

La idea de infinito en la filosofía de Descartes

José Ramón Arana

UPV/EHU

Reception date / Fecha de recepción: 03-03-2009
Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Resumen

Descartes es un pensador dramático en el que el teocentrismo medieval lucha contra el antropocentrismo moderno. Percibe en el hombre capacidades finitas y otras ilimitadas, pero atribuye de manera excluyente al hombre las finitas y a un ser infinito las ilimitadas, además de sustantivar estas capacidades ilimitadas en una sustancia infinita. Esta actitud, originada en la visión judeocristiana del pecado original, explica sus deficiencias conceptuales y su confusión en el concepto de infinito y sus falacias argumentativas: se analizan teóricamente algunos de estos errores; estos errores tienen un origen ideológico.

Palabras clave: finitud, infinitud, dios, pecado original.

Abstract. *The idea of infinity in Descartes' philosophy*

Descartes is a dramatic thinker in which the medieval theocentrism fights against modern anthropocentrism. He perceives in men both limited and limitless capabilities, but he attributes the finite ones exclusively to men and the limitless to an infinite being, as well as substantiates these limitless capabilities in an infinite substance. This attitude, originated in the Judeo-Christian vision of the original sin, explains his conceptual deficiencies and his confusion about the concept of infinity and his fallacious arguments: some of these errors are analyzed theoretically and have an ideological origin.

Key words: finite, infinite, God, original sin.

Cuando los intérpretes actuales estudian este tema en Descartes, lo hacen de manera oblicua: discutiendo las pruebas de la existencia de Dios; con lo cual, la precisión de ese concepto se diluye y, sobre todo, pierde el lugar en donde debe ser interpretado correctamente (Kim Sang Ong-Van-Cung 2000, p. 108 - 120; Menn 2002, p. 282 - 293). Y, sin embargo, es un concepto crucial en Descartes, puesto que con él define nada menos que a Dios, de Dios depende todo su sistema filosófico, de él depende su concepción de la creación y sus relaciones con el hombre. Aclararlo es de importancia sistemática, no meramente marginal, en su filosofía.

Yo voy a prescindir de su posible valor de prueba y lo analizaré por sí mismo y sostendré dos tesis: 1º que esa noción adolece de numerosas deficiencias teóricas y 2º que esas deficiencias se deben a intereses ideológicos que le subyacen. Serán las dos partes de este trabajo. Me centraré en las *Meditaciones* y en el debate que suscitó, es decir, las *Objeciones* y las *Respuestas a las objeciones*.

Reduciré al mínimo la información histórica, por ser suficientemente conocida.

I

Crítica de la noción de infinito

Descartes define así a Dios:

Bajo el nombre de Dios entiendo cierta sustancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, y por la cual tanto yo mismo como toda otra cosa, si es que alguna otra cosa existe, cualquiera que sea lo que exista, ha sido creada" (Meditación III, p. 45; 35 - 36; en lo sucesivo no indicaré los tomos, y señalaré con números romanos la meditación respectiva, y en arábigos, separados por punto y coma, la doble paginación latina y francesa, cuando exista; las traducciones serán, salvo aviso en contra, más y desde el latín, con las precisiones que crea convenientes. A esta definición latina añade Descartes en su traducción los atributos "eterna, inmutable" y, después de "creadas", "producidas").

En mi opinión, Descartes comete tres errores teóricos en su concepción de un ser infinito: la considera una idea clara y distinta; mezcla capas ontológicas diferentes en su conceptualización; imposibilita con su idea el conocimiento mismo.

La noción de Dios no es una idea clara y distinta

Descartes considera que la idea de dios como ser infinito es una idea clara y distinta (Meditación III, p. 46; 36; Primeras objeciones, p. 107 - 108; 85 - 86) y que tenemos una idea actual, no sólo potencial, de esa idea (Meditación III, p. 47; 37).

Pero esto es, a mi entender, insostenible.

Descartes concibe como *clara* aquella idea que está presente a una mente atenta; y *distinta* la que es precisa y diferenciada de cualquier otra idea, la que no contiene en sí misma una noción que no esté clara. Según Descartes, puede haber ideas claras sin ser distintas, pero todas las ideas distintas son claras. El dolor, por ejemplo, es claro, porque asume el primer puesto en mi mente y sé que sufro; pero no es distinto, porque no puedo diferenciar un tipo de dolor de otro ni a qué se debe (*Principia philosophiae*, I, &

45 - 46, p. 22; 44. Obviamente no entro a cuestionar la definición cartesiana de la idea clara y distinta ni, mucho menos, su consideración como criterio de verdad; me limito a utilizarlas con fines argumentativos en su propio sistema.

Es fácil sostener que la idea de dios es clara: hablamos de ella, nos manejamos con ella, recurrimos a ella, ocupa nuestra mente de una manera a veces total. No voy a entrar ahora en la discusión sobre si se trata de una presencia psíquica o epistemológica, problema que surge de su propia definición de idea como conciencia. (Sobre el carácter epistemológico o psicológico de su certeza, Loeb 1998): concedámosle a Descartes que la idea de Dios es clara. Pero ¿es distinta?

La idea de Dios no es distinta.

En primer lugar, sí parece que la diferenciamos de cualquier otra: es la única idea a la que le atribuimos todas las propiedades sustantivas que le asigna Descartes (perfección suma, creación, infinitud) y la unión necesaria de esencia y existencia; es, pues, una idea única. Pero ¿es precisa? A mi modo de ver, no, porque estas determinaciones, aunque parezcan positivas, son de hecho negativas: son aquellas que la diferencian de las demás ideas, pero esta idea no nos dice en concreto en qué consiste su contenido formal intrínseco.

La noción de un ser perfecto e infinito, que tiene todas las propiedades no es, por tanto, una idea clara y distinta.

El propio Descartes lo reconoce explícitamente:

(La idea de un ser sumamente perfecto es clara y distinta). Y no es obstáculo a ello el que yo no comprenda lo infinito o el que haya en Dios innumerables otras cosas que en modo alguno puedo ni comprender ni tal vez siquiera alcanzar con el pensamiento; y es que es inherente a la razón de lo infinito el que no pueda ser comprendido por mí, que soy finito; y basta que yo entienda y juzgue precisamente esto, que todas aquellas cosas que claramente percibo, y que sé que llevan cierta perfección e incluso también quizás otras innumerables que ignoro, que están o eminentemente formalmente en Dios, para que la idea que tengo de él sea la más ampliamente verdadera de todas aquellas que hay en mí, y la más ampliamente clara y distinta" (Meditación III, p. 46; 36 - 37; Quintas objeciones, p. 368: sólo en latín; y las cartas a Mersenne, I, p. 145, 150, 152, Beyssade 1998, p. 174).

Este texto afirma que Dios tiene innumerables propiedades que ignoro y que son incluso incomprensibles para mí: no se trata, pues, de propiedades que iré descubriendo, sino que son inalcanzables por principio por el entendimiento humano: él es infinito, el hombre es finito; dicho de otra forma, lo finito no puede *por esencia* captar lo infinito. Se afirma también que la idea de dios es clara y distinta e incluso la más clara y distinta de las que tenemos y aquella que no puede ser más clara ni distinta. La pregunta surge de inmediato:

¿es compatible en el sistema de Descartes la incomprensibilidad de principio con la claridad y distinción?

Ya en su tiempo se le hizo esta misma objeción por numerosos autores (Quintas objeciones, p. 286 - 288; 295: sólo en las objeciones en latín). Descartes intentó defenderse de varias maneras y con diversas distinciones:

- entre comprender (*comprehendere*) y entender (*intelligere*): el infinito no es comprendido, pero sí entendido: porque entendemos con claridad y distinción que en él no podemos encontrar límites; y eso es entender clara y distintamente que esa idea es infinita (Primeras objeciones, p. 112; 89);
- entre infinito (*infinitum*) e indefinido (*indefinitum*): lo infinito es aquello en que no encuentro límites en ninguna de todas las dimensiones: eso sólo ocurre en la idea de Dios; lo indefinido, en cambio, es aquello en que no encuentro límites en algún aspecto: extensión, números, espacios imaginarios, divisibilidad cuantitativa... (Primeras objeciones, p. 113; 89 - 90);
- entre razón formal de lo infinito (*infinitud*) y la cosa que es infinita: la infinitud es algo positivo, pero sólo la entendemos de una manera negativa, es decir, como algo que no tiene ninguna limitación; la cosa infinita, en cambio, la concebimos positivamente, pero no según toda su extensión, es decir, no comprendemos todo lo que es inteligible en ella (Primeras objeciones, p. 113; 90).

Dios no es comprensible por el espíritu humano, precisa Descartes, pero lo podemos conocer dinámicamente: fijándonos ahora en un atributo y luego en otro; cada uno de ellos es percibido clara y distintamente: es el método que él llama “*inducción*” (*Regulae VII*, p. 388 - 389). Y concluye: el conocimiento de Dios es claro y distinto, pero finito.

Pero todos estos matices que introduce Descartes no resuelven en modo alguno el problema y nos dejan en el mismo sitio en que estábamos. En primer lugar, la cuestión no es conocer un atributo tras otro, sino la infinitud misma de cada atributo: es la infinitud misma, no el orden el problema, y ante cada atributo estamos en la misma dificultad: sólo podemos captarlo de manera negativa, es decir, como algo que no tiene límite. Por si fuera poco, los atributos de dios son infinitos en número, como él mismo dice, no sólo en cualidad: ¿cómo podríamos recorrer esa infinitud sucesiva, si sólo somos capaces de una ilimitación? En el caso de los números la prueba por recursividad podría servir; (incluso en este caso estaríamos en lo que Aristóteles llamaría un infinito potencial); pero en el caso de la divinidad, no, porque los atributos son de diversa naturaleza unos respecto a otros: hay que determinar cuáles son y, en segundo lugar, cuál es en cada caso su tipo de infinitud. La distinción entre infinitud y cosa infinita pone de manifiesto que en cualquiera de los dos casos hay una insuficiencia de conocimiento, bien porque entendamos negativamente lo que es positivo, bien porque no captemos todas sus dimensiones (cosa infinita).

Con todo ello, la distinción entre comprender y entender resulta un mero juego de palabras, carente de alcance filosófico. Y podemos resumir, como el propio Descartes resume, pero contra él, el problema en la pregunta: ¿cómo lo finito puede conocer lo infinito? Ése es el problema: estamos al comienzo.

Hay más: hablar de propiedades incognoscibles supone algo potencial, porque afirma la existencia de propiedades que no están actualmente en mi mente y que doy por supuesto que sí lo están en la sustancia infinita. Pero ¿no nos ha dicho que tenemos la idea actual de ese infinito en nosotros?

La idea de propiedades infinitas incognoscibles pugna, pues, con la noción de distinción y contra la de actualidad de la idea de infinito (Otro matiz, en el que no quiero entrar, porque, en el fondo, conduce a lo mismo, es entre conocimiento pleno / conocimiento completo: nadie tiene un conocimiento *pleno* de una cosa, afirma Descartes, si Dios no se lo da, pero “ese conocimiento debe ser lo *suficientemente* (subrayado mío) distinto, para saber que esa cosa es completa”, Cuartas objeciones, p. 220; 172).

Ante la oscuridad de este concepto de infinito, Descartes se ve obligado a recurrir a la noción de “luz natural” del entendimiento: cuando da un paso en el razonamiento, aduce siempre como argumento que eso se entiende por “la luz natural”, y entiende por tal una idea que no necesita demostración, que es verdadera, que es universal para todos. Por ejemplo, la noción de que toda causa debe tener o la misma o superior realidad que el efecto (Meditación III, p. 40 - 42; 32 - 34), y la de que la creación y la conservación requieren el mismo poder (Meditación III, p. 48 - 49; 39).

Pero la noción de “luz natural” es un *deus ex machina* argumentativo en Descartes (no entra en la cuestión teórica de si la causa debe tener superior o la misma realidad que el efecto ni, mucho menos, en la cuestión teológica de la creación) y, además, contradictorio con su propio proceso dialéctico y con su planteamiento. Comienza Descartes dudando de todo lo que ofrecen los sentidos, y recurre a un presunto genio maligno para desechar también, metodológicamente, los saberes más firmes, los aritméticos y los geométricos (Meditación I, p. 22 - 23; 17 - 18). ¿Por qué no ha recurrido a la luz natural para justificar desde el comienzo esas verdades matemáticas?

Pero el recurso a la luz natural es peor que un *deus ex machina*: es una *petitio principii*: el principio de causalidad se apoya en la luz natural; el principio de causalidad lleva a un ser perfecto; el ser perfecto incluye la veracidad; la veracidad incluye el habernos dado la luz natural. Con lo cual, el valor de lo que sirve de demostración (luz natural) se apoya en lo demostrado (existencia de dios). Pero también se puede decir lo contrario: la existencia de dios garantiza el principio de lo que sirve para demostrar su existencia: ambos, dios y luz natural se refuerzan mutuamente. Quizás en otro sistema filosófico se podría plantear este círculo como un círculo hermenéutico y, por tanto, válido; pero en el de Descartes, que busca la fundamentación metodológica de la existencia de dios, no.

La luz natural cartesiana no es otra cosa que la conciencia de las evidencias culturales y filosóficas transmitidas, en modo alguno un criterio metódico justificado, y menos aún en el sistema de Descartes (Descartes llega a afirmar, por ejemplo, que es cosa del conocimiento natural la distinción de cuerpo y espíritu, que el espíritu es sustancia, que el cuerpo, en cuanto distinto de otros cuerpos, es sólo una configuración de miembros y que la muerte del cuerpo depende sólo de un cambio de esa figura).

La idea de dios, pues, es clara, pero no distinta. Ni, por tanto, es verdadera. Y, si no es verdadera, eso significa en Descartes que no tiene realidad, consecuencia demoledora para su sistema, pues, sólo si un idea es verdadera, la cosa que designa es real (Meditación III, p. 35; 27).

Capas ontológicas en el concepto de Dios

La definición cartesiana de “sustancia infinita”, es decir, de Dios, incluye tres tipos de predicados bien diferentes: los sustantivos (conocimiento, poder, eternidad), los operativos (creación), los modales (infinitud, inmutabilidad). Pero esta definición adolece de numerosas insuficiencias.

En primer lugar, Descartes no nos dice en ningún lugar cómo se articulan entre sí los diversas perfecciones sustantivas que se atribuyen a este ser: presupone que cualquier propiedad positiva llevada al extremo de perfección es compatible con cualquier otra positiva llevada también al extremo. Pero eso está por demostrar, porque podría ocurrir que algunas de ellas fuesen incompatibles entre sí: por ejemplo, la omnisciencia y la omnipotencia, ¿cómo se articulan entre sí? Merece la pena recordar que algunos escolásticos sostuvieron que la omnipotencia puede incluso saltarse el principio de no contradicción? ¿o que ha sido el núcleo de numerosos debates sobre las relaciones entre dios y el hombre a lo largo de toda la filosofía occidental hasta hoy? Y esos debates eran, sin duda, conocidos por Descartes. Y es que no hay saber sin reglas y, por tanto, sin restricción: y la restricción inhibe la omnipotencia (Ésta fue, precisamente, una de las objeciones de Leibniz 1993, & 23, p. 61, a este argumento: antes de demostrar la existencia de algo hay que demostrar que las propiedades que tienen son compatibles lógicamente entre sí; y Curley 1978, cap. 6; Beyssade 1998, en cambio, piensa que sí son compatibles y que el método de la “inducción” es válido para la infinitud.).

Pero hay más. Y es la noción de creación: la noción de un ser perfecto incluye, según Descartes, la noción de *creador de todo*.

Sin embargo, la noción de creación no tiene nada que ver con los otros atributos de la definición de dios. El atributo al que más se aproxima es al de omnipotencia. Ahora bien, una cosa es que dios tenga el poder de crear y otra bien diferente es que de hecho cree. A esta observación Descartes podría objetar que en Dios nada hay en potencia, sino todo en acto. Pero, entonces, ¿por qué se afirma que Dios ha creado finitos a los hombres (en

especial, Meditación IV, p. 60 - 62: 48 - 50), lo cual presupone que su poder o no es infinito o, si lo es, no actúa en actualidad plena? Y, además, unir en el terreno de la operatividad la actualidad a la omnipotencia supondría que dios crearía necesariamente, con lo cual Dios carecería de libertad, una propiedad positiva, y no parece ser ésa la idea cartesiana de la divinidad. Y, si se los separa, se atacaría la simplicidad de Dios (Segundas objeciones, p. 137, 140; 108, 110), puesto que entre su capacidad y su realización habría un salto, es decir, una escisión en su voluntad. Todo esto significa que, aun en el supuesto cartesiano de que Dios sea omnípotente y en la omnipotencia esté incluida la noción de creación, hay que demostrar el paso desde la posibilidad de crear a la realización de esa posibilidad, paso argumentativo que Descartes no justifica. Se puede concebir la idea de un ser todopoderoso que, sin embargo, no cree nada, sencillamente porque no quiere. No se puede, por tanto, incluir la creación en la definición de Dios sin una justificación teórica.

Descartes sostiene que la demostración de algo requiere la idea previa de ese algo (Beyssade 1998, p. 174 - 176). En el caso de dios, sería una idea innata, y la idea de creación como propiedad de la idea de Dios sería, por tanto, también innata. Acabo de demostrar que eso no es así. Pero incurre también en otro error lógico: una *petitio principii*. Descartes introduce la noción de creación previamente a recurrir al principio de causalidad para explicar la existencia del hombre: la causalidad debería llevar a la idea de un ser que es creador. Pero de hecho vemos que se pasa de la idea de un ser creador a la justificación de que las relaciones de los entes a él son las de efecto a causa eficiente. (Tampoco voy a entrar a discutir la reducción del concepto de causa al de causa eficiente, reducción condicionada, precisamente, por esta concepción de la creación).

El trasfondo de esta atribución a Dios de la propiedad de creación no hay que buscarlo muy lejos, porque es bastante claro: si en la noción de dios entra la creación, es porque Descartes tiene una idea del dios cristiano, que sostiene *a priori* la existencia del mundo, en especial, la del hombre (Descartes se defendió de haber cometido una *petitio principii* en la relación entre la concepción de la idea clara y distinta como verdad con la existencia de Dios, Segundas objeciones, ad 3 y 4, p. 140 - 146; 110 - 115; Cuartas objeciones IV, p. 245 - 246; 189 - 190; p. 383; 211).

Unida a esta noción de creación va la de eternidad del ser creador. Éste es un concepto sumamente opaco y sumamente simple en Descartes: parece entender por eternidad lo que dura indefinidamente, antes del principio, durante y después de todo final (Meditación V, p. 68; 54). Pero con ello comete Descartes dos errores conceptuales en su propio sistema: en primer lugar, asimila la eternidad al tiempo, mientras que el tiempo pertenece al ámbito de la finitud y la eternidad debería pertenecer al de la infinitud, y ha planteado desde el principio que finitud / infinitud son opuestos excluyentes; ahora, sin embargo, nos encontramos con que la eternidad es un tiempo más largo que cualquier tiempo. Y es que en esta concepción la eternidad es concebida como un tiempo ilimitado, no propiamente como infinitud: por muy atrás que nos imaginemos el comienzo del tiempo,

siempre podemos pensar un tiempo anterior; y por muy tardío que nos imaginemos un final del tiempo, siempre podemos pensar un tiempo posterior; es decir, piensa la eternidad a semejanza de la ilimitación de las series numéricas de los números reales. Lo único que queda de infinitud en esa concepción es la noción de continuidad: no hay ruptura alguna en ningún momento de la línea del tiempo.

Esta deficiencia y opacidad cartesiana en la concepción de la eternidad también cumple una función teórica precisa: respaldarlo frente a toda cadena ilimitada en la línea de la causalidad: se podría pensar que la cadena de la causalidad es indefinida y que, por tanto, supera a cualquier ser. La eternidad de dios, tal como la concibe Descartes, viene a salvaguardar ese poder de dios, afirmando que más larga es aún esa temporalidad divina.

En toda esta noción de infinito, comprobamos cómo Descartes maneja la noción de infinito desde un solo eje conceptual, el de la *cantidad*: no hay diferencias de tipos de infinitos, sino un único tipo de infinito. Sin embargo, basta estudiar los números para percibir que hay diversos tipos de infinitos: el de los números positivos tiene un comienzo, pero no final y es, además, discreto; los números naturales no tienen ni comienzo ni final, pero son discretos; los números reales pueden tener comienzo, son continuos y se miden por una aproximación ilimitada a una meta.

Para terminar, sostiene Descartes que ese ser perfecto, en que la esencia y la existencia no son separables, es único:

En primer lugar, no puede ser pensada por mí ninguna otra cosa a cuya esencia pertenezca la existencia, excepto sólo Dios; luego, que no puedo entender que haya dos o más Dioses del mismo tipo, y que, supuesto que ya existe uno único, veo plenamente que es necesario que ha existido antes desde toda eternidad y que permanecerá por toda eternidad; y, finalmente, que percibo en Dios muchas otras cosas, ninguna de las cuales puede ser sustraída o cambiada por mí” (Meditación V, p. 68; 54).

Descartes ha argumentado en las páginas inmediatamente anteriores la copertenencia de esencia y existencia en ese ser. Pero sobre su unicidad no aduce más argumentos que lo que aquí dice, es decir, ninguno válido.

Porque se puede pensar perfectamente la existencia de numerosos seres infinitos perfectos coexistentes. ¿En qué estaría su incompatibilidad? Sólo en el caso de que la infinitud se concibiera como extensión, entonces sería imposible una pluralidad de infinitos coexistentes, pues ninguna realidad puede ocupar el sitio de otra simultáneamente. Y eso es lo que hace Descartes. Ésta es otra idea subrepticia de su noción de infinito: concebirlo desde la perspectiva de la extensión, como ya antes he indicado. Lo infinito es para Descartes, pese a lo que diga de la perfección suma, lo inmensamente grande (Kim Sang Ong-Van-Cung 2000, p. 210, considera, en cambio, que Descartes separa radicalmente la noción de infinito de la de cantidad, puesto que el infinito actual contiene todas las perfecciones por eminencia). Esto no sólo es un error, sino, además, contradictorio con su concepción metodológica de que hay que dejar los sentidos para reflexionar sobre las ideas: porque esta

concepción de lo infinito como ilimitadamente grande, por su asimilación a lo extenso (*res extensa*), forma parte, en Descartes, de la sensorialidad. Otro error en esta concepción: confundir la unicidad de la naturaleza con la unicidad numérica. Podemos pensar un ser en que la esencia y la existencia vayan intrínsecamente unidos; ésa es una unicidad de naturaleza, porque se distinguiría de cualquier otra realidad, por ejemplo, la del triángulo, en que su copertenencia no es necesaria. Pero pudiera ocurrir que este tipo de realidad fuese repetible indefinidamente, sin variación alguna: sería una pluralidad numérica de una realidad ontológicamente distinguida. Formulada esta objeción de manera metafísica, no ya epistemológica: Descartes confunde la singularidad ontológica con la unicidad.

Resumiendo este apartado: Descartes comete el triple error del descuido en el análisis de la compatibilidad entre los diversos tipos de atributos en Dios, la simplificación de la noción ontológica de infinitud y su asimilación subrepticia a la cuantitativa, y la confusión entre singularidad y unicidad.

Infinito y conocimiento

La infinitud de dios incluye infinitos atributos en número positivos, e infinitud cualitativa de cada uno de los infinitos atributos (Segundas objeciones, p. 137 - 138; 108). Y ésta es, a mi entender, la mayor objeción teórica que se puede hacer a Descartes. Porque la primera ponía en evidencia una contradicción interna en Descartes (incognoscibilidad / idea clara y distinta), la segunda manifestaba borrosidades intelectuales (confusiones entre atributos). Pero ésta imposibilita el pensamiento *tout court*.

La noción de totalidad de totalidades (Dios) no sólo es impensable, sino que impide el ejercicio mismo del pensamiento. Porque pensar es determinar y delimitar. Entender todo es no entender nada, ya que cualquier conocimiento supone precisar conexiones, indicar trasfondos, aliar diversidades, diferenciar homogeneidades. Cualquier dialéctica lo ha sabido siempre, y dialéctica fue el modo como se organizó el saber desde sus inicios platónicos y aristotélicos. Al introducir a dios en su sistema y al conferirle el papel fundamentalizador, Descartes no sólo comete errores intelectuales, sino que arruina desde dentro su propio sistema filosófico; para decirlo en términos argumentativos, entra en contradicción consigo mismo.

Este rasgo esencial del conocer, la finitud, lo han entendido perfectamente, *e sensu contrario*, los místicos, que siempre han dicho que ellos alcanzan lo fundamental, que lo fundamental es indiferenciado, y que lo indiferenciado es indecible. Y, por eso, siempre sostuvieron que lo suyo era una experiencia, no un conocimiento filosófico.

La noción de conocimiento de un ser infinitamente infinito desborda por completo todas las capacidades humanas y todos los modos humanos de conocimiento, que conoce siempre finitizando. En Descartes aparece una variante más de esa aspiración humana a la totalidad.

II**Estrategia intelectual de Descartes**

Descartes ha captado de mano maestra que todo lo que pensamos los hombres, lo pensamos dentro de un horizonte de infinitud:

Entiendo manifiestamente que en la sustancia infinita hay más realidad que en la finita y, de ahí, que en mí en cierta medida la percepción de lo infinito es previa a la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo” (Meditación III, p. 45; 36).

La cuestión es, entonces, averiguar en qué relación está en el hombre la idea de lo finito con la de lo infinito. Y es en este punto donde Descartes da el salto: en vez de considerar lo infinito como un horizonte, lo considera como una realidad sustancial. Descartes ha percibido que no es ésa la única posibilidad teórica y que quizás el hombre tenga más grandeza que la de la sola finitud:

Pero tal vez soy yo algo más grande de lo que yo mismo entiendo y todas aquellas perfecciones que atribuyo a Dios están de algún modo ya en mí en potencia, aunque todavía no se hayan ejercido ni hayan pasado a acto. Y es que experimento yo que mi conocimiento aumenta poco a poco; y no veo qué obstáculo hay para que aumente cada vez más hasta el infinito, ni tampoco por qué, aumentado de esta manera el conocimiento, no pueda yo con su ayuda adquirir todas las demás perfecciones de Dios; ni, finalmente, por qué, si ya está en mí la potencia de estas perfecciones, no baste para producir la idea de estas perfecciones” (Meditación III, p. 46 - 47; 37).

Con este texto Descartes pone de manifiesto que tiene algo más que un presentimiento de la capacidades ilimitadas del hombre, en suma, su ilimitación. Pero inmediatamente rechaza esta posibilidad, porque la idea de Dios sería la de la infinitud en acto, no en potencia. Ya he comentado lo equivocado de esa concepción.

¿Por qué este salto y por qué estos errores conceptuales?

La estrategia intelectual de Descartes consiste en descubrir perfecciones e imperfecciones en el hombre, en clasificarlas en oposición excluyente (bien / mal, verdad / error), en elevar las perfecciones hasta la infinitud y dejar las imperfecciones en la finitud, en atribuir las perfecciones a Dios y las imperfecciones al hombre.

Con ello, la suerte del hombre está echada: es la sustancia finita que, como tal, sólo carga con los errores y la maldad.

Esta distinción entre dios y hombre no es consecuencia, sino el punto de partida de toda su reflexión intelectual, que queda condicionada por ella. Y sus oscuridades en el concepto de infinito no son sólo errores o confusiones conceptuales, sino el operador conceptual de esta estrategia ideológica: atribuir todo lo bueno a dios, todo lo malo al hombre.

Descartes afirma que el hombre concibe una idea de lo infinito y, puesto que es finito, es idea no la ha podido forjar él (Primeras objeciones, p. 105 - 106; 84). Pero en vez de concluir que el hombre es un ser ilimitado, puesto que concibe perfecciones ilimitadas, Descartes ha preferido enredarse en esta descalificación antropológica y ontológica del ser humano y privarlo de su sustancia metafísica. En su teoría de lo infinito se plasma esta desustanciación humana.

Se trata de un condicionamiento ideológico: de una concepción que no nace con Descartes, sino que tiene una fecha de nacimiento muy anterior: la concepción judeocristiana del pecado original (Bordron 1996, sólo tiene en cuenta las restricciones argumentativas y teóricas). Más allá de otros influjos en Descartes que siempre se invocan (*si fallor, sum*, de Agustín de Hipona: Curley 1978; Ariew 1998; Menn 2002, p. 303 - 313; la diferencia de entendimiento y voluntad en el concepto de error y verdad, de origen estoico), éste es el que está en el fondo, y que nunca se invoca.

Se me podría objetar que Descartes, so capa de obediencia y de acatamiento a ciertas concepciones cristianas muy enraizadas, por ejemplo, la noción misma de Dios, de hecho está atacando la construcción cristiana del mundo; y eso en un punto esencial: precisamente, al convertir al hombre en centro de la reflexión y desplazar a dios de ese lugar. Ésa era también esencialmente la concepción agustiniana del pecado original: el orgullo o soberbia, en que el hombre se quiere colocar en el lugar de dios y endiosarse (infinitizarse), es decir, referir todas las cosas al hombre y hacer que encuentren en él su sentido (Agustín de Hipona 1969, libro X, y passim; Segundas objeciones II, p. 137 - 138; 108).

No niego que potencialmente eso pueda ser así: basta que alguien libere a Descartes de esta ingente ortopedia teórica que es la duda metódica, conciba los componentes del “pienso, luego existo” como experiencia, no como idea, para que ese camino quede expedito. Pero Descartes no dio ese paso nunca, más bien su construcción se elabora para encerrar al hombre en su acatamiento y finitud sometida.

Cuando los intérpretes actuales tratan del hombre en Descartes, sólo tienen en cuenta dos perspectivas: la separación alma / cuerpo y el mecanismo en la concepción del cuerpo (un ejemplo, pero sólo uno, Chapell 1994, con un informe sobre las diversas tendencias interpretativas actuales). Pero no se les ocurre este otro eje esencial, el de la finitud / infinitud.

Descartes es un filósofo dramático. Porque es un pensador teocéntrico: su proyección hasta el infinito de propiedades humanas y su atribución a otro ser de propiedades que sólo al hombre pertenecen, convierten al hombre en algo plenamente vacío y, por tanto, dependiente (creado); en su filosofía flota sobre nosotros, como un látigo del séptimo día, ese dios que absorbe la sustancia del hombre. Pero, al tiempo, hace girar la filosofía hacia un antropocentrismo (*cogito*). Esta tensión no sólo es un drama personal, sino histórico,

entre la Edad Media y la Moderna, y cuyos nudos se irán resolviendo en un sentido u otro, gracias, precisamente, a que Descartes supo desplazarlo y colocarlo en el centro de la batalla del pensamiento.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. (1969). *De Genesi ad litteram*, en *Obras de San Agustín*, bilingüe. Edición preparada por B. Martín, tomo XV, 463 - 1033, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ariew, R. (1998). "Descartes and scholasticism: the intellectual background of the Descartes' thought", Cottingham (1998), 58 - 90.
- Beyssade, J.-M. (1998). "The idea of God and the proofs of his existence", Cottingham (1998), 174 - 199.
- Beyssade, J.-M. - Marion, J.-L- (eds.). (1994). *Descartes. Objecter et répondre*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bordron, J.-F. (1996). "Contraintes génériques et argumentation. (L'exemple des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes)", en Cossutta. (1996), 217 - 241.
- Cossutta, F. (ed.). (1996). *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Cottingham, J. (ed.). (1998). *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Curley, E. (1978). *Descartes against the Skeptics*, Oxford: Blackwell.
- Chapell, V. (1994). "L'homme cartésien", en Beyssade - Marion. (1994). 403 - 426.
- Descartes. (1973 ss). - Adam, Ch. - Tannery, P. (eds.): *Oeuvres de Descartes*, Paris: J. Vrin: en lo sucesivo AT más indicación, en números romanos, del tomo.
- *Correspondence*, en AT, I.
- *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, 349 - 488.
- *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 1 - 90.
- *Objectiones*, AT, VII, 91 - 603.
- *Principia philosophiae*, AT, VIII-1.
- *Meditations*, AT, IX-1, 1 - 72: es la traducción, realizada por el propio Descartes, de sus *Meditationes de prima philosophia*.
- *Objections*, AT, IX-1, 73 - 244.
- *Principes de la Philosophie*, traduit en François par un de ses amis (1647), en AT, IX-2.
- Kim Sang Ong-Van-Cung. (2000). *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. (1993). *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.
- Loeb, Louis E. (1998). "The Cartesian circle", Cottingham, 1998, 200 - 235.
- Menn, St. (2002). *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.