

L'indéfini y la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios¹

L'indéfini and the first Cartesian proof of the existence of God

Mauricio OTAIZA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Recibido: 02-11-2011

Aceptado: 02-04-2012

Resumen

La primera prueba cartesiana de la existencia de Dios tiene como condición la certeza de la finitud del *ego*. Esta certeza se obtiene, a su vez, mediante actos por los cuales el *ego* conoce su propia finitud al compararse con una idea implícita de *l'infini* (Dios). Estos actos son la duda y el deseo. Sin embargo, estos importantes problemas exigen previamente el análisis de las ideas de *l'infini* y *l'indéfini*. Sostengo en este artículo que *l'indéfini* es el término que ocasionalmente designa en propiedad lo que el término *l'infini* designa por analogía de atribución cuando Descartes lo predica de entes ontológicamente finitos tales como la idea del número o extensión interminable.

Palabras clave: Analogía, Primera prueba cartesiana de la existencia de Dios, *l'indéfini*, *l'infini*.

Abstract

The first Cartesian proof of the existence of God has as a necessary condition the certitude about finitude of the *Ego*. This certainty is obtained, on the other hand, through acts by which the *Ego* knows its own finitude, comparing with an implicit idea of *l'infini* (God). Those acts are doubt and desire. However, a better understanding of the problems involved here require the previous analysis of the ideas of *l'infini* and

¹ Este artículo ha sido realizado gracias al apoyo del proyecto Fondecyt 11110360, Chile.

l'indéfini. I argue in this work that *l'indéfini* is the term occasionally designating what the term *l'inifini* designates by analogy of attribution, when Descartes predicates it to ontologically finite entities, like number and the extension.

Keywords: Analogy, First Cartesian proof of the Existence of God, *l'indéfini*, *l'inifini*.

1. La primera prueba cartesiana, la finitud del *ego* y la idea de *l'inifini*

1.1. El argumento de la primera prueba

La primera prueba de la existencia de Dios expuesta en las *Meditaciones de Prima Philosophia* afirmaba lo siguiente:

[N]o queda sino sólo la idea de Dios, en la que hay que considerar si no hay alguna cosa que no haya podido provenir de mí mismo. Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisapiente, omnipotente, y por la cual yo mismo, y todas las otras cosas que son (si es verdad que son) han sido creadas y producidas. Pues estas perfecciones son tan grandes y tan eminentes, que mientras más atentamente las considero, menos me persuado de que esa idea que tengo pudiera tener su origen sólo de mí. Y en consecuencia hay que concluir necesariamente de todo lo que he dicho previamente que Dios existe; pues, aunque la idea de la substancia esté en mí, dado que también soy una substancia, no tendría de ningún modo la idea de una substancia infinita, yo que soy un ente finito, si ella no hubiera sido puesta en mí por alguna substancia que fuera verdaderamente infinita.²

La prueba se organiza en torno al principio de causalidad. Para Descartes toda idea es efecto de una *res cogitans*. Este principio exige que la causa sea mayor o

² “Itaque sola restat idea Dei, in quâ considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit profisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necesario existere, est concludendum. Nam quamvis substantiæ quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd sim substanta, non tamen idcirco esset idea substantiæ infinitæ, cum sim finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quae revera esset infinita, procederet”. Meditación III, AT VII, 45. El destacado en negrita es mío. Las tres pruebas se encuentran en los siguientes lugares: Primera prueba: Meditación III, AT IX 36; Segunda prueba, Meditación III, AT IX 40 y Tercera prueba: Meditación V, AT IX 53-54. Se cita según *Oeuvres complètes de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, J. Vrin, Paris, 1966. También se consultan las siguientes traducciones al español: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977 y *Meditaciones acerca de filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Por tratarse de obras conocidas en adelante se omite nombrar autor y se cita según la nomenclatura estándar (AT).

igual que el efecto, nunca menor. Pues bien, Descartes entiende que un ente finito no puede causar la realidad objetiva de la idea de lo infinito. En consecuencia, sólo un ser auténticamente infinito –Dios– puede ser la causa de la idea de *l'infíni* que el sujeto posee. Hay que llamar la atención sobre un par de asuntos.

En primer lugar, la idea de *l'infíni* como propiedad de Dios es algo muy peculiar. De hecho lo es desde el momento mismo de su aparición, pues se trata de la última idea que queda por revisar (*sola restat*).³ Llegados a ese momento no debiera ser posible confundir la idea de *l'infíni* con la idea de extensión o número, pues tales ideas ya habían sido revisadas en los párrafos anteriores. Pero si el meditante afirmara que la idea de *l'infíni* que tiene es la idea de entes extensos o numéricos también debiera confesar que sabe que no está ante una idea de Dios sino ante una idea de algo creado. Si es así, la primera prueba de Dios ya no tendrá sentido para él. En efecto, algunos han objetado que la existencia de Dios es innecesaria porque el sujeto mismo podría causar la idea de *l'infíni* multiplicando o dividiendo un ente innumerables veces. Pero para Descartes la idea que resulta de este acto no es la idea de un ser auténticamente infinito sino sólo la idea de un ente finito –una criatura: número o extensión– cuyos límites parecen interminables. Que alguien crea que puede causar la auténtica idea de lo infinito es tan desproporcionado como, por ejemplo, creer que un niño de cinco años de edad pudiera ser la causa formal o eminente de la realidad objetiva de las ideas contenidas en el poema XX de Pablo Neruda. Un niño de esa edad no puede tener formalmente y menos eminentemente toda la realidad lógica, la madurez psicológica o la experiencia requerida para la redacción de tal poema.

En segundo lugar, si bien esta prueba pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de *l'infíni* la verdad es que mucho antes de llegar a este punto la prueba misma ya supone la certeza de que el *ego* es finito (*cùm sim finitus*). Parece una perogrullada, pero saber que el *ego* existe y saber que es finito, son dos cosas diferentes. Ahora bien, es obvio que sabemos que somos finitos, la pregunta es: cómo lo sabemos. Escuchemos a Descartes; su respuesta lejos de ser obvia es asombrosa –y triplemente asombrosa. (i) En primer lugar, sabemos que somos finitos porque en cierto modo (*quoadmodo*) –de un modo implícito (*implicite*)⁴ e innato– tenemos

³ “Y así sólo queda la idea de Dios, en la cual hay que considerar se encuentra algo que no pueda haber provenido de mí mismo”. Meditación III, AT IV 45.

⁴ “*Ibi in Methodo continetur epitome harum Meditationum, quae per eas exponi debet; ibi ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc non fecerit explicite, fecit tamen implicite. Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quàm Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quàm ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quàm illius infinitatem; sed tamen implicite semper procedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quàm nostrae et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prius est Dei infinita perfectio, quàm nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio pre-supponit eam rem a qua déficit, et quam negat*”. Carta del 16 abril de 1648, AT V 153.

antes la noción de *l'infini* que la idea de *le fini*, es decir, en cierto modo tenemos antes la noción de Dios que la de uno mismo. (ii) En segundo lugar, sabemos que somos finitos porque precisamente es sobre la base de esta noción implícita de Dios que el *ego* realiza los actos comparativos (*ex cuius comparatione*) por los cuales conoce su propia finitud⁵, y, finalmente, (iii) la duda y el propio deseo son, ellos mismos, los actos de comparación por los cuales el *ego* se sabe finito.

Como se puede apreciar, el destino de la prueba comienza a jugarse en lo que el meditante ya entienda de hecho por el término *infini* cuando lee las líneas iniciales de la prueba: “*Par le nom de Dieu j’entends une substance infinie*”.⁶ Si el lector sólo entiende un interminable ente numérico o extenso, entonces la prueba no tiene valor demostrativo pues el *ego* podría haber causado tal idea, pero si se atiende correctamente a la idea de lo auténticamente infinito –y aunque sea sólo rozando la noción–, entonces la prueba tiene alguna oportunidad, porque se está reconociendo en algún sentido el carácter de telón de fondo que tiene tal noción y sobre la cual se descubre la conciencia de la propia finitud, lo cual es, precisamente, condición de la prueba.⁷ He aquí, pues, la tremenda importancia que tiene entender la noción de *l'infini*.

Descartes no confía en que la mayoría de la gente⁸ sea capaz de entender adecuadamente la idea de *l'infini*, pues está acostumbrada a juzgar dejándose engañar por los sentidos, razón por la cual no logra reconocer la marca del divino artesano

⁵ “[A]c proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me / cupere hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?”. Meditación III, AT VII 46.

⁶ Meditación III, AT IX 35-36.

⁷ Responda Ud. a lo siguiente: ¿Qué es ésto? ♣ . Si Ud. responde “un trébol” habrá errado, pues le preguntábamos por la hoja en blanco de esta página, no por la figura. Por supuesto, todos tendemos a hacer lo mismo. Lo importante del ejemplo es que la hoja en blanco ha operado como un supuesto implícito de la figura, y no por tener este carácter implícito podemos decir que la hoja no existe o que no haya sido vista. De hecho, tal como lo explica la psicología de la Gestalt, para poder ver la figura necesariamente debimos haber visto el fondo blanco. Es más, en cierto modo (*quodammodo*), la visión del fondo blanco es condición anterior de la visión de la figura. Por ejemplo, vemos aparecer el barco en el horizonte porque, en cierto modo, ya antes estamos viendo el horizonte. Y porque ya estamos escuchando el silencio –y no porque no estemos escuchándolo– nos conmueven las cuatro más famosas notas de la historia de la música, en el primer movimiento de la quinta sinfonía de Beethoven.

⁸ “[L]as cosas contenidas en la Primera Meditación, y aun en las siguientes, no son apropiadas para todo género de espíritus, y que no se ajustan a la capacidad de todo el mundo; pero esta declaración no la hago hoy: ya la he hecho, y volveré a hacerla tantas veces, cuantas se presente la ocasión para ello”. Respuestas a las cuartas objeciones, AT IX 191.

en su obra (*nota artificis*).⁹ Quienes objeten que esa idea de *l'infini* no es realmente una idea o que *l'infini* sólo es la idea de un ente numérico o extenso se enfrentarán con el problema de que, de hecho, entienden dos sentidos diferentes del término, pues discuten por ello.

Lo importante de destacar en todo esto es que Descartes inicia su prueba de la existencia de Dios con una certeza de la finitud del *ego* que es muy diferente a la certeza de esa finitud que tiene, por ejemplo, un empirista, que necesita del dato explícito y absoluto de la finitud del *ego* para poder construir una idea de *l'infini* mediante el ejercicio de la proyección numérica. En efecto, el punto de partida de Descartes –una certeza *par la comparaison*– es muy distinto del punto de partida de sus objetores, y por esta razón ambas posiciones en torno a la idea de *l'infini* y de la finitud del *ego* parecen estar, al menos en el contexto polémico, empatadas. Con todo, hay que confesar que la cantidad de autores que han argumentado contra la tesis cartesiana y en favor de una noticia absoluta de la finitud del *ego* es abrumadora. Veamos algunos ejemplos.

1.1.1. Finitud del *ego* a causa de la finitud corporal (Hobbes)

Hobbes no habla directamente del asunto, pero es fácil deducirlo. Para Hobbes el *ego* es finito por la siguiente razón: no puede haber pensamiento sin una cosa que piensa, tanto como no puede haber un paseo (*promenade*) sin una cosa que pasea (*une chose que se promène*)¹⁰, por lo tanto la finitud del *ego* es un hecho básico pues todo pensamiento se da necesariamente en un cuerpo y todo cuerpo es finito.¹¹ Hobbes también reduce las ideas a imágenes. Pensemos lo que la idea de *l'infini* podría significar en este contexto. El imaginar siempre conlleva cierta "*particulière contention d'esprit*"¹² o *animi contentioni*.¹³ *Contentio* es la tensión, es decir, el esfuerzo psicológico que se pone en hacer algo, por ejemplo, en elevar o en darle un tono vehemente a la voz. Por ejemplo, hay mayor *contentio* o esfuerzo psicológico en tratar de imaginar un kiliógono que en pensarlo.¹⁴ Sin embargo, la cantidad de esfuerzo psicológico implicado en imaginar algo innumerable no demuestra su existencia. Es decir, aunque Dios sea inimaginable o muy difícil de imaginar eso no nos sitúa ante la noción de *l'infini* porque ella no es una imagen y, en este sentido, tampoco importa cuánto cueste imaginarla. El argumento de fondo de Descartes es el siguiente: desde el momento en que es posible concebir que el propio cuerpo

⁹ Meditación III, AT IX 51.

¹⁰ Cf. Respuestas a las terceras objeciones, AT IX 134.

¹¹ Meditación I, AT IX 14.

¹² Meditación VI, AT IX 58

¹³ Meditación VI, AT IX 73.

¹⁴ Cf. Meditación VI, AT IX, 57.

no existe o que no se pueda distinguir entre el sueño y la vigilia, no hay garantía para la existencia de lo así representado en forma material y finita. Por lo demás, observa Descartes, nada obliga a pensar que el *ego* tenga un cuerpo sino tan sólo que sea una *res*.

1.1.2. Finitud del ego como pensamiento dependiente del cuerpo (D. Clarke)

Desmond Clarke (2003) no aborda directamente la cuestión de la finitud del *ego*, pero sugiere que el pensamiento de uno u otro modo mantiene cierta referencia al cuerpo, el cual sólo es negado por Descartes por meros motivos metodológicos. Su tesis no es tan radical como la tesis hobbesiana –pues al menos distingue que hay pensamientos y no sólo imágenes coporales– pero el resultado del argumento sigue el mismo destino. Clarke afirma lo siguiente: “[D]espite the fact that I am suspending claims to know anything about bodies, and that I know nothing about myself except that I am a thinking thing, it may still be the case that my thinking is an operation that depends on something bodily”.¹⁵ Sin embargo, debemos recordarle a Clarke dos cosas: (i) en la primera prueba la existencia del cuerpo del *ego* todavía no ha sido demostrada, y (ii) tal como Descartes señala, el pensamiento del *ego* puede suponer una *res* pero no necesariamente que tal *res* sea un cuerpo.

1.1.3. Finitud del ego a causa de la finitud temporal de los actos del cogito (M. Gueroult y J. Wahl)

M. Gueroult y J. Wahl sugieren que el *cogito* es finito porque se somete al tiempo finito. Para explicar este asunto citan textos como los siguientes: “*Je suis, J'existe, est nécessairement vrais toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*”¹⁶; o también este otro texto: “*Je suis, J'existe: cela est certain; mais combien de temps*”?.¹⁷ Sin embargo, hay un punto básico por el cual esta interpretación parece inviable. Tanto Gueroult como Wahl argumentan que para saber con certeza de la finitud temporal del propio *ego* se exige previamente conocer con certeza la existencia de un Dios que es eterno y soporte momento a momento de la propia existencia finita. Sin embargo, para saber esto –que corresponde a la segunda prueba de Dios– uno ya se ha servido de la primera prueba de Dios y del supuesto de la certeza de la finitud del *ego*. Por lo tanto, la certeza de la finitud del *ego* parece ser un asunto previo al de la certeza de su duración temporal. Analicemos los detalles.

¹⁵ Clarke, D. *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, UK: Oxford at the Clarendon Press, 2003, p. 183.

¹⁶ Meditación II, AT IX 19.

¹⁷ Meditación II, AT IX 21.

M. Gueroult (1953) afirma que el *cogito* tomado en sí mismo no nos revela que yo soy una substancia individual (*une substance individuelle*) sino solamente un yo pensante (*une moi pensant*). No basta –señala–, para conocer la propia individualidad –y finitud– el *je* que se pronuncia en el *cogito*, pues todavía podría tratarse de un *je* unido a un cuerpo, cuya existencia no ha sido demostrada. Habrá que desprenderse de esa posibilidad, señala Gueroult, para asegurarse de que el *je* es un individuo, lo cual recién ocurre cuando el *je* conoce que sólo puede existir durante el tiempo que piensa.¹⁸ Aquí radica, según Gueroult, la finitud, a saber, en la precariedad de un *je* que sabe que precisa soporte momento a momento.¹⁹ La intuición de que se existe y se existe de un modo finito momento a momento precisa, entonces –dice Gueroult– ser completada con la existencia de un Dios que nos causa y soporta momento a momento y que, en consecuencia, debe darse a sí mismo ese ser (*causa sui*). Sin embargo, esta interpretación es inaceptable por dos razones. (i) La propuesta de Gueroult está fuera de orden, pues la primera prueba –que ya supone un *ego* finito– debiera esperar entonces a la validación de la segunda prueba para tener ser demostrativa. Si tal es el caso, la primera prueba no es demostrativa. (ii) Gueroult no atiende a que la duda y el deseo son los actos por los cuales el *ego* ha conocido su finitud.²⁰

Para Jean Wahl (1953) todo discurso implica tiempo (*temps*). El hombre es débil (*faible*) porque tiene que recurrir a la memoria (*mémoire*).²¹ La necesidad de la memoria y la realidad del tiempo –constituido de instantes (*instants*)– son los motivos más importantes para la duda cartesiana.²² En efecto, Wahl se pregunta: “Quién, antes que Dios sea probado, nos garantiza la persistencia [*la persistance*] de las ideas a través de los instantes?”.²³ En cada instante, señala Wahl, no sólo existe la comprensión de la propia finitud sino también, a una, la comprensión de la propia dependencia respecto de lo eterno e infinito, del mismo modo como en cada instante se percibe que los rayos del sol dependen del sol.²⁴ La tesis de Wahl tiene varios puntos criticables. (i) En primer lugar, está fuera de orden pues exige la demostración de Dios como *causa sui* para garantizar la certeza de la finitud temporal del *ego*, pero, como ya se ha dicho, tal certeza había sido empleada, precisamente,

18 Cf. Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Mouton, 1953, p. 117.

19 Cf. Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Mouton, 1953, p. 117.

20 “*Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est a dire une chose qui doute*”. Meditación II, AT IX, 22.

21 Cf. Wahl, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 2.

22 Cf. Wahl, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 3.

23 Cf. Wahl, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 3.

24 Cf. Wahl, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 45.

para la primera prueba de Dios; en cambio, la prueba de Dios como *causa sui* es posterior. (ii) Puede sostenerse la hipótesis inversa, a saber, que el *ego* sepa que su tiempo es finito porque, precisamente, ya sepa que él mismo es finito, por ejemplo –creemos nosotros– porque el *ego* sabe que duda y que desea; (iii) Wahl pasa por alto el rol de la duda y el deseo.

1.1.4. Finitud del ego a causa de la limitación cognitiva del ingenio humano (H. Gouhier)

Henri Gouhier (1958) explica que, para Descartes, los límites de cada ingenio humano (*ingenium*) provienen del limitado poder de la imaginación y la memoria; poder que podría ser compensado mediante un orden (*l'ordre* u *ordo*) de interdependencia entre las imágenes (*ex imaginibus rerum non inconnexarum*) –u orden en las cadenas de razones (*chaînes de raisons*)– y los principios (*les principes*) o causas (*per reductionem ad causas*).²⁵ Si esto se lograra, entonces la memoria devendría inútil pues se tendría la impresión de la causa (*causae impressione*). El análisis de Gouhier tiene los siguientes defectos: (i) este punto de vista ligado a la imaginación y al desvanecimiento de las imágenes concretas en el cerebro²⁶ está fuera de orden si se considera el escaso valor que, antes de la tercera meditación, tiene la división entre innatas, ficticias y adventicias; (ii) No se analiza el rol de la duda y el deseo.

1.1.5. Finitud del ego como deseo de un estado ideal (J-M Beyssade)

Beyssade (2005) deduce la finitud del *ego* a partir del deseo de “un estado ideal”. El estado (*status*) es equivalente a la noción de “deidad” (*deity*).²⁷ Pero en el enfoque de Beyssade hay puntos pendientes: (i) por qué, para tener valor cognitivo, el deseo tiene que estar necesariamente vinculado con estados “ideales” (ii) Por qué el deseo necesariamente debería estar referido a “lo perfecto” –o infinito– y no simplemente a algo “más perfecto”. Es decir, si es cierto que el *ego* es finito por comparación, entonces, hay que explicar por qué no acontece la comparación con algo finito aunque simplemente más grande. (iii) No se analiza el rol de la duda.

²⁵ Cf. Gouhier, H. *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: ed. J. Vrin, 1958, p. 68, 69 y nota 40.

²⁶ “*Les images qui s'étaient complètement évanouies [elapsa omimo phantasmata]*”. Cf. Gouhier, H. *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: J. Vrin, 1958, p. 68, 69.

²⁷ Cf. Beyssade, J-M. «The idea of God and the proofs of his existence, The Role of God in Descartes System». En GOTINGHAM, J. (ed.). *Descartes. The Cambridge Companion*. UK: Cambridge University Press, 2005, p. 179.

1.1.6. Finitud del ego como idea contenida implícitamente en el deseo (J. Laporte)

Para J. Laporte (1950) el deseo es signo de la extensión infinita de la voluntad y, dado que la voluntad es libre, es libre de desear lo que quiera. En consecuencia, la voluntad nunca acaba por conformarse con entes finitos –por ejemplo consigo mismo– de lo que se sigue que tiene por término algo infinito. La presencia de esto infinito es, además implícita²⁸. Laporte tiene una muy sugerente propuesta: el sentimiento de mi libertad implica la idea de infinito.²⁹ Sin embargo, la posición de Laporte presenta algunas dificultades: (i) No se sabe qué sea, en concreto, un deseo que *sepa* de la finitud y de la infinitud. En efecto, no se sabe en qué consista el carácter propiamente cognitivo del deseo. (ii) No se comprende en qué consiste una comprensión unitaria y actual –aunque implícita– de lo infinito y de lo finito. (iii) Laporte no analiza el rol de la duda en la definición de la finitud del *ego*.

1.1.7. Finitud del ego como experiencia de duda angustiada (F. Alquié)

Algunas tesis de F. Alquié (1950) son centrales para un correcto análisis del problema de la finitud del *ego*. Observemos, por ejemplo, las siguientes propuestas: (i) Dios, el Ser infinito (*l'Être infini*), es aquello a partir de lo que toda existencia es pensada (*toute existence est pensée*), y también es aquello a partir de lo que toda cosa finita es comprendida (*toute chose fini est compris*)³⁰; (ii) Del infinito hay una idea positiva (*positive*) que siempre es primera (*première*)³¹; (iii) El ser del hombre es descubierto como el ser de aquella negación que es la duda (*le doute*)³²; (iv) La duda remite (*renvoi*) al ser omnisapiente (Dios), pues uno no podría saber que

²⁸ Laporte, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 121.

²⁹ “*Ma volonté tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. Elle ne se déclare jamais satisfaite. Elle est insatiable, c'est –à-dire capable de vouloir audelà de toute mesure. 'Je l'experimente si vaste et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes', 'si grande' que je ne puis même l'imaginer 'plus ample'. En ce sens son 'amplitude' est infinie, como celle de Dieu meme. Et c'est cette amplitude qu'on nomme sa liberté. Mais dire que ma volonté peut se porter vers n'importe quel objet, qu'elle ne saurait se terminer à un objet fini, c'est dire que l'objet dernier auquel elle s'ordonne est un objet infini. C'est donc dire, puisqu'il n'y a point de volonté sans connaissance, et en vertu de l'adage ignoti nulla cupido, que le sentiment de ma liberté enveloppe l'idée de l'infini*”. Laporte, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 123.

³⁰ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 219.

³¹ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 169.

³² Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 180.

duda sin saber lo que significa saberlo todo; (v) La limitación (*limitation*) del *ego* no proviene de una relación con el cuerpo (*incarnation*) sino de tener una voluntad y un entendimiento creados³³. Todas estas son tesis importantes y, es más, el autor añade otras consideraciones bastante originales, tal como que la duda tiene un peculiar carácter angustioso (*angoisse*) que muestra la finitud del *ego in actu exercito*³⁴. Sin embargo, el problema en el análisis de Alquié no tiene que ver con la caracterización de la finitud del *ego* sino con el lugar que ocupa esta finitud en las pruebas de la existencia de Dios. En efecto, Alquié explica que en la tercera meditación el primer argumento –o primera prueba– descubre la existencia de Dios a partir de la idea de “*substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaisante, toute puissante*”³⁵, y que por el segundo argumento –o segunda prueba– se infiere que el *ego* es finito porque no es *causa sui*. ¿Por qué Alquié añade este asunto –el *ego* es finito porque no es *causa sui*–; un asunto que pertenece a la segunda prueba, a la consideración de la primera prueba? Alquié considera que la distinción entre las diversas pruebas empleadas no es esencial y que su naturaleza se entendería mejor si se considerara su unidad³⁶, sin embargo, independientemente del hecho que las pruebas puedan estar relacionadas, el enfoque de Alquié significa que no parece haber mérito suficiente en la primera prueba para analizar que en ella, como tal, se manifiesta un *ego* finito que cumple una función argumentativa peculiar. Pero si se admite la tesis de Alquié habría que confesar, entonces, que Descartes erró en concluir en la primera prueba que Dios existía y, es más, habría que señalar que no existe tal primera prueba pues ella no prueba nada, sino que está a la espera del auxilio argumentativo que proviene de la segunda y hasta de la tercera prueba de la existencia de Dios, lo que no parece convincente.

1.1.8. Finitud del *ego* como locura (*folie*) o como sueño (*rêve*) (M. Foucault y J. Derrida)

Ambos filósofos tienen el mérito de discutir acerca de la duda cartesiana y lo hacen bajo la consideración de “las razones para dudar”. Entre estas razones para dudar encuentran: el sueño y la locura. Para Foucault (1961) la locura se encuentra al mismo nivel que el sueño, para Derrida (1964) locura y sueño representan muy

³³ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 171.

³⁴ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 189.

³⁵ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 219.

³⁶ Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 219.

diferentes rangos gnoseológicos.³⁷ Sin embargo, aunque sueño y locura sugieran algo de la finitud del *ego*, ninguno de estos autores realmente se preocupa del tema ni identifica la noción de lo infinito como base de los actos de deseo y de la duda, que es el lugar desde donde, según Descartes, la finitud se deja ver.

1.1.9. *Finitud del ego como un indeterminado problema óptico (Jean – Luc Marion)*

Para J-L Marion (1976) el problema es simplemente irrelevante. De hecho no menciona el asunto, pero –considerando el *Dasein* sea más que el mero ser de algún ente– podríamos deducir que el problema de la finitud del *ego* se inscribiría para Marion en la clase de problemas meramente ópticos. La tesis de la ontología gris deja ver que lo relevante es, en cambio, el modo como Descartes elude el problema del Ser al reducirlo al *sum* y al esconder este *sum* en el *existo* (“*Ego sum, ego existo*”), con lo cual el *ego* resulta, en consecuencia, con un ser indeterminado (*indéterminé*).³⁸ Con esto ha operado la transmutación de una ontología aristotélica en una metafísica cartesiana de medias tintas (*demi-teintes*) –o gris–, es decir, sin adecuado tratamiento metafísico.³⁹ Entendemos el punto de vista heideggeriano del que se sirve Marion, pero asumir la existencia de un *ego* sin determinación esencial alguna y a la espera de la elucidación de la cuestión del Ser nos parece artificial, pues parece haber alguna determinación finita del *ego* en la duda y en el deseo, lo cual debe ser analizado.

1.1.10. *Finitud del ego como “problema de dicto vs. problema de se” (P. Markey) o “problema Cartesius vs. problema Descartes” (A. Baltz)*

P. Markey (1986) distingue dos actitudes (*attitudes*) en Descartes, a saber, cuando habla acerca de algún *ego* (*de dicto*) –un *ego* que puede ser él mismo–, y cuando Descartes realmente habla desde sí mismo (*de se*), es decir, cuando a medida que habla reconoce como suyas las propiedades de lo dicho. Sin embargo, Markey no es muy claro en establecer el criterio por el cual se distingue una posición de otra. Su enfoque puede resultar de utilidad, especialmente si nos preguntamos en qué momentos Descartes realmente duda (*de se*) y en qué momentos sólo duda *de dicto*, es decir, sólo pone en operación una hipótesis hiperbólica muy razonable, pero

³⁷ Cf. Beyssade, J-M. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 14-34. Los textos referidos por J-M Beyssade son, de Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961, pp. 54-57; y de Derrida, J. *L'Écriture et la Différence en Cogito et Histoire de la folie*. Paris: Le Seuil, 1967, pp. 51-97.

³⁸ Cf. Marion, J-L. *L'ambivalence de la Métaphysique Cartésienne*. Paris: Études philosophiques, 1976, pp. 444-445.

³⁹ Cf. Marion, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1975, p. 186.

hipótesis al fin y al cabo. Markey propone este análisis con el fin de entender la relación entre la finitud y una verdadera duda. Pero el propio Markey no se ha hecho cuestión acerca del problema de la finitud del *ego*.⁴⁰ Esta omisión resulta notable, toda vez que Markey (1998) ha realizado muchas y muy delicadas especulaciones en torno al *cogito* tales como la siguiente: “*A final problem for the Self-Evident Intuition/Immediate inference is raised by Descartes’ Second Meditation discusión of his certainty of his existente: [...] Descartes claims certainty of his existente, but he does not once mention clear and distinct perception or an immediate inference from thought to existence*”.⁴¹

A. Baltz (1952) distingue entre la voz de la razón (Cartesius) y la voz de Descartes. Para Baltz, la voz de Cartesius representa la marcha de las ideas y la voz de Descartes representa el modo como estas ideas fueron expresadas por alguien concreto. En la voz de Descartes habrían quedado registrados, entonces, el estilo y los giros lingüísticos propios de alguien, lo que conlleva diversas dificultades a la hora de determinar qué significa exactamente el término *ego*.⁴² Sin embargo, Baltz no da luces acerca del punto que encuentra confuso, pues no ofrece criterios claros para la distinción entre Cartesius y Descartes. En consecuencia no logramos encontrar información que nos permita analizar el problema de la finitud del *ego*.

El fundamental problema de la finitud del *ego* no es, sin embargo, el único problema en torno a la primera prueba. Otros autores, tales como David Fate Norton, tienen serias sospechas respecto de la confianza con la cual Descartes afirma que en unos casos sabe que ciertas ideas provienen de él y en otros casos no.⁴³ Fate Norton considera que existe una inconsistencia esencial; la inconsistencia de que en unos casos Descartes afirma: (a) que es posible que él tenga alguna facultad de la cual no tiene conocimiento⁴⁴, y en otros casos afirma: (b) que él sabe que ninguna facultad “X” es parte del sujeto.⁴⁵ La cuestión es, evidentemente, que aunque (a) no niegue

⁴⁰ Cf. Markey, P. *Descartes’s Gambit*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1986, pp. 73-103.

⁴¹ Markey, P. «*The cogito and its importance*». En: *Descartes, Oxford Readings in Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1998, p. 61.

⁴² Cf. Baltz, A. *Descartes and the Modern Mind*. USA: Yale University Press, 1952, p. 68, nota 2.

⁴³ Norton, David Fate. «*Descartes on Unknown Faculties: An Essential Inconsistency*». En: *René Descartes, Critical Assesments*. London: Routledge, 1998, pp. 224 y ss.

⁴⁴ “*Et pour l’autre raison, qui est que ces idées doivent venir d’ailleurs, puisqu’elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations, dont je parlais tout maintenant, se trouvent en moi, nonobstant qu’elles ne s’accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu’il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l’aide d’aucune chose extérieure, bien qu’elle ne me soit pas encore connue; comme en effet il m’a toujours semblé jusques ici que, lorsque je dors, elles se forment ainsi en moi sans l’aide des objets qu’elles représentent*”. Meditación III, AT IX 31.

⁴⁵ “*Il faut donc seulement ici que je m’interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à la l’avenir: car, puisque je ne suis rien qu’une chose qui pense (ou du moins puisqu’il ne s’agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait*

(b); (b) niega o delimita seriamente la posibilidad de (a). ¿Cómo se sabe, entonces, cuando rige (a) y cuando rige (b)? Fate Nolton se sorprende de que esta inconsistencia no haya merecido análisis de parte de los comentaristas de Descartes. Sin embargo, no se trata de una nueva clase de objeción sino de una mera variación del problema habitualmente planteado por los objetores. Descartes afirma que tiene la idea de *l'infini* y, al mismo tiempo, le consta que no posee ninguna facultad –conocida o desconocida– que pueda haberla causado. ¿Cómo sabe Descartes –podría protestar Fate Nolton– que no posee ninguna facultad desconocida que pudiera haber causado tal idea de *l'infini*? La respuesta de Descartes sería la siguiente: porque se trata de una idea de *l'infini* y no de la idea de algo finito. La tesis (a) es inadecuada para explicar la idea de *l'infini*, pues la tesis (a) estaba motivada por ideas de entes finitos, tales como las ideas de sol (*soleil*) o de calor (*chaleur*), ideas aparentemente adventicias (*étrangères, de dehors*). La tesis (b), en cambio, señala algo que se sigue del principio de causalidad: quien puede lo más, también puede lo menos; es decir, alguien tan perfecto –o infinito– como para en algún sentido poder darse el existir y la permanencia en la existencia, de seguro lo sabe, y muy bien; el *ego* desconoce ese infinito poder, en consecuencia, evidentemente no lo tiene.

En síntesis, como habíamos venido diciendo, todo parece jugarse en el problema inicial de la primera prueba: tengo en cierto modo antes que la idea de mí mismo, la idea de Dios; o dicho de otra manera: tengo en cierto modo antes que la idea de *le fini*, la idea de *l'infini*. Pero este último término parece decirse con varios significados diferentes –entre los que se incluye *l'indéfini*– y ésta es la cuestión. Revisemos, brevemente, las consecuencias que una mala interpretación de este asunto podría tener en el sistema cartesiano en general.

1.2. Orden y relevancia de la primera prueba

Se ha debatido bastante en torno a la importancia y al orden que las pruebas guardan entre sí⁴⁶, pero todo parece indicar que hay que inclinarse por la primacía

en moi, certes de devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance, mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi". Meditación III, AT IX 39.

⁴⁶ Sólo por mencionar un punto de vista contrario referimos brevemente el enfoque de Gilson. Para E. Gilson la prueba más importante es la tercera, y las dos primeras pruebas sólo son argumentos preparatorios. Con todo, el autor también reconoce que el argumento llamado ontológico está realmente construido de un modo causal, a saber, la existencia de Dios se sigue de un Dios que tiene la eficiencia de sí mismo (*efficience de soi*). Esto es relevante pues el modo causal es el que, precisamente, caracterizaba a la primera prueba. Pero la tesis de Gilson es insuficiente e implica varios problemas: (i) rompe con el orden de razones; (ii) supone que las dos primeras pruebas no probarían nada, y entonces, no serían pruebas; (iii) aunque Gilson entiende la importancia del carácter causal de la tercera prueba no repara en que la causalidad cartesiana referida a Dios no es la causalidad de una causa agente –como sugiere el término de Gilson: "*efficience de soi*"– sino que, como el mismo

de la primera prueba respecto de las restantes, pues si ella es demostrativa, entonces las demás son en cierto modo complementarias, pero si ella no es demostrativa sencillamente no es una prueba, por lo cual ya no sería posible avanzar en la *mentis inspectio* más allá de la primera prueba (Med. III, AT IX 36), entonces no se podría probar ni la existencia de Dios ni del mundo, el hombre devendría solitario y lo que arrastraría la ruina de la fundamentación metafísica del sistema cartesiano.⁴⁷ Este enfoque se basa en el *ordre des raisons* postulado por Gueroult. La primera prueba –llamada por él “primera prueba por los efectos”– no sólo es la primera prueba sino también la verdadera prueba de la existencia de Dios, mientras que la segunda prueba –llamada “segunda prueba por los efectos– y la tercera prueba –conocida como el “argumento ontológico cartesiano”– se dedican, más bien, a demostrar algunos modos del ser de Dios. En efecto, la segunda prueba demuestra, según el autor, que Dios tiene como modo de ser el ser “*causa sui*” (causa formal); la tercera prueba demuestra que Dios tiene como modo de ser el ser “necesariamente existente”. Hay buenas razones para aceptar la primacía que Gueroult reconoce a la primera prueba: (i) el propio Descartes lo sugiere claramente: “*Je pense qu’il est manifeste à tout le monde que la consideration de la cause efficiente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire le seul et l’unique, que nous ayons pour prouver l’existence de Dieu*”⁴⁸; (ii) la primacía de la primera prueba es coherente con el orden como efectivamente las pruebas aparecen en el texto, lo que a su vez es coherente con el método analítico y *l’ordre des raisons*; (iii) la tercera prueba, aunque redactada en un lenguaje que recuerda el argumento ontológico, está casi directamente antecedida por la redacción del principio causal⁴⁹; (iv) en la tercera prueba Dios es definido como un ser *sobera-*

Descartes advierte, se trata de una causalidad formal. Gilson, E. *Les premières pensées de Descartes, contribution à l’histoire de l’anti-renaissance*, Paris: J. Vrin, 1958, pp. 224-231. Más análisis acerca de la relación entre las tres pruebas se encuentran en: Dimier, L. *Descartes*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1901, pp. 78-79; Hamelin, O. *Le système de Descartes*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1921, p. 183; Alquié, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 223; Beyssade, J-M. «*The idea of God and the proofs of his existence, The Role of God in Descartes System*». En: Gotingham, J. (ed.), *Descartes. The Cambridge Companion*. UK: Cambridge University Press, 2005, pp. 174-176.

⁴⁷ Cf. Descartes, Respuestas a las segundas objeciones, AT, IX, 121-123. Cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 223. La obra fundamental de la metafísica cartesiana es, como se sabe, *Meditationes de Prima Philosophia*. Las *Meditationes* son, en efecto, la principal obra analítica del autor (análisis u *ordo inventionis*, es decir, el modo concreto como aparecieron las ideas al meditante) y por tanto precede en importancia filosófica a textos de orden sintético (*ordo expositionis*), tales como los *Principia Philosophiae* y, por supuesto, todos los demás textos científicos. Tal vez las *objectiones y Respuestas* que aparecieron publicadas junto a las *Meditationes* sean la mejor y más variada expresión del orden sintético.

⁴⁸ Meditación III, AT IX 32.

⁴⁹ “[I]l doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet”. Meditación III, AT IX 32.

namente perfecto (“*souverainement parfait*”)⁵⁰, y este término “*souverain*” tiene claras connotaciones causales.⁵¹

Si convenimos en que, al menos, la primera prueba sigue siendo importante pero problemática cabe poner de inmediato atención en algunas prevenciones que toma el propio Descartes. En efecto, el autor advierte muy tempranamente que no podemos confundir la idea de *l'infini* con la idea de *l'indéfini*. Si se requiere hacer una distinción es porque existe alguna relación de semejanza entre ambas nociones, y al parecer esto es algo que necesariamente debemos intentar desentrañar para poder avanzar en la comprensión de la primera prueba.

2. *L'infini* y *l'indéfini*; un caso de analogía de atribución

2.1. Los términos del problema

Descartes trató frecuentemente con un asunto que le ocasionó variadas discusiones en torno a la primera prueba, a saber, la relación entre la noción de *l'infini* y las ideas de entes numéricos o extensos.

El año 1641 Caterus le consultaba a nuestro autor si acaso era posible conocer el infinito, pero su pregunta fue hecha en términos que descuidadamente asimilaban *l'Etre infini* (Dios) con una figura geométrica cerrada de mil lados: el quiliógono.⁵² Descartes se preocupó de responder con una cuidadosa distinción.

Y hago aquí la distinción entre lo indefinido y lo infinito [*l'indéfini et l'infini*]. Y no hay nada que yo llame propiamente infinito [*proprement infini*], sino aquello en lo que por ninguna parte veo límites, y en este sentido sólo Dios es infinito. Pero las cosas a las que sólo bajo alguna consideración no veo fin, tales como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y otras cosas parecidas [*l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables*], yo las llamo *indefinitas* y no *infinitas*, porque no es que por ninguna parte no tengan fin ni límites.⁵³

⁵⁰ Meditación VI, AT IX 53.

⁵¹ Cf. Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Montaigne, 1953, pp. 246-339.

⁵² “*Connaissez-vous clairement et distinctement l'Etre infini? Que veut donc dire cette commune sentence, laquelle est connue d'un chacun: L'infini, en tant qu'infini, est inconnu? Car si, lorsque je pense à un chiliogone, me représentant confusément quelque figure, je ne imagine o une connais pas distinctement le chiliogone, parce que je ne me représente pas distinctement ses mille côtés, comment est-ce que je concevrais distinctement, et non confusément, l'Etre infini, en tant qu'infini, vu que je ne puis pas voir clairement, et commue au doigt et à l'œil, les infinies perfections dont il est composé?*”. Primeras objeciones, hechas por Caterus, AT IX 77.

⁵³ “*Et je mets ici de la distinction entre l'indéfini et l'infini. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité*

Pues bien, la distinción cartesiana es clara: *l'infini* se dice propiamente de la idea de Dios y *l'indéfini* se dice propiamente de las ideas de número o *res extensa* en la que por ninguna parte se ven límites. ¿Qué es aquello común que podría generar confusión y que mueve a Descartes a introducir esta distinción? Ya se ha dicho: para ambos casos uno no encuentra límite, pero, por otro lado, eso no parece decirse del mismo modo en cada caso. He aquí, pues, lo que ha sugerido nuestra tesis y que consiste en lo siguiente: Descartes establece una analogía de atribución. Para el autor sólo Dios es el auténtico *infini* y *l'indéfini* es, en cambio, el término que designa en propiedad lo que el término *l'infini* sólo designa analógicamente cuando se lo emplea para ideas de entes interminables en el orden del número o de la *res extensa*. Hay tres razones que, además, nos inclinan a sostener esto: (i) en el contexto filosófico cartesiano era habitual el empleo de analogías; (ii) Descartes emplea el lenguaje analógico precisamente en relación con la cuestión de *l'indéfini* y *l'infini*; (iii) resulta relativamente fácil identificar los elementos concretos de la analogía de atribución que el autor emplea. Hablemos, pues, de estos asuntos.

2.2. La analogía en el contexto filosófico cartesiano

Aunque Descartes se mostró parcialmente decepcionado de la escolástica conocía perfectamente sus postulados. En las diversas corrientes escolásticas no era extraño designar analógicamente una cualidad por una cantidad o viceversa. Recordemos, por ejemplo, como uno de los más importantes y conocidos escolásticos, Santo Tomás de Aquino, explicaba el empleo del término “grande” para referirse a “bueno”, cuando se supone la perfección como razón análoga. En efecto, decía el autor:

Se dice, en cuanto a la cantidad del cuerpo [*in quantitibus corporeis*], que algo es ‘grande’ [*magnum*] si obtiene la perfección de cantidad [*perfectionem quantitatis*] que le es debida; por lo cual una cantidad que se estima grande para el hombre no se estima grande para el elefante. También en las formas [*in formis*] decimos que algo es ‘grande’, a partir de lo que es perfecto [*perfectum*]. Y porque lo bueno tiene razón de perfección puesto que –como dice San Agustín–: ‘en los seres que poseen una magnitud [*magna*] distinta de la cuantitativa es lo mismo decir mayor [*maius*] que decir más bueno [*melius*].⁵⁴

Francisco Suárez fue uno de los filósofos más influyentes en el pensamiento cartesiano, y es perfectamente razonable suponer que Descartes conocía bien el empleo que el jesuita hacía de la analogía y sus tesis acerca del infinito y los grados

et autres choses semblables, je les appelle indéfinies, et non pas infinies, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites”. Respuestas a las primeras objeciones. AT IX 89-90.

⁵⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 52, a.1. co. La traducción es mía.

de perfección del ente (*gradu entis*). El Doctor Eximio sostenía que algo *finitum simpliciter* puede ser considerado *infinite secundum quid*.

*In creaturis ergo dicitur aliqua essentia esse finita in gradu entis, quia talis est, ut non repugnet illi habere illam excellentiorem in gradu entis: nos enim non possumus limitationem illam, prout in se est, concipere: et ideo per comparationem illam explicuimus. Unde solemus etiam dicere, aliquam speciem creatam habere quandam infinitatem secundum quid, quatenus sub se potest infinitas species minus perfectas continere; quo modo dicitur homo excedere quoadammodo infinite bruta animalia; est tamen simpliciter finitus, quia potest ab alia perfectiore specie excedi et sic in angelis intelligimus finitatem, quatenus unusquisque potest habere superiorem. Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantae perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem nec aequalem, qui sit distinctae naturae.*⁵⁵

Como se puede apreciar, lo *finito simpliciter* se puede decir también *infinite secundum quid* debido a la relación que se puede establecer con lo *infinite simpliciter*. Suárez afirma que Dios es el único *infinite simpliciter*, es decir, Dios es el único infinito *proprie*. Pues bien, Descartes afirma algo muy semejante en el siguiente texto:

Sólo Dios es, pues, del que entiendo positivamente que es infinito; del resto, tal como la extensión del mundo, el número de las partes en las cuales la materia es divisible, & cosas semejantes, desconozco si son absolutamente infinitas [*simpliciter infinita*], confieso que no lo sé [*me nescire*]; solamente sé que en ellas no conozco ningún fin, y de ellas digo que son indefinidas respecto de mí [*respectu meí dico esse indefinita*].⁵⁶

Para Suárez, lo que no es Dios es *finitum simpliciter* aunque, por ello mismo, también puede ser considerado *infinite secundum quid*. Pues bien, esto es perfectamente consistente con lo que creemos: Descartes hace empleo de una analogía. Creemos, precisamente, que para el autor francés *de mundi extensione, de numero partium in quas materia est diuisibilis, & similibus* es, por un lado *finita simpliciter* y, por otro lado, *infinite secundum quid*. Creemos, pues, que el término *indéfini* dice relación con la idea de entes *infinite secundum quid*.

⁵⁵ Suárez, F. *Tractatus de divina Substantia ejusque attributis*, Lib. II, Cap. I, 5. *vera explicatio*. En *Opera Omnia*, v. 1., Paris: Bibliopolam, 1856, p. 47. Los subrayados son míos.

⁵⁶ “*Solus enim Deus est, quem posituè intelligo esse infinite; de reliquis, vt de mundi extensione, de numero partium in quas materia est diuisibilis, & similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; sciò tantùm me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu meí dico esse indefinita*”. Carta a Morus del 5 de febrero de 1649, AT V 274. El subrayado en negrita es mío.

2.3. El empleo cartesiano de la analogía

Hay muchos lugares en los cuales Descartes se manifiesta expresamente en contra del empleo de la analogía para tratar algunos problemas, tales como, por ejemplo, el inferir que el propio *cogito* tiene las características que se ven en otros seres humanos o, al revés, el atribuirle a otros seres humanos las características que se aprecian en el propio *ego*⁵⁷. Nada de esto puede ser cierto sino hasta después de que se demuestre la existencia de Dios y del mundo. Pero hay otros lugares en los cuales, con o sin esta restricción, el autor parece emplear el recurso de la analogía con relativa soltura. Hagamos algunas referencias.

2.3.1. La primera vez que Descartes menciona la palabra *infini* en las *Meditaciones*, no lo hace para designar a Dios sino con un sentido vinculado al número o a la extensión; y lo hace en relación con algo reconocidamente inextenso: la *res cogitans*⁵⁸. En efecto, el autor afirmaba que para llevar a cabo sus meditaciones no es necesario revisar todas las antiguas opiniones porque eso llevaría un “trabajo infinito” (“*Nec ideo etiam singulæ erunt percurrendæ, quod operit esse infiniti*”).⁵⁹

2.3.2. Descartes afirma que lo que concebimos en Dios y en nosotros no está en nosotros del mismo modo que en Dios y, por tanto, no podemos predicarlo de manera “unívoca” (*univoque*)⁶⁰. Entre estos predicados se encuentra, en primer lugar, la noción de substancia. En efecto, señala el autor, el término *substantia* “no es unívoco” entre Dios y la creatura (*non convenit Deo & illis univocè*).⁶¹ Descartes también afirma que hay más relación o “más analogía” (*plus enim analogiæ*) o relación entre los colores y los sonidos que entre las cosas corporales y Dios.⁶²

⁵⁷ Frederick P. Van De Pitte comenta lo siguiente: “[I]t would make no sense for Descartes to argue to the existence of other minds for analogy. For without intellectual intuition analogy simply could not provide anything which would be acceptable as knowledge. And if intellectual intuition is brought into play, then analogy becomes truly absurd – for its distinctive role is to provide an argument precisely in those contexts where intuition is impossible”. Van De Pitte, F. «Descartes on Analogy and Other Minds». En René Descartes, *Critical Assesments*. London: Routledge, 1998, p. 347.

⁵⁸ “*Et sane multo magis distinctam habeo ideam mentis humanæ, quatenus est res cogitans, non extensa in longum, latum, & profundum, nec aliud quid a corpore habens, quàm ideam illius rei corporæ*”. Meditación IV, AT VII 53.

⁵⁹ Meditación I, AT VII 18.

⁶⁰ Respuestas a las segundas objeciones, AT IX 108.

⁶¹ “*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quæ ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quæ nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus. Aliâ verò omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo & illis univocè, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quæ Deo & creaturis sit communis*”, Descartes, *Principiorum Philosophiæ*, AT VIII 24.

⁶² “[*P*]lus enim analogiæ sive paritatis fingi potest inter colores & sonos, quàm inter res corporeas & Deum”. Respuestas a las segundas objeciones, AT VII 136.

2.3.3. A pesar de toda la claridad con la cual el autor afirma que *l'infini* sólo puede decirse en propiedad de Dios, la verdad es que el autor también empleó, y muchas veces, el término en un relación con el carácter innumerable (*innumera*) de las ideas de ciertos números y entes extensos.⁶³

2.3.4. Descartes permite que se traduzca *in plures* por *l'infinité*. En efecto, el autor explica que analizar lo que significa la idea de un animal racional nos haría desembocar en una infinidad (*infinité* o *plures*) de otros problemas, etc.⁶⁴ Lo mismo sucede en el célebre ejemplo del trozo de cera. En este caso se discute la posibilidad de que tal trozo de cera reciba una infinidad es decir una cantidad innumerable de cambios (*infinité* o *innumerabilium*).⁶⁵

2.3.5. Habrá que esperar recién hasta la tercera meditación para que el término *infini*, que traduce *infiniteum*, se refiera a algo propio y exclusivo de Dios.⁶⁶

2.3.6. Hay muchos otros lugares en la obra del autor en los que algo inextenso se refiere como algo extenso. Descartes afirma, por ejemplo, que su propio entendimiento es “pequeñísimo y muy finito” (*perexiguam illam & valde finitam*)⁶⁷ comparado con el entendimiento de Dios; también se afirma que la voluntad “es más amplia [*latius*] que el intelecto”⁶⁸; que la libertad es incomparablemente mayor (*magis*) y eficaz en Dios que en el *ego*, tanto “en razón del conocimiento y de los poderes que le son propios” (*tum ratione cognitionis & potentiae quae illi adjunctae sunt*) como “en razón del objeto” (*tum ratione objecti*), porque tal libertad “se extiende a más cosas” (*quoniam ad plura se extendit*)⁶⁹, etc.

⁶³ Meditación III, AT VII 46. La crítica ha querido ver aquí cierta relación con lo que Aristóteles entendía como número (*arithmós*) y accidente de cantidad (*posón*). En efecto, señalaba Descartes: “*de mundi extensione, de numero partium in quas materia est diuisibilis, & similibus*”. Carta a Morus del 5 de febrero de 1649, AT V 274.

⁶⁴ Meditación II, AT IX 26 y AT VII 25.

⁶⁵ Meditación II, AT IX 24 y AT VII 31.

⁶⁶ Meditación III, AT IX 32 y AT VII 40.

⁶⁷ “*Nam si, exempli causá, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam & valde finitam in me esse, simulque alterius cujusdam multo majoris, imò maximæ atque infinitæ, ideam formo, illamque ex hoc ipso quòd ejus ideam formare possim*”. Meditación IV, AT VII 56.

⁶⁸ Meditación IV, AT VII 58.

⁶⁹ “*Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa præcipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quàm in me sit, tum ratione cognitionis & potentiae quæ illi adjunctæ sunt, redduntque ipsam magis firmam & efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit, non tamen, in se formaliter & præcise spectata, major videtur; quia tantùm in eo consistit, quòd idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantùm, quòd ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fungiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus*”. Meditación VI, AT VII 57.

2.4. Los elementos de la analogía de atribución empleada por Descartes

La analogía de la que hablaremos es la analogía de atribución, en la que mediante una razón análoga se relacionan los analogados secundarios con un analogado principal, del cual se reconoce que posee en propiedad lo que se predica de él.

Acercas del empleo analógico del término *l'infini* podemos distinguir los siguientes elementos: (2.4.1.) La razón análoga: el sujeto no percibe término final en todos los analogados⁷⁰; (2.4.2.) El analogado principal: Dios, de quien se dice que posee en propiedad el carácter auténticamente *infini*⁷¹; (2.4.3.) Los analogados secundarios: los números y la *res extensa* considerados interminables y de los cuales se predica analógicamente *l'infini*⁷², pues no poseen propiamente tal carácter; y (2.4.4.) el empleo del término *indéfini* para designar en propiedad lo que *l'infini* designa analógicamente en el caso del número y la extensión interminable.

2.4.1. La razón análoga

2.4.1.1. Lo que establece el puente entre la idea de *l'infini* y la idea de *l'indéfini* es lo siguiente. Acerca de *l'infini* se afirma esto: “*ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites [Dieu]*”. Acerca de *l'indéfini* se afirma algo muy semejante: “*les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin [la multitude des nombres, etc.]*”. Por otro lado, lo diferente para cada caso es que mientras para la idea de Dios esta inadvertencia de límites es absoluta (*de toutes parts*), para la idea de ciertos números y la extensiones es relativa (*sous quelque considération*). Por esto acerca de estos casos el autor remata su explicación con lo siguiente: “[*D*]e toutes parts elles [nombres, etc.] ne sont pas sans fin ni sans limites”.⁷³

Hay al menos dos cuestiones que explicar: perfección y perfección infinita. Dios, a diferencia de lo que sucede con las criaturas –y con el número y lo extenso–, es perfección sin límites. Es conocida la tesis escolástica acerca de los grados de perfección: 1.- ser; 2.- tener los accidentes que competen por especie y 3.- cumplir con el bien o fin. Por ejemplo, un buen caballo de carreras debe en primer lugar existir; en segundo lugar debe tener cuatro patas, buenos pulmones, etc., y en tercer lugar debe ganar carreras. Dios es perfecto. Se podrá objetar que también hay otros entes perfectos, por ejemplo, el número “3” o el número “ π ” son perfectos porque cumplen con su fin y no son ni más ni menos que lo que deben ser, es decir que no les falta nada ni les sobra nada y, en consecuencia, que son tan perfectos como Dios o como

⁷⁰ Respuestas a las primeras objeciones, AT IX 89-90.

⁷¹ Cf. Respuestas a las primeras objeciones, AT IX 89-90.

⁷² “[*L*]’*étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables*”. Carta a Morus del 5 de febrero de 1649, AT V 274.

⁷³ Respuestas a las primeras objeciones. AT IX 89-90.

algún humilde cerillo ardiendo (si consideramos que se fabrican para arder). Pero la diferencia comienza a jugarse en lo que significa perfección infinita. Es cierto que hay entes creados que cumplen con su perfección, pero precisamente sólo se trata de *su* perfección, la que les atañe a ellos y *ninguna más*, por ello mismo es que los entes creados no son entes infinitamente perfectos, como lo es Dios. Se discutirá que tampoco Dios tiene todas las perfecciones pues Él, por ejemplo, no tiene las alas del águila. Esto es cierto, y no basta para responder a esta observación el afirmar que Dios no tiene alas de águila porque no las necesita, pues lo mismo puede decirse, por ejemplo, de un toro y un toro no es infinito. La respuesta tiene que ver, más bien, con la distinción cartesiana entre lo formal y lo eminente. Demos un par de ejemplos. El importantísimo arquitecto suizo Le Corbusier nunca obtuvo formalmente el título universitario de arquitecto, pero poseía eminentemente –por descontado– todas las perfecciones –y muchas más– de lo que se espera de un arquitecto formalmente tal. Veamos otro ejemplo. Por lo general los académicos tienen el grado académico de doctor, pero el brillante profesor de Cambridge, el matemático hindú Srinavasa Ramanujan, no solamente no obtuvo nunca ningún doctorado sino que fue prácticamente un autodidacta, sin embargo, aunque no poseía formalmente las perfecciones de un doctor en matemáticas sí las tenía eminentemente, y tenía muchas más. Por eso la distinción *doctor honoris causa* reconoce esta excelencia.

Como se puede apreciar, el ser eminente no sólo es un modo de ser diferente del ser formal sino que lo incluye sobrepasándolo. En efecto, el ser eminente no es menos, sino que es más (o mejor) que el ser formal, al punto de que los arquitectos admiran a Le Corbusier y los matemáticos a Ramajuman. Pues bien, podemos entender la situación de Dios y lo creado de un modo parecido. Dios no sólo tiene las infinitas perfecciones que le son propias sino que tiene además, por descontado, es decir eminentemente –no formalmente– las perfecciones de lo finito o creado; y también se cumple que lo creado tiene por naturaleza mirar a Dios como a su bien y fin, y no al revés.⁷⁴ Veamos otros ejemplos.

⁷⁴ Santo Tomás explicaba de la siguiente manera la infinitud. Veamos el caso de la criatura. Materia y forma se delimitan mutuamente, pero lo hacen en un sentido muy diferente cuando se considera la causa final de esta determinación. La materia recibe delimitación de la forma, pues antes de ser informada está en potencia para recibir muchas, y la forma, a su vez, recibe delimitación de la materia, pues antes de informar puede adaptarse a muchas cosas. Pero mientras la forma perfecciona la materia pues la integra en un ente y le entrega un fin (y antes de ello la materia es casi mera materia informe), la materia no perfecciona a la forma sino que, en cierto sentido, delimita su amplitud. *Summa Theologiae*, I, q.7, a.1. Santo Tomás dice esto en sentido relativo, es decir, cuando se compara el acto (forma) y la potencia (materia), pues en sentido absoluto, es decir, en relación con Dios, es claro que, por ejemplo, lo perfecto es el hombre: no su alma o su cuerpo por separado, que se dice de ellas que son substancias incompletas unidas substancialmente. En efecto, lo que puede llegar a su fin en la resurrección de los muertos es el hombre completo, no su mera alma. Del mismo modo Dios no sólo es perfecto porque cumple plenamente con su fin, sino que es infinitamente perfecto porque es el único ser que para cumplirlo no requiere de limitación alguna de potencia o materia.

La *res cogitans* puede ser causa formal de las ideas de *res*, duración y número. Es decir, estas tres características se pueden predicar unívocamente de la *res cogitans*. En efecto, la *res cogitans*: (i) es formalmente una *res*; (ii) tiene formalmente actos que duran. Por ejemplo, cuando el *ego* recuerda que antes era y que ahora también es, entonces puede causar la realidad objetiva de la idea de duración; y (iii) Cuando el *ego* enumera los recuerdos puede causar la realidad objetiva de la idea de número. La *res cogitans* no tiene formalmente las características de las ideas de extensión, figura, lugar y movimiento, pero puede ser causa eminente de tales ideas mediante el siguiente recurso analógico: la *res cogitans* supone una hipotética *res* material y luego deduce que ella puede tener formalmente las características señaladas, lo cual es legítimo si se toma el resguardo de advertir de que se trata de una *res* material cuya existencia hasta ese momento no ha sido demostrada.

2.4.2. El analogado principal

2.4.2.1 El analogado principal es Dios. Hay al menos tres argumentos para sostenerlo: (i) *L'infini* es un propiedad principal y exclusiva de Dios (*proprietas praecipua*); (ii) El primer atributo que Descartes destaca de Dios es, precisamente, la infinitud: “*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem [...], etc.*”⁷⁵; (iii) *L'infini* se dice de Dios de un modo necesario.⁷⁶

2.4.2.2. Sólo Dios es infinito actual. Al contrario de lo que sucede con el *ápeiron* aristotélico –sea en la cantidad (*posón*) o en el número (*arithmós*)–, cuya hipotética actualización resultaría, por lo demás, en un ente finito (*peperasménon*)⁷⁷, la infinitud de Dios pertenece a otro plano, ni numérico ni extenso, y existe como tal, pues su esencia es ya actualmente infinita. Esta auténtica y perfecta infinitud es, pues, la diferencia radical entre el *ápeiron* aristotélico –inexistente o, como mucho, actualmente finito– y *l'infini actuelle* cartesiano –existente como infinito actual–.⁷⁸

⁷⁵ “*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum*”. Meditación III, AT VII 45.

⁷⁶ “*Cùm enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam & limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem [...]*”. Meditación IV, AT VII 55.

⁷⁷ “Siempre finito pero siempre distinto” (*mèn aei eínai peperasménon, all' aei ge héteron kai héteron*). Aristóteles. *Phisica*, Γ, 6, 206 a 29.

⁷⁸ “*Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit*”. Meditación III, AT VII 47.

2.4.2.3. Dios y su propiedad exclusiva *l'infini* son un supuesto de tipo implícito (*implicite*) respecto de la *res extensa* y del número.⁷⁹ Esta consideración implícita es coherente con el modo habitual como el analogado principal es supuesto en la analogía. Veamos un ejemplo tomado de la poesía. El conocido verso de Machado “las perlas de tu boca” funciona como metáfora porque el analogado principal es, precisamente, implícito, a saber: que la blancura es propiedad de las perlas —una propiedad, por supuesto, en sentido poético, pero propiedad al fin y al cabo. Pues bien, Descartes considera que cuando se habla de entes creados “infinitos” se ha de suponer que sólo Dios es propiamente infinito.

2.4.2.4. Dios es considerado una noción en “cierto modo anterior” (*quodammodo*) a la noción de lo creado y de *le fini*.⁸⁰ Es más, *le fini* toma su sentido sobre este supuesto.

2.4.2.5. *L'infini* no es una noción negativa, es decir, aquella noción que niega lo finito, sino una noción positiva —y muy positiva (*très positive*).⁸¹ Es decir, es una noción en propiedad y no el mero efecto de un acto derivado y posterior tal como lo es, por ejemplo, una negación, una comparación o un razonamiento analógico.⁸² Esto también es consistente con el modo cómo se supone que uno se sirve de un analogado principal. En efecto, aunque evidentemente uno puede atribuir de modo artificial y extrínseco un atributo a cualquier ente y puede construir analogías de

⁷⁹ “*Ibi in Methodo continentur epitome harum Meditationum, quae per eas exponi debet; ibi ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc non fecerit explicite, fecit tamen implicite. Nam explicite possumus prius cognoscere nostrum imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper procedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostram et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prius est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio prae- supponit eam rem a qua déficit, et quam negat*”. Descartes. Carta del 16 de abril de 1648, AT V 153.

⁸⁰ “[A]c proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me / cupere hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?”. Meditación III, AT VII 46.

⁸¹ “*Davantage, je mets ici distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infinie. Car, quand à l'infinité, encore que nous la concevions être très positive, nous ne l'entendons néanmoins que d'une façon négative, savoir est, de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation*”. Respuestas a las primeras objeciones, AT IX 90. Cf. también: “*Solus enim Deus est, quem positivè intelligo esse infinitum; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, & similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; sciò tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu meo dico esse indefinita*”. Carta a Morus del 5 de febrero de 1649, AT V 274.

⁸² “*Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationis finite*”. Meditación III, AT VII 45.

diverso tipo, lo habitual es que el analogado principal se reconozca como teniendo propiamente el atributo sin actos posteriores.

2.4.3. Los analogados secundarios: el número y la res extensa interminables

Creemos que para Descartes tanto el emplear el número o la extensión para referirse a lo inextenso como el referir a *l'infini* con el sentido de un número o un tamaño extenso son formas impropias de atribuir. Pues bien, la analogía es un modo que permite afirmar que las ideas de número o extensión interminable tienen analógicamente cierto carácter que sólo se predica en propiedad de Dios, tal como puede cotejarse en el siguiente texto.

[A]unque mi conocimiento aumente más y más [*magis & magis augeatur*], entiendo sin embargo que por lo mismo nunca será infinito en acto [*actu infinitam*], porque nunca llegará hasta el punto en que no sea capaz de un aumento ulterior; a Dios, en cambio, lo juzgo ser de tal manera infinito en acto [*actu infinitum*], que nada se le puede añadir a su perfección [*ut nihil ejes perfectioni addi possit*].⁸³

2.4.4. L'indéfini: el término propio para el infinito en sentido analógico

Hay dos textos que apoyan nuestra interpretación de *l'indéfini*.

2.4.4.1. Descartes comenta que algunos objetores –cuyas opiniones fueron recogidas por el padre Mersenne– relacionan la idea de Dios con lo que ellos denominan “número infinito” (*nombre infini*). El número infinito, señalan estos objetores, es aquel número al cual siempre se le puede añadir una cifra más; pues bien, la idea de Dios parece surgir del mismo modo. Descartes responde empleando el mismo término que sus interlocutores (*nombre infini*), pero al avanzar su explicación no tarda en reemplazarlo por uno que –considerando que no se habla de Dios– le parece más apropiado: el “número indefinido” (*nombre indéfini*). Sabemos que el autor no siempre respeta su propia recomendación, pero esta distinción es muy sugerente.

2.4.4.2. Descartes afirma que la razón empleada en forma natural concibe “al menos” (*du moins*) como *indéfini* lo que en realidad es la bondad infinita (*infinie*) de Dios.⁸⁴ Es decir, *l'indéfini* no reemplaza la noción de *l'infini* pero permite acercarse

⁸³ Meditación III, AT VII 47.

⁸⁴ “[N]ous nous formons l'idée d'une sagesse, d'une puissance, d'une bonté infinie ou du moins indéfinie, et des autres perfections que nous attribuons à Dieu comme l'idée d'une quantité infinie. Je vous accorde volontiers tout cela, et je suis pleinement convaincu que nous n'avons point d'autre idée de Dieu, que celle qui se forme en nous de cette manière; mais toute la force de ma preuve consiste en ce que je prétends que ma nature ne pourroit être telle que je pusse augmenter à l'infini par un effort de ma pensée ces perfections qui sont très petites en moi, si nous ne tirions origine de cet être en qui ces

parcialmente a su sentido porque hay al menos algo en común, que es lo que hemos sostenido como elemento de la analogía.

2.5. La analogía de atribución frente a otros argumentos

En la primera prueba se dice que Dios es *une substance infinie*, etc., y que aunque el *ego* pudiera causar la idea de *substance* –porque el *ego* mismo es *substance*– el *ego* no podría causar la noción de *l'infini* porque los atributos de Dios son de tal modo (*talia sunt*) o “tan grandes” (“*Si grands*”⁸⁵) que el *ego finito* no puede causarlos. He aquí, pues, una referencia análoga crucial acerca de *l'infini* y de la primera prueba; se dice de él que es “grande” sin que ello signifique, en realidad, que Dios y su carácter infinito tenga tamaño, porque Dios simplemente no tiene materia y porque a Dios se lo juzga –como señala el autor–: “de tal manera infinito en acto [*actu infinitum*], que nada se le puede añadir a su perfección [*ut nihil ejes perfectioni addi possit*]”⁸⁶.

2.5.1. Objeciones habituales

Los objetores ofrecen, habitualmente, dos clases de tesis contrarias a la cartesiana: (i) que no existe tal analogía de atribución sino una analogía de tipo extrínseco, o (ii) que existe una analogía de atribución pero en sentido inverso, es decir, que la infinitud de Dios se dice así, en realidad, porque el analogado principal es alguna clase de ente matemático o extenso interminable: Dios sería una imagen de tal ente. Los argumentos sobre este segundo punto ya se han debatido bastante, pero no hemos encontrado en la literatura argumentos que defiendan la primera opción. Con todo, hoy se ha levantado otro tipo de argumento; uno muy importante por su novedad e impacto.

2.5.2. La tesis de Jean-Baptiste Jeangène

La propuesta de Jeangène, aparecida no hace mucho en *Revue de Métaphysique et de Morale* (2008) todavía no ha sido refutada, pero merece especial atención porque conduce a errores de proporción en la comprensión de la primera prueba cartesiana de Dios.

Jeangène se propone demostrar que la habitual distinción entre *l'infini* y *l'indéfini* que ha recorrido la mayor parte de la crítica cartesiana desde el siglo

perfections se trouvent actuellement infinies. De même que par la seule considération d'une quantité fort petite, on du corps fini, je ne pourrais jamais concevoir une quantité indéfinie, si la grandeur du monde n'étoit ou ne pouvoit être indéfinie”. Carta a Regius del 24 de mayo de 1640, AT III 64.

⁸⁵ Meditación III, AT VII 45 y AT IX 36.

⁸⁶ Meditación III, AT VII 47.

XVII en adelante está errada. Uno se engaña frecuentemente, señala este autor, acerca de la verdadera naturaleza de *l'indéfini*. *L'indéfini* no sería, como se ha dicho, un infinito “en extensión”, “espacial”, “negativo”, “potencial” o “cuantitativo”; la verdadera naturaleza de *l'indéfini* no tendría que ver ni con un ente finito ni con un ente infinito sino con cierta indeterminación en el sujeto cognoscente⁸⁷, a saber, la mera *indétermination* o *ignorance* de no saber si algo del mundo físico y matemático⁸⁸ es absolutamente infinito o no (*absolument infini ou non*). Añade que, por el contrario, lo finito y lo infinito son entes completamente definidos. Evaluemos los nueve argumentos centrales de Jeangène.

2.5.1.1. Jeangène sostiene que la tradición ha propuesto erróneamente que *l'indéfini* es una especie de lo infinito (“*l'indéfini est un infini en son genre*”).⁸⁹ Pues bien, Jeangène recuerda –y con razón– que la primera objeción que se puede hacer a la hipótesis de una especie de lo infinito es que la unidad de lo infinito prohíbe que existan “infinitos” –en plural–. Dicho de otro modo, lo infinito propiamente hablando exige ser todo o nada. Sin embargo, si bien desde el punto de vista de un razonamiento unívoco no tiene sentido dividir el infinito en especies, sí sería posible hacer una división si se advierte que se está haciendo desde un razonamiento analógico, es decir, si se advierte que *l'indéfini* es *como* una especie –impropia– de *infini* en el dominio del número o de la extensión.

⁸⁷ Jeangène Vilmier, J-B. «La véritable nature de l'indéfini cartésien». En *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. 4 (2008), pp. 501-513.

⁸⁸ “[C]et indéfini est ce qui caractérise le monde physique et mathématique de Descartes”. J-B., Jeangène Vilmier, *La véritable nature de l'indéfini cartésien*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 4 (2008), 501-513.

⁸⁹ Jeangène recuerda los siguientes autores: Arthur Hannequin, “La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 433-458; Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957; H. T. Pledge, *Science since 1500 : a short history of mathematics, physics, chemistry, biology*, New York, Harper & Brothers, 1959 ; Jean-Marie Beyssade, “RSP ou le monogramme de Descartes”, en Descartes, *L'Entretien avec Burman*, Paris, PUF, p. 153-207; James E. McGuire, “Space, Geometrical Extension, and Infinity: Newton and Descartes on Extension”, en *Nature Mathematized*, ed. W. R. Shea, Dordrecht, Reidel, 1983, p. 69-112; John D. North, “Finite and Otherwise. Aristotle and some Seventeenth Century Views”, en *Nature Mathematized*, ed. W. R. Shea, Dordrecht, Reidel, 1983, p. 113-148; M. Wilson, “Can I Be the Cause of My Idea of the World ? (Descartes on the infinite and indefinite)”, in Amélie Oksenberg Rorty (ed.) *Essays on Descartes' Meditations, Berkeley*, University of California Press, p. 339-358; Roger Ariew, “The Infinite in Descartes' Conversation with Burman”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69, p. 140-163; A. W. Moore, *The Infinite*, London, Routledge, 1991; Philip Clayton, “The Theistic Argument from Infinity in Early Modern Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, 1996, p. 5-17; Emmanuel Lévinas, “Infini”, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, 1996, p. 280-283 y Nancy Kendrick, “Uniqueness in Descartes' ‘Infinite’ and ‘Indefinite’”, *History of Philosophy Quarterly*, 1998, p. 23-36.

2.5.1.2. Jeangène también critica la tesis de que lo propiamente infinito (Dios) sea el género de lo infinito cuantitativo. En efecto, explica el autor, si se entiende que lo que se dice del género (todo) se dice también de la especie (parte) –según la consigna *dictum de omni, dictum de parte*– nos encontraríamos con el siguiente problema: Dios –infinito no cuantitativo– no tendría las características que se dicen de la parte –infinito cuantitativo–. Sin embargo, si bien es cierto que hablando en propiedad, Dios no puede ser género de un infinito cuantitativo, esto sí puede decirse de modo analógico. En efecto, puede decirse en lenguaje analógico que, por ejemplo, Dios es “más grande” que el infinito cuantitativo, aunque Dios no tenga ni materia ni cantidad.

2.5.1.3. Jeangène afirma que parte del error en la interpretación de *l'indéfini* ha provenido de pasar por alto la comprensión de los términos que Descartes ha escogido. Mientras el término “*l'infini*” es una negación de “*le fini*”, el término “*l'indéfini*” es de otra naturaleza, a saber, una negación del término “*le défini*”. En consecuencia, señala el autor, mientras *le fini* y *l'infini* designan asuntos referidos a objetos, *l'indéfini* designa otra cosa muy diferente, a saber: una indeterminación o impotencia en el orden del *ego* (“*une indétermination, une impuissance, en moi*”). Por este motivo, sugiere Jeangène, el término “*indéfini*” no puede ocultar ninguna clase de *infini* pues es una denominación gnoseológica. Sin embargo, es difícil creer que los críticos hayan pasado por alto un detalle tan evidente como que el término *indéfini* es la negación del término *le défini*. En realidad, Descartes no emplea el término *l'indéfini* para describir a Dios porque el término *l'indéfini* señala *l'infini* cuando es empleado analógicamente en el contexto de un número o una extensión interminable, es decir, en el contexto de entes de los que siempre sabemos que son ontológicamente finitos aunque eventualmente desconozcamos sus límites. Nuestra hipótesis no es puramente gnoseológica pues supone que hablamos de ideas de cosas de las que –existan o no– se sabe que tienen que ser ontológicamente finitas.

2.5.1.4. Jeangène se opone a que se entienda que *l'indéfini* sea un *infini en son genre*, y que este género sea la extensión (*l'étendue*). Si tal caracterización de *l'indéfini* fuese cierta, señala Jeangène, entonces debiera poder verificarse la siguiente doble implicación: “*infini en extension implique indéfini*” et “*indéfini implique infini en extension*”. Pero le parece imposible por dos razones: (i) En primer lugar, es contradictorio hablar de un infinito en extensión porque *l'infini* sólo se dice de Dios y Dios es inextenso⁹⁰. Sin embargo, si bien es cierto que Dios es inextenso y que, por tanto, hablando en propiedad, no puede ser género de algo extenso,

⁹⁰ “[L]’extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n’est point un corps”. Principios de Filosofía, I, 23, AT IX-2 35.

también es cierto que esto se puede decir de modo analógico. En este sentido, es aceptable afirmar que un número o una extensión interminables son analógicamente infinitos, con lo cual no se sugiere ni que Dios sea propiamente extenso ni que lo extenso sea propiamente infinito. (ii) En segundo lugar, observa Jeangène, las naturalezas de *l'infini* y de la extensión son diferentes y, por tanto, mutuamente irreductibles, pues la primera refiere a la perfección y la segunda a la cantidad. En efecto, señala Jeangène, si *l'indéfini* fuera un infinito en extensión Descartes no lo habría empleado para referirse a cualidades, que es lo que sucede en la siguiente enumeración de ideas: “*d'une sagesse, d'une puissance, d'une bonté infinie, ou du moins indéfinie*”.⁹¹ Sin embargo, el empleo analógico de un término relacionado con la cantidad para describir cualidades o viceversa era un recurso habitual en el ambiente filosófico en el que Descartes se desenvolvía.

2.5.1.5. Jeangène cree que la habitual identificación de *l'indéfini* con el *infini en extension* se debe a que la crítica ha asociado erróneamente el par de conceptos cartesianos *infini / indéfini* con el par de conceptos aristotélicos *infini en acte / infini potentiel*, respectivamente.⁹² Por lo tanto, sugiere Jeangène, si acaso se identifica *l'infinite en acte* de Aristóteles con *l'infini* cartesiano, entonces se infiere que *l'infinite potentiel* debiera tener como correlato *l'indéfini* cartesiano. Jeangène rechaza esta relación por los siguientes seis argumentos: (i) *L'infini potentiel* implica indeterminación, desorden y mal, y esto no tiene que ver con ningún tipo de infinito cartesiano, porque para Descartes el infinito siempre es perfección. Sin embargo—debemos responder de inmediato— un razonamiento analógico puede considerar otras razones análogas diferentes al desorden o al mal. Puede decirse, por ejemplo, que un número o una extensión interminable son “infinitas” o indefinidas en razón de que no se ve en ellas término final. (ii) El segundo argumento por el cual Jeangène rechaza la identificación entre *indéfini* e infinito potencial está en que, en su opinión, el siguiente párrafo ha sido históricamente malinterpretado:

Se debe arribar, finalmente, al razonamiento por el cual el infinito parece existir, y no sólo en potencia, sino como algo definido [*où monon dynámei áll'hós áphorisménon*].⁹³

Es decir, señala Jeangène, si hay un infinito que es en acto y es *áphorisménon* (definido), entonces parece deducirse que el así llamado “infinito potencial” debiera, correlativamente, ser llamado infinito “indefinido”. Pero traducir “*ápho-*

⁹¹ Carta a Regius del 24 de mayo de 1640, AT III 64.

⁹² Jeangène recuerda, por ejemplo, la siguiente opinión de Koyré: “*The Cartesian distinction between the infinite and the indefinite thus seems to correspond to the traditional one between actual and potential infinity, and Descartes' world, therefore, seems to be only potentially infinite*”. Koyré, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, USA: Johns Hopkins Press, 1957, p. 108.

⁹³ Aristóteles, Física, III, 8, a 5.

risménon” por *indéfini* le parece a Jeangène un error, pues el término griego sólo significa literalmente “ser separable”, en consecuencia no hay que hablar de “infinito definido” sino de infinito separado, es decir con existencia física, real; la cual Aristóteles declara para este caso imposible. Pues bien, explica Jeangène, si no corresponde hablar de infinito “definido” sino sólo de un infinito “separable”, entonces no corresponde hablar de infinito “indefinido” sino “no separado”. En consecuencia, concluye Jeangène, hay que volver a las nociones de infinito en acto e infinito en potencia (Met. *theta*), dejando de lado caracterizaciones cartesianas tales como las de lo definido y lo indefinido. Acerca de este segundo argumento de Jeangène debemos decir lo siguiente. Es razonable admitir que la traducción de *ápeiron* por *l'infini* es bastante discutible, habida cuenta de que para Aristóteles no existe *ápeiron* en acto como tal y, en cambio, el *ápeiron* en acto sería más bien un ente finito –*peperasménon*–. Existen otras razones para seguir cuestionando la relación entre *ápeiron* y *l'infini*⁹⁴, sin embargo, creemos que la tradición cartesiana ha sido prudente en este punto pues sólo ha atribuido algunos rasgos del *ápeiron* a *l'infini* y que dicen relación con la capacidad que tiene la cantidad (*posón*) o el número (*arithmós*) para expresar analógicamente la inmensidad y perfección de Dios. (iii) Jeangène insiste en su crítica y advierte que *l'indéfini* no caracteriza al ente sino al sujeto y, en cambio, el infinito potencial aristotélico parece referir, más bien, a cierta condición de un ente. Sin embargo, creemos que *l'indéfini* no caracteriza al sujeto sino la idea de un ente tal como un número o una extensión interminable, y lo único que habría de gnoseológico en este asunto es en aquellos casos en los que por algún motivo se desconocen los términos finales de esas extensiones o esos números. *L'indéfini* difiere del *ápeiron* puesto que *l'indéfini* no tiene término ni hacia lo grande ni hacia lo pequeño, sin embargo, puede establecerse una relación analógica en orden a que en ambos casos se trata de entes en algún sentido interminables. (iv) Jeangène explica que *l'indéfini*, que es mera indeterminación en el sujeto, no tiene paralelo en ninguno de los tres modos de infinito que aparecen en la obra aristotélica, y por tanto no cabe insistir en la relación entre los términos

⁹⁴ Podríamos añadir otras consideraciones contra la asimilación entre *ápeiron* y *l'indéfini*. Para Aristóteles –en orden a la cantidad– sólo hay *ápeiron* hacia lo pequeño, es decir, hacia lo divisible, porque tal accidente depende de la divisibilidad de la substancia. Pensemos, por ejemplo, como varía el accidente de cantidad de gramos de las láminas de salmón conforme un maestro de sushi hace cortes cada vez más finos del pescado. En este mismo orden de cosas no hay, sin embargo, *ápeiron* hacia lo grande pues un salmón sólo puede tener una cierta cantidad de materia determinada por la forma, la cual a su vez está determinada por el fin de la especie. En efecto, en un día de mucha suerte podríamos pescar un salmón de 11 kilos –y tal vez un poco más– pero nunca se verá un salmón que pese lo que pesa el mismo planeta Tierra. En el orden del número pasa exactamente lo contrario que en el orden de la cantidad. Sólo hay *ápeiron* en dirección hacia lo grande, es decir, siempre es posible un número más (1+1+1+ ...); en cambio, hacia lo pequeño siempre llega hasta la unidad (“1”), y las fracciones y decimales refieren a ella.

de Descartes y del estagirita.⁹⁵ Sin embargo, Jeangène no ha logrado demostrar que *l'indéfini* es mera indeterminación en el sujeto, por tanto, si no existe relación entre *ápeiron* y *l'indéfini* no es por la razón que esgrime. (v) Jeangène comenta que si *l'indéfini* significa que los límites del mundo nos son desconocidos⁹⁶ –dada la indeterminación del sujeto– entonces, no podemos decir que el mundo tenga límites “potenciales”, pues *l'indéfini* sólo tiene connotación gnoseológica y no ontológica. Sin embargo, aunque no se conozcan los límites de una extensión o un número sí se conoce que hablamos de la idea de entes que –de existir– existen por necesidad como entes ontológicamente finitos, en consecuencia, no puede decirse que *l'indéfini* sólo designa algo del sujeto.

2.5.1.6. Jeangène critica con toda razón las tesis de Rochot⁹⁷, Gohuier y Rossette que afirman que *l'indéfini* sería como un punto medio entre *le fini* y *l'infini* y que permitiría arribar a lo auténticamente infinito. En efecto, Jeangène tiene razón en que lo que no es todavía infinito es simplemente finito y no algo intermedio. Sin embargo, esto no demuestra su hipótesis de que *l'indéfini* sólo designa una característica del cognoscente.

2.5.1.7. Jeangène afirma erróneamente que la distinción entre *l'indéfini* y *l'infini* no es más que una *distinctio rationis* (*La distinction qui se fait par la pensée*). La propuesta de Jeangène se puede resumir del siguiente modo: las nociones se distinguen entre *le défini* y *l'indéfini*. *Le défini* se divide entre *l'infini* (Dios) y *le fini* (lo creado); *l'indéfini* es, a su vez, *l'indétermination*.⁹⁸ Sin embargo, la propuesta de Jeangène no cumple con ninguno de los dos requisitos que Descartes exigió para una *distinctio rationis*, y que son los siguientes: (i) puede haber una *distinctio*

⁹⁵ Cuyas posibilidades Jeangène resume con las siguientes frases del estagirita: “[C]e qui ne peut par nature être parcouru”, “[C]e qu'on peut parcourir et qui est sans fin”, “[C]e qu'on peut à peine parcourir ou ce qu'on peut par nature parcourir mais qui ne se laisse pas parcourir et n'a pas de fin”.

⁹⁶ Jeangène explica: “En somme, si les bornes qui me semblent être ne sont que dans mon esprit et non dans la nature, et si l'absence de bornes l'est tout autant, si donc tout est dans mon esprit, que dire de la nature ? Précisément : rien. J'ignore bel et bien si le monde a ou non des bornes : ‘j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non’ [Descartes, *À More du 5 février 1649* ; *AT V 274*]. Et là est l'indéfini : il est tout entier dans mon esprit. L'indéfini n'est pas dans les choses, mais il exprime l'état de notre relation avec les choses”.

⁹⁷ Rochot, B. «L'infini cartésien». En *L'infini et le réel*. Paris: Albin Michel, Centre International de Synthèse, 1955, p. 40.

⁹⁸ En efecto, Jeangène afirma lo siguiente: “On connaît bien la distinction que Descartes opère entre *infini* et *indéfini*, et qui se résume simplement à ceci: *l'infini* (*infinitus*) est une notion positive désignant ce qui est positivement sans bornes et ne s'appliquant qu'à Dieu seul, tandis que *l'indéfini* (*indefinitus*) est une notion négative désignant ce dont on ne peut prouver les bornes, et s'appliquant au monde physique (*indéfinité de et dans l'univers*) et mathématique- de sorte que, concernant *l'infini* dans la nature, on ne peut dire ni ce qu'il est ni même s'il est, et voilà pourquoi il n'est appelé qu'*indéfini*”.

ratio rationis entre una substancia (*substance*) y alguno de sus atributos (*attributs*); atributo sin el cual no se podría tener un conocimiento claro y distinto de la substancia. Sin embargo, no se puede considerar ni que *l'indéfini* sea una substancia para el atributo "*infini*" ni, por el contrario, que *l'infini* sea una substancia para el atributo "*indéfini*"; (ii) la *distinctio rationis* es una distinción que se hace cuando intentamos separar *d'une même substance* dos de tales *attributes* "*en pensant à l'un sans penser à l'autre*", con el resultado de que no podemos tener una idea clara y distinta de un atributo si no pensamos en el otro.⁹⁹ Sin embargo, *l'indéfini* y *l'infini* no son atributos *d'une même substance*, pues aunque *l'infini* sea un atributo de Dios, *l'indéfini* no lo es.

2.5.1.8. Finalmente, el impacto de la tesis gnoseológica de Jeangène acerca de la comprensión de la primera prueba de Dios es suficientemente claro para entender que es errónea, pero que debe ser tomada muy en cuenta. ¿Qué sucedería si leyendo la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios nos encontrásemos con esa idea de Jeangène, de la que *no sabemos (l'ignorance)* si tiene o no tiene límites absolutos, es decir ontológicos? Pues bien, el problema es el siguiente: nos encontraríamos ante la idea de algo de lo que no sabemos si es o no es Dios, precisamente al mismo tiempo que sí sabemos que se trata de la idea de número o extensión interminable, es decir, al mismo tiempo que sabemos que no se trata de ideas de Dios, lo que es contradictorio. Por lo demás, Descartes ha sido claro en afirmar que la idea de Dios es inconfundible con otras, por ejemplo, extensión o número por muy interminables que sean.

2.5.1.9. El enfoque gnoseológico de Jeangène ha tenido otras consecuencias. Hoy ha señalado que la distinción entre *l'infini* y *l'indéfini* es principalmente un recurso que Descartes empleó debido a la persecución sufrida por Galileo. Sin embargo, esta explicación realmente no le hace justicia al fondo de los argumentos cartesianos.¹⁰⁰

3. Recapitulación general y conclusión

Hemos comentado desde un principio que cuando se pasa por alto la pregunta por la finitud del *ego* se pierde de vista el contexto de la primera prueba y que tienen que ver con las cuestiones –todavía pendientes– acerca de una idea implícita de *l'infini* (Dios) que es condición de los actos comparativos de la duda y del deseo

⁹⁹ Por ejemplo, para el caso de las substancias que dejan de existir cuando dejan de durar, la duración (*durée*) y la existencia (*existence*) tienen una *distinctio rationi*.

¹⁰⁰ Cf. Jeangène, J-B. "L'indéfini cartésien entre politique et langage", *Revue philosophique de Louvain*, 109:3, p. 443-460.

por los cuales, precisamente, pretende revelarse esta finitud del *ego*. Sin embargo, no se puede entrar en estos importantes temas sin abordar, antes, las cuestiones y problemáticas que dicen relación con las ideas de *l'infini*, *le fini* y *l'indéfini*, y que es a lo que nos hemos dedicado en este artículo. En esta dirección hemos creído importante dejar establecidos dos asuntos.

En primer lugar, la idea de *l'infini* –atributo propio de Dios– no debe ser confundida con la idea de *l'indéfini*. *L'indéfini* sólo refiere a un ente numérico o extenso interminable, es decir, un ente ontológicamente finito, y la idea de tal clase de ente no necesita de Dios sino solamente la *res cogitans* del *ego* (un ente finito). Por lo tanto, entender la idea de *l'infini* como una idea de *l'indéfini* supone *a priori* el fracaso de la primera prueba. El ocasional empleo cartesiano del término *l'infini* para referirse a entes numéricos o extensión interminables sólo se hace como un recurso analógico. Con esta analogía se supone una razón análoga (el carácter interminable de lo que se concibe); un analogado principal (Dios) y los analogados secundarios (entes numéricos o extensión interminables).

En segundo lugar, se debe tener cuidado con las recientes e importantes tesis gnoseológicas de Jean-Baptiste Jeangène acerca de la idea de *l'indéfini*. Jeangène analizó una discusión entre Descartes y Morius y concluyó cree que *l'indéfini* consiste en no saber (*l'ignorance*) si la idea de *x* es la idea de algo absolutamente infinito o no; es decir, el problema consiste en no saber si *x* es la idea de algo infinito o la idea de algo finito¹⁰¹. Nosotros, por el contrario, no creemos que este sea el problema, pues Descartes y Morus saben perfectamente que están hablando de entes creados –número o extensión interminable–; es decir, entes ontológicamente finitos. El diálogo transcurre, en realidad, en torno a que este número o extensión interminable es *indéfini* ya sea como efecto de la realidad objetiva de tal idea (*absoluter*) –por ejemplo, el último decimal de π –, ya sea como efecto de una limitación del sujeto (*quoad nos*) –por ejemplo, lo infinito que parecen para los niños números como 1.000 o figuras como el quiliógono–, todo lo cual debe tenerse en claro a la hora de analizar el texto de la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios.

Bibliografía

- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Berlin: Academia Regia Borussica, 1960.
- BALZ, A. *Descartes and the Modern Mind*. USA: Yale University Press, 1952.
- BEYSSADE, J-M. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

¹⁰¹ Descartes, Carta a Morus del 5 de febrero de 1649, AT V 274.

- BEYSSADE, J.-M. «The idea of God and the proofs of his existence, The Role of God in Descartes System». En GOTINGHAM, J. (ed.), *Descartes, The Cambridge Companion*, UK: Cambridge University Press, 2005.
- CLARKE, D. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 2003.
- DESCARTES, R. *Oeuvres complètes de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1966.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Al-faguara, 1977.
- DESCARTES, R. *Meditaciones acerca de filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- DIMIER, L. *Descartes*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1901.
- GILSON, E. *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: J. Vrin, 1958.
- GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Mouton, 1953.
- GOUHIER, H. *Les premières pensées de Descartes, contribution a l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: J. Vrin, 1958.
- HAMELIN, O. *Le système de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921.
- JEANGÈNE VILMIER, J.-B. «La véritable nature de l'indéfini cartésien». *Revue de Mé-taphysique et de Morale*, 4 (2008).
- JEANGÈNE VILMIER, J.-B. «L'indéfini cartésien entre politique et langage», *Revue philosophique de Louvain*, 109:3 (2011).
- LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- MARION, J.-L. *L'ambivalence de la Métaphysique Cartésienne*. Paris: Études philo-sophiques, 1976.
- MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1975.
- MARKEY, P. *Descartes's Gambit*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1986.
- MARKEY, P. «The cogito and its importance». En *Descartes, Oxford Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- NORTON, D. «Descartes on Unknown Faculties: An Essential Inconsistency». En MOYAL, Georges J.D. (editor). *René Descartes, Critical Assesments*. London: Routledge, 1998.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cris-tianos, 1958.
- SUÁREZ, F. *Opera Omnia*, Paris: Bibliopolam, 1856.
- VAN DE PITTE, F. «Descartes on Analogy and Other Minds». En MOYAL, Georges J.D. (editor). *René Descartes, Critical Assesments*. London: Routledge, 1998.
- WAHL, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953.

Mauricio Otaiza

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

mauricio.otaiza@ucv.cl