por esta misma condición de axioma o postulado no se ocupa de construir una teoría del infinito, como cabría esperarse por el papel central que cumple en su obra. Hay una interesante reflexión de Descartes sobre el infinito en la carta que escribe a Mersenne el 15 de abril de 1630 en donde se anticipa a la concepción moderna del mismo admitiendo que pueden existir diferentes infinitos, unos mayores que otros, aunque considera que nuestra razón por ser finita no se extiende hasta poder discernir el asunto (AT. I: 146).

Es el infinito, y no el ego como propone Edmund Husserl, lo que en Descartes cumple la función que en geometría un axioma. La distinción introducida por Husserl entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica, lo ha conducido a tomar el ego y no el infinito como el axioma primero de Descartes, a pesar de que su examen de la meditación cartesiana le reveló el infinito como tal principio (Husserl 2009: 21).

1. PRIORIDAD DE LO INFINITO

Pese a todas las constataciones de Descartes, que lo empujan hacia una especie de escepticismo filosófico, se esfuerza por asirse a un punto firme

desde el cual reconstruir la certeza perdida que caracteriza su momento, es decir, el inicio de los tiempos modernos. Pero, en ausencia de tal punto, recurre a la totalidad indeterminada para introducir alguna determinación a partir de nuestra inteligencia, la cual encuentra constitutivamente apta para separar, diferenciar, distinguir y negar. Corroborará luego, conforme con la teología, que esa inmensidad es Dios y es afirmación y positividad, mientras que el hombre es negatividad (Descartes 2009: 133).⁴ La representación de la totalidad inabarcable por la mente coincide con el pensamiento de la Antigüedad sobre el Ser expresado en el poema de Parménides. Por esta ruta de la negación sistemática alcanzará el ego como lo inamovible que anhelaba en analogía con el punto de apoyo que le bastaba a Arquímedes para trasladar la tierra de lugar.

Esa totalidad inabarcable de donde parte Descartes será el infinito, presente en nuestra libertad, y provee razones para afirmar que es Dios mismo quien ha puesto esta libertad en nosotros como señal de semejanza de la criatura con el creador (Descartes 2009: 139);⁵ al modo de la firma del pintor en el cuadro que es su obra. Haciendo uso de esta libertad, equivalente a la voluntad ilimitada, el espíritu se dispone a poner en suspenso todas las verdades. Por consiguiente, puede sostenerse que dicha instancia infinita es previa a su primera determinación que es el yo, obtenido por negación. (Descartes 2009: 61).⁶

Descartes aborda el infinito desde la conciencia de la finitud, como un esfuerzo por aprehender la inmensidad ilimitada, mediante el sometimiento de secciones de lo ilimitado a lo limitado. En las *Reglas para la dirección del espíritu* prescribe la búsqueda del conocimiento en concordancia con esta manera de proceder: desde lo conocido a lo desconocido, reduciendo gradualmente lo complicado y oscuro a lo simple, pues, «en esto solo se encierra lo esencial de toda la habilidad humana», dice en la regla V. Agrega a continuación una sugestiva analogía: «Esta regla ha de ser seguida por el que ha de emprender el conocimiento de las cosas no menos que el hilo de Teseo por quien ha de entrar en el laberinto» (Descartes 1984: 87);⁷ para ingresar en el laberinto del infinito el hilo que lo guía es el principio lógico de identidad. Conviene no perder de vista la recurrencia de Descartes a la metáfora, como le resulta obligado a quien se encuentra ante algo inasible como el infinito.

4 AT. IX: 43.

5 AT. IX. 45.

6 AT. IX: 9.

7 AT. X: 379.

Las elucidaciones de Descartes casi siempre lo sitúan en la frontera entre la lógica y lo que está fuera de ella; tuvo la certidumbre de que nuestro pensamiento se remonta por encima de sí mismo, yendo más allá de su propia frontera. Una manera de concebir esto lo constituye la tradicional distinción entre la inteligencia y el querer, asignando al entendimiento los límites de la lógica y dejando a la voluntad sin límites, como si sus actos, que no son otra cosa que actos de pensamiento, pudieran darse sin atender las reglas del entender. En ello se origina el error. Se puede decir que para Descartes el pensar es más elástico que la rigidez de la lógica y por eso puede afirmar que el círculo puede entenderse como un polígono rectilíneo de infinitos lados y la línea circular más grande de imaginar se asimila al concepto de línea recta. Dicha ubicación le permite tener siempre presente los límites de la lógica, tal vez por eso no restringe su visión de lo real al dominio de lo lógicamente pensable. Todo lo contrario, le parece que la inmensidad indefinida y desbordada es la realidad por excelencia, mientras que la región circunscrita por la razón humana viene a ser una parte del ser delimitada negativamente por separación de lo infinito, ya que la lógica es un modo de lo negativo que se delimita, define y deduce a partir de la plenitud positiva del ser infinito. Basta reflexionar sobre algunas afirmaciones de Descartes como las de los artículos 205 y 206 de la cuarta parte de *Los principios de la filosofía*, en donde, al modo de una conclusión general al término de su obra, dice casi explícitamente lo que acabo de señalar; a saber: el mundo puede ser distinto del que nuestra razón concibe y es necesario que así pensemos porque desde nuestra finitud no podemos fijar límites a la obra de un dios infinito que puede crear lo que sobrepasa nuestra comprensión; esta certeza es el germen de la doctrina de la verdades eternas que no dejan de ser eternas y creadas por Dios; no ha de asombrarnos que, si Dios lo hubiera querido, tres más cinco podría ser distinto de ocho. En la misma dirección se pronuncia en el artículo 46 de la tercera parte de *Los principios*, al decir que Dios ha podido hacer infinidad de cuerpos y de formas. Pero, los cuerpos físicos en sus formas irregulares, virtualmente infinitas, serían inaprehensibles por la mente si no se redujeran por aproximación a los geométricos, esencialmente regulares; los objetos de la aritmética y la geometría son respectivamente los números y las figuras: un cuerpo de forma triangular dista mucho de ser un triángulo o un tetraedro, igual que uno redondo dista de ser una esfera, o del cilindro el tronco de un árbol que es más o menos cilíndrico, pero es el cilindro lo que puede ser estudiado y conocido gracias a las relaciones constantes entre sus puntos y líneas notables, ya que la inteligencia humana no capta otra cosa que rela-

ciones, y especialmente regularidades. Resulta, entonces que la aritmética y la geometría son los casos de aplicación directa y por excelencia de esa manera de operar la mente que se describe como la lógica. No se restringe a estas disciplinas, sino que es una *Mathesis Universalis* que «tan sólo conserva de la cosa, para hacerla su objeto, el orden y la medida, es decir, «las relaciones y proporciones (DM, 20, 3-4)» (Marion 1981: 65).

Descartes presentía que era factible la tarea que posteriormente se impusieron Bertrand Russell y Alfred Whitehead de reducir toda la matemática a la lógica. «La doctrina general de que toda la matemática es deducción por principios lógicos y desde principios lógicos fue ardorosamente defendida por Leibniz» (Russell 1973: 395). Descartes se percató de esta relación y así se explica que haya centrado su atención en estas disciplinas hasta proclamar la necesidad de una matemática universal, en el sentido de extender esta manera de proceder la inteligencia a toda clase de objetos y no limitar su empleo al estudio de relaciones numéricas y magnitudes imaginadas. Pero en ningún otro dominio es tan acucioso el infinito, ya sea en las series que no tienen último término o en las magnitudes y figuras rectilíneas crecientes o decrecientes. Los objetos matemáticos son determinados y finitos, adecuados a una mente finita, todo lo demás es indeterminación; *apeiron*, dijo Anaximandro. El descubrimiento del cálculo infinitesimal está en ciernes y Descartes mismo, sin clara conciencia de la reducción infinitesimal, hizo uso de dicha reducción para resolver el artificio que propuso Beekman: «¿Cuán lejos caerá una piedra en una hora si sabemos cuán lejos cae en dos?» (Shea 1993: 32).

El problema del infinito en Descartes aflora ante la soledad del *cogito*, surgida en el itinerario que trazan las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Dice en el *Discurso del método*⁸ que con haber entendido las perfecciones de Dios no tuvo necesidad de ningún otro principio para ver cuáles eran las leyes de la naturaleza. Después de saber sobre Dios, se sabe que nuestro entendimiento o facultad de conocer, aunque finito, no tiene deficiencias constitutivas y, por consiguiente, no cabe dudar ni de lo percibido por los sentidos ni de las verdades de la matemática, siempre que se haga el uso correcto de dicha facultad, el cual se prescribe en las cuatro reglas básicas del método.⁹ Es este el orden en el que se desarrollan los temas en sus diversas obras: el *cogito*, Dios o el infinito; luego, el orden del

8 AT. VI: 43.

9 Ibid. VI: 18.

mundo y, por último, lo relativo a la vida humana, es decir: la metafísica, la física y la moral. Se trata de un proceso de delimitación desde lo ilimitado.

Descartes considera prudente tomarse el tiempo necesario para examinar las cuestiones de acuerdo con los preceptos del método hasta hacerlas claras y distintas al entendimiento para así evitar el error. Aunque esto puede y debe hacerse en lo teórico, no es posible en los asuntos de la vida práctica donde la ocasión de decidir exige actuar con prontitud. En este ámbito de la moral no se alcanza la evidencia esperada mediante el empleo del método, por cuya razón Descartes adopta los «tres o cuatro» preceptos que conocemos como la *moral de provisión*. Preceptos que vuelve a enunciar en el año de 1645 con algunas modificaciones, especialmente del primero, que ya no prescribe seguirse por los más sensatos sino por su propia razón. Lo cual era de esperarse, porque el cuarto de tales preceptos lo determinó a optar por oficio el de filósofo que ya venía ejerciendo, con la consecuencia de ubicarse uno mismo entre los sensatos; es decir, entre los que saben usar su libertad (Descartes 1945: 77).¹⁰ En efecto, el cultivo de la razón que ejerce el filósofo le permitirá ser dueño de su libertad y al percatarse que sólo por el uso bueno o malo que haga de ella será merecedor de elogio o censura, caerá en la cuenta de que todos los hombres son dueños de sus actos y aquella moral con la que se hubo aprovisionado será ahora la de la generosidad (Descartes 2019: 226).¹¹

A propósito de esta distinción que reitera Descartes entre lo que corresponde al terreno de la búsqueda de la verdad y al de las acciones de la vida, en las respuestas a las quintas objeciones dice: «Y aunque en materia de moral, *donde está permitido servirse de conjeturas*, pueda resultar piadoso meditar acerca del fin que, según conjeturamos, se ha propuesto Dios al regir el universo, en materia de física, donde debe sustentarse todo en razones sólidas, eso estaría fuera de lugar» (Descartes 1977: 295).¹²

Pero, esto no autoriza a creer que piensa en la moral como un ámbito donde no cuentan las verdades ciertas sino las conjeturas, puesto que no se trata de una prescripción sino de una permisión. Precisamente se busca la verdad para reducir las ocasiones en que la acción tenga que apoyarse en conjeturas.¹³ Tanto los preceptos del método como las reglas de moral

10 Descartes a Elisabeth el 4 de agosto de 1645 (AT. IV: 265).

11 Art. CLIII.

12 El texto que he puesto en bastardillas dice en latín: *ubi saepe conjecturis uti licet*, es decir, que es lícito usar conjeturas (Cf. AT. VII: 375).

13 Cf. Descartes 1984: 62; AT. X: 359: «El fin de los estudios debe ser la dirección del

pueden verse como medios para enfrentar lo indeterminado que en su negatividad sobrecoge y amenaza con hacer ineficaz nuestro entendimiento y nuestra voluntad. Se trata en realidad de luchar desde nuestra condición finita contra ciertas consecuencias de la infinitud. «Siempre debemos tener presente que la capacidad de nuestro espíritu es muy limitada [*fort mediocre*]» (Descartes 1995: 122).¹⁴ También en el Prefacio al lector de las *Meditaciones* de la edición latina de 1642 hacía esta advertencia de no olvidar que somos finitos y Dios es infinito e incomprensible (Descartes 1977: 10).¹⁵

El pensamiento del infinito lleva a Descartes a situar a Dios como el fundamento de su filosofía y de esta manera consigue una teoría coherente con la teología, pero, al obtener las consecuencias sobre la causa del error, que es el asunto central de su preocupación,¹⁶ terminará —dice Gilson (1982: 247)— probando más de lo que se proponía, porque asimila el error teórico al práctico, y, al concluir la inevitabilidad del error, también concluye la del pecado, haciendo inoficiosa la gracia, alejándose en este punto de la doctrina oficial de la iglesia católica. La razón por la que Descartes, sin proponérselo —como advierte Gilson—, se aparta de la visión de Santo Tomás que concede al entendimiento mayor incidencia sobre la voluntad que ésta sobre el primero, surge de la valoración positiva de la infinitud de la voluntad. Cierta reciprocidad de la determinación de una facultad sobre la otra se atenúa cuando la causa final cede su prioridad a la causa eficiente, de manera que la voluntad tendiente al bien por naturaleza, según la tradición escolástica, ahora ejerce sobre el entendimiento en calidad de causa eficiente porque se trata del bien en general y el entendimiento busca el bien particular. Ahora bien, si Dios es infinito e incomprensible y además es causa de todo, se hace manifiesto que por nuestra condición finita no podemos auscultar sus designios; es decir, no podemos saber por qué hace lo que hace. De aquí se deriva una pérdida de valor de la causa final.

espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente». En la explicación de esta regla dice Descartes que se busca la verdad (Ibid. 66) «no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir».

14 Parte III, art. 2. AT. IX, II: 104.

15 AT. VII: 9.

16 Cf. Grimaldi 1969: 22: «Sobre el sentido de su proyecto, varias veces afirmado y muy explícitamente definido, Descartes no nos permite duda alguna: consiste en *obrar*, es decir, en realizar nuestra voluntad en el mundo. La filosofía tiene entonces una vocación mundana. La búsqueda de la *verdad* es un asunto serio solamente porque es una condición indispensable de toda acción eficaz sobre la realidad».

2. VALORACIÓN POSITIVA DEL INFINITO

Descartes asimila la idea de Dios a la noción de infinito y se corresponde con la noción del Ser Uno de Parménides, como superabundancia del ente en toda dirección y sentido. Se aparta del concepto de Aristóteles del infinito como cantidad que, precisamente, por carecer de límite es algo indeterminado e inconcebible como entidad actual; ya que los entes lo son con materia (indeterminada) y forma (determinada). Aunque Descartes no se detiene a examinar esta consecuencia que lo llevaría a ver el infinito como cualidad y no cantidad. Y esta es la causa de que él no desarrolle una teoría del infinito en el sentido de la matemática moderna y se vea embrollado en la dificultad de entender que el infinito es lo primordial y el fundamento de todo lo demás, aunque le siga pareciendo *incompreensible*.

Ahora la reflexión sobre el infinito es acerca del Ser en general y se renueva la tesis de Parménides: «Lo que se puede pensar es lo mismo que lo que puede ser».¹⁷ Entonces lo percibido con claridad y distinción es verdadero y lo verdadero es real porque se valora positivamente el infinito que viene a ser Dios, y el mundo, siendo su creación, no tiene por qué ser limitado; entonces prefiere verlo como lo indeterminado o indefinido¹⁸ para reservar el atributo excelente de la infinitud a Dios. Hay aquí un sentimiento oculto, cuya explicación dará cuenta de la inversión del valor del infinito, que siendo negativo para los griegos se hace positivo en los cristianos.¹⁹ Debido a que el concepto no se reduce ya a la infinitud que Descartes denomina la razón formal del infinito, cuya concepción es con necesidad negativa, incluye la cosa substantiva que tiene esa propiedad negativa de la infinitud. Esta substancia es con necesidad positiva, aunque nuestra manera de razonar lo haga por vía de negación al pensar para ella la carencia de límites, pero se trata en efecto de una entidad positiva que supera el alcance de nuestro entendimiento finito. Por esta razón, Descartes considera que es

17 Jean Zafiropulo (*L'école éléate* [París: Les Belles Lettres, 1950], 138) traduce el verso 239 del poema de Parménides así: «Ce qui se peut penser et la cause de nos pensées sont une même chose».

18 Cf. Descartes, Carta a Chanut del 6 de junio de 1647 (AT. V: 51).

19 Cf. Mondolfo 1952: 434: «[Hay] un contraste interior en el pensamiento de Aristóteles entre dos opuestas visiones del infinito: entre el concepto (negativo) de la carencia ínsita a aquello que siempre tiene a otro fuera de sí, y el concepto (positivo) de la completud de aquello que lo tiene todo en sí, no pudiéndose dar otra realidad mayor que el mismo».

temerario ocuparse del infinito positivo, lo que está asociado con su rechazo de las causas finales (Descartes 1995: 122).²⁰ Por ser el infinito el mismo Todo homogéneo de Parménides con plenitud de Ser en cualquier punto o aspecto, se obtiene la importante consecuencia de modificar la concepción tradicional de Dios que le otorga cierta preeminencia a su entendimiento.

Parménides acude a la diosa para que ella dé los predicados del Ser, porque el pensamiento divino no tiene la limitación del humano consistente en que no puede mentar lo pequeño sin lo grande, la luz sin la oscuridad; en una palabra: no puede mentar el Ser sin involucrar la Nada. Descartes, en su examen de la mente se ha percatado de lo observado por Parménides; en efecto, la mente opera por contrastación. Por cuya razón es prematuro leer el fragmento 8 de Parménides como si dijera que son lo mismo el Ser y el Pensar.

En el origen de lo que se denominará la filosofía racionalista ese fragmento deberá leerse como si dijera que son lo mismo lo que puede ser y lo que se puede pensar; después de Hegel, cuando la filosofía racionalista ha madurado y llegado a la certeza de que todo lo real es racional, será cuando se pueda enunciar ese verso 239 del fragmento 8 de la primera forma antes dicha. Descartes, anclado en su propósito de contenerse dentro de los límites de la razón, sin acudir a otra instancia, como podría ser la revelación divina, trata de dar cuenta de lo verdadero desde nuestra razón finita que, al entenderla como un don de Dios, no es constitutivamente imperfecta o deficiente; sólo de alcance limitado, pero idónea para establecer la verdad en el examen de los objetos que le son legítimos.

Por lo anterior se entiende que nuestra razón puede averiguar respecto de toda cosa creada por Dios cómo está constituida, porque siendo Dios una potencia racional ha obrado racionalmente (como describe Platón en su diálogo Timeo la acción del Demiurgo en su condición de artesano universal). En cambio, los designios de Dios se nos escapan, razón por la cual estima necio pretender saber por qué Dios ha hecho lo que ha hecho; esta indagación en términos de causa final pierde de vista la distinción de lo finito y lo infinito. Para Descartes resultaba comprensible que a Parménides le pareciera adecuada la ruta del iniciado en misterios para la inteligencia de la verdad porque vivió en una época donde todavía estaba vigente el animismo y la conciencia mítica. En los días de Descartes, cuando eran ostensibles los progresos en la geometría racional y se disponía de recursos como las coordenadas de Fermat y el álgebra para expresar las magnitudes

en términos de ecuaciones y dar franquicia a la razón no atada a la imaginación, la opción de establecer la verdad dentro de los límites de la razón era no sólo factible sino un deber del pensador.

Al fundirse la idea de Dios con la del infinito, también se afirma la indiferencia con que crea todo, y por esta indiferencia ya no se entienden sus creaciones en función de causas finales, sino que crea como causa eficiente, lo cual cambia el concepto de la ciencia:

Quando se considera atentamente la inmensidad de Dios, resulta obvio que es imposible que haya algo que no dependa de él... él no habría sido por completo indiferente a crear las cosas que creó. Porque si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, ella lo hubiese sin duda determinado a hacer aquello que hubiera sido lo mejor, pero, muy al contrario, porque él se determinó a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón como se dice en el Génesis, *ellas son muy buenas*, ... y no hace falta preguntar en qué género de causa depende de Dios esta bondad, así como todas las demás verdades... ella puede ser llamada eficiente. (Descartes 2009: 563)²¹

Esto no significa que Descartes dé prioridad a alguno de los atributos de Dios, por esa misma similitud con el Uno de Parménides, los atributos se entienden simultáneos; como lo sostiene explícitamente en la carta a Mersenne.²² La asignación de la infinitud como lo propio de Dios y la finitud como lo propio de las criaturas será el fundamento de la metafísica y de la física. Esta verdad nos asegura que Dios ha creado no sólo la naturaleza sino sus leyes, como un Rey crea leyes en su reino, con absoluta libertad. Pues, aunque sus razonamientos lo conduzcan a concebir el mundo infinito, porque no hay razón para poner límites a su poder creador, prefiere denominarlo indefinido (Descartes 2009: 394).²³

En la explicación del mundo intervienen razonamientos parecidos a los que se derivan de la afirmación de Parménides: *el Ser es*. Si Dios es infinito, es perfecto y omnipotente; de ahí se obtienen analíticamente las principales leyes para la explicación del orden del mundo: la igual cantidad

21 AT. IX: 235.

22 Cf. Descartes, Carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630 (AT. I: 153): «Pues es en Dios una misma cosa querer, entender y crear, sin que una preceda a la otra, *ne quidem ratione*».

23 AT, VII, 113.

de movimiento en el universo, el curso natural rectilíneo de los cuerpos en movimiento, la ley de inercia, etc.,²⁴ porque la voluntad de Dios no cambia. «Tenemos, pues, deducida desde la existencia de Dios la del mundo como *res extensa* y, con ello, fundada metafísicamente la comprensión mecanicista de los fenómenos».²⁵

No obstante ser importante el infinito para Descartes, no elabora una teoría o doctrina positiva del infinito, ni siquiera en matemáticas donde le resulta inevitable tratar con la divisibilidad infinita y las series carentes de límites. Tal tarea la abordará Leibniz, y nos puede parecer paradójico porque, a diferencia de Descartes, no sostiene la incomprendibilidad del infinito, sino su imposibilidad de conocerlo clara y distintamente (Leibniz 1977: 181, 525). Descartes afirma que el infinito, aunque incomprendible, nos es perfectamente conocido, porque siéndonos evidente e inmediato, su idea es clara y distinta. Si bien muchos no lo advierten así por falta de una mirada atenta de la mente, parece contradictorio predicar su incomprendibilidad y su cognoscibilidad. Sólo hay una paradoja que se disuelve al examinar la distinción cartesiana entre conocer en el sentido de entender y comprender o abarcar.²⁶

Descartes es consciente de la dificultad que encierra la mención del infinito y por eso, respondiendo a las objeciones sobre su explicación de Dios como causa de sí mismo, recurre a ejemplos cruciales en donde se pone de manifiesto que desde lo discreto se puede referir por analogía lo continuo, como en el siguiente caso:

24 Cf. Descartes 1989: 129 (AT. XI: 47): «Pero me contentaré con advertiros que, además de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer ninguna otra al margen de las que siguen infaliblemente de estas verdades eternas sobre las que los matemáticos acostumbran a apoyar sus más ciertas y evidentes demostraciones: verdades mediante las cuales Dios mismo nos ha enseñado que ha dispuesto todas las cosas en número, peso y medida, y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas que no podemos dejar de considerarlas infalibles cuando las concebimos distintamente, ni podemos dudar de que, si Dios hubiera creado diversos mundos, serían en todos tan verdaderas como en este».

25 Cf. Turró 1989: 23.

26 El sentido en que Descartes usa la denominación incomprendible es próximo al empleado por Epicuro en el siguiente fragmento (Építome a Heródoto; Laercio 1959: 551): «Más: estos cuerpos indivisibles y *llenos*, de los cuales se forman las concreciones y en los cuales se disuelven, son incomprendibles o incapaces de ser circunscritos por la variedad de sus figuras; pues no es posible que la gran diferencia de estas mismas figuras conste de átomos comprendidos. Y más, que cada figura contiene simplemente infinitos átomos; aunque en las diferencias o variedades no son simplemente infinitos, sino solo incomprendibles».

Por cierto, me parece que el Señor Arnauld ha procedido aquí lo mismo que si Arquímedes, hablando de las cosas que él ha demostrado de la esfera por analogía con las figuras rectilíneas inscritas en la esfera misma, después hubiera dicho: si yo pensara que la esfera no puede ser tomada por una figura rectilínea, o casi rectilínea, cuyos lados son infinitos, no atribuiría ninguna fuerza a esta demostración, puesto que ella no es verdadera si se considera la esfera como una figura curvilínea, así como en efecto lo es; pero sí en cambio considerándola como rectilínea con infinitos lados. (AT. X-I: 89)

Naturalmente, no escapa a Descartes la certeza de que cada uno de los lados de esa figura no puede tener una extensión mayor que cero porque sería una contradicción en los términos una figura curvilínea de lados rectos. En otros lugares se ha referido a esta clase de paradojas usadas en la geometría como la de definir la línea a partir de la definición de los puntos que son inextensos y también las superficies mediante líneas sin anchura, etc.²⁷

El infinito propiamente dicho, la infinita substancia, es un ser que no puede ser concebido sino positivamente, por ser la positividad misma... Es pues la inadecuación del infinito en mí lo que hace la paradoja, puesto que el yo querrá decirlo, escribirlo, definirlo, y no podrá hacerlo nunca más que enajenándolo. (Vilmer 2009: 500)

Emmanuel Levinas se detiene a reflexionar sobre esta experiencia del infinito que Descartes menciona con apariencia de paradoja, argumentando que tratándose de una idea de lo que se ofrece como totalidad no es, sin embargo, una representación (Levinas 1987: 53).

3. INFINITO Y LIBERTAD

Descartes descubre que la infinitud también está presente en nosotros desde que nuestra voluntad es formalmente similar a la que concebimos

27 Cf. Descartes 1984: 148 (AT. X: 446): «¿Qué geometra, en contradicción con sus principios no confunde la evidencia de su objeto cuando piensa que las líneas carecen de anchura y las superficies de profundidad, y a pesar de ello, luego forja unas de otras, sin advertir que la línea de cuya prolongación entiende que se forma la superficie, es un verdadero cuerpo; y, que, sin embargo, aquella, que carece de anchura, no es sino una medida del cuerpo, etc.?»

en la idea de Dios como potencia absoluta de querer; pero, con la importante diferencia de que ésta es una potencia positiva y la nuestra negativa, especialmente cuando se experimenta como la libertad o capacidad de poner todas las creencias en suspenso y no dar el asentimiento a nada.²⁸ De esta manera la ha empleado al valerse de la duda radical que lo condujo a la verdad indudable de su existencia, pues ha descubierto el *cogito* como resultado de ejercer esa facultad de negar. Esta libertad o facultad de elegir no requiere ser demostrada porque cada uno la experimenta por sí mismo y comprueba además que se extiende sin límites, incluso a lo imposible, como expresión de deseos de cualquier cosa. La voluntad, como el infinito, es vivencia directa e inmediata (Descartes 1995: 24, 44).^{29, 30}

Cuando se dice que la primera certeza de Descartes es la del *cogito*, se pasa por alto que previamente ha tenido la de la voluntad o libertad infinita de revocar todas las creencias hasta llegar a este descubrimiento.

La filosofía tiene por objeto en Descartes poner fin a nuestra finitud... La infinitud de la voluntad es entonces en Descartes el origen y el fundamento de la filosofía... Puesto que la infinitud de nuestra voluntad no puede ser sino renegada por la finitud de nuestra condición, ella no puede ejercerse sino negativamente. (Grimaldi 1969: 34)

Descartes concluirá que la idea de lo infinito es una condición previa para percatarnos de nuestra propia existencia como algo finito. La tesis de Descartes de ser el hombre irremediamente libre es la ligazón substantiva de su metafísica y su moral. Ha descubierto la conciencia bajo la forma del «yo pienso», quedando un horizonte de lo indeterminado ante esta única determinación. Le basta examinar este *yo* para constatar que lo constituye una especie de porción delimitada de lo absoluto inasible que será fuente de todas las elaboraciones de la conciencia.³¹ Parecido al modo

28 Cf. Descartes 2009: 61 (AT. IX: 9): «...la mente, que usando de su propia libertad sin pone que no existe nada de aquello de cuya existencia puede abrigar la menor duda».

29 Parte I, art. 6: 39, 41. AT. IX-II: 27, 41.

30 Por cierto, Schopenhauer (1890: 25) acusa a Descartes de haber cortado bruscamente el nudo que había que desenredar, cuando despacha el asunto de la libertad abandonando su intelección al recurrir al hecho de experiencia que constituye el sentimiento de libertad.

31 Jean Paul Sartre se detuvo a examinar esta constatación de Descartes en *El ser y la nada*, segunda parte, capítulo III y en particular en el numeral II: «De la determinación como negación».

en que la mónada o el punto para los pitagóricos, siendo una especie de vacío del Ser, constituye la primera determinación desde la cual se construyen la línea, la superficie, el sólido: lo real. Ese absoluto tiene afinidad con el *apeiron* de Anaximandro con carácter inagotable y de donde todo brota. «La infinitud es previa para que el ser pensante se piense. Esta es una ley que Descartes saca a la luz [...] La conciencia de sí, desatándose de su propia finitud objetiva, se representa a sí misma por oposición a cierta infinitud» (Chedin 1991: 350).³²

Como el infinito desborda al pensamiento que lo piensa, no se trata de una experiencia; sin embargo, por ser la experiencia la relación con lo otro, se nos ofrece la relación con lo infinito como la experiencia por excelencia. Esta constatación lleva a Descartes a afirmar que el infinito es Dios y es incomprensible en el sentido dicho de inabarcable. Al detenerse a reflexionar se descubre como la más nítida de las ideas y la primera que cabe en el pensamiento.³³ Esa condición de claridad y distinción le viene de ser una realidad que está más allá del alcance de nuestra comprensión.

El hecho mismo de *intelligere* esta imposibilidad de *comprehender* funda el empleo de *claro* y *distinto* para el conocimiento de la idea de Dios... La idea es pues clara y distinta en cuanto representa una realidad que se sitúa más allá de toda representación clara y distinta. (Gouhier 1978: 212)

El curso descrito de la meditación cartesiana que parte del infinito hasta el ego, prefigura la reducción fenomenológica que al suspender el juicio conduce al sujeto trascendental, como la describe Husserl:

A diferencia de Descartes, nosotros ahondamos en la tarea de *despejar el campo infinito de la experiencia trascendental*. La evidencia cartesiana, la evidencia de la proposición «*Ego cogito, ego sum*», permanece estéril porque Descartes no sólo omite clarificar el sentido puramente

32 Emmanuel Levinas (1987: 51) dice que si el no-saber, en donde comienza el saber filosófico, coincide con la pura nada o la nada a secas, la filosofía sería un ascenso a partir de la experiencia de la totalidad hasta una situación en que la totalidad se quiebra para condicionar a la totalidad misma. Se trata de una manera metafórica de describir el periplo de Parménides seguido por Descartes.

33 Cf. Alquié 1987: 218: «Si la idea de Dios es presencia de Dios en nosotros, sin duda se trata menos de dar pruebas de Dios que de reconocer y de nombrar esta presencia que, más que cualquier otra cosa del mundo, se ofrece a todo espíritu atento».

metódico de la *epokhé* trascendental, sino también dirigir la atención al hecho de que el *ego*, por la experiencia trascendental, puede explicitarse así mismo *ad infinitum* y sistemáticamente y que, en virtud de ello, ese yo está ahí presto como un posible campo de trabajo. Este campo es por completo peculiar y separado, en cuanto se refiere ciertamente a todo el mundo y a todas las ciencias objetivas, pero no presupone la validez de ser de éstos, y en tal medida está separado de todas estas ciencias y no linda en modo alguno con ellas. (Husserl 2009: 44)

Un testimonio de la pertinencia, y en cierto modo de la vigencia de esa reflexión cartesiana, es el sentimiento de insatisfacción o de humildad que expresan los científicos de la física cuando reconocen que hasta hoy han fracasado sus intentos de alcanzar una teoría unificada del universo que concilie la física clásica como teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, es decir, que admita el principio de incertidumbre como característica fundamental del universo «porque siempre quedan infinitos que no se cancelan» (Hawking 1992: 203). En palabras de Stephen Hawking, este problema de la unificación de la física se mantiene sin solución porque no se pueden evitar las cantidades infinitas de masa y de energía en el universo (Hawking 1992: 213).

Descartes dice que el infinito por no poderse abarcar en su totalidad es incomprendible, pero se ofrece a la conciencia y lo conocemos bien como se conoce el mar. De la finitud del yo y de la infinitud de lo otro que no es el yo obtendrá la certeza de la existencia de Dios, al percatarse que tiene la idea de lo infinito a pesar de ser finito, pues sabiendo que la causa no puede ser menor que el efecto y que de la nada no sale nada, confirma que es Dios mismo en cuanto instancia de todas las perfecciones infinitas quien ha puesto en él esa idea de lo infinito. Según Descartes, la idea del infinito procede directamente del ser infinito mismo y rechaza la opinión de ser construida por la acumulación indefinida de elementos finitos, como lo proponen varios teólogos en sus objeciones a las *Meditaciones* (Descartes 2009: 406).³⁴ Pensar el infinito es concebir a Dios y su infinita bondad, lo cual exige el pleno ejercicio de la razón y es tanto como hacerse filósofo y libre, porque el buen uso de la razón nos hace dueños de nosotros mismos. Esta consecuencia en donde razón y libertad confluyen es asunto central en el pensamiento de Descartes. Mientras no se conozca esa instancia infinita,

34 AT. VII: 124.

como un saber de Dios, toda certidumbre será relativa y expuesta a modificación. Esto sólo tiene lugar mediante una revelación por la gracia o, por nuestra propia industria, ejerciendo bien la razón, que equivale a filosofar y a hacer el uso debido de la libertad. Entonces, de esta segunda manera, Descartes descubre el infinito como una consecuencia ontológica obtenida del principio lógico de identidad.

En la *Tercera meditación* dice que la causa eficiente de algo debe tener igual o más realidad que el algo que es efecto y de allí deduce que de la nada no sale nada. Empero, el razonamiento correcto es al revés: porque se conviene que de la nada no sale nada, se infiere que la causa debe tener por lo menos tanta realidad como la que se encuentra en el efecto. Cabe preguntar, ¿cómo se sabe que de la nada no sale nada?: se cae en la cuenta de que se trata de una aplicación del principio de identidad, según el cual lo que es no puede no ser simultáneamente. No hay tránsito del Ser a la Nada y viceversa. Si no partiera de esa suposición no tendría inconveniente en admitir que un efecto tenga más realidad que su causa. De hecho, la experiencia muestra que de algo pequeño se genera algo más grande. Uno comprueba que de una diminuta semilla de guayaba se forma un árbol de guayaba que, a su vez, produce muchas frutas y finalmente muchos árboles. Pero como se parte del principio *ex nihilo nihil*, se conjetura que toda la cosecha de guayaba estaba contenida *en potencia* en la primera semilla, que fue el recurso de Aristóteles para explicar el cambio y salirle al paso al eleatismo que parte de la inviolabilidad de este principio de identidad. No se puede perder de vista que se propone esta potencia para no contrariar dicho principio, entonces se puede decir que un asunto lógico conlleva uno ontológico, ya que la doctrina aristotélica de la potencia y el acto y de la prioridad del acto busca evitar la consecuencia del principio de Parménides de la inmovilidad del Ser, que surge de sacar las consecuencias del principio de identidad (Aristóteles 1990: 461).³⁵ En efecto, aceptar que de la nada sale un ente va contra el principio de identidad y, consecuentemente, si existe el mundo debe tener una causa con tanta o más realidad.

Descartes dice que la causa debe tener más perfección que el efecto, como decía Sócrates en la *República*: si se llega a una ciudad donde hay estatuas, uno sabe que hay escultores; Descartes concluye la existencia de Dios, Platón la del *Eidos*, que en últimas proviene de la idea del Bien. Con la diferencia de que en Platón no se invierte el señalado principio que

35 Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX 8 (1049b).

opera como supuesto y no como consecuencia³⁶. Ese Bien que Platón ubica trascendente y fuente de las Ideas, se corresponde con la infinitud que Descartes descubre al meditar desde el principio de identidad y cuyo infinito declara explícitamente ser Dios, porque ha creído encontrar la prueba de su existencia al constatar que tiene la idea del ser perfecto y sabe, por este principio, que siendo él imperfecto no puede ser fuente u origen de ella. Aunque Descartes asume la causalidad como el principio mismo, si bien opera allí como un corolario.

Con este razonamiento Descartes va a concluir que de toda cosa que se tenga idea uno mismo puede ser causa, porque siendo uno sustancia puede formar la idea de cualquier otra sustancia y todavía más fácilmente de los diversos modos de la sustancia, excepto de una sustancia infinita, porque lo infinito no puede estar contenido en lo finito. Y no puede estarlo porque se admite la noción común número 8 de Euclides: «el todo es mayor que la parte», que bien vista es un corolario de lo anterior: *ex nihilo nihil*. Ciertamente, lo finito es parte y lo infinito totalidad.

Se puede intentar recurrir a la doctrina del acto y la potencia para tratar de explicar que la idea de Dios también puede ser formada por la mente, por la misma razón de que siendo uno sustancia tiene suficiente realidad para crear ideas de otras sustancias. Descartes es consciente de esta alternativa y la propone para rechazarla porque se trata de la idea de una sustancia infinita que parece poderse alcanzar gracias a que el conocimiento se incrementa gradual e indefinidamente. En contraste, Descartes comparte la definición de que infinito es lo que no se alcanza paso a paso a partir del número uno; cae en la cuenta de que, siendo Dios infinito, por ese medio no se obtendrá su idea. Cabe recordar que esta es una de las dos definiciones de infinito que propone Bertrand Russell para evitar los paralogismos a que conduce la noción de infinito y que fueron puestos de presente desde la Antigüedad por Zenón de Elea.³⁷

La otra definición de Russell dice que el infinito es lo que admite partes equinumerosas con el todo del cual es parte, pero acabamos de ver que no es aceptada por Descartes en virtud del mencionado corolario o noción común de Euclides y porque para él el número es cantidad y no relación. En otras palabras, puede decirse que para Descartes el concepto de número correspondía a la categoría aristotélica de la cantidad, mientras que para

36 Cf. Platón, *República* 508e.

37 Cf. Russell 1973: 674.

la nueva matemática pertenece a la categoría aristotélica de la cualidad. Gracias a esa mudanza, la teoría matemática del infinito ha dejado atrás aquellas dificultades filosóficas del infinito, cuyo discernimiento era asunto de ontología. Pero esto ha sido posible por los sutiles análisis de Bernard Bolzano, que ha revisado el mencionado postulado de Euclides al percatarse que con el concepto de infinito se nombra más bien una relación que una cantidad y se hace referencia a una *propiedad* de ciertos conjuntos o colecciones.³⁸

4. COMENTARIO FINAL

Dice Gilson que solo hay dos vías abiertas para la especulación filosófica: la de Platón y la de Aristóteles (Gilson 1975: 199). Ciertamente, Descartes, afín al espíritu pitagórico, demostró en su gusto por la matemática y la medida, que se encuentra más del lado de los platónicos que de los peripatéticos; luego, es sugestivo que se haya detenido en la filosofía parmenídea que con seguridad es la principal fuente del platonismo.

Descartes se percató del dualismo de nuestro lenguaje que no permite decir algo sino por referencia a su contrario, dejando fuera de nuestra posibilidad de referir lo absoluto. Ante esta insalvable dificultad de la razón humana, Parménides acude a la Diosa para que sea ella, que no es *bicéfala* como los humanos, la que mencione el Ser en cuanto lo absoluto. Este es el mismo Ser infinito que Descartes declara sernos incomprendible, aunque cognoscible. Dada la acepción de inabarcable e inaprehensible en un sentido espacial y no mental, cree poder pensarlo sin acudir, en acto iniciático, a otra instancia suprahumana, pero empleando la razón para remontar hasta Dios en una experiencia primordial intuitiva y dar garantía de lo verdadero. Pues para conocer algo, nos dice, basta poder tocarlo con el pensamiento, mientras que comprenderlo implica abarcarlo todo. Esta distinción —según Gilson— corresponde a una larga tradición en la teología y se encuentra expuesta en Santo Tomás, quien, incluso, establece una tercera relación cognitiva que denomina concebir.

La amenaza de la circularidad del pensamiento por la autorreferencia provee el ritmo a las *Meditaciones* cuando la prioridad para conocer, que corresponde al *ego*, es interrumpida postulando como previa la substancia infinita. Ante esta perspectiva, Descartes parece pasar del *Ego* a Dios y

38 Cf. Bolzano 1991: 58.

luego reconocer la prioridad a la substancia infinita (Dios) como causa de la substancia finita constituida por el Yo como cosa pensante. Este tránsito de apariencia circular se subsana, según Alquié, teniendo en cuenta que se trata de dos planos ontológicos distintos: el de Dios y el del hombre. «El hombre no tiene la idea de Dios, él es la idea de Dios, el signo de Dios y, en este mundo, es el testimonio de que el objeto no es el Ser. Sin el hombre, el mundo estaría completamente separado de Dios» (Alquié 1987: 237). Dice Alquié que no puede haber círculo si no se toman las pruebas de Dios como las otras: en un mismo plano. Las de Dios no son conceptuales, discursivas, sino constataciones metafísicas de experiencia directa del espíritu y corresponden a un plano que trasciende el de lo real, que llamaríamos hoy fenoménico: aquél es el del Ser. Esta explicación de Ferdinand Alquié requiere ser pensada en el contexto que explica el recurso de Parménides a la diosa para que sea ella quien diga lo que cabe decir del Ser, pues no le es dado al pensamiento humano por su carácter dual referir lo absoluto, sino sólo lo relativo y en términos de sujeto y objeto. Contemporáneamente los filósofos analíticos hablan de lenguajes y metalenguajes para no incurrir en los paralogismos del referir, y consiguen su apoyo en la teoría de Hilbert y Bourbaki sobre las proposiciones metamatemáticas que se emplean para afirmar la verdad de las proposiciones matemáticas de los sistemas axiomáticos.³⁹

Por el otro camino, el de la escolástica, Descartes afirma que tiene que haber tanta o más realidad en la causa que en el efecto. De allí se sigue que algo no puede ser hecho de la nada (Descartes 2009: 109).⁴⁰ Hemos dicho que Descartes presenta en forma invertida su propio razonamiento. Olvida que cuando asume como presupuesto la causalidad, lo hace porque ha partido del principio *ex nihilo nihil*, y este principio está atado al de identidad que parece constitutivo de nuestra estructura mental.⁴¹ Aquí se anida la con-

39 Cf. Campos 1994: 566: «El método axiomático estructuralista «dividirá las dificultades para resolverlas mejor», como exigía Descartes de un método eficaz para la investigación en las ciencias; en opinión de Bourbaki, el método axiomático, tal como se propone ponerlo en práctica en los «elementos», cumple el programa cartesiano, en cuanto para alcanzar la finalidad de extraer lo que puedan tener en común dos o más teorías, comienza por disociar los grandes causes de las demostraciones».

40 AT. VII: 40.

41 Hume hace ver que el principio de causalidad se deriva confusamente o sin justificación lógica del de identidad (cf. Hume 2005: 70. Parte Tercera. Sección II. De la probabilidad y de la idea de causa y efecto). Más adelante en la sección III argumenta en igual sentido.

vicción de Descartes sobre lo más y lo menos perfecto relativo a Dios y al *cogito*. La prioridad del infinito se descubre entonces como una presuposición y no como una conclusión. Aunque el razonamiento o argumentación de Descartes consiste en la distinción, propia de la Escolástica, de lo que tiene realidad actual y eminente y, por otra parte, la realidad formal y la realidad objetiva. La realidad objetiva de una idea debe estar igual o más en su causa como realidad formal. Este periplo cartesiano que aquí trato de dilucidar también ha sido objeto de detenida atención de Alain Badiou en su obra *L'Un: Descartes, Platón, Kant*.⁴²

BIBLIOGRAFÍA

- Alquié, F. (1987) *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: Presses Universitaires de France.
- Aristóteles (1990) *Metafísica* (V. García Yebra, ed., tr.). Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2016) *Le Séminaire - L'Un : Descartes, Platon, Kant (1983-1984)*. París: Fayard.
- Baillet, A. (1691) *La vie de Monsieur Descartes*. París: Daniel Horthemels.
- Bolzano, B. (tr.) (1991) *Las paradojas del infinito* (L. Felipe Segura, tr.). México: UNAM.
- Campos, A. (1994) *Axiomática y Geometría desde Euclides hasta Hilbert y Bourbaki*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Chedin, J.-L. (1991) «La relation du fini et de l'infini dans la genésis de l'être conscient». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96/3: 349-369.
- Descartes (1947) *Discours de la méthode*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- (1945) *Cartas sobre la moral* (E. Goguel, ed. tr.). Buenos Aires: Yerba Buena.
- (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, tr.). Madrid: Alfaguara.
- (1984) *Reglas para la dirección del espíritu* (J. M. Navarro, tr.). Madrid: Alianza.
- (1989) *El Mundo. Tratado de la luz* (S. Turró, tr.) Barcelona: Anthropos.
- (1995) *Principios de la filosofía* (G. Quintás, tr.). Madrid: Alianza.
- (1996) *Oeuvres de Descartes*, vol. 1 (Ch. Adam, P. Tannery, eds.) París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las ob-*

42 Cf. Badiou 2016: 55.

- jeciones y respuestas* (J. A. Díaz, tr.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (2019) *Las pasiones del alma* (J. A. Martínez, ed.; J. A. Boué, tr.). Madrid: Tecnos.
- Gilson, E. (1975) *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la Formation du système de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- (1982) *La liberté chez Descartes et la théologie*. París: J. Vrin.
- Gouhier, H. (1978) *La pensée métaphysique de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Grimaldi, N. (1969) «La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes». *Revue de Métaphysique et de morale* 74/1: 21-54. [https://www.jstor.org/stable/40901102]
- Hawking, S. (1992) *Historia del tiempo* (M. Ortuño, tr.). Barcelona: Crítica.
- Hume, D. (2005) *Tratado de la naturaleza humana* (V. Viqueira, tr.). México: Porrúa.
- Husserl, E. (2009) *Meditaciones cartesianas* (M. A. Presas, tr.). Madrid: Tecnos.
- Kirk, R.; Raven, J.; Schofield, M. (2014) *Los filósofos presocráticos* (J. García Fernández, tr.). Madrid: Gredos.
- Laercio, D. (1959) *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (J. Ortiz y Sanz, tr.). Buenos Aires: El Ateneo.
- Leibniz (1977) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (J. Echeverría, ed., tr.). Madrid: Editora Nacional.
- (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guillot, tr.). Salamanca: Sígueme.
- Margot, J. P. (1995) *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Cali: Universidad del Valle.
- Marion, J.-L. (1981) *Sur l'ontologie grise de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Mondolfo, R. (1952) *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán.
- Russell, B. (1973) *Los principios de la matemática*. En J. García-Puente (ed., tr.), *Bertrand Russell: Obras Completas*. Madrid: Aguilar, vol. 2.
- Schopenhauer, A. (1890) *Essai sur le libre arbitre*. París: Félix Alcan.
- Shea, W. R. (1993) *La magia de los números y el movimiento: la carrera científica de Descartes* (J. P. Gómez, tr.). Madrid: Alianza.
- Vilmer, J.-B. J. (2009) «Le paradoxe de l'infini cartésien». *Archives de philosophie* 72/3: 497-521.