

LA PREGUNTA POR EL FUNDAMENTO

Nos enfrentaremos aquí no sólo con el problema del conocimiento en cuanto a su método y validez sino en lo que se refiere precisamente a sus fundamentos. Aún más, pretendemos formular en última instancia el problema del fundamento racional - como epistème aristotélica y como ciencia moderna (Descartes) -, desde la pregunta por la posibilidad del sentido del mundo y por el papel del hombre en la determinación de dicho sentido. Analizaremos los cambios en la problemática del conocimiento entre Aristóteles y Descartes. Para Aristóteles el ser mide el conocimiento, o inteligencia -*epistème* y *noesis* que tenemos de las cosas. Para Descartes, el entendimiento - *Intellectus* e *ingenium* - mide el ser. Para poder entender la inversión del eje aristotélico del conocimiento, nos proponemos abordar nuestra problemática desde la perspecti-

va a la vez historiográfica y temática de la relación ser y pensar, incursionando en lo que podríamos denominar una *metafísica del conocimiento*, o tal vez, más radicalmente, una *teología del conocimiento*. Caracterizada no como una pregunta, sino como la pregunta de Descartes por el fundamento, expresa ahora el modo cómo, “dentro de la marcha de su historia (*“innerhalb des Ganges ihrer Geschichte”*)”¹, la filosofía occidental accede a la *Modernidad*. Esta orientación permite apreciar mejor la importancia de la polémica de Descartes con Aristóteles o, al menos, con el *corpus* aristotélico, en el nacimiento de la Modernidad². En esta perspectiva las *Regulae ad directionem ingenii*, que constituyen propiamente la génesis misma del pensamiento cartesiano, reciben su sentido y su inteligibilidad del diálogo mudo que mantienen con Aristóteles, o el *corpus* aristotélico interpretado por la escolástica. Pero, al encontrar en cada momento del recorrido de la teoría aristotélica de la ciencia y de sus fundamentos ontológicos unos conceptos que contradice, Descartes no se limita a contradecirlos, sino que traduce su significación en un nuevo orden conceptual: el *noûs* deviene *intuitus*, la deducción, serie; los principios, naturalezas simples. La polémica que revela este escrito inacabado, en el cual se acuña el concepto moderno de “ciencia”³, sirve para esclarecer el punto de partida de la doctrina cartesiana de la ciencia. También muestra que esta “epistemología” no se establece refutando otra epistemología, sino recusando una ontología, la de Aristóteles. La desconstrucción cartesiana del primado de la *ousía* consagra así la ruptura de la Modernidad con la filosofía griega toda, y con la “filosofía de la Escuela”. Si Descartes plantea la pregunta por el fundamento, es en la medida en que la construye. Y la construye sin contestarla, es decir, sólo para encarar la esencia del fundamento como una pregunta que revela la ambivalencia de su metafísica: entre Dios y el “ego”, Descartes no pudo decidirse. Implícita, mas nunca explícitamente confesada, la “ontología” de las *Regulae* instaaura una cesura con la problemática que desde Aristóteles hasta Suárez, en particular, aseguraba una “metafísica” a la tradición occidental y garantizaba cierta continuidad - tradición - a su acontecer histórico.

Polémica con unos textos de Aristóteles, con el *corpus* aristotélico-escolástico (Santo Tomás) y neo-escolástico (Suárez), que lleva a plantear, entre otras preguntas, la pregunta por la ciencia

universal y primera, la πρώτη φιλοσοφία, las *Regulae* no sustituye una metafísica por otra. Advierte una crisis de los fundamentos que desemboca en un sujeto epistemológico, y expresa el esfuerzo del joven Descartes por transcribir una temática propiamente teológica en un registro epistemológico. Sustituye la pregunta por el ser del ente por otras dos: la pregunta por la *certeza* del conocimiento y la pregunta por la *firmeza* de su fundamento⁴. Sin llegar a caer en el modelo caricatural de una inauguración radical, el análisis de las determinaciones anteriores del concepto de “metafísica” permite apreciar la distancia que las separa del uso cartesiano, y tomar la medida de la interpretación de Descartes como el fundador de la filosofía moderna. Hegel afirma en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: “Solamente ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que se inicia con Cartesio (*“Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an”*). Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que procede substantivamente de la razón (*“Vernunft”*) y que la conciencia de sí (*“Selbstbewusstsein”*) es un momento esencial de la verdad”⁵. En la perspectiva abierta por la definición hegeliana de la historia como la marcha necesaria del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo, la historia de la metafísica moderna aparece como un camino seguro hacia la autonomía. Bien sea como la filosofía que -en Hegel- “tomó el pensar por principio”, y cuya trayectoria es la del entendimiento claro en esta “labor del Espíritu que consiste en conocerse” -Hegel-, bien sea a fines del siglo XIX, como el descubrimiento del hombre autónomo, quien manifiesta su hegemonía en la fundamentación filosófica de la ciencia - Dilthey⁶, bien sea como “ontología del *subjectum*”, como interpretación del hombre como *subjectum*, (con la cual “Descartes crea la condición metafísica de toda antropología futura” - Heidegger⁷-, la metafísica cartesiana parece significar un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí.

Las hesitaciones de Descartes - que limita a veces las audacias de su pensamiento y otras se abandona con entusiasmo a ellas - en lo que respecta a la pregunta por el fundamento muestran que “la filosofía moderna” y “la cultura de los tiempos modernos” no hallan su origen en un gran supuesto que señalara Hegel: la verdad dada - que no hay que buscar - del fundamento metafísico de la certeza, la seguridad

y la autosuficiencia que deben acompañar al sujeto epistemológico de las *Regulae* y, a fortiori, al *ego* metafísicamente principal de las *Meditationes*. Además del título, probablemente original, que privilegiaron los editores del manuscrito (H) de Hannover, en 1701, es preciso advertir en los títulos de los demás manuscritos⁸ la constante referencia a la búsqueda de una verdad, donde se insinúa una indicación decisiva: la constitución de la ciencia, mediante ciertas reglas y su articulación, no se agota simplemente en una epistemología. La edificación de tal epistemología, que supone la posibilidad de variar los caminos y los fines de la ciencia, implica que el saber se puede construir, desconstruir, modificar, o sea, que el saber depende del espíritu – *ingenium* - que sabe – *cognoscere* - , más que de las cosas que lo suscitan. La regla 1 determina de entrada el objetivo de los estudios – *finis studiorum*⁹– emprendidos en las *Regulae*, que consiste en invertir el centro de gravedad de la relación del saber con lo que sabe – la cosa misma, u *ousía*. A través del lema de la “unidad de la ciencia” y del papel confiado a la *humana universalis sapientia*, podemos entender la importancia decisiva de esta Regla en la construcción de un camino recto para la búsqueda de la verdad¹⁰. De hecho, Descartes considera esta primera Regla como “la primera de todas (“*primam omnium*”)¹¹, primera, claro está no sin más en el obvio sentido expositivo, sino en su proyecto de *una fundamentación del saber*. Es primera para abrir el nuevo camino de búsqueda de la verdad, que debe “dirigir” al *ingenium* hasta volverlo capaz de emitir “juicios sólidos y verdaderos (“*solida et vera judicia*”))” acerca de todo lo que se presenta¹², como lo señala, en 1641, la primera de las *Meditationes de Prima Philosophia*, con eso para poder “empezar todo de nuevo desde los fundamentos” y “establecer algo firme y constante en las ciencias”¹³. Pero es primera también, y sobre todo, para la desconstrucción de la doctrina aristotélico-escolástica de la ciencia y sus supuestos metafísicos. En efecto, la búsqueda de la verdad significa, en un primer momento, encontrar, construyéndolo, lo que falta: el fundamento, ya que inicialmente el saber no consiste más que en “juicios sin fundamento”, en “razonamientos... de los filósofos, (que) se apoyan en fundamentos no examinados jamás suficientemente por nadie,...”¹⁴. Si Descartes es el “*Anfänger*” –Hegel– de “la filosofía del nuevo mundo (*Philosophie der neuen Welt*)”, es porque su diálogo con la tradición disimula una

voluntad de retomar sobre bases enteramente nuevas la pregunta de la metafísica occidental por el ser del ente, la pregunta por el fundamento del saber. La destrucción entera y sistemática del primado de la *ousía*, tanto como fundamento de la cosa como principio de la ciencia despoja al ser (“*ousía*”) de su fundamento propio, para reconstruir en su lugar un objeto (“*res ipsa*”) que tan sólo debe ser considerado “en la medida en que es accesible al entendimiento”¹⁵. En otros términos, “el principal secreto del método (arte)”¹⁶ consiste en considerar -*spectare*- las cosas no de acuerdo al “*genus entis*”, a las “categorías” de Aristóteles y de la Escuela, sino *seriatim*, en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, es decir, en cuanto están dispuestas en ciertas “series”¹⁷, de modo que el entendimiento -*intellectus*- produce las condiciones de inteligibilidad de las cosas. Por otro lado, gracias al método que pone al descubierto un “*fundamentum in intellectu*”¹⁸, la desconstrucción de los supuestos ontológicos de la tradición aristotélica lleva a privilegiar, en la búsqueda de la verdad, al entendimiento -*intellectus*- que, pese a los límites que encierra la razón humana, permite universalizar para todo el saber la certeza -*certitudo*- de las demostraciones aritméticas y geométricas¹⁹, haciendo de lo matemático el rasgo fundamental del nuevo modo de pensar. El saber se funda en la autosuficiencia del matemático, pero en un sujeto epistemológico que, por más que pretenda serlo, no por ello merece el calificativo de suficiente, ni mucho menos tiene el estatuto de un *ego*. Reservando para las *Meditationes* la tarea de encontrar el fundamento del *Ego*, las *Regulae* intenta precisar el estatuto del objeto sin fundamento intrínseco. Desde 1619 hasta 1628, con la innegable influencia de la física-matemática de Isaac Beeckman, el pensamiento del joven Descartes se manifiesta en forma todavía oscura, confusa e intermitente, y a menudo se interpreta mal a sí mismo. Para Heidegger, quien no va descaminado sin por ello tener del todo razón, “Esto significa que lo matemático quiere fundamentarse a sí mismo en el sentido de su propia exigencia interna: quiere destacarse él mismo, expresamente, como norma de *todo* pensar y formular las reglas que derivan de ello”²⁰. Ciertamente, mas no en el sentido que le da E. Gilson, esta reflexión sobre la significación fundamental de lo matemático había de convertirse en una reflexión sobre la metafísica, ya que se refiere a la totalidad de lo que es y al saber que tenemos de él. Sin embargo,

ya vimos que al transcribir una temática propiamente metafísica en un registro epistemológico, la pregunta de Descartes por el fundamento instaura una cesura con la metafísica que va desde Aristóteles hasta Suárez, y con sus supuestos ontológicos. Es más, dijimos que si Descartes plantea la pregunta por el fundamento, es para encarar la esencia del fundamento como una pregunta que permanece siempre abierta ante la dualidad de dos fundamentos igualmente posibles y alternativamente reales, el *ego* y Dios.

De hecho, lejos de resolver, o soslayar, esta temible interrogación en un cierto “matematismo” que sería el rasgo general de su Filosofía, Descartes la mantiene y, de alguna manera, no deja de afirmarla. Después de que las *Regulae* desembocara - a través de una controversia con la tradición escolástica heredada de Aristóteles, y en la dirección de una fundamentación del pensar en lo matemático - en el estatuto de un sujeto epistemológico que señala la crisis de los fundamentos y consagra la ruptura de la Modernidad, al liberar el pensamiento –*intellectus*– del orden óntico, es decir, del primado de la *ousía*, la doctrina de la creación de las verdades eternas irrumpe como el descubrimiento de otra fundación del saber. Aunque formulada por primera vez en 1630, esta tesis original y solitaria - no tan solitaria²¹ - se inscribe en la perspectiva abierta, hacia 1628, por una reflexión sobre la divinidad, e interrumpe para siempre la redacción de las *Regulae*. La doctrina de la creación de las verdades eternas abre nuevamente la pregunta por el fundamento. “Le diré que no hubiese podido encontrar los fundamentos de la Física si no hubiese buscado por esta vía”²², ya que, en vez de referir la evidencia de sus demostraciones metafísicas a la de las demostraciones geométricas, declara que la evidencia metafísica es superior a la evidencia matemática. Después de las *Regulae* o, mejor, a partir del *Tratado de metafísica* tal como se lo puede reconstruir²³, Descartes descubre que “los fundamentos de la Física” dependen más de Dios que del sujeto cognoscente, de la metafísica que del método mismo.

Teniendo en cuenta los efectos que produce en el proyecto cartesiano de fundamentación de la verdad, esta doctrina desdice tanto del “matematismo”, como de la lectura donde una supuesta “confianza en la certeza absoluta del conocimiento, certeza asequible en todo momento (*“der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewissheit der Erkenntnis”*)”, que resulta de la indubitabi-

lidad (“*Unbezweifelbarkeit*”) del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre”, queda como “el $\pi\iota\psi\omega\omega$ y con ello la $\rho\acute{\xi}\acute{\alpha}$ de la filosofía moderna (*bleibt das p̄ayow und somit die ρξῶ der neuzeitlichen Philosophie*)”²⁴. Decimos que Heidegger no va descaminado sin por ello tener del todo razón, porque el saber referido como “*mathesis*” en las *Regulae* es un rasgo característico del pensamiento moderno, en cuanto exigencia interna de fundamentación y medida para todo saber cierto, y si la ciencia, en tanto que búsqueda de la verdad, es uno de los rasgos esenciales que bosquejarán la “época moderna”, lo decisivo es el modo cómo a partir de esta reflexión sobre lo matemático se determina el destino futuro y la figura de la filosofía moderna. Ahora, si resulta claro que hay, en ese proyecto de fundamentación de la verdad que es las *Regulae*, una interpretación del hombre que, como sujeto epistémico, funda y establece “medida (“*Mass*”)” para la verdad²⁵, resulta mucho menos claro que lo que constituye el fondo metafísico de la búsqueda de la verdad, *lo matemático*, determina toda la “esencia” de los Tiempos Modernos, la interpretación – cartesiana - del hombre como *subjectum*, como este “yo” elevado a eminente *subjectum* en razón de lo matemático. Según Heidegger, que sirve como ilustración de esta interpretación que ve en la metafísica de Descartes el punto de partida de un camino seguro hacia la autonomía del hombre, “el *subjectum* es el *fundamentum absolutum*, una pura posición de la proposición de lo matemático como tal, fundamento, base, y como tal *fundamentum absolutum*, al mismo tiempo *inconcussum*, y por lo tanto indudable, absolutamente cierto”. “El carácter del *ego*, antepuesto siempre eminentemente... (depende) de un predominio esencial y de una radicalización (de dirección determinada) de lo matemático y de lo axiomático”²⁶. En realidad, lejos de afirmar la soberanía del hombre “medida” para la verdad de lo existente y la autonomía del animal racional (“*raisonnable*”) que vive en un mundo físico, el pensamiento metafísico del fundamento coloca a “Dios” sobre el *ego* epistemológico de las *Regulae* y el “*ego sum*” de las *Meditationes* como el verdadero “sujeto” que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive al hombre. En la medida en que las verdades matemáticas, que estructuran lo sensible y constituyen su inteligibilidad, son también creadas, la doctrina de la creación de las verdades eternas abre una pregunta por el fundamento inteligible del mundo,

desde el momento en que se pregunta por el fundamento mismo de nuestra racionalidad. Es esta temible interrogación que Descartes asume en la *Primera meditación*, cuando su duda se encuentra con su ciencia. ¿Qué quiere decir: “empezar todo de nuevo desde los fundamentos”²⁷?, sino una nueva acometida a los fundamentos de la ciencia moderna y a la racionalidad inteligible de lo sensible: “En la primera (scil. *meditación*), propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente (*quandiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta, quam ea quae antehac habuimus*)”²⁸. Tan pronto como el entendimiento –*intellectus*– se libera del orden óntico, la conciencia lógica, es decir, el código o certeza, que está modelado sobre las demostraciones aritméticas y geométricas, se halla sometido a una voluntad arbitraria que crea la racionalidad de nuestras razones.

Fuente de realidad y de conocimiento que problematiza la estructura inteligible del mundo antiguo como φύσις, o naturaleza, y como πρῶτον, o principio originario y constitutivo, y cuestiona tanto la visión noética que se tiene de él como el decir –λόγος– acerca de lo que es, el “Dios” de la metafísica moderna aparece con Descartes como el fundamento de una *ontología de lo incomprensible*. Incomprensible, “Dios” crea verdades comprensibles para nosotros, pero lo que comprendemos no es la medida de lo que “Dios” puede hacer: “nosotros no podemos comprender (*comprendre*) la grandeza de Dios, aunque la conozcamos (*encore que nous la connaissions*)”. Pero por lo mismo que la juzgamos incomprensible la estimamos más;...”²⁹. En la perspectiva de esta investigación, lo que bien podría llamarse la obsesión del ideal racionalista traduce en Descartes el temor a lo irracional, al desorden y la falta, o deficiencia, de inteligibilidad del nuevo mundo. Pese a ser una creación inteligible de Dios, el mundo Moderno deja, en efecto, de ser inteligible o, mejor, según las palabras de Descartes “comprensible”, para la *ratio* humana. Surge como un mundo sin sentido, ya que su fundamento resulta incomprensible para un entendimiento humano cuyo poder está supeditado a la *omnipotencia* de la voluntad arbitraria del *Dios nominalista* de Descartes. Lejos de fundarse en la “identidad del ser y del pensar” (Hegel), y en la confianza de la razón en la *certitudo*

que resulta de la indubitabilidad - *fundamentum inconcussum* - del “*cogito (ergo) sum*” (Heidegger), la Moderna filosofía y “la cultura de los tiempos modernos” son la respuesta nunca resuelta a la pregunta cartesiana por el fundamento, pregunta y respuesta que constituyen la esencia de la metafísica moderna y con las cuales el “*Anfänger*” da comienzo a una “nueva época”. Si, con Descartes, la filosofía se desplaza a la esfera de la subjetividad (Hegel) y “la esencia del hombre entra por vez primera en el ámbito de la subjetividad en el sentido de la egoidad (“*in den Bereich der Subjektivität im Sinne der Egoität*”))”³⁰, es porque, al mismo tiempo que descubre el poder del pensamiento, que para él es un entender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción, la filosofía experimenta, en y por el pensar - desarrollado como “*Mathesis*” -, el límite del pensamiento. En otros términos, lejos de hallar en lo matemático la seguridad indubitable de un *fundamentum inconcussum* para el hombre convertido en sujeto, el *subjectum* expresa más bien el nuevo “modo de pensar” cartesiano, la subjetividad finita del hombre poniéndola en relación con una trascendencia sin la cual la subjetividad no puede comprenderse a sí misma. Así, al preguntarse reiteradamente por el fundamento, Descartes se plantea la cuestión fundamental, propiamente metafísica, de la metafísica moderna: ¿puede fundarse a sí misma la subjetividad humana en este su poder del pensar?

Advertir la respuesta negativa de Descartes a esta pregunta es entender cómo, ante la pérdida de inteligibilidad del “nuevo mundo” y/o la incomprensibilidad del fundamento de la verdad, puede surgir la inquietud de que las reglas y los fundamentos del pensamiento – *cogitare* - racional no sean conformes con la estructura inmanente de la realidad. La “nueva época” no se desprende, por tanto, del “Yo como lo sencillamente cierto” (Hegel), sino de la exigencia, para el hombre moderno separado de la verdad, de la afirmación necesaria para la conducta de su vida de la certeza del conocimiento y de su fundamento firme, afirmación a la que su razón no puede resistir, pero que la *ratio* humana no puede garantizar. La entrada de la esencia del hombre en el ámbito de la subjetividad pone al descubierto el drama del *ego* moderno; revela el temor (que aún no hemos vencido) de que nuestra racionalidad, limitada como está en su campo y en su capacidad por la omnipotencia incomprensible

de “Dios”, tal vez no sea más que un obstáculo insuperable para la adquisición de un conocimiento auténtico, y un defecto que condena al fracaso cualquier intento por encontrar la verdadera naturaleza de las cosas.

NOTAS

1. M.Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1965, p.12. Texto alemán en la edición bilingüe, *What is philosophy?*, New Haven, College & University Press, sin fecha, p.24.
2. Sobre el conocimiento que Descartes tenía de Aristóteles, véase J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise deDescartes*, Paris, Vrin, 1981, pp. 18-21. Distinguimos gráficamente con la mayúscula "M" dos sentidos del término "modernidad": por *Modernidad* queremos referirnos a la "época moderna", a un período de la historia de Occidente; por *modernidad*, en cambio, queremos referirnos, en general, al término "moderno", traducción del término latino *modernus* que podría venir, por contracción y elisión, de las palabras *modus hodiernus* (literalmente "el modo de hoy"), o del adverbio *modo* (ahora, en seguida), y, de una manera más precisa, a la pregunta, que no es otra que la condición humana, por lo que hoy somos, por lo que es este hoy que estamos viviendo. Sobre este punto ver: Jean-Paul Margot, "La filosofía de la crisis de lo moderno", *Praxis filosófica*, Cali, marzo 1992, No.2, pp.71-86.
3. Véase M.Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, p.92: "Sólo, quien haya pensado real y detenidamente este escrito (sc. las *Regulae*) 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. J. L.Marion, *op.cit.*, pp.191-208. "L'ambivalence de la métaphysique cartésienne".
5. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Verlag Philipp Reclam Jun., 1971, Dritter Band, p.250.
6. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, F.C.E., 1947, trad. al castellano de E.Imaz, p.364.
7. "L'époque des conceptions du monde" en, *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, Paris, Idées/Gallimard, 1980, p.130.
8. Véase la Introducción de C.Adam a las *Regulae* in, *Oeuvres de Descartes* publiées par C.Adam et P.Tannery. Nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1974-1983, 13 volumes, vol.X, pp.351-357. Todas nuestras citas de Descartes remiten a esta edición. Usamos las iniciales A.T., con la indicación del volumen (en números romanos), de la página y de la línea (en números árabes).
9. A.T., X, 359, 5.
10. A.T., X, 360, 24: "recta quaerenda veritatis via". Al situar el fin de los estudios - que "debe ser la dirección del espíritu ("esse debet ingenii directio")" (A.T., X, 359,5) - en el conocimiento mismo (véase "finis generalis", 360,25), en vez de determinar el *cursus* de los estudios y la organización de las ciencias según el fin teológico, que trasciende todo conocimiento, Descartes empieza la construcción de "un camino recto para la búsqueda de la verdad", que se confunde con el

“Método” y que es “absolutamente necesario para la investigación de la verdad de las cosas (“Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam”) - Regla 4, A.T., X, 371, 2-3. Podemos apreciar en toda su dimensión el alcance del nuevo uso que hace la Regla 1 de la metáfora del sol, cuando advertimos que ésta se opone a la tradición principalmente platónica y agustiniana (principalmente, al menos, ya que el debate queda abierto con lo que respeta al tomismo), en tanto que la metáfora ya no se aplica a la relación del entendimiento divino o de lo divino mismo, con el conjunto de las inteligencias finitas, sino solamente a la relación del entendimiento humano con sus objetos. Mientras que para esta tradición el espíritu no es capaz de aprehender su objeto sino en la medida en que es iluminado por una luz cuya fuente no radica en él sino que proviene de un foco trascendente, Descartes confía a la sola *humana sapientia* el papel de foco luminoso (sobre el “Solis lumen”, véase A.T., X, 360, 11).

11. A.T., X, 360, 23.
12. A.T., X, 359, 5-7.
13. A.T., VII, 17, 6-8: “a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilere”.
14. Regla 2, A.T., X, 365, 13 y Regla 9, A.T., X, 401, 15-17.
15. Regla 8, A.T., X, 399, 5: “prout ab intellectu attingetur”. “Daremos a la palabra objeto, escribe E. Boutroux, su sentido exclusivamente cartesiano, es decir, una esencia percibida por mi entendimiento, pero diferente de una cosa puesta (“posée”) fuera de mi entendimiento...” in, *Des vérités éternelles chez Descartes*, Paris, Alcan, 1927, p.82, n.4.
16. Regla 6, A.T., X, 381, 8: “praecipuum artis secretum”.
17. *Loc.cit.*, 10.
18. Regla 3, A.T., X, 370, 22-23.
19. Regla 2, A.T., X, 366, 4-9.
20. “La pregunta por la cosa”, *op.cit.*, pp. 91-92.
21. Los textos relativos a la doctrina de la creación de las verdades eternas son: *Cartas a Mersenne de abril 15, mayo 6 y 27 de 1630*; *a Mesland de mayo 2 de 1644*; *a Arnauld de julio 29 de 1648*; *a Morus de febrero 5 de 1649*; *Quintae Responsiones*, A.T., VII, 380; *Sixièmes Réponses*, A.T., IX-I, 232-233 y 235-236; *Entretien avec Burman*, A.T., V, 159-160.
22. *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, A.T., I, 144, 9-11.
23. En la *Carta al P.Giboeuf de julio 18 de 1629*, Descartes anuncia “un pequeño tratado que empieza”, A.T., I, 17.
24. M.Heidegger, “¿Qué es eso de filosofía?”, *op.cit.*, p.54. Texto alemán in, *op.cit.*, p. 88. Sobre el “matematismo” de Descartes, ver E.Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, Scribner, 1965, pp.125-151, y J.L.Allard, *Le mathématisme de Descartes*, Ottawa, ed. de l’Université d’Ottawa, 1963.
25. M.Heidegger, “L’époque des conceptions du monde” en, *Chemins qui en mènent nulle part*, *op.cit.*, p.115.
26. M.Heidegger, *Ibid.*, p.114, y *La pregunta por la cosa*, *op.cit.*, pp. 94 y 95.
27. A.T., IX-1, 13, 10: “commencer tout de nouveau dès les fondements”: el latín dice: “a primis fundamentis denuo inchoandum”, A.T., VII, 17, 6.

28. A.T.,VII, 12, 3-4. "Synopsis sex sequentium meditationum".
29. *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, A.T., I, 145, 21-24.
30. M.Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, *op.cit.*, p.54. Texto alemán in, *op.cit.*, p.86.