

LA FICCIÓN DEL ORDEN EN LAS REGULAE DE DESCARTES

“Toute méthode est une fiction, et bonne pour la démonstration.

Le langage lui est apparu l’instrument de la fiction: il suivra la méthode du langage (*la déterminer*).- le langage se réfléchissant.

*Enfin la fiction lui semble être le procédé même de l’esprit humain -c’est elle qui met en jeu toute méthode, et l’homme est réduit à la volonté”.**

S. Mallarmé.

Aunque no alcance nunca una autonomía plena y completa con respecto al orden óntico *-ordo rerum-*, el orden epistemológico *-ordo cognitionis-* se libera en general con Descartes y, de una manera más precisa, con las *Regulae ad Directionem Ingenii* (1628), del orden del ser, en la medida en que el orden instituido en la *Mathesis Universalis* se opone a las categorías en el sentido de Aristóteles. Según este punto de vista, “el principal secreto del arte” al que se

refiere la *Regla VI*, y que enseña que todas las cosas “pueden ser dispuestas en ciertas series”¹ está íntimamente ligado al rechazo de la disposición de las cosas desde la idea aristotélica del ente: enseña el nuevo punto de vista de Descartes según el cual las cosas serán consideradas ya no de acuerdo con el *genus entis* y las categorías (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica), sino en cuanto dispuestas en ciertas series de modo que el entendimiento produce las condiciones de su inteligibilidad. Éste consiste ante todo en ser un método en cuanto conjunto de “reglas ciertas y fáciles (*certas et faciles*)” que han de ser observadas para alcanzar la verdad de las cosas (*Regla IV*). Por ello, “el método enseña a seguir el verdadero orden”². Pero no sólo a seguirlo, sino también a observarlo de un modo constante: método “que... no suele ser otro que la observación constante del orden... bien existente en la cosa misma, o bien inventado sutilmente por el pensamiento (*vel subtiliter excogitati*)”³.

El tema dominante en las *Reglas para la dirección del espíritu* es ciertamente el método, pero en tanto que éste supone el orden. El método reposa y se levanta sobre él, con el propósito, como bien lo dice Baillet, de “ordenar (*donner de l'ordre*) a las cosas que se quiere examinar”, de disponer al *Ingenium* para su efectivo reconocimiento: “Todo el método, dice Descartes en la *Regla V*, consiste en disponer en orden (*in ordine et dispositione*) aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente (*mentis acies*) a fin de que descubramos alguna verdad”⁴. En otros términos “aquello sólo en lo que se encierra la suma de toda la industria humana (*totius humanae industriae summa continetur*)”, es “disponer en orden”, expresión ésta que refleja mejor el carácter que tiene el método de instituir y establecer el orden, de modo que éste venga a ser operado y producido por el método. El verdadero problema o, según el sentido etimológico de la palabra griega πρόβλημα, la dificultad que Descartes tiene que resolver, está constituido aquí sólo aparentemente por la oposición entre dos órdenes. El desfase que nuestro análisis debe, casi a pesar suyo, reconocer, denuncia una separación entre dos órdenes, sin que el uno aun pueda reducir al otro al estatuto de desorden. Pero, si la relación entre los dos órdenes puede comprenderse como una oposición, queda también por responder otra pregunta: ¿cómo comprender la oposición de dos órdenes? Sobre todo, queda por preguntar más esencialmente:

¿la innovación radical y decisiva del nuevo modo de pensar (cartesiano) no consiste, más que en la supremacía no decidida de un orden sobre todo, en las condiciones bajo las cuales el problema de una separación entre dos órdenes puede plantearse aquí? En vez de preguntar si el orden del pensamiento (“orden de las razones”) se reconcilia finalmente con el orden del mundo (“orden de las materias”), ¿una cuestión no consistiría en preguntar primero cómo esta disyunción ha podido llegar a ser posible? Todo el problema parece desarrollarse, en general, en torno al tema de la oposición entre dos órdenes y, de una manera más precisa, de la oposición entre el orden ontológico y el orden lógico; pero, a decir verdad, “si las *Regulae* no resuelven la dificultad de la duplicación de los órdenes, es tal vez porque su único asunto es instituir el desfase, en el cual solo con -/de-formidad de los órdenes se volverán posibles”⁵.

Las *Regulae*, por el hecho mismo de su relación con el pensamiento de Aristóteles, o más bien con el *corpus* aristotélico, (o sea, con la doctrina de un Aristóteles que fue objeto en la “época medieval” de una interpretación general por parte de las escuelas filosóficas y teológicas), enuncia las tesis fundamentales de una ontología puramente negativa. Expresa ciertamente la controversia con esta tradición, pero también, y sobre todo, la voluntad última de retomar de nuevo la pregunta por el ser del ente, por la entidad de la cosa, en suma por la “sustancia”. Las *Regulae* no subvierte el pensamiento aristotélico substituyéndolo por otro pensamiento metafísico —eso se lo propondrán sólo las *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), sino al evitar la cuestión del fundamento mismo. Por una parte, quita a la cosa —*res*— su fundamento propio, para reconstruir en su lugar un objeto medido por la inteligibilidad; por otra parte, no trata aún de encontrar el fundamento del *Ego*. Las *Regulae* tan sólo advierte la crisis de los fundamentos, en cuanto crisis—, o según el doble sentido etimológico de la palabra griega κρῖσις, a la vez decisión y separación—que desemboca solamente en un sujeto epistemológico. La perspectiva que se ha abierto a través de la polémica constante que mantiene Descartes con la Escuela y, principalmente, con Aristóteles, no conduce entonces al *ego* mismo, metafísicamente principal, sino a un sujeto epistémico que compara las cosas entre sí, a fin de que sean conocidas unas a partir de otras y, de este modo, sean llamadas “absolutas” y “relativas”.

Ahora, como lo indica L. J. Beck⁶, absoluto y relativo son a su vez “términos relativos”. “Absoluto” y “relativo” no se dicen de algo en sí mismo, sino que lo son en relación a, y en dependencia del orden instituido en la *Mathesis Universalis*, y establecido por el *Methodus*. Se trata, con la denominación precisa de J. L. Marion, de un “absoluto puramente epistémico”, como resulta de la comparación que el sujeto epistémico instituye. Las cosas, anuladas su significado “en cuanto se refieren a algún género del ente”, se convierten en relaciones, y así el conocimiento comienza cuando la *res* pierde toda esencia propia y, por tanto, cuando se borra el orden impuesto por el *ens* y sus diferentes sentidos. Cada vez que las *Regulae* evoca el *genus entis*⁷, lo elimina tan radicalmente como posible. ¿Por qué? “Porque siempre que se propone alguna dificultad que examinar, casi todo el mundo se detiene en el umbral, en la incertidumbre de saber a qué pensamientos deben entregar (*praebere*) la mente, y en la convicción de que hay que buscar “algún nuevo género de ente” (“*novum aliquod genus entis*”), desconocido (*ignotum*) antes para ellos”⁸. Porque un género de ser implica un nuevo término, el *novum genus entis*, y por tanto un *novum ens* que se inscribe e instala en él. Este nuevo ente afirma su novedad bajo la forma de un “*aliquod genus entis (mihi) ignotum*”. Diez años después de suspender la redacción de las *Regulae*, Descartes aún hablará de “un ser filosófico que me es desconocido (*inconnu*)”⁹. Este ente permanece desconocido mientras nos empeñamos en tomarlo como lo toman los “Filósofos”, según las “*categoriae entis*”, en vez de tomarlo como lo exige el orden, “*respectu intellectus nostri*”. A decir verdad, lo que Descartes pide es que se abandone la filosofía, en cuanto filosofía que considera los entes según sus “*genera entium*” y, por ende, según las categorías del *ens*; en suma que se renuncie a la filosofía en tanto que ontología.

La decisión inicial y constante de las *Regulae*, y de todo el pensamiento que se sigue, consiste en no tomar en consideración las cosas susceptibles de convertirse en objetos de *intuitus* según las figuras categoriales del *ens*; esta decisión consiste en esto: “*res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt* (todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en

cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras)". En este punto se determina una empresa cuyo plan ha fijado de una manera muy imperfecta las *Reglas para la dirección del espíritu*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio del pensamiento filosófico y, más concretamente, en el campo del conocimiento; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones de las figuras categoriales del *ens*, como instancias determinantes, la materia y por lo tanto la forma que, cada vez, la "especializa", la especifica, le da "forma" y por lo tanto "essentia", εἶδος, y por lo tanto οὐσία.

La perspectiva que se ha descubierto a través del diálogo con un interlocutor nunca nombrado, presente siempre, es que el orden se insinúa en el tejido de las *Regulae* y que, por lo mismo, se encuentra la preocupación por la cuestión del orden como algo que impregna cualquier análisis. Pero, por esta misma razón, el orden no podía constituirse en dominio, en "objeto", en el atributo, o patrimonio, de una ciencia, de un método o de un "punto de vista" específico. Por supuesto para Descartes "la llave del saber es el orden que constituye el corazón del método"¹⁰. Ahora, el nuevo punto de vista, o modo de pensar (cartesiano), no consiste sólo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de *una idea de lo que es el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Conocer no es considerar las cosas de acuerdo con el *genus entis* y las categorías de los "Filósofos", sino en cuanto dispuestas según cierto orden –"*in ordine disponere*"¹¹.

Mientras la especulación humana se inscribió en el ser y definió cada "ciencia" de acuerdo con su grado de ser, podía existir una conexión entre la lógica y la ontología. El contenido de la realidad determina el contenido de los pensamientos y la lógica es la ley de inteligibilidad de esta realidad, en tanto que consiste en hacer pasar al acto la verdad que está en potencia en la inteligencia. Conocer, entonces, es actualizar lo que está en potencia, y lo que está en potencia solamente lo está en la medida en que está *en lo real*. Conocer no es crear desde el pensamiento, sino encontrar o descubrir lo que hasta ahora permanecía oculto. En otros términos, si la inteligencia "crea", no crea un objeto sino un modo de explicación

del objeto en el interior del objeto. Concebido como una deducción en la cual los términos inferidos salen analíticamente del primer término, el conocimiento responde al modelo de la lógica donde lo aprehendido es una modalidad de lo real. Tal conexión entre la lógica y la ontología, entre el orden lógico y el orden ontológico tenía, sin embargo, que entrar en crisis a partir del momento en que la reflexión moderna empezara a cuestionar la relación entre el pensamiento y el ser.

Con Descartes tenemos ahora un conocimiento modelado sobre las matemáticas donde los términos son producidos por la relación que el espíritu que compara establece entre el absoluto y los términos inferidos, y donde “del conocimiento (*a nosse*) al ser (*ad esse*) la consecuencia es buena”¹². Aristóteles va del mundo al alma, de lo sensible a lo inteligible. Descartes, por el contrario, comienza por liberarse de lo sensible –*abducere mentem a sensibus*; se ampara en lo inteligible y, así preparado, vuelve a la experiencia. Aristóteles va del mundo a Dios y de la práctica a la contemplación. Descartes va de *su* pensamiento a Dios, y de Dios al mundo, para volver finalmente a sí mismo. Mientras que con Aristóteles el *Ser* mide el conocimiento, la inteligencia –*epistème* y *noésis*– que tenemos de las cosas, con Descartes es el Entendimiento– *Intellectus*–, o razonamiento, el que mide el ser.

Eje de las *Regulae*, la Regla XII recoge todo lo que se ha ido tratando hasta ahora, y “enseña en general” (“*in genere*”) lo que debía ser explicado en particular. “En lo que se refiere al conocimiento de las cosas, se han de considerar tan sólo dos aspectos, a saber, nosotros que conocemos, y las cosas mismas que deben ser conocidas”¹³. Exigencia de determinar los límites del espíritu humano, ya que la constitución metódica del saber supone la referencia universal al *ego* epistémico: “...antes de prepararnos para el conocimiento de las cosas en particular, es preciso haber examinado cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana (*quarumnam cognitionum humana ratio sit capax*)”¹⁴. Por un lado, el “*nos qui cognoscimus*”, el entendimiento –*intellectus*– único capaz de ciencia; por otro lado, las “*res ipsae cognoscendae*”, las cosas mismas¹⁵. La dicotomía operada por estas dos reglas está notablemente atenuada por el comentario que acompaña al segundo miembro de nuestro par: “las cosas mismas, que tan sólo deben ser

consideradas en la medida en que están al alcance del entendimiento (*prout ab intellectu attinguntur*)”, y “es preciso considerar cada una de las cosas en particular en relación con nuestro conocimiento, de otro modo que si habláramos de ellas en cuanto existen realmente”¹⁶. Este comentario también indica que el método *comparativo*, el único método que puede hacer progresar el conocimiento al despejar las incógnitas, no se interesa por la naturaleza de las cosas, sino por las relaciones que existen entre estas cosas, por “las series de cosas por conocer”. Frente a una naturaleza fija, la *physis* de Aristóteles y la *natura* de la Escuela, que no entrega sus secretos más que en el paso *lógico* de lo implícito a lo explícito, el método cartesiano descubre o, mejor, inventa cada naturaleza en el movimiento del vaivén entre los términos de una *serie matemática*. Ya no es el conocimiento que se inscribe en la naturaleza, sino la naturaleza que se da a conocer, dejándose crear de nuevo por el sujeto epistemológico. Ahí donde el sujeto del lógico es el objeto mismo de la lógica en tanto que demostración apodíctica, el sujeto en matemáticas es el acto de aquél que conoce, que se ejercita en la ciencia que *construye* su objeto. Bien puede decirse, entonces, que el objeto está de alguna manera desnaturalizado en provecho del sujeto epistémico.

Volviendo a la *Regla XII*, notamos que cada una de las dos secciones a las que nos introduce empieza con una advertencia: el *método empleado es hipotético*¹⁷. El método consiste en suposiciones, en hipótesis, que formula un sujeto para quien el valor de los términos de una serie matemática depende de la capacidad que tiene el entendimiento de atribuirles un grado en el orden de las razones. Por supuesto, no se trata de negarle algún valor de verdad a *lo real* sino, más bien, de desplazar el peso epistémico de las cosas, que tan sólo deben ser consideradas en la medida en que están al alcance del entendimiento, hacia el sujeto/*ego* que conoce estos objetos gracias a la facultad de la razón. Porque, en abierta oposición a la Escolástica, las series que el espíritu construye, y merced a las cuales “las cosas mismas” son conocidas, son ajenas a las categorías aristotélicas del Ser: hablar de “serie” no significa que hemos de considerar que las cosas o los hechos pueden ser ordenados en una clasificación conceptual similar a la que los hombres de la Escuela adoptaron de las categorías del ente, *ξατηγοῦναι τῷ ὄντι*, de Aristóteles, los *predicamenta* de los manuales. Significa que todas las cosas o la

verdad deben ser consideradas *seriatim*, en tanto que el conocimiento de una puede ser inferido, por deducción, del conocimiento de otra. La serie, por consiguiente, no es una clasificación ontológica estática basada en el género y la diferencia específica, sino una secuencia de implicaciones entre antecedentes donde el factor importante y decisivo es la relación lógica del uno con el otro¹⁸.

La polémica con los textos aristotélicos que, insistentemente, interrogan paso a paso cada una de las *Regulae* ha puesto al descubierto en profundidad la crisis del Orden antiguo-medieval como figura ontológica y lógica. En virtud de lo que podría llamarse, con J. L. Marion, “la desconstrucción del primado de la *ousía*”, el orden se desdobra. Por un lado, el orden mismo, en cuanto orden *recibido* y predeterminado de antemano, al cual debemos someternos. Por el otro lado, el *orden producido*, en cuanto orden autodeterminado, ya no puede reclamar garantía alguna y tiene que crear, a partir de sí mismo, su propia normatividad. Si antes la anterioridad y alteridad absoluta del principio divino excluían conflictos acerca de la reconciliación de los dos órdenes —el ontológico y el lógico—, ahora la sustitución del fundamento radical escindido por el principio de la voluntad humana y social plantea un problema crucial para la inteligibilidad misma del orden. Ahora, tanto el orden que *es* como el orden que *debe ser* se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno u otro orden, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Acaso, ¿no es ello consubstancial a la Modernidad en tanto que un proceso de secularización, el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*?¹⁹. Ciertamente. Pero lo esencial para esta Modernidad es que el *Methodus* busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre ellas. El tercer precepto de la Segunda parte del *Discurso del Método* establece, en consonancia con la Regla V, “conducir ordenadamente mis pensamientos (*de conduire par ordre mes pensées*)...; (y) suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”²⁰.

Las *Regulae* admite o, mejor, señala explícitamente, como su centro la cuestión del orden. De hecho, nada puede aquí contrarrestar la referencia por la que el texto designa su centro de gravedad. Advertencia explícita que concentra la atención de la Regla V: “*Todo*

el método consiste en disponer en orden aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente", que retoma comenzando el cuerpo del desarrollo: "en esto solo se encierra la suma de toda la industria humana". El orden se da como indisolublemente único para "cada serie de cosas", la unidad que vale para todo el Tratado, ya que unifica –desde la *Regla* I– la totalidad misma del saber. El orden y la disposición no entregan sin embargo así enunciados sino arcanos metódicos: no solamente el orden no aparece más que problemáticamente y en la *Regla* V ("*inordinate*", con poco método (380,4); "*desideratur*", el orden que aquí se desea (380,18) sin ningún desarrollo teórico de esta *Regla* y de lo que propone sino que, al mismo tiempo, todo el saber parece depender enteramente de él, en una inflación insignificante por su arbitrariedad misma; en efecto, el desarrollo atribuye al hecho de "pecar (*peccare*)" (380,17) contra la presente *Regla*, todas las dificultades del saber. El orden, "tan oscuro y complicado ("*intricatus*") que no todos pueden reconocer cuál es"²¹ deviene aún más misterioso.

Exteriormente, y a la plena luz de lo explícito, la justificación sigue el reconocimiento de la insistencia. Con todo, el orden aparece de manera tan problemática, en su ausencia o en sus defectos, que la *Regla* siguiente tiene que entregarnos sin demora su secreto, el de las proporciones geométricas. "La desconstrucción del primado de la *ousía*" impulsa un modo específico y diferente al de los siglos anteriores, de examinar las cosas, de disponerlas, sobre todo desde el momento en que la ruptura del Orden antiguo-medieval se filtra a través de las nuevas concepciones de la inteligibilidad desde Occam hasta Descartes, que sustituyen la clasificación categorial de las nociones y de los objetos por una disposición "en ciertas series" basadas en su dependencia en el orden de la deducción²². Lo propio del orden cartesiano es definirse por analogía con el de la deducción de los geómetras, donde una noción está en su lugar cuando se sitúa antes de las ideas que dependen de ella y después de las de que depende. Cuando no hay, o no descubrimos un orden natural, debemos suponerlo para poder realizar nuestra investigación, pues no se puede encontrar la solución por azar. Que se trate aquí de disponer las cosas siguiendo un orden es ciertamente lo esencial: el método busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre

ellas. “La desconstrucción del primado de la *ousía*”, a la que asistimos desde las *Regulae*, ha puesto al descubierto en profundidad la crisis del Orden antiguo-medieval como figura epistemológica y metafísica. En virtud de la citada “desconstrucción” el orden se fragmenta. ¿No es ello consubstancial a la Modernidad? Ciertamente, si entendemos por Modernidad el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*. Pero lo decisivo para esta Modernidad es que, al romperse la unidad del mundo medieval el orden apareció según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada. La *Modernidad*, desde luego, no comienza de una vez²³ en Europa. Desde que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo xv, hasta que la Modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. Es un lapso bastante largo para que la expresión “la época moderna” resulte un tanto ambigua: los elementos que la han constituido han ido apareciendo lentamente sobre el horizonte de la cultura europea, y en cada instante han coexistido tesis de claro linaje medieval con aspectos posteriores, de innegable filiación Moderna; hasta tal punto, que podría decirse de Descartes lo mismo que H. A. Wolfson dice de Spinoza: es el último de los escolásticos y el primero de los modernos.

Independiente de todo *Kósmos*, en el sentido en que el *Kósmos* mantiene una relación privilegiada con el Ser, es decir, privilegia la relación que mantienen entre sí, según el Ser, las cosas, el orden que imagina y construye nuestro espíritu no se reduce nunca a ser un simple desfallecimiento del orden “natural”; su organización lo suple por medio del método que “establece un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano...Porque es imposible de otra manera enumerar todos los pensamientos de los hombres, y ponerlos en orden”²⁴. Conviene ahora confirmar lo que el análisis de los textos ya deja adivinar: la dualidad de los órdenes, y la progresión metódica del uno en el desorden del otro.

El análisis que hemos hecho nos lleva a reconocer la existencia de un desfase entre dos órdenes: por un lado, si el orden de las cosas examinadas no coincide con el orden de los pensamientos, con el orden genético en el que cada pensamiento engendra el siguiente, le incumbe al método establecer uno entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano. Por otro lado, el orden de las cosas se presenta como un orden natural que, en los hechos, resulta

extremadamente difícil modificar. La *Regla X* expresa este desfase y la función productora del pensamiento en el mismo. Después de reafirmar la necesidad de seguir un orden, y de no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu, Descartes nos invita a considerar primero las artes más simples en las que impera el orden, para ocuparnos luego de las cosas más difíciles y arduas:

“Y por esta razón hemos advertido que era necesario indagar esas cosas con método, el cual en esas materias de menor importancia no suele ser otro que la observación constante del orden, bien existente en la cosa misma, o bien inventado sutilmente por el pensamiento (*vel subtiliter excogitati*): así, si queremos leer una escritura velada por caracteres desconocidos, ningún orden sin duda aparece allí, pero sin embargo *forjamos la ficción de uno (sed tamen aliquem fingimus)*...”²⁵.

En realidad, el hecho de que un mismo problema se pueda examinar de distintas maneras, o que se pueda construir series diferentes, no invalida la existencia de un orden del Ser –*ordo rerum*–, ya que tan pronto inventado el Método deja lugar al *orden preestablecido*, y a su misterio. Con Descartes, contrariamente a Kant, el espíritu humano no construye la verdad; no hace más que descubrirla, puesto que, al crear las verdades eternas, Dios ha fijado para siempre las relaciones que las esencias mantienen entre sí. Es en esta perspectiva que decimos que la construcción –o disposición– del orden no está libre de una cierta arbitrariedad. Cualquiera sea, y aun cuando las cosas consideradas no bastasen, el orden debe aparecer, por medio de una ficción del pensamiento; “ficción fabricadora de un orden, allí donde ninguno aparecía, pero que no se comprende nunca como falsificadora”²⁶. Proceder con orden es construir una *serie* en la que, una vez el absoluto sea puesto por el espíritu que compara los términos entre sí, las incógnitas vienen a ocupar el sitio que les corresponde *seriatim*. Ahora, lo que hace el espíritu es construir, a fuerza de *cogitatio*, unos órdenes posibles, órdenes que son posibles porque son reales, y no órdenes que son reales porque son posibles. Debemos entonces suponer que existen, fuera del espíritu, unas naturalezas reales que imponen su propiedades y sus vínculos al espíritu (*ingenium*) que las examina y las ordena. Disponer en orden –*in ordine disponere*– no es por lo tanto dar orden a aquello que carece de orden, un caos, ya que es propio del método cartesiano creer que

un pensamiento bien conducido, es decir, con orden, hace mella en el Ser, en el *ordo rerum*. Forjar – *ingere*– a fuerza de *cogitatio* (pensamiento), *la ficción de un orden*, cualquiera sea este orden, es coincidir con lo real. Si el método consiste en descubrir por medio de una *ficción del pensamiento* unas relaciones entre las cosas, *es porque existe un orden por descubrir*, un orden natural de las series espirituales, regido por el *Cogito* y la propiedad de las ideas, y un orden de las realidades materiales, regido por la *extensión* y sus modos, órdenes que el espíritu no puede modificar.

NOTAS

- * Notes, 1869, en *Oeuvres complètes*, éd H. Mondor, París, La Pléiade, 1965, p. 851. “Todo método es una ficción, y bueno para la demostración. El lenguaje se le apareció como el instrumento de la ficción: seguirá el método del lenguaje (determinarlo). - el lenguaje reflexionándose. Por fin la ficción le parece ser el procedimiento mismo del espíritu humano - quien desencadena todo método es ella, y el hombre se ve reducido a la voluntad”.
1. Regla VI, A. T., X, 381,10.
 2. *Discours de la Méthode*, A. T., VI, 21, 14.
 3. Regla X, A. T., X, 404, 22-25.
 4. Regla V, A. T., X, 379, 15-17: “Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquem veritatem inveniamus”. En vez de la traducción, generalmente más aceptada, de “in ordine et dispositione” por “el orden y la disposición”, preferimos la de J. L. Marion, “disponer en orden”: véase su edición de las *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle (avec des notes mathématiques de P. Costabel), La Haye, M. Nijhoff, 1977, pp. 165-166. Sobre el alcance y el sentido de la Regla IV: “Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam”, M. Heidegger escribe lo siguiente: “esta regla no expresa el lugar común de que una ciencia debe tener su método, sino que quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (m^oyodow), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas”, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires Argentina, 1975, p. 93.
 5. J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, p. 78, nota 17 (“Si les *Regulae* ne résolvent la difficulté de la duplication des ordres, c'est peut-être parce que leur unique affaire est d'instituer l'écart, dans lequel seul con-/dif-formité des ordres deviendront possibles”).
 6. L. J. Beck, *The method of Descartes. A study of the “Regulae”*, Oxford, At the Clarendon Press, 1970, p. 164.
 7. “Genus entis”: véase A. T., X., 390, 10; 238, 2; 447,12.
 8. Regla XII, A. T., X., 427, 6-10.
 9. *Carta a Morin, 12 de septiembre de 1638*, A. T., II, 364-5 y 367, 19-20.
 10. G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, vol., 1, p. 47. Unidad de la ciencia, método, matemática universal no son unas invenciones particulares entre las que habría que escoger. Es la apercepción de su correlación que es verdaderamente fundamental.
 11. El sintagma más corriente en las *Regulae*, y ello ya desde 379,9, es “ordine disponere”: A.T., VII, 391, 4 ; 391, 18; XIV, 452,3; XXI, 469, 9.
 12. “A nosse ad esse valet consequentia”, *Resp. obj. Septimae*, A. T., VII, 520,5.
 13. A. T., X. 411, 3-4: “Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae”.

14. Regla VIII, A. T., X, 396, 27-397, 1: por un lado el “nos qui cognitionis sumus capaces”, por otro lado el “solum intellectum esse scientiae capacem”.
15. *Ibid.*, 398, 23-27.
16. *Ibid.*, 399, 5-6. Se retoma en la Regla XII, A. T., X, 418, 1-2, la precisión establecida en la Regla VIII: “es preciso considerar cada una de las cosas en relación con nuestro conocimiento”. Según este punto de vista, el orden requerido se constituye “in ordine ad cognitionem nostram”.
17. A. T., X, 412, 2-13.
18. L. J. Beck, *Op cit.*, pp. 160-161.
19. El enfoque es de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
20. A. T., VI, 18, 27-19,2.
21. A. T., X, 380,18-20.
22. Véase Jean Paul Margot, “L’analyse et la synthèse chez Descartes” en, *De Philosophia*, Ottawa, N° 3, 1982, pp. 33-44. Si bien es cierto que la definición cartesiana del orden se opone a la consideración de las cosas desde el punto de vista de Aristóteles, no es menos cierto que la regla de método, el “análisis”, está íntimamente ligada al “Análisis de los antiguos” (*Discurso del método.*, II, A. T., VI, 17, 27). Acerca de la historia de este método, que consiste en buscar el orden particular requerido para la solución de los problemas geométricos, Descartes se ha explicado en la Regla IV, diciendo que los antiguos, que la usaron, ocultaron celosamente sus procedimientos a la posteridad (A. T., X, 373, 12-15, y 376, 21 y 377,2): véase el artículo clásico de A. Robert, “Descartes et l’analyse des anciens”, *Archives de philosophie*, 1937, 13, N° 2.
23. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F. C. E., México, 1977, vol. III, pp. 252 ss. Hegel ve a Descartes como el “verdadero iniciador (Anfänger) de la filosofía moderna, en tanto que tomó al pensamiento por principio”.
24. *Carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629*, A. T. I., 80, 24-26 - 81, 10-12.
25. A. T. X., 404, 22-27. Las cursivas son nuestras.
26. J. L. Marion, *Op. Cit.*, p. 77. Acerca de la ficción en Descartes véanse, entre los escasos trabajos dedicados al tema: Jean Paul Margot, *Raison et fiction chez Descartes*, Ph. D, Université d’Ottawa, 1985, y el libro reciente de J. P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.