

René Descartes

Reglas para la dirección del espíritu

Traducción, introducción y notas
de Juan Manuel Navarro Cordón



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Regulae ad directionem ingenii*

Primera edición: 1984

Tercera edición: 2018

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Frans Hals: *Retrato de René Descartes* (detalle). Museo del Louvre, París.

© ACI/Bridgeman

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la introducción, traducción y notas: Juan Manuel Navarro Cordón

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1984, 2018

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-978-4

Depósito legal: M. 29.976-2017

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción
- 9 I. Significado, estructura y temática de las *Reglas*
 - 9 1. Las *Reglas* y la modernidad
 - 15 2. Significado y estructura de las *Reglas*
 - 27 3. Ciencia, método y filosofía en las *Reglas*
- 32 II. Método y filosofía
 - 35 1. La unidad de la ciencia
 - 40 2. Método y matemática
 - 57 3. Método y filosofía
- 69 Referencia bibliográfica
 - 69 1. Ediciones críticas de las *Reglas*
 - 69 2. Obras generales de interés para las *Reglas*
 - 71 3. Obras sobre las *Reglas* y el método

Reglas para la dirección del espíritu

- 75 Regla I
- 81 Regla II
- 88 Regla III
- 95 Regla IV
- 106 Regla V
- 108 Regla VI
- 115 Regla VII
- 121 Regla VIII
- 130 Regla IX

133	Regla X
137	Regla XI
141	Regla XII
164	Regla XIII
172	Regla XIV
187	Regla XV
189	Regla XVI
194	Regla XVII
197	Regla XVIII
204	Regla XIX
204	Regla XX
204	Regla XXI

Introducción

I. Significado, estructura y temática de las *Reglas*

1. Las *Reglas* y la modernidad

Parece difícil presentar el pensamiento de Descartes o alguno de sus escritos, en nuestro caso las *Reglas para la dirección del espíritu*, sin señalar en el umbral mismo la novedad epocal de su obra, pues en verdad él inicia no sólo la moderna filosofía, sino también «la cultura de los tiempos modernos». Hagamos nuestras, a este propósito, las palabras de aquel pensador que tan hondamente meditó sobre el sentido «histórico» de los discursos filosóficos: «Con Cartesio –escribe Hegel– entramos [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía eri-

gida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin..., ¡tierra!»¹. El texto hegeliano indica sólo, pero con suficientes matices y precisión, aspectos fundamentales del giro cartesiano: la in-dependencia del pensamiento con respecto a la teología, la autonomía de la razón, la inseparabilidad entre verdad y autoconciencia, giro que abre las vías para un venidero humanismo, en el sentido en que Sartre escribe que «precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres»²; humanismo que aunque no cuadre del todo ni con la letra ni quizá tampoco con el espíritu de la completa obra cartesiana, sí que puede considerarse en cierto sentido de raigambre cartesiana, pues por obra del pensador francés se ha bosquejado, e incluso fundado formalmente, lo que se ha llamado «el principio de la inmanencia», mediante «un cambio de dirección del objeto al sujeto, del mundo al yo, de lo exterior a lo interior»³.

Las *Reglas para la dirección del espíritu*, y no sólo por lo temprano de su redacción en el pensamiento de Des-

1. Hegel, G. W. F., «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», en *Werke*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1971, vol. XX, p. 120, ed. cast., FCE, México, 1955, p. 252.

2. Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Edit. Sur, Buenos Aires, 1980, p. 26. Véase en el muy interesante trabajo de Sartre, *La liberté cartésienne*, recogido en el vol. I, de *Situations*, Gallimard, París, 1947, pp. 289-308, la lectura sartreana del incoativo y formal ateísmo humanista cartesiano.

3. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studjum, Roma, 1964, p. 921.

cartes, trazan las bases de la nueva época. «Sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito, radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna»⁴. Podría pensarse, no yendo más allá de la literalidad de la afirmación heideggeriana, que las *Reglas* son un escrito de singular importancia para la ciencia moderna, y nada más, aunque ello ya sea mucho. Estimando por nuestra parte que lo son en efecto, pensamos además que el significado de la obra y el alcance de la afirmación de Heidegger tienen otra dimensión más rica aún y originaria. De un lado, porque el significado «científico» de la obra requiere ser leído desde un marco previo y totalizador, donante de sentido; y porque las *Reglas* mismas, con todos sus significados posibles, y entre ellos el «científico», hay que interpretarlas desde una experiencia de la vida y en función de un proyecto histórico, en los que la simple ciencia, por lo demás grandiosa y admirable, puede desempeñar, sí, un papel relevante, pero no primordial ni decisivo. Junto a la técnica maquinista, el arte considerado como estética y objeto de la vivencia, el obrar humano como cultura, y la desdivinización, es la ciencia, según señala Heidegger, uno y quizá el más definitorio de los «fenómenos esenciales de la Edad Moderna». Pero ninguno de ellos individual ni separadamente, ni tampoco la simple suma de todos ellos, delinea ni expresa originariamente la «figura esencial» (*Wesensges-*

4. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer, Tubinga, 1962, p. 78; ed. cast., Sur, Buenos Aires, 1964, p. 100.

talt) de una época, pues cabe y es preciso preguntarse «qué concepción de lo existente y qué interpretación de la verdad sirven de fundamento a estos fenómenos». Una pregunta tal escapa siempre, precediéndolo y sobrepasándolo, a cada uno de los referidos fenómenos, correspondiéndole, por el contrario, a ese difícil pero necesario ejercicio o acción del pensamiento que es el filosofar. Acción de innumerables nombres y modos de realización, uno de los cuales, y quizá singularmente sobrio y apropiado, es el de «meditación» (*Besinnung*): «La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios (*Voraussetzungen*) y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado»⁵. Así pues, una pregunta tal, que en cuanto «meditación» entra en el sentido (*Sinn*)⁶ de una época desvelando su figura esencial, es tarea de la filosofía. En la tradición (*Überlieferung*) occidental que va de Platón a Nietzsche, la filosofía se entendió y realizó como metafísica. Pues bien, «en la metafísica –escribe Heidegger– se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento

5. Heidegger, M., «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1972, p. 69 [trad. cast., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 63].

6. Cfr. Heidegger, M., «Wissenschaft und Besinnung», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978, pp. 41-66; p. 64.

domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico»⁷.

El indudable significado «científico» de las *Reglas* no las agota; más fundamentalmente, las *Reglas para la dirección del espíritu* ofrecen, todavía quizá con la ambigüedad y la indecisión que se quiera (debidas justamente a su carácter de frontera entre un mundo fenecido y otro que nace y que ellas mismas ayudan a alumbrar), los rasgos esenciales que bosquejarán la época moderna; en ellas pueden quizá rastrearse los factores esenciales de lo que Heidegger ha denominado «lo esencial de una posición metafísica fundamental», que comprende los ya referidos: «la interpretación de la esencia del ser de lo ente», «el proyecto de esencia de la verdad» y, además, y en indisoluble unidad de estructural significación, «el modo y manera como el hombre es hombre», y «el sentido según el cual el hombre es medida (*Mass*) aquí y allá»⁸.

Como es palmario, aquí «metafísica» no mienta ningún pretendido (o pretencioso) *conocimiento* de trasmundos, sino algo previo a cualquier decisión sobre esa o parecidas cuestiones. Nos parece claro que en las *Reglas* se ofrece una interpretación de lo existente en correlación con un proyecto de qué entender por verdad; y también nos resulta claro que hay una interpretación del hombre que como sujeto epistémico funda y establece «medida» (*Mass*) para la verdad y para lo que ha de ser

7. Heidegger, M., *Holzwege*, l. c. [trad. cas., l. c.].

8. Heidegger, M., *Holzwege*, ed. cit., p. 96 [trad. cas., p. 84], y *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, II, p. 170.

instituido como su correlato objetual cierto; si bien con una claridad de claroscuro, la claridad de una presencia de la que se sabe sólo por sus operaciones y obras: parecería como si el «filósofo de la máscara» pusiese especial cuidado en no dejar entrever del «yo» sino lo necesario o lo ineludible. Pero que el hombre, en cuanto sujeto, esté en cierta oscuridad o ausencia no significa que no venga operando desde el principio en el filosofar cartesiano. H. Gouhier lo ha señalado con precisión y sencillez: «El cartesianismo nace de una intuición que lo vuelve hacia el hombre, animal racional (*raisonnable*)⁹ que vive en un universo físico y en un medio social. Ahora bien, esta intuición primera no deja de ser primaria en el pensamiento del filósofo. ¿Cómo podría subsistir su sistema sin lo que le da su dirección y su movimiento?»¹⁰.

Poder llegar a apreciar el ensamblaje de estos factores en las *Reglas* evitará su reduccionismo «cientificista», su significación «epistemológica» se verá desde otra perspectiva y a otra luz, y la obra misma mostrará su riqueza y su potencial «metafísico», entendida esta palabra en el significado apuntado.

9. Un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant expresa con claridad y precisión el matiz que queremos resaltar; hablando del hombre dice Kant que «tiene un carácter que él mismo se ha creado, en cuanto es capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; por medio de lo cual él, como animal dotado de capacidad de razón (*Vernunftfähigkeit*) (*animal rationabile*), puede hacer de sí mismo un animal racional (*vernünftiges*) (*animale rationale*)». *Kant's Werke*, Akademie Textausgabe, W. de Gruyter, Berlín, 1968, vol. VII, p. 321 [existe edición castellana en esta misma colección: *Antropología*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 316 (N. del E.)].

10. Gouhier, H., *Descartes, Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la Morale*, J. Vrin, París, 1973, p. 204.

2. Significado y estructura de las *Reglas*

¿Qué significan en la experiencia vital y filosófica de Descartes las *Reglas para la dirección del espíritu*? No vamos a recordar una vez más ni siquiera los acontecimientos más relevantes de la vida de Descartes, nacido en La Haye, ciudad de Turena, el 31 de marzo de 1596, ni tampoco nada de su carácter y de la relación de éste con su obra; ni, en fin, una relación de sus escritos. Es de mayor interés para nosotros, atendidos como estamos además a un espacio que se nos ha fijado a pesar de ello con generosidad, responder aunque sea muy brevemente a la pregunta recién formulada. Y, para empezar, encontramos en Hegel unas observaciones breves, precisas y que orientan adecuadamente. Descartes «caracterizábase por su espíritu vivaz e inquieto, que buscaba con insaciable afán todas las ramas del conocer humano, buceando en todos los sistemas y formas de pensamiento»¹¹. A ello hay que añadir una firme voluntad de «investigar seriamente la verdad de las cosas» (*Reglas*, I, 361), y no sólo para mejor dirigir las acciones de la vida, sino además «por aquel placer que se encuentra en la contemplación de la verdad y que es casi la única felicidad pura de esta vida» (*ibid.*).

Adornado con un espíritu tal y movido por el afán de verdad, tres experiencias jalonan el camino hasta las *Reglas*. En primer lugar, «sus estudios de juventud en el colegio de jesuitas y los que hizo por su cuenta le infundieron, al cabo de muchos años de engolfarse en ellos, una

11. Hegel, G. W. F., *o. c.*, p. 255.

fuerte repugnancia por el estudio libresco»; de otra parte, «siendo todavía mozo, a los dieciocho años, se trasladó a París y vivió en el gran mundo de la capital. Pero, como tampoco esto satisface sus afanes, pronto abandonó esta sociedad y retornó a sus estudios», y por último, «se retiró [...] consagrado principalmente al estudio de las matemáticas»¹². Estas tres experiencias expresan tres vías o caminos (*meta-odos*) en la búsqueda de la verdad que representan «la quiebra de una cultura» y, en contraste con ello, «el hechizo de las matemáticas»¹³, y si, como antes se señaló, el cartesianismo nace de una intuición que lo vuelve hacia el hombre, al sí-mismo (*moi-même*) (giro en el que las matemáticas desempeñan un gran papel, pero cuyo preciso sentido y alcance es menester desentrañar; y de ello nos ocupamos reiteradas veces en esta edición), ese nacimiento es el resultado de una experiencia que se inicia con «la quiebra de una cultura» y a la que seguirá una segunda. La primera es la quiebra de las «lettres», de las «litterae humanae», de las Humanidades en que había sido alimentado desde su juventud (Lenguas antiguas, Historia; Elocuencia, Poesía, Teología; Filosofía; Lógica, Física, Metafísica y Moral; en fin, Medicina y Jurisprudencia). El fracaso de las Humanidades, en el nivel histórico en que se encontraban, se debe a su incapacidad para fundar y promover la idea de racionalidad y libertad que definen la destinación del hombre.

Abandonando «por completo el estudio de las letras», Descartes inicia la experiencia del «gran libro del mun-

12. Hegel, G. W. F., *l. c.*

13. Gouhier, H., *o. c.*, pp. 14 y 12.

do» (*à recueillir diverses expériences*): la experiencia mundana e intersubjetiva con «otros hombres» y «otros pueblos». A pesar de las ventajas y utilidades que reporta esta experiencia, carente y vacía aún de la conciencia de sí mismo como principio y guía, resulta incapaz para proporcionar lo que se busca: una verdad que, inseparable de lo que es o existe sabible con certeza, instaure una idea del hombre y su «ser medida» que permita fundadamente «ver claro en mis acciones, y marchar con seguridad en esta vida». Es la quiebra de lo que podríamos denominar la «cultura mundana no mediada por la autoconciencia».

Se abre, pues, y no resta sino la tercera experiencia o camino: el encanto o hechizo de las matemáticas. Aunque Descartes las había estudiado y apreció desde el primer momento su certeza, sin embargo sólo más tarde llegó a reparar en su verdadero uso. Parece que ello tuvo lugar en una fecha precisa: el 10 de noviembre de 1619. En las *Olympica* puede leerse: «El 10 de noviembre de 1619, como estuviera lleno de entusiasmo y hallara los fundamentos de la admirable ciencia, etc.» (*A. T.*, X, p. 179). La gestación de las *Reglas*, cuya fecha de redacción más probable es el invierno de 1628, se inicia en aquellas fechas, y también por entonces el descubrimiento del método. En ello las matemáticas han desempeñado un papel singular. Recibió Descartes en La Flèche no sólo amplios conocimientos matemáticos, sino principalmente «el espíritu mismo del saber matemático»¹⁴. Este espíritu,

14. Gilson, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973, p. 153.

unido a su singular penetración filosófica, le llevó a rechazar el simple «valor técnico de las matemáticas», su utilización como mero instrumento para las artes y artificios mecánicos, y reparar en su posible «valor de cultura», dada «la certeza y la evidencia de sus razones». Interesándole a Descartes principalmente las empresas del espíritu, lo más importante y revelador en su ocupación con las matemáticas es «el descubrimiento de esta técnica puramente especulativa que pone al espíritu en posesión de la verdad»¹⁵ y en posesión de sí mismo. Así, el significado de las matemáticas en el desarrollo y acuñación del método, buscando éste una «conversión a lo humano» y siendo inseparable de la razón y del sí-mismo (*moi-même*), constituye uno de los tópicos más discutidos. E. Gilson ha interpretado ese significado como «matematicismo»: «La filosofía de Descartes no es más que un experimento temerariamente realizado para ver lo que deviene el conocimiento humano cuando se le moldea según el modelo de la evidencia matemática», y en esta degeneración que es el *matematicismo*, «las matemáticas comenzaron [...] a inundar como una riada descolorida la compleja realidad», convirtiendo a la filosofía «en un capítulo de la matemática universal»¹⁶. Cabe otra lectura del sentido de la relación entre las matemáticas y la razón que impone desde sí un método, y sobre ello volveremos más adelante. Por ahora basta con dejar constancia del interés de la tercera experiencia cartesiana: la que tuvo con las matemáticas.

15. Gouhier, H., *o. c.*, p. 61.

16. Gilson, E., *o. c.*, pp. 156, 161 y 178, respectivamente.

Descartes ha llevado a cabo en tres ocasiones la «puesta a punto» de su método: la primera, en ese invierno de 1619 y en el año siguiente («El 11 de noviembre de 1620 empecé a comprender el fundamento del admirable descubrimiento»; *A. T.*, X, p. 179); y el *Studium bonae mentis*, de la misma época (*A. T.*, X, pp. 191-203), ha sido considerado como un primer esbozo de las *Reglas*¹⁷. La segunda «puesta a punto» la constituyen las *Reglas para la dirección del espíritu*. Y la tercera, el *Discurso*, de 1637. Excede los límites y propósitos de nuestra introducción abordar las diferentes cuestiones que plantea la relación entre las *Reglas* y el *Discurso*. Señalemos tan sólo que mientras para algunos (Hamelin, por ejemplo) las *Reglas* «conviene subordinarlas al *Discurso*, tomando a éste como base y a aquéllas como simple complemento»¹⁸, para otros (así Rodis-Lewis), «a pesar de sus límites las *Regulae* siguen siendo el texto a la vez más espontáneo y más desarrollado»¹⁹. Es manifiesto que el *Discurso* es una obra que sobrepasa en intenciones, variedad y riqueza temática, amén de su valor «autobiográfico», a las *Reglas*; pero en lo que se refiere estrictamente al «método», y en la significación que a este término damos en el apartado «Método y filosofía» de nuestra introducción, las *Reglas* aventajan con mucho al *Discurso*, y por otra parte, el *Discurso* no enriquece el método de la obra de 1628,

17. Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949, pp. 49 y 55. G. Rodis-Lewis señala que «el fondo del método [...] ha salido de las reflexiones de 1619-20», *L'œuvre de Descartes*, J. Vrin, París, 1971, vol. I, pp. 89-90.

18. Hamelin, O., *o. c.*, p. 58.

19. Rodis-Lewis, G., *o. c.*, p. 168.

manteniéndose una unidad metódica: «Es el mismo método el que está en juego y las fórmulas de 1637 mantienen lo que, en las de 1628, expresa la actitud tomada desde 1619»²⁰.

Las *Reglas para la dirección del espíritu* son probablemente el último de sus escritos de juventud; escrito en latín, quedó sin terminar y fue publicado años después de la muerte de Descartes (acaecida en febrero de 1650, en Estocolmo), en Amsterdam, en el año 1701, formando parte de *Opuscula Posthuma physica et mathematica*, tras una serie de peripecias fruto de un azar diríase que perverso, que tuvo sin embargo su réplica en la fortuna que quiso salvarlas de la destrucción (pues buena fortuna hizo falta para que a pesar de tantos riesgos el texto no se perdiese y viese la luz). En el inventario de los escritos de Descartes hecho a su muerte, y en el capítulo F, se lee: «Nueve cuadernos enrollados, conteniendo parte de un tratado de reglas útiles y claras para la dirección del Espíritu en la búsqueda de la verdad» (*A. T.*, X, p. 9). Fueron estos cuadernos los que trajo y llevó el azar en peripecias que nos dispensamos de recordar²¹.

Las *Reglas* presentan una notable singularidad; con razón se ha dicho que flotan «en una extraña indecisión», pues es «un texto sin texto», un «texto sin título» fijo y único, y un «texto sin genealogía ni posteridad»²². Un texto, o mejor, unos textos que nos han llegado, ninguno

20. Gouhier, H., *o. c.*, pp. 75-76.

21. Además de las monografías ya citadas, véase también al respecto *A. T. X.*, pp. 351-357.

22. Marion, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, J. Vrin, París, 1975, p. 13.

de los cuales es el original. El manuscrito original fue a poder de Clerselier, un amigo de Descartes que murió sin conseguir publicar el manuscrito, que a fin de cuentas se perdió. No sin antes haberse hecho de él algunas copias. Perdido el original, se dispone del manuscrito de Amsterdam (publicado en 1701), de cuya autenticidad no se puede dudar. Es el que recoge principalmente la edición de Adam y Tannery y es citado como *A*. Otro texto es el manuscrito de Hannover, copia que Leibniz compró en 1670 al médico Schüller y que fue corregido por él mismo. Es citado como *H*. Y aún puede hablarse de un tercer texto o manuscrito, sobre el que Crapulli ha realizado su edición de las *Reglas*. Nuestra edición ha tomado como base el texto de *A. T.*, optando en cada caso por las variantes de los otros textos que nos han parecido más pertinentes, como se indica en sus lugares y notas respectivas.

Aunque habitualmente denominadas *Regulae ad directionem ingenii* (*Reglas para la dirección del espíritu*), y así lo hacemos nosotros, el texto no ha recibido un título único. El manuscrito de Hannover titula *Regulae de inquirenda veritate*, resaltándose especialmente por Leibniz el carácter de «búsqueda de la verdad». Y el manuscrito original, según el inventario de Estocolmo, reza así: *Tratado de reglas útiles y claras para la dirección del Espíritu en la búsqueda de la verdad*. Es éste, sin duda, el título más comprensivo. Pero lo que importa señalar, y mucho, en esta diversidad de títulos y extensión y términos de su formulación es que la obra, y el método de que se ocupa, no tiene ni una primaria intención «epistemológica» ni se reduce sin más a su significación «científica».

Pues, de una parte, del método espera Descartes «una conversión del espíritu»²³, y de otra, las *Reglas* constituyen una «meditación sobre la esencia –moderna– de la verdad»²⁴. Y claro es que, en virtud de que ese «emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser –según recordaba Ortega– no es accidental, sino que es inevitable»²⁵, una meditación sobre la esencia de la verdad es también y al mismo tiempo²⁶, al menos incoactiva y formalmente, una meditación sobre la esencia de lo que es. El que «lo que es» en este caso pueda «interpretarse» como «objeto» no quita un ápice a su significado ontológico.

23. Y, en este sentido, escribe I. Belaval, *regulae ad directionem ingenii* debería traducirse: ‘reglas para servir de directrices a los que tienen don’ (*ingenium*), *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960, p. 27.

24. Marion, J. L., *o. c.*, p. 15.

25. *La idea de principio en Leibniz*, prg. 3: «Pensar y ser, o los dióscuros», en *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009, IX, p. 937. «Modo de pensar» sustituye aquí, en la intención de Ortega, a «método»; y ha visto bien la «debilidad» semántica de esta palabra, a causa de su habitual sobredeterminación «epistemológica» y «metodologista». «La palabra “método” –escribe en el mismo lugar–, aunque es adecuada a lo que ahora insinúo, es una expresión asténica, grisienta, que no “dice” con energía suficiente toda la gravedad o radicalidad de la noción que intenta declarar. Parecería como si la palabra “método” significase que en la operación llamada pensar, entendida según venía tradicionalmente entendiéndose, introduce el filósofo algunas modificaciones que aprietan los tornillos a su funcionamiento, haciéndolo con ello más riguroso y de rendimiento garantizado. No es esto lo que quiero decir. Se trata de algo mucho más decisivo.»

Referido a este orden de cuestiones, Hegel escribe lacónicamente: «El espíritu de su filosofía no es otra cosa que el saber como unidad del ser y el pensar», *o. c.*, p. 257.

26. Recuérdese la formulación del principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* en la *Crítica de la razón pura*, A-158, B-197.

Texto, en fin, decíamos con J. L. Marion, sin genealogía ni posteridad. Sin genealogía, porque ninguno de los escritos cartesianos anteriores ayuda a comprender adecuadamente la obra, como puede apreciarse a la luz de diversos trabajos²⁷ sobre esos escritos. Y es que, de un lado, las *Reglas*, más que insertarse en una génesis, constituyen propiamente la génesis misma del pensamiento cartesiano, y, de otro, su inteligibilidad y sentido reciben especial luz del mudo diálogo que mantienen con la tradición escolástica, y muy especialmente Aristóteles. Se comprende así quizá mejor la doble ruptura que en ellas se refleja: ruptura con las principales tesis tradicionales; y ruptura (silencio) de las *Reglas*, una vez cumplida la ruptura con la tradición, en la obra posterior cartesiana. Pues no se hace ninguna mención posterior a ellas, silencio de no pocas cuestiones fundamentales de las *Reglas* (la *mathesis universalis*, el *intuitus*), lo que no impide en absoluto el que las bases adquiridas en ellas se mantengan y operen en el pensamiento posterior cartesiano. El que el propio Descartes no las publicase, y el que quedasen inacabadas²⁸,

27. Además del libro de O. Hamelin ya citado, véase el de H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, J. Vrin, París, 1958, y el también ya citado de G. Rodis-Lewis, I, capítulos I y II.

28. No parece haber razones claras de la interrupción de la obra. Podría pensarse en la carta de 15 de abril de 1630 a Mersenne en que Descartes se refiere a un incremento y progreso en los conocimientos que obligan a una reforma del proyecto primitivo; pero no es seguro que en esta carta se refiera a las *Reglas*; antes bien, quizá a un proyectado por esas fechas *Tratado de Metafísica*. Rodis-Lewis cree que «su inacabamiento es el corolario de una complejidad todavía insuficientemente dominada» (*o. c.*, I, p. 167) indicando que la *Geometría* (como es sabido, uno de los *Ensayos* que siguen al *Discurso del Método*) perfeccionará notablemente el álgebra esbozada en el libro segundo de las *Reglas*.

coadyuva no poco a su indecisión y a cierta dificultad de su «lectura».

Para facilitar ésta en alguna medida indicaremos la estructura de la obra. El programa de las *Reglas* aparece claramente señalado en dos pasajes: en la Regla VIII (399) y en la Regla XII (428-429); programa a desarrollar en tres libros. ¿Qué criterio guía esta división? En la Regla VIII no queda suficientemente distinguido ni precisado el criterio adecuado, pues al cifrarlo allí en los conceptos de «simplicidad» y «composición» y su funcionalidad («Las dividimos –escribe Descartes– en naturalezas absolutamente simples y en complejas o compuestas»), queda sin mencionar explícitamente como criterio la intervención de «lo desconocido» como término de la composición, habiendo de quedar por ello, en su caso, ambigua la distinción entre el Libro primero y el segundo; y así también entre el segundo y el tercero. La Regla XII, más rigurosamente, señala como criterio la división en «proposiciones simples», es decir, esas proposiciones que «deben presentarse espontáneamente y no pueden ser buscadas (y de ellas se ocupará el Libro primero, que comprende las doce primeras reglas), y «cuestiones», en las que ya interviene un elemento desconocido (de las que habrían de ocuparse los Libros segundo y tercero). Ahora bien, de las cuestiones, «unas se entienden perfectamente, aunque se ignore su solución», y al tener todas las premisas, sólo queda por buscar «la manera de encontrar la conclusión». «En tales problemas (o cuestiones) la solución está enteramente determinada, de manera que se sabe perfectamente bien lo que busca: el principio que define la solución está implícito, pero rigurosamente determi-

nado; por fin, el modo de dependencia que enlaza la solución con su principio es tal, que la negación del principio traería consigo la negación de la solución, y recíprocamente, la negación de la solución implicaría la negación del principio. Estos problemas perfectamente determinados son casi siempre problemas abstractos, por consiguiente, problemas aritméticos y geométricos. Por eso, observémoslo al pasar, las Reglas XIII-XXI son reglas matemáticas, circunstancia que a veces ha inducido a los historiadores a pensar, equivocadamente, que a medida que avanzaba en su tratado, Descartes, sin quererlo, se circunscribía más y más a las ciencias matemáticas»²⁹. De tales cuestiones se ocupa el inconcluso Libro segundo. Pero otras cuestiones «no se entienden perfectamente», a saber, «aquellas cuyo enunciado es incompleto y no permite sino una solución, en parte, indeterminada»³⁰, y de ellas habrían de ocuparse las doce reglas del Libro tercero.

Reparemos con algún detalle, a su vez, en la estructura del Libro primero, sin duda alguna el más importante. Cabe señalar en él claramente tres secciones³¹. Una primera que comprende las Reglas I-IV, en que se aborda la nueva teoría del saber y de la ciencia. La Regla I establece el fin que se propone el tratado, cifrando en la unidad de la ciencia el fundamento de la nueva idea del saber. La II instituye la certeza como el carácter fundamental y

29. Hamelin, O., *o. c.*, p. 77.

30. *Ibid.*

31. En lo que sigue recogemos diferentes observaciones de J. L. Marion, *o. c.*, al respecto.