

Regulae ad directionem ingenii.

(O la desaparición del mundo como lugar de prueba)

índice: reglas I-III 1-15
regla IV 15-19
regla XII 20-21

Reglas I-III.

1. Las *Regulae* como texto inédito (moderno).

1. Cf. J.-L. Marion, par. 1.

"Las *Regulae* no permiten una lectura obvia. Mejor dicho, muchas de sus características las sustraen a una lectura tranquila, para mantenerlas en la extraña indecisión en que flotan, como un texto sin texto, sin título, sin genealogía ni posteridad —en una palabra, un texto sin lugar, utópico—."

2. Regla I.

El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente.

Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.

A. Estructura retórica de la Regla (una aproximación).

2. i. Comparación equivocada entre las ciencias y las artes (por el objeto y por el modo). (*Pars destruens*)

(i') Criterio: una verdad = una sabiduría.

ii. Comparación acertada entre los saberes (por el fin y por la experiencia) (*Pars construens*). [Marion: metacomparación]

(ii') Criterio: camino hacia la verdad = un entendimiento.

3. Vamos a dilucidar esta estructura. Primero con grandes trazos. Convengamos en que a primera vista se impone la distinción entre la comparación en punto a los objetos y los modos de conocimiento y la comparación en punto a los fines de las ciencias. Pero esta distinción obedece en realidad a otra más básica, la que hay entre la unidad de la verdad como el fin intrínseco de cada ciencia y la unidad de la verdad como el fin general de todo saber; es decir, la distinción entre *dos fines* distintos, el de "una verdad", la de cada saber, y "la verdad" en

cuanto tal, pero fine, al fin y al cabo, de *una y la misma actividad*, que casi al final es referida como "investigar la verdad". De hecho, el nunciado de la regla, que funciona como anticipación, a modo de regla de orientación, ya ha fijado que el respecto de la regla no es otro que el *studiorum finis*. Se opera así —anticipatoriamente, porque la primera regla estipula todo lo demás— *una suerte de desplazamiento desde el objeto a la facultad. La regla fija en la dirección del espíritu el criterio de toda ciencia. Lo que quiere decir, en el espíritu como actividad.*

El propósito de la regla es orientar a "alguien que quiera, *vult*, investigar, *investigare*, seriamente la verdad de las cosas, *veritatem rerum*" (361). La regla es una regla de estudio, como hemos dicho antes, donde el *studium* sería algo así como la *actividad-de-conocer*. Lo que orienta la regla, el sentido mismo de la reglamentación, es por tanto una tal actividad, el sentido de la actividad de conocer *seriamente* (que es el conocimiento de la verdad, en oposición a otra clase de conocimientos banales), pero en cualquier caso con una clara intención *práctica*, si puede decirse de este modo.

En cualquier caso, el proceder de la exposición va de lo que es primero respecto a nosotros, *Ea est hominum consuetudo*, que es la comparación equivocada, hacia lo primero respecto a la cosa, que es donde se revelan primero las ciencias y luego la facultad.

4. Vale la pena señalar que, si bien Descartes se refiere ciertamente al *habitus* propio de las artes, no deja de estar en juego desde el principio otra clase de *habitus*, un *habitus preontológico* —o *fenomenológico*— diríamos, que tiene que ver con lo que llama al comienzo "costumbre", digamos con *el habitus de la experiencia común del conocimiento, el conocimiento común como habitus*. Así comienza la Regla I, con la idea de que "Es costumbre ...", *Ea est hominum consuetudo, ...* (359). Se trata por tanto de sustituir un hábito común de comparación, que es un modo señalado de conocimiento, tan intuitivo como extendido, por un hábito reglado y conforme a la verdad en general. Un hábito expreso pero que —por eso mismo— mejora la eficacia de la costumbre, donde eso *serio* se opone justamente a lo que es sólo recibido y no-considerado, a lo que es *consuetudo*. La comparación que se ha convertido en costumbre, *male conferentes*, es una comparación equivocada o mal hecha. Se trata de una trasposición equivocada, pues lleva a uno de los términos lo que encontraron que era verdad en otro. Ahora bien, hay que considerar cuál es el término de la comparación que impera en la equivocación. *Porque lo que se traspone es aquello que sabemos que es cierto en las artes*. En efecto, se trata de una comparación equivocada o engañosa —dice que en eso "se engañaron", *in quo decepti sunt*—, donde tomaron precisamente de los *habitus* eso que atribuyeron luego a las ciencias. Porque, ¿no eran precisamente las artes los saberes dominantes?, es decir, ¿no es lo dominante, y no en un sentido histórico sino fenomenológico —lo que aquí se expresa en el "todo el mundo", *plerosque hominum*—, la especialización, el mirar a lo particular antes que a lo general, precisamente porque eso particular es lo que se impone de alguna manera? Y —como veremos más adelante— ¿no son los fines precisamente esto que se impone fenomenológicamente

Pero Descartes formula esto de *un modo ciertamente paradójico* (la *paradoja* sería quizás la *vis retórica* dominante en las *Regulae*). Pues lo que dice a la postre es que también en las ciencias se trata de una cierta forma de ejercicio o de *habitus*, bien que de otra naturaleza. Lo que llama *usus*, ejercicio, es algo que facilita el aprendizaje o *inventione*, pero precisamente porque se trata del *conocimiento de la verdad*, que es algo que se comunica perfectamente entre cualesquiera ciencias, como lo es el ejercicio entre las artes, a saber, porque tiene su propio ejercicio o *habitus*, que es lo que se va a descubrir como método. Esto, la noción de actividad, es lo que a la postre supone la noción de fin. Pues, como señaló Aristóteles, lo propio de toda acción es precisamente el que está ordenada a un fin, que es donde encuentra su sentido. Siendo esto así, si la verdad es el fin común, también lo será ese *habitus* llamado método. La metacomparación (Marion) descubre a la postre *la verdad oculta de la comparación y el verdadero sentido del error, que está*

en su parcialidad o en la limitación en la comprensión del habitus. La paradoja, señalada por Marion, que muestra como Descartes arremete contra la opinión de Aristóteles (infra) se revela así como una suerte de meta-paradoja, como una suerte de antífrasis, si puede decirse de este modo, de la comparación inicial.

B. Análisis de la Regla I.

(1) *La crítica cartesiana al habitus y a la incomunicabilidad de los géneros.*

5. El problema de la semejanza (señalado por Navarro en la nota 1) tiene que ver con el papel de la imaginación. Pensemos que en la comparación el equívoco está en la trasposición de una propiedad de un comparado al otro, porque entre ellos se ha descubierto ya una semejanza. Es decir, *la crítica se dirige a la semejanza*, similitudo, *como criterio de unidad* entre términos, o habría que decir mejor, la crítica se dirige a la comparación como operación para dar con la unidad. Para empezar *la comparación* se ha hecho entre ciencias y artes, o habría que decir mejor, *entre sus respectivas operaciones*, conocimiento, *cognitione*, y ejercicio o hábito, *usus habitumque*. Por eso habría que insistir en que el punto de partida de la regla es el estudio, que hemos definido como la actividad-de-conocer en su sentido más básico (acaso en el sentido de la *Met.*, donde se define el saber como un fin-esencia del hombre), la cual implica al hombre y a los *dos instrumentos de los que dispone, espíritu y cuerpo*. El comienzo de la Regla I sería por tanto una *constatación* antropológica o *antropológico-fundamental*, a saber, la de que el hombre conoce y que conoce por medio de su espíritu tanto como por medio de su cuerpo, que es donde arraigaría la distinción entre ciencias y artes.

Sin embargo esta constatación es sólo verdad en un primer momento. Como han señalado los comentaristas, se está poniendo en juego la unidad de la ciencia frente al paradigma aristotélico de la incomunicabilidad de los géneros. Pero bien entendido que la incomunicabilidad alcanzaba a las ciencias, a la "diversidad de sus objetos", que es lo que se refiere en la Regla, pero no aduciendo la incomunicabilidad de los géneros, que es el trasfondo escolar de esta Regla, sino la separación entre las artes y sus hábitos, por ende una limitación del cuerpo. Es decir, el error de la comparación es haber tomado la diferencia que se da entre los usos y hábitos, por tanto la diferencia en punto al cuerpo, por una diferencia que se da igualmente entre los objetos de conocimiento. *La semejanza equivocada se ha hecho entre dos operaciones distintas, ¡que es precisamente donde está su acierto!* El acierto está, decimos, en que la semejanza nos pone en la pista de la operación y del instrumento de la operación. Digamos, en que nos pone en la pista de que la diferencia no está tanto en los objetos y los usos cuanto entre las manos y los espíritus.

6. Pero vengamos sobre el aspecto al que se dirige la crítica cartesiana tal y como ha sido reconocido por los comentaristas.

El "dogma" de la *incomunicabilidad de los géneros*. Básicamente, este dogma sostiene que el género es la *ousía*, lo que algo es *en sí mismo, bath' autò*, que es precisamente aquello que es y no puede ser de otra manera. De hecho, la ciencia se define precisamente como el conocimiento de lo que no puede ser de otra manera. Esto clausura los géneros entre sí y hace que sólo pueda haber una ciencia de cada género y sólo una (*Met.*, IV, 2, 1003b). Ciertamente Aristóteles tiene que reconocer que hay *ousíai*, porque "El ente ... (y el Uno) tienen directamente géneros" (*Met.*, IV, 2, 1004a), cuyo vínculo, si es que han de ser in-comunicables, será la analogía. Sea como fuere, el alcance de esta regla, su *alcance genuinamente sub-versivo*, se sitúa en abrir la comunicabilidad de los géneros. Tomemos a Ortega para explicar el que llama "dogma" —de Ortega hemos tomado la expresión y el sentido— de la incomunicabilidad de los géneros (para

lo que sigue cfr. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Alianza, 1979), que expone en siete supuestos (tomamos sólo los dos primeros).

- (1) Dos géneros son comunicables cuando no hay otro concepto que sea común a ambos. Cuando, por tanto, cada uno no tiene algo propio o *ídion*, que lo convierte en un concepto íntegro y completo, lo que quiere decir, "catholico" (*sic.*; 213), que comprende la totalidad. Ortega despliega el ejemplo de la comunicabilidad de número y magnitud, del *cuántos* y del *cuánto*.
- (2) No hay un concepto común de número y magnitud porque estos dos conceptos se han formado *por abstracción respecto a cosas sensibles*. Así, toda vez que tanto uno como otro son en sí mismos abstractos, una vez dejada atrás la cosa sensible, lo así separado no guarda ya nada concreto y común con ningún otro abstracto. El número es lo *dividido*, por tanto algo que reconocemos en las "cosas", pero en cada una concretamente, en tanto que distintas por su *éidos*, que es la sustancia segunda, pero también igualmente por su *tóde tí*, que es la sustancia primera, mientras que la magnitud es lo *divisible*, que es también algo que reconocemos en las "cosas", pero precisamente en la medida en que las consideramos siempre como parte de otra cosa y no como cosas concretas, cuando vienen a caer bajo la noción de materia. Ésta sería en realidad la división fundamental y problemática, la que introduce la noción de existencia, que trastoca en verdad el dogma de la comunicabilidad, esto es, *porque se revela como un dogma genuinamente metafísico*.

Ver más abajo textos de Aristóteles.

Como recuerda Ortega después (235) este dogma tiene su ruina precisamente en la consideración relativa de las cosas, lo que quiere decir en su consideración respecto a su utilidad, tal y como se formula expresamente en la Regla VI (cita *Reg. VI*, 381), pero también tal y como se anticipa en esta primera Regla cuando se presenta la cuestión en términos del estudio como actividad de conocimiento y la cuestión de la actividad a su vez en punto a la cuestión del uso y del hábito, que lejos de quedar excluido introduce un importante matiz, como veremos. Porque es la cuestión del hábito la que introduce la inversión "del centro de gravedad" del objeto al sujeto de que habla Marion (41).

7. En cuanto al hábito, Marion se remite más acá de Aristóteles a Santo Tomás y Suárez para hacer ver que también se puede hablar de un *habitus scientiarum*. *La cuestión es que el conocimiento es una potencia que se pone en acto con y gracias a la cosa conocida*. Es por ello que sólo puede haber una ciencia de cada género, pues la *ousía*, que hace las veces de *en-érgeia*, prima sobre el intelecto, que hace las veces de *dúnamis*, que viene a ganar su actualidad/figura por mor de la cosa conocida. Esto es, porque la *adaequatio intellectus ad rem* que define la verdad (que a la postre no es sino el sentido mismo del conocimiento) debe tomarse literal y rigurosamente. De ser esto así, sería cierto (Santo Tomás) que "la primacía de la cosa impone un *habitus* al espíritu" (Marion, op.cit., 38). Por tanto, el problema es si el hombre está dotado de un "intelecto angélico" (39) o no. Para Marion, "En cierto sentido, Descartes lo afirma", tanto como entienda que el *habitus* es una cosa estrictamente corporal.

De hecho, Marion señala que es precisamente el *habitus* el que vincula al sujeto con el objeto. Por eso, si lo que hace Descartes es dejar fuera el *habitus*, ello se debe a que deja igualmente aparte el objeto. Así, dice Marion, "*ignorándolo* [sub. mío], el intelecto cartesiano se apropia del fundamento esencial de la cosa misma —algo que, por el contrario, reconocía el *habitus*" (40).

8. Ahora bien, entendemos que la regla no es del todo explícita en este punto y que el hábito sirve precisamente para lograr la unidad de la ciencia al poner la vista sobre las

operaciones más que sobre los objetos. Por eso al final de la primera parte de la Regla I, Descartes señala expresamente que "el ejercicio de un arte, *unius artis usus*, no nos impide el aprendizaje de otra [verdad] sino que más bien nos ayuda" (360).

(2) *La unidad de la ciencia y la sabiduría humana. La figura de la luz.*

9. La unidad se presenta en punto a dos aspectos. Por una parte la unidad proviene de la facultad misma, el *bon sens*, cuya unidad se presenta como la que podemos encontrar en todo lo que es iluminado por una misma luz, esto es, la unidad de lo que sólo es diferente no *per se* sino para nosotros. La unidad que se mantiene recogida en la facultad misma, como fuente de luz, y que si reconoce diferencias lo hace sólo en tanto que "aplicada a diferentes objetos". Es la aplicación, el que la sabiduría sea *applicata*, lo que introduce la diferencia, pero una diferencia, decimos, que es irrelevante pues ahora el centro de gravedad está en la facultad misma y no en el objeto, que ocupa una posición ad-jetiva (dice Descartes que los espíritus no están coartados por delimitación alguna, *non opus est ingenia limitibus ullis cohibere*). A la postre, si el *usus* es uno, como lo es también el espíritu, será esta unidad primordial la que tendrá que imperar en el conocimiento tanto como en el arte.

Importa considerar la figura de la luz, de raíz neoplatónica, pero que también encontramos en Platón (p.e. en *República*). Decimos esto porque la verdad, que aquí debe orientar el conocimiento, constituye nada más que un ámbito presente, si puede decirse así. El ámbito que ilumina y que *pone la verdad al descubierto*. La verdad que no es apartada, *dimovet*, gracias al uso y a la invención del uso, sino que es más bien facilitada por ella. Porque se trata de una y la misma operación, ante todo una operación de orientación y de dirección, que es donde nos sitúa la raigambre metódica. Por eso la figura o la metáfora de la luz sabe a poco porque no permite comprender la metacomparación con los usos, es decir, ese rendimiento positivo de la comparación que esperamos encontrar en la segunda parte de la Regla.

(3) *La unidad de los fines y del habitus.*

10. La segunda parte de la regla resulta la más interesante. Por una parte, tenemos que se da en múltiples disciplinas el hecho de que algunos objetos son estudiados con toda atención y a fondo, *diligentissime perscrutari*. No se trata del estudio que aparece en el enunciado de la primera regla sino de otra cosa. La investigación y la atención que se pone en los objetos revela en realidad la presencia de una facultad. Descartes señala que esa facultad no es otra que la del *bon sens*. Pero bien podría estipularse otra cosa. A saber, la de la voluntad que está detrás de esa diligencia, la voluntad que está detrás de la búsqueda de la verdad referida expresamente en (360), *quaerendae veritatis*, la verdad que se busca y que Aristóteles apunto como la fuente antropológico-fundamental de toda *epistème*. En fin la voluntad con que termina la Regla I, donde se presenta a la postre como *la que orienta toda investigación*. Es por ello que la introducción de la noción de fin es fundamental y constituye la verdadera inflexión y aportación de esta regla.

3. Regla II.

Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable.

Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.

A. Estructura retórica de la Regla (una aproximación).

11. i. Estipulación y observación de la regla.

(i') Consecuencias de la observación de la regla: demarcación de los objetos y de las ciencias. (*Pars destruens*)

ii. Vías del conocimiento: experiencia y deducción. (*Pars construens*).

(ii') El error está en la experiencia, no en la deducción.

(ii'') En las Matemáticas encontramos una experiencia que es al mismo tiempo razonamiento.

11. La Regla II se divide en dos partes. La primera, que comprende los tres primeros párrafos, se refiere a la naturaleza cierta e indudable del conocimiento que ha de ocupar a la humana sabiduría acotada en la Regla I (ahora de entre los conocimientos de la ciencias, desechadas las artes), y la segunda, que comprende los dos restantes, examina el conocimiento por sus fuentes o caminos, que son la experiencia y la deducción. El vínculo entre ellas estriba en que el *modo* de conocimiento, su certeza o probabilidad (modalizaciones de la verdad y la falsedad), no puede separarse del camino, *via*, o *fuentes*, y en que es precisamente la delimitación del modo de la certeza frente al de la probabilidad o la duda, es esta demarcación, decimos, la que estipula el modo de conocer. En realidad, en la primera parte *tiene lugar la demarcación de tales caminos, pues se trata de una regla de observancia, esto es, de una regla tal y como es puesta en obra por aquellos que llevan adelante los estudios, ora como "eruditos" ora como aprendices (363-4). Porque estamos ante una regla eminentemente práctica.*

La Regla comienza abriendo la posibilidad de limitar los objetos de estudio por el modo de conocerlos, estipulando que el conocimiento de la ciencia no puede ser probable o dudoso. En realidad, esta regla arremete contra un "vicio común", de los eruditos como de cualquier otro, un *gentis humanae vitio* (*vicio* que se opondría a *virtud*, en cualquier caso a propiedades de sujetos de praxis —luego hablar Descartes de *prudencia*), que han aceptado que los objetos de los que podemos tener certeza son muy pocos y que por tanto lo habitual es el conocimiento probable so pena de que un "docto" tenga que reconocer que no sabe todo (y que por tanto no lo es). Decimos pues que *se trata de una regla cuya observancia arremete contra el habitus* —entendido en un sentido amplio— *de los eruditos*. Esto es, una regla que se ocupa de la actividad del conocimiento, del conocimiento y sus usos tal y como ha sido hasta ahora. Por eso al final de esta primera parte se recuerda que estamos hablando también de la "instrucción" de los jóvenes, es decir, que estamos hablando de cuál debe ser el camino que siga la práctica de la ciencia.

La relación con la otra regla parece entonces casi seguirse de suyo, a saber, cuando Descartes da un *paso atrás* desde la costumbre y el uso establecido en el estudio hacia el fenómeno mismo del conocimiento (lo mismo hemos encontrado en el proceder de la Regla I); desde lo histórico, que es el punto de apoyo inmediato y regular, lo primero fenomenológicamente o lo primero respecto a nosotros, que está en la instrucción, cuando los

conocimientos se presentan justamente como hechos, hacia lo que sería lo primero respecto a la cosa misma, que está también en nosotros pero precisamente cuando procedemos por nosotros mismos y cuando el conocimiento se muestra como acontecimiento, por tanto cuando ya no somos más aprendices, digamos cuando el conocimiento no se presenta históricamente porque ya somos sujetos "que llegamos [por nosotros mismos] al conocimiento", *nos ad cognitionem rerum devenire*, que es donde se impondría una consideración fenomenológica estricta. Como veremos en la Regla III, esto histórico es una forma de experiencia, con lo que aquí se anticipa de alguna manera (en general, veremos que la Regla III parece una repetición de la Regla II).

12. Resulta interesante de esta segunda parte de la regla que en realidad no presenta tanto una distinción excluyente cuanto una suerte de inflexión. Porque la diferencia es en realidad sólo aparente. La clave está en cómo se suscita la Regla, que como recuerda Descartes tiene que ver con que hay disciplinas como la Aritmética y la Geometría, esto es, con el hecho de que "están libres de todo defecto de falsedad e incertidumbre", lo que quiere decir que en ellas podemos encontrar la prueba o demostración fenomenológica de la validez de la regla; el *casus*, si puede decirse así, de su observancia. Lo que van a revelar estas disciplinas es que las dos vías no son necesariamente excluyentes, porque en tales disciplinas vamos a encontrarnos con una suerte de razonamiento que, sin embargo, también es experiencia. Esto es, en ellas nos vamos a encontrar con un objeto "de tal modo puro y simple" que es un objeto de experiencia pero en modo alguno dudoso o probable. Como se señala en la nota 12 de la edición que manejamos, hay una "ambigüedad" o "polisignificatividad" en la noción de experiencia que se aviene muy bien con la otra posibilidad de emparejamiento con la deducción que es la intuición. Sin embargo, para *comprender el juego que aquí da esta ambigüedad*, vale la pena tener en cuenta que Descartes juega con ambos términos cuando propone como ejemplo la experiencia de deducción de "los dialécticos", que demuestra que el error está en admitir "experiencias poco comprendidas" a la cabeza de los razonamientos. Es decir, porque *lo que verdaderamente nos revela esta particular experiencia es que hay una precipitación en el proceder, es decir, la experiencia resulta verdaderamente reveladora cuando nos fijamos en la experiencia del proceder o en la experiencia del método, que es donde resulta de todo punto pertinente hablar de los dialécticos*. Esta es la clave.

Sea como fuere, la Regla termina taxativamente explicando por qué sin embargo sigue habiendo quienes se dediquen a "otras artes o a la filosofía". A saber, porque es más fácil hacer una conjetura sobre cualquier cuestión que llegar a la verdad misma, aunque sea fácil esto último gracias a ese modo de experiencia matemático. Es decir, porque *la facilidad de la ligereza de la conjetura se impone, digamos antropológicamente, a la facilidad de la observancia de la verdad, pues ésta supone cierto rigor metódico*.

B. Análisis de la Regla II.

(1) Certeza versus duda y probabilidad.

13. Con Marion, "lo que se juega en la Regla II no es tanto el establecimiento del paradigma matemático para todo saber, cuanto una meditación sobre la certeza como única modalidad epistemológica admisible" (46). Para empezar, insistamos en *el carácter excluyente que tiene esta modalidad*, digamos en la condición básicamente negativa que tiene la Regla, al menos en su primera parte. Carácter que va de consuno con la contraposición, en verdad una oposición total o contradictoria, no entre la certeza y la duda sino entre la certeza y la falsedad. En efecto, con Marion (47), "como si lo cierto ocupase el lugar de lo verdadero". ¿Y qué si no?

*La certeza supone no sólo una cualidad positiva sino más bien una operación o un ejercicio, el propio de discernir, concretamente la operación que discierne lo verdadero de lo falso (362, cit. por Marion, 48). Porque, como ya sabemos por la Regla I, estamos en el ámbito del *bons sens* o en la facultad misma (en el sentido o en la facultad como ámbito). La Regla es, pues, una regla de observancia del *bon sens* en tanto que facultad de conocimiento o de estudio (el estudio como actividad-de-conocer, etc.). Y es por ello que se presenta con tal crudeza o con esa fuerza, pues se está estableciendo nada menos que *las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero*, condiciones que, como son *las condiciones de una facultad, el espíritu, se presentan por eso mismo con una regla de observancia*.*

La certeza se opone no sólo a la probabilidad sino que, como regla de observancia, se dirige igualmente a cierta costumbre o hábito de los eruditos, pero no en cuanto eruditos, a lo que parece, sino en cuanto hombres. Los mismos "hombres" cuya costumbre comienza por censurarse en la primera regla se presentan ahora como los que entienden que es "indigno de un hombre culto confesar que ignoraba alguna cosa". Es decir, los hombres cuyo vicio consiste en tenerse a sí mismos por cultos o eruditos, esto es, si damos un paso atrás hacia la dimensión fenomenológico o antropológico-fundamental, los hombres *cuyo vicio nace de confundir el conocimiento con un estado, porque el conocimiento es más bien un habitus*. A saber, el *habitus* del discernimiento.

(2) *Certeza y ciencia versus probabilidad y opinión.*

14. No importa tanto la contraposición entre ambas como el hecho de que todavía en el proceder de los dialécticos encontramos algo que se podría rescatar para la ciencia. Concretamente lo que aquí llama "silogismos probables", que pertenecen a las que muy acertadamente llama "máquinas de guerra" de los escolásticos, silogismos que suponen cuando menos un procedimiento, que es lo contrario al abismo, como dice después (363-4).

Ahora bien, en general (llevando este razonamiento hasta su base), lo que se descubre es que *la educación* y las "escuelas" suponen *una férula para el ejercicio de la Razón*, pero una férula cuyo contrario podría convertirse también en un obstáculo. Es conveniente que "no abusemos del ocio", entendiendo que podríamos demorarnos justamente en el trabajo mismo con los razonamientos y con lo probable en lugar de buscar la facilidad y la rapidez que nos proporcionaría lo evidente. Es decir, *porque la libertad que nos proporciona la falta de guía bien podría volverse contra el propósito de la simplicidad y de la evidencia*.

(3) *Experiencia y deducción.*

15. La distinción entre experiencia y deducción se hace con vistas a comprender por qué la Aritmética y la Geometría carecen de ese "defecto de falsedad e incertidumbre" que las hace tan valiosas para el fin general del método. En general, no cabe hablar de falacia de la inferencia. Todo entendimiento, "por poco razonable que sea", no puede cometer errores en la inferencia. ¿Por qué? Pues porque está en juego el *principio de no contradicción*, que es, vamos a decirlo así, el principio elemental del pensar, *la forma misma del pensar*. Es decir, lo que asegura la deducción es precisamente que está alejada de la experiencia.

Por eso resulta de todo punto paradójico, o como una vuelta o inflexión muy particular, según hemos dicho, lo que se descubre como causa de la "certeza" de la Aritmética y la Geometría. A saber, que se ocupan, *versantur*, de un objeto "de modo tan puro y simple", *ita purum et simplex*, que no suponen nada incierto, es decir, que excluyen todo lo que la experiencia haya mostrado, *reddiderit*, incierto. Vale la pena considerar que no se excluye la experiencia sin

más sino la experiencia como indicadora de eso incierto que está en juego. En realidad, se está anticipando la equiparación, al menos formal, entre experiencia e intuición, si es que el emparejamiento con la deducción implica alguna clase de rigidez y la deducción funciona como una suerte de *comparandum*. Así, las Matemáticas devuelven, *reddiderit*, su objeto de un modo que no podemos llamar experiencia sino razonamiento. Concretamente dice que la Aritmética y la Geometría "se asientan totalmente en una serie de consecuencias deducibles por razonamiento", *sed totae consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis*, es decir, tienen su consistencia en una serie o secuencia lógica, en una secuencia deducida.

4. Regla III.

Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera.

Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur.

A. Estructura retórica de la Regla (una aproximación).

16. i. Objetos que no deben buscarse. (*Pars destruens*): errores metodológicos.
 - (i.a) Lo que otros hayan pensado.
 - (i.a') Por el vicio de sutilizar.
 - (i.a'') Porque las ciencias no se aprenden como se aprenden historias.
 - (i.b) Lo que hayamos conjeturado.
- ii. Acciones del entendimiento libres de error (seguridades metodológicas o vías seguras hacia la ciencia). (*Pars construens*)
 - (ii.a) Intuición.
 - (ii.b) Deducción.

El enunciado de la regla contiene él mismo la estructura expositiva general. En cierto modo la regla parece recoger lo ganado hasta ese momento, pero no es sólo eso. En realidad, se trata de avanzar en los sentidos de experiencia entendida como el modo en que sólo podemos hacernos con el conocimiento, es decir, el tema de la regla es el verdadero *modo de adquirir la ciencia*, y no el modo de los conocimientos que hasta ahora han sido tenidos por saberes y su demarcación respecto al verdadero saber. Una vez presentada la ciencia y su condición, hay que revisar lo que sólo ha quedado recogido de manera provisional en la Regla II, cuya intención era establecer la distinción entre experiencia y deducción y entre probabilidad y certeza (en el modo y manera que hemos visto). Ahora hay que añadir, positivamente, cuáles son las operaciones que llevan a un conocimiento seguro o ciencia, pasándose así del "conocimiento de las cosas" de la Regla II (364-5) al "conocimiento de las cosas sin temor alguno de error" (368).

B. Análisis de la Regla III.

(1) *Experiencia histórica.*

17. La parte en la que se desecha "lo que, *quid*, otros han pensado, *senserint*", concretamente de los libros de los antiguos, *Antioquorum libri*, se puede dividir en dos. Por un lado hay que evitar "una lectura demasiado atenta" de estos textos, digamos un *error metodológico externo*, pero también hay que evitar confiar en la memoria para poder comprender algo, pues esto sólo nos puede facilitar el conocimiento de "historias" pero no de "ciencias", es decir, porque la ciencia exige un *proceder que es interno* o que viene requerido por la cosa misma —que aquí se presenta como "problema"—, y que implica al espíritu y no a la memoria.

En realidad, estamos también ante dos *talantes* distintos del filósofo, ante dos calados morales distintos a la hora de llevar adelante la actividad de la filosofía. El de los que pretenden fingir, que se van a servir de los argumentos a modo de ilusión o apariencia, y el de los que son "sinceros y francos", pero que yerran en el método. Se trata también de una distinción en punto a modo de proceder, pues en ambos casos se yerra en el *modo de adquisición*, que es lo que interesa en este texto a Descartes. Pero vayamos por partes.

i.a') Desde el punto de vista del contenido, en los libros, *libri*, podemos descubrir qué ha sido descubierto y qué queda por descubrir. En realidad, se trata de discernir entre lo descubierto rectamente, *recte inventa*, y lo que no. Porque habría que *disponer ya* de un método para poder utilizar los textos antiguos, el que nos permitiera reconocer que estamos ante cuestiones debidamente tratadas y exentas de errores. O dicho de otra manera, el problema es que si nos atenemos a esto pensado por otros, en tanto que pensado *por otros*, el proceder mismo parece viciado de principio. Por eso no importa tanto que eso descubierto esté presentado sólo de modo aparente o que no lo esté, que el talante de los escritores sea fraudulento o veraz, porque el proceder va a impedir que reconozcamos ora el error ora la sutiliza ora la verdad de lo expuesto. Porque, como decimos, *el modo de proceder histórico es de por sí contrario al modo de proceder metódico; porque la experiencia del método es distinta de la experiencia histórica.*

Sea probable sea evidente lo que contienen los textos, si albergan argumentos sutiles y llenos de rodeos y ambigüedades, *variis ambagibus*, el procedimiento que consista en "una lectura demasiado atenta, *nimis attenta*, de ellos" es lo que tiene que desecharse. Pensemos que estamos ante lo contrario de la deducción. Es decir, ante una suerte de movimiento del pensamiento, pero tal que supone el rodeo y la dispersión, frente a la deducción que, precisamente, se caracteriza por ser directa y por atender a la concatenación, la conexión próxima, antes que a la distancia o al movimiento que tiene lugar, que haría las veces de la apariencia. Pero donde para que esto sea así hace falta justamente que falte intuición o el modo de la intuición. Pensemos que para que se imponga el rodeo hace falta no poder atender a la conexión: hace falta que sólo veamos una sucesión de términos, uno-y-uno-y-uno-y-uno ... que es lo que sucede cuando hacemos una *lectura* —el ateniimiento a la letra—, esto es, *una lectura literal* que es lo que aquí quiere decir que es *demasiado atenta*. Cuya contrapartida es justamente que, al no guardar distancia respecto a lo leído, tampoco podremos evitar errores. Los errores, dada esta proximidad, "se nos pegan", *adhereant*, como dice muy bien el texto, porque se trata precisamente de un error de proximidad. Tiene que haber un modo de atención que no esté pegada al texto sino al argumento y a la forma, esa es la clave. Porque el argumento requiere una cierta distancia; de otro modo se perdería.

i.a") Aun cuando no existan sutilezas y apariencias tampoco se podría decidir sobre la verdad de lo que dicen los textos a menos que se disponga del método para resolver el mismo problema cuyas soluciones encontramos en ellos. Es decir, a menos que se pueda reconocer *el*

problema y no la solución. Desde un punto de vista externo, alejados ahora de la letra, no podríamos decidir si algo es verdadero o no lo es, ni siquiera si pensáramos que el número es un criterio válido. Haría falta más bien poder pensar el problema, comprender y seguir el razonamiento, y no sólo repetir la solución. Haría falta, en lugar de la memoria mecánica y reproductiva, un entendimiento o espíritu capaz de emitir, desde sí mismo, un juicio firme, *stabile*, lo que quiere decir, no fluctuante, pues no dependería de ni estaría expuesto a lo fijado por otros. Sea como fuere, este procedimiento tiene que desecharse para, como dice Descartes aquí (367), llegar a ser filósofos, *Philosophi*.

(2) *Experiencia conjutural*.

18. Asimismo, hay que rechazar al hablar de la verdad de las cosas todos los juicios que podamos entender que son conjeturas. Porque con el tiempo pueden llegar a confundirse con los juicios verdaderos, convirtiéndose en verdaderos a fuerza de la costumbre. Como dice Descartes, "concediéndoles ... poco a poco una fe plena", *adhibentes fide*, es decir, quedan adherida esta fe por la fuerza de la costumbre.

(3) *Experiencia evidente*.

19. *Pars construens*. Intuición y deducción.

[notas inorgánicas: (i) Facilidad y distinción es igual a simplicidad y claridad.

(ii) La deducción es menos cierta porque le falta la simplicidad, no por la seguridad que emana de ella; es decir, *la prelación de la intuición es arquitectónica*, si puede decirse de este modo.

(iii) La intuición deja fuera dos facultades, los sentidos y la imaginación; pero no la memoria, que será rehabilitada cuando hablemos de la deducción.

(iv) La evidencia alcanza no sólo a los objetos simples sino también al razonamiento — lo que va desdibujando esta operación, revelando que estamos en el fondo ante una y la misma operación.

(v) La deducción se impone porque la certeza no puede equipararse a la intuición. Como dice aquí, el número de las razones que albergan los razonamientos no puede ser alcanzado por "el mismo golpe de vista", *uno eodemque oculorum intuitu*.

(vi) La deducción rehabilita la memoria como la facultad de la evidencia-no-actual, si puede decirse de este modo.

(4) *Fe (¿una experiencia?)*

Bibliografía

Gauvin, Jean-François (2006): "Artisans, Machines, and Descartes *Organon*", in: *History of Science*, vol. 44, part 2, number 144, pp. 187-216.

Meucci, Arthur (2009): *O papel do habitus na teoria do conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu*, Dissertação (Mestrado), São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Apéndice Textos

— *Metafísica*, M, Libro XIII, 1076a-1077a.

Capítulo 1

Acerca de la substancia de las cosas sensibles, ya quedó dicho cuál es, en el estudio de la Física sobre la materia, y¹⁰ posteriormente cuando hemos tratado de la substancia en acto. Y, puesto que ahora investigamos si, además de las substancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna, o no la hay, y, si la hay, cuál es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores, y, si algún punto de doctrina nos es común con ellos, no que demos disgustados en cuanto a esto. Uno puede, en efecto, estar satisfecho si dice mejor unas cosas¹ y no peor las otras. Pues bien, dos son las opiniones sobre esto. Unos dicen que son substancias las Cosas matemáticas, por ejemplo los números y las líneas y demás cosas afines, y, por otra parte, las Ideas. Mas, puesto que unos sostienen que estas cosas constituyen dos géneros, las Ideas y los Números matemáticos, mientras que otros consideran una sola la naturaleza de aquéllas y éstos, y²⁰ otros afirman que sólo existen las substancias matemáticas, conviene tratar primero de las Cosas matemáticas, sin añadirles ninguna otra naturaleza, por ejemplo si son o no Ideas, y si²⁵ son o no principios y substancias de los entes, sino que debemos considerarlas simplemente como Cosas matemáticas y preguntarnos si existen o no existen, y, si existen, cómo son. A continuación trataremos separadamente de las Ideas mismas, simplemente y sólo en cuanto nuestro plan lo requiera; pues la³⁰ mayor parte de lo que se puede decir se ha dicho ya innumerables veces, incluso en las exposiciones exotéricas. Además, debe arrostrarse principalmente tal indagación al investigar si las substancias y los principios de los entes son Números e Ideas; pues, después de las Ideas, nos queda esta tercera investigación. Necesariamente, si existen las Cosas matemáticas, estarán o bien en las cosas sensibles, según dicen algunos, o separadas de las cosas sensibles (pues también esto lo dicen algunos). Y, si no están en ninguna de las dos situaciones, o no existen en³⁵ absoluto o existen de otra manera; de suerte que nuestra duda no se referirá a su existencia, sino a su modo de existir.

Capítulo 2

Pues bien, que no pueden estar en las cosas sensibles y que semejante doctrina carece de fundamento, quedó ya dicho en nuestra Exposición de problemas, porque es imposible que dos^(1076b) sólidos ocupen el mismo lugar simultáneamente, y además por que, por la misma razón, estarían también en las cosas sensibles las demás potencias y naturalezas, y no habría ninguna separada. Esto quedó explicado anteriormente; pero, además, está claro que sería imposible que cualquier cuerpo fuese dividido; pues⁵ tendría que dividirse según una superficie, y ésta, según una línea, y ésta, según un punto; de suerte que, si es imposible dividir el punto, también la línea, y si es imposible dividir ésta, también lo demás. ¿Pues qué más da que éstas sean tales naturalezas, o que ellas no lo sean, pero estén en ellas tales¹⁰ naturalezas? El resultado, en efecto, será el mismo; pues si se dividen las cosas sensibles, también ellas serán divididas, o tampoco serán divididas las cosas sensibles.

Pero tampoco es posible que tales naturalezas estén separadas. Porque, si además de los sensibles hay otros sólidos separados de éstos y anteriores a los sensibles, es evidente que¹⁵ también tendrá que

haber, además de las superficies, otras superficies separadas y otros puntos y otras líneas (por la misma razón). Y, si es así, también habrá, además de las superficies y líneas y puntos del sólido matemático, otras superficies, líneas y puntos separados (pues lo simple es anterior a lo compuesto; y, si los cuerpos no sensibles son anteriores a los sensibles, por²⁰ la misma razón también serán anteriores a las superficies que hay en los sólidos inmóviles las que existen independientemente; de suerte que estas superficies y líneas serán distintas de las que existen simultáneamente con los sólidos separados; pues éstas se dan simultáneamente con los sólidos matemáticos, mientras que aquéllas son anteriores a ellos).

Y, nuevamente, estas superficies tendrán líneas, anteriores a²⁵ las cuales tendrá que haber otras líneas y otros puntos, por la misma razón; y otros puntos anteriores a éstos procedentes de las líneas anteriores, anteriores a los cuales ya no habrá otros. Pero esta acumulación resulta absurda (pues sucede entonces que³⁰ sólo hay una clase de sólidos, además de los sensibles, mientras que hay tres clases de superficies, además de las sensibles las que existen además de los sensibles, las que hay en los sólidos matemáticos y las que se dan además de las que hay en éstos y cuatro clases de líneas, y cinco clases de puntos. Según esto, ¿sobre cuáles versarán las ciencias matemáticas? No, ciertamente,³⁵ sobre las superficies, líneas y puntos que hay en el sólido inmóvil; porque la ciencia trata siempre de las cosas anteriores).

Y lo mismo puede decirse también acerca de los números; pues, además de cada clase de puntos, habrá otras unidades, y además de cada clase de entes, tanto sensibles como inteligibles; de suerte que habrá géneros de los números matemáticos.

(1077a) Además, ¿cómo podrá resolverse lo que ya dijimos en la Exposición de problemas? Pues los objetos que estudia la Astronomía existirán aparte de las cosas sensibles, igual que los que estudia la Geometría; y ¿cómo es posible que existan así un Cielo y sus partes, o cualquier otra cosa dotada de movimiento? Y lo mismo las cosas visibles y las armónicas; pues⁵ habrá también sonido y visión aparte de las cosas sensibles e individuales; por consiguiente, igual sucederá también, evidentemente, con los demás sentidos y con las demás cosas sensibles. Pues ¿por qué más bien con unos que con otros? Y, si existen estas cosas, también existirán animales, puesto que existen sentidos. Además, algunos axiomas universales son formulados por los¹⁰ matemáticos aparte de estas substancias. Así, pues, también ésta será otra substancia intermedia separada de las Ideas y de las cosas intermedias, la cual no será ni número, ni puntos, ni magnitud, ni tiempo. Y, si esto es imposible, es evidente que también es imposible que existan aquellas cosas separadas de las cosas sensibles. ¹⁵ En suma, se pondrá en contra de la verdad y del común sentir quien diga que las Cosas matemáticas existen como naturalezas separadas. Pues, si existieran así, serían necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles; pero en realidad son posteriores. En efecto, la magnitud imperfecta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la substancia, como²⁰ lo inanimado frente a lo animado. Además, ¿en virtud de qué y cuándo serán una unidad las magnitudes matemáticas? Las cosas de aquí abajo lo son por el alma o por una parte del alma o por alguna otra cosa razonable (y, si no, son una pluralidad y se separan); pero para aquéllas, que son divisibles y cuantas, ¿cuál es la causa de que sean una unidad y permanezcan juntas? Además, los modos de generación lo demuestran. Pues se generan primero en longitud,²⁵ después en latitud y, por último, en profundidad, con lo que alcanzan su término. Pues bien, si lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la substancia, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud; y, en este sentido, es también más perfecto y en mayor grado un todo, porque llega a ser animado; una línea, en cambio, o una superficie, ¿cómo podrían serlo? Tal pretensión estaría, en efecto, por encima de³⁰ nuestros sentidos. Además, el cuerpo es una substancia (pues ya tiene en cierto modo la perfección); pero las líneas ¿cómo han de ser substancias? No pueden serlo, en efecto, como una especie o forma, como lo es sin duda el alma, ni como materia, como lo es el cuerpo; pues no parece que haya nada que pueda³⁵ componerse de líneas ni de superficies ni de puntos, y, si fueran una substancia material, veríamos cosas capaces de tal composición.

“Por tanto no es posible demostrar pasando de un género a otro, v.g.: demostrar lo geométrico por la aritmética. En efecto, son tres los elementos que se dan en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales se demuestra); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí. Así, pues, los axiomas a partir de los cuales se hace la demostración deben ser los mismos; en cambio, las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes, si las magnitudes no son números”.

Regulae ad directionem ingenii.

(O la desaparición del mundo como lugar de prueba)

Regla IV

5. Regla IV.

El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas.

Necessaria est methodus ad veritatem investigandam.

A. Estructura retórica de la Regla (una aproximación).

1. Esta Regla IV es una de las más complejas, pues, para empezar, comprende dos textos redactados en momentos distintos. Para esto cf. la nota 22 de la edición que manejamos. Sea como fuere, nos hacemos cargo de la premisa hermenéutica que plantea Marion en estos términos:

"Advertida a menudo, la división de la Regla IV en dos secciones (...) independientes quizás no ha recibido una interpretación rigurosa que evite su *nihilización minimalista* (contradicción, evolución o doble tentativa)" (71; el subrayado es mío)

Siendo esto así, Marion propone una lectura que ponga en relación cada una de las partes (habla de "correspondencias binarias"), que a su vez divide en cinco apartados. Vamos a reproducir esta articulación (71-72):

- a) IV A, 371, 4-25 = (a') IV B, 374, 16 - 375, 22.
- b) IV A, 25-373, 2 = (b') IV B, 375, 22- 376, 8.
- c) IV A, 373, 3-24 = (c') IV B, 376, 8 - 377, 9.
- d) IV A, 373, 25-374, 9 = (d') IV B, 377, 9 - 378, 11.
- e) IV A, 374, 9-15 = (e') IV B, 378, 11 - 379, 13.

Vamos a seguir esta división. Sin embargo, intentamos también nuestra propia lectura, atendiendo a cierta retórica del texto. Concretamente al hecho de que el segundo texto (B) está redactado en primera persona. Es una suerte de anticipo de lo que luego encontraremos en el *Discours*. Si, como ha señalado Deleuze, en Descartes nos encontramos con un personaje conceptual inédito y genuinamente moderno, cual es el "yo", la cuestión, más acá de los dos momentos de redacción de cada texto, es la de cuál es la estrategia retórica de la primera persona. O, dicho de otro modo, cuál es la estrategia retórica de la fábula, porque mientras que en los textos previos Descartes parece estar haciendo un examen de lo que ha sido hasta ahora, digamos una genuina revisión, ahora el examen da un paso atrás hasta su *propia experiencia*. La cual, si no quiere ser una fábula o una simple historia (una de las historias, *historias*, de la Regla III), debe tener un sentido que vamos a llamar *fenomenológico*. Pero, ¿cuál? Como veremos, en la sección (c'), Descartes habla de unas "primeras semillas", esto es, de un conocimiento ínsito en cada uno de nosotros. El cual, precisamente gracias a lo que leemos y oímos de otros, queda oculto. El recurso al yo es a la postre el paso atrás hacia la facultad, paso atrás que quiere apartarse justamente de ese particular afuera que es la tradición, un afuera que en realidad constituye un obstáculo para el ejercicio de la facultad propia. Esto, lo veremos también, no desestima toda clase de afuera, pues el mundo se va a revelar como una apertura válida aunque no suficiente. *La retórica del yo funciona así como la retórica contra la tradición* (frente a lo transmitido, lo innato).

B. Análisis de la Regla IV (conforme a la propuesta de Marion).

(a) Secciones (a) y (a'). De la necesidad del método y de las Matemáticas.

1. La sección (a), 371, 4-25, establece el sentido del método, que define al final (371-2) como

"reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz".

El método queda definido exactamente como una regla de economía de la investigación. Decimos de *economía* en el sentido en que dilucida que la observancia de tales reglas no sólo le conducirán a la verdad sino que, sobre todo, asegurarán su propio funcionamiento, manteniendo la facultad en uso, de modo que *no se pierda como capacidad*, vamos a decirlo así, y (porque) evitando esfuerzos inútiles. Es una más de las Reglas que, como hemos visto ya en las anteriores, constituyen preceptos o reglas prácticas. Preceptos y reglas que sirven al correcto ejercicio de la facultad en juego así como a su sostenimiento. Por eso, ante todo, se trata de evitar esfuerzos inútiles, o lo que es igual, desde el punto de vista de la orientación, rodeos y extravíos.

Pero este argumento se desbroza de la siguiente manera. La curiosidad de los mortales es tal que cabe esperar que busquen la verdad sin atender a un método, es decir, que busquen la verdad nada más que *tanteando*. Si pensamos que esta búsqueda está carente de orientación, la sola curiosidad parece que es la causa de la *divagación* y del extravío (el caminante perdido, *amissum*, dice el texto). Por eso, como ha dicho justo al comienzo, la curiosidad de la que hablamos es una curiosidad *ciega, caeca*, una curiosidad en la que sólo tenemos voluntad pero falta entendimiento.

Lo que supone esto de daño es lo que tiene de desorientación, pues conduce al espíritu hacia el desorden, esto es, hacia lo contrario de la facilidad y la distinción, y con ello, en lo que sería la otra cara de la misma figura, *lo ofuscan y vuelve ciego a la luz natural*. Acostumbrados a andar en tinieblas (recuérdese la parábola de la caverna), esto debilita "la penetración de su mirada" y se vuelven menos perspicuos. Porque, como recuerda Platón en ese texto, tanto se pueden ofuscar los ojos por el exceso de luz que por la ausencia total de luz. La regla previene así a tomar lo falso por verdadero, esto es, a tener "esas meditaciones oscuras", *meditationes obscuras*, por verdades. Donde importa reparar en que la luz de la que habla Descartes es la *lumen naturale*. Más concretamente dice Descartes que ésta es la luz plena o *lumen apertam*. Lo que quiere decir que no sirve eso que se puede aprender en las letras, pegados a los textos, como hemos visto en la Regla III; que estar todo el tiempo en la escuela, *in scholis*, aparta justamente de esta *apertura donde está la verdadera luz, la luz natural. Apertura que podríamos llamar mundo*, el mundo que es referido justo al comienzo del *Discours*. (Descartes contrapone literalmente la escuela a *de obviis rebus*, a las cosas que salen al paso o que se presentan precisamente ahí, esto es las cosas obvias.)

2. En la sección (a'), 374, 16 - 375, 22, Descartes lleva esta misma experiencia de los hombres curiosos, presentada como un análisis más de esa antropología fundamental de la hemos hablado ya, lleva esta experiencia a *la experiencia del estudio de las Matemáticas*. Más aún, si atendemos a la inflexión que supone la primera persona del *applicui*, la lleva a *su propia experiencia*, lo que confirmaría el rango fenomenológico de esta inflexión: estamos ante una

experiencia antropológica reconocible. Pero, ¿y qué tiene que ver esto con la correspondencia, qué aporta a la determinación inicial del método?, esto es, si es que el método tiene que ser justamente algo necesario para *la* investigación de *la* verdad.

Comienza señalando que el aprendizaje que hizo de la Aritmética y la Geometría lo hizo precisamente leyendo (leí: *perlegi*) a los autores que suelen enseñarse, *Auctoribus tradi solent*. Insiste Descartes en que leyó tales obras, pero sobre todo en que eran las obras de tales autores, destacando con ello que no estamos ante las Matemáticas mismas sino ante un ejercicio posible de enseñanza. Para empezar, aquí se pone en juego la retórica del yo que hemos expuesto más arriba. Pero todavía hay más, porque también se trata de *impugnar*, *no tanto el origen cuanto el modo* o proceder mismo de lo así aprendido. Es lo que dice después de que sólo contenían "demostraciones superficiales", esto es, demostraciones que en realidad no conseguían mostrar, *ostendere*, de modo suficiente, *non satis*, a la mente lo que pretendían. Es la conclusión de la Regla III cuando dice que el problema de la escuela es que no se trabaja con la facultad debida, que es el espíritu. Que sólo se trabaja con la memoria. Aquí, cuando estamos ante las Matemáticas, Descartes es todavía más preciso, pues *estipula la facultad en juego descontando las facultades que ha desechado en la Regla anterior*. Es decir, en este despliegue paralelo de la regla de economía abunda en las dos facultades que no deben ponerse en juego en un conocimiento o demostración verdadera: ni los ojos, esto es, los sentidos (antes ha hablado de cosas que "se presentaban ante los ojos", *oculis quodammodo exhibebant*), ni tampoco la imaginación. Porque son estas facultades las que también ofuscan e impiden un conocimiento verdadero, al apartar a las que verdaderamente pueden proporcionarlo, que son el entendimiento, *intellectum*, o la razón, *ratione*.

(b) Secciones (b) y (b'). De la simplicidad del método a la universalidad de la *Máthesis*.

3. En la intuición y la deducción se dispone ya de los instrumentos metódicos para el aseguramiento de la verdad. Como comienza señalando en la regla, en realidad son sólo dos cosas las que tiene que procurar el método: acceder a lo que podemos saber (conforme a lo apuntado de la luz natural en la sección (a)) y evitar el error (esto es, asegurar este acceso). Por eso en esta sección el propósito es apuntalar la intuición y la deducción como las únicas operaciones metódicamente relevantes (las únicas que contribuyen a este doble propósito), es decir, *apuntalar el método como completo*.

Toda vez que la intuición y la deducción son las operaciones "más simples y las primeras de todas" (372), *simplicissimae et primae*, esto es, toda vez que constituye la forma misma del método, eso que resulta vinculante *per se* para el descubrimiento de la verdad ("no comprendería ningún precepto del método mismo por muy fácil que fuera"), lo que no puede decirse de estas operaciones es cómo se usan. Es decir, su carácter fenomenológicamente inmediato y su prelación metodológica las convierte en operaciones que no pueden ser por su parte objeto del método. Pero, ¿y qué? Descartes está apuntando aquí que *no hay algo así como una metodo-logía en el sentido de una ciencia adjetiva del método*. El método se muestra en su eficacia en la búsqueda y aseguramiento de la verdad de las ciencias, esto es, en sus objetos, pero no puede revertir sobre sí mismo. Esta, podría decirse así, es una exigencia fenomenológica inalienable: no se puede decir nada *de* estas operaciones, no estamos ante un conocimiento transitivo. Tan sólo se pueden mostrar estas operaciones, es decir, *tan sólo se pueden hacer*. La metáfora de la luz presenta, de modo redundante si se quiere, esta imposibilidad: no se puede añadir claridad a la luz, tan sólo oscuridad.

4. Paralelamente al descubrimiento del método como algo que va de suyo y que no se puede justificar más, paralelamente a la inmediatez con que se presenta la intuición y la

deducción como el método completo, ahora se reconoce que hay una disciplina, , la *Mathesis*, que se presenta también como "la más fácil y sobremanera necesaria de todas" (375-376). Donde habría que distinguir entre la *Mathesis* y la que aquí llama "matemática vulgar".

Aquí se prosigue con el repaso de las disciplinas antiguas y sus procedimientos. Concretamente la *Mathesis* se impone a las que llama "máquinas" de razonamiento. Entendiendo por máquinas justamente aquellos recursos lógicos que funcionan inercial o automáticamente, esto es, nada más que como herramientas de transmisión del movimiento. O también la *Ars Magna* de Lull, que fabricó una tal máquina (ver más abajo Apéndice).

Como señala Marion (80), la *Mathesis universalis* no es una matemática universal que proporcione los principios de las matemáticas sino que es "una "ciencia universal" que no gobierna tanto la cantidad como, de la que podrá hacer abstracción cuanto el orden y medida". La *Mathesis universalis* que aparece en la Regla IV es una ciencia que hace abstracción no sólo de la materia, en cuyo caso conservaría el número y la figura, sino que también abstrae el número y la figura (es una "abstracción de segundo grado"), que se limitará a "las relaciones o proporciones" (expresión del *Discourse*, cit. en p. 82), esto es, desbordando el campo de lo cuantitativo. Importa tener en cuenta que la abstracción, señala Marion, "sólo conserva un parámetro", lo que significa que no tiene que atenerse a ente alguno, aumentando su validez conforme aumenta la abstracción. Como dice después (86), "la doble dispensa que se concede la abstracción redoblada impide que la verdad metódicamente conquistada de los objetos contruidos de modo abstracto cristalice alguna vez en una cosa (o en un ente)". Esto es lo que se formula expresamente en la Regla V y en las siguientes y sobre ello volveremos en lo que sigue.

(c) Secciones (c) y (c'). *Los principios innatos del método y su rescate de la experiencia histórica de la Mathesis.*

5. En esta parte se trata de *abundar en lo ganado en la anterior sobre la simplicidad y prelación del método de la intuición y la deducción*, a saber, dando el paso consecuente y estipulando que hay "principios innatos de este método", *hujus methodi principii natae* (373) o, como ha dicho poco más arriba, que hay unas "primeras semillas". Más concretamente, se trata de afirmar la prelación fenomenológica del método frente a la condición mediata y adjetiva de todo lo adquirido históricamente. Porque aún los "estudios contrarios" no han podido impedir que crezca este "fruto espontáneo". Así reconocemos en la Aritmética y la Geometría esta clase de proceder espontáneo.

Por otra parte, Descartes insiste en la figura retórica del árbol y de los frutos para recordar que estas semillas innatas terminarán aflorando y dando su frutos, creciendo por ello "más felizmente" que otras.

6. Casi punto por punto prosigue la sección paralela (c'), donde Descartes recoge las aportaciones de autores como Pappus y Diophanto como poseedores de la "verdadera *Mathesis*". En todo caso, importa más que señale los procedimientos que dificultan que nos hagamos con el verdadero método, esto es, los modos en que se puede oscurecer u obstaculizar el método y sus operaciones. Primero, "leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos errores"; pensemos que en ambos casos se trata de un *procedimiento pasivo*. Antes ha hablado del error de hacer una lectura demasiado pegada al texto, y aquí se nos está recordando el procedimiento escolástico de la salmodia de argumentos. En segundo lugar, apunta a que para ocultar el arte, que podría aprenderse directamente si se presentara con "suma claridad y facilidad" (377), esa nueva ciencia que es el Álgebra (que es la ciencia que ha suprimido la distinción entre los géneros de número y figura) ha sido "sobrecargada" por

algunos, mostrando "verdades estériles expuestas sutilmente a partir de consecuencias".

(d) Secciones (d) y (d'). Aclaración del sentido de la *Mathesis* y distinción respecto de "la Matemática corriente".

7. Apenas se expone en esta parte que la *Mathesis* no tiene nada que ver ni con las sutilezas ni con la "Matemática corriente", *vulgari*, . Por eso es mucho más interesante cómo desbroza Descartes en (d') el sentido que tiene la *Mathesis* y cómo ésta se distingue de otros "estudios particulares" (377).

Aquí se señala que la *Mathesis* se ocupa del orden y la medida en tanto que "no [está] adscrito a una materia especial" (378). Es decir, en tanto que no encierra nada de los objetos particulares y se ocupa únicamente de esa medida descualificada y puramente metódica de la que hemos hablado más arriba.

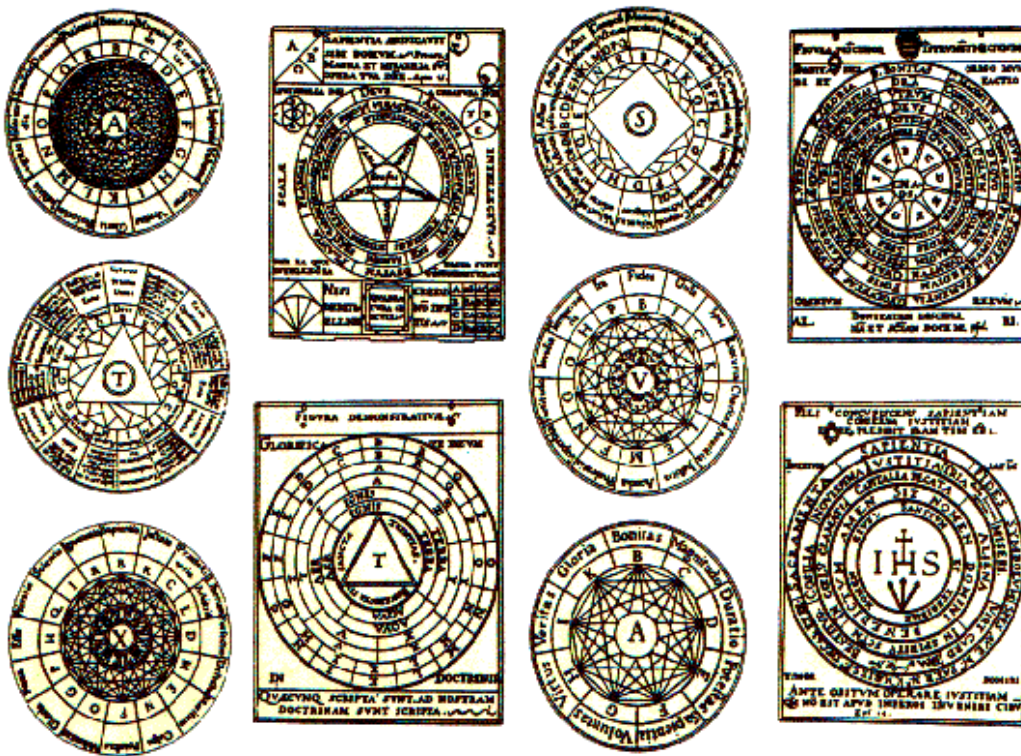
(e) Secciones (e) y (e'). Conclusión: la *Mathesis* es "la fuente de todos los otros" conocimientos.

8 (...)

Apéndices.

(A) Llull y las "máquinas de razonamiento"

(fig. 1)



(fuente: <http://ramon-llull.blogspot.com/2009/12/ars-magna-la-maquina-del-razonamiento.html>).

Regulae ad directionem ingenii.

(O la desaparición del mundo como lugar de prueba)

Regla XII

6. Regla XII.

Finalmente es preciso servirse de todos los recursos del entendimiento, de la imaginación, de los entidos y de la memoria: ya para intuir distintamente las proposiciones simples; ya para comparar debidamente lo que se busca con lo que se conoce, a fin de reconocerlo; ya para descubrir aquellas cosas que deben ser comparadas entre sí de modo que no se omita ningún elemento de la habilidad humana.

Denique omnibus utendum est intellectus, imaginationis, sensus, et memoriae auxiliis, tum ad propositiones simplices distincte intuendas, tum ad quaesita cum cognitis rite comparanda ut agnoscantur, tum ad illa invenienda, quae ita inter se debeant conferri, ut nulla pars humanae industriae omittatur.

A. Estructura retórica de la Regla (una aproximación).

1. Esta Regla XII se divide en dos partes. De acuerdo con la distinción que introduce Descartes justo al comienzo, de que para considerar el conocimiento de las cosas hay que tener en cuenta a "nosotros que conocemos, y a las cosas mismas que deben ser conocidas". Se articular así, al menos provisionalmente, en

(I) 410-417;

(II) 417-430.

Sin embargo, a partir de 425 Descartes expone ocho conclusiones, que debemos entender como atingentes a la Regla misma, o mejor, dado el carácter de recapitulación de esta Regla XII, que debemos entender en cierto modo como las conclusiones sobre los rendimientos de todo lo anterior *en la exposición, validez y alcance del método*. Y, así,

(II.1) 417-425 y

(II.2) 425-430.

2. Vamos a considerar primero (II.1). En ésta Descartes reconoce al menos *siete posibles distinciones* que separan y ponen en claro qué podemos entender por "simple" y qué por "compuesto". Donde, toda vez que en la primera parte ha hecho el esbozo de una teoría de las facultades, *la distinción en punto a las cosas mismas no podrá hacerse separadamente de la distinción respecto a nosotros*. Repárese en que de otro modo se estaría subvirtiendo la pretensión inicial de descabalar los géneros a partir de la propia facultad de conocer (Reglas II-III).

Las distinciones contempladas son:

(i) en relación a nuestro conocimiento (a) / en cuanto existe realmente (b);

(ii) las cosas simples (i.a) son o bien puramente intelectuales (a) o puramente materiales (b) o comunes (c);

(ii.bis) las privaciones y negaciones de las cosas simples;

(iii) las cosas en tanto que intuitas no pueden ser falsas/ en tanto que juzgadas pueden ser falsas o no;

- (iv) la conjugación de las cosas simples es necesaria / contingente;
- (v) no podemos entender nada fuera de las naturalezas simples o, en su caso, de cierta composición;
- (vi) podemos conocer las naturalezas compuestas o porque las experimentamos / o porque las componemos;
- (vii) la composición puede hacerse de tres modos: por impulso / por conjetura / por deducción.

3. Conclusiones (...)