

LA "RATIO DEMONSTRANDI" Y LA METAFÍSICA

Jean-Paul Margot

RÉSUMÉ

Si la vérité est une et indivisible et si la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des objets, quiconque veut chercher la vérité doit sen tenir à l'ordre des raisons. Cet ordo rationum nous renvoie non seulement à l'ordre qui prévaut dans la "manière de démontrer (ratio demonstrandi)" et que Descartes affirme avoir suivi dans ses Méditations, mais aussi à la division qu'il instaure dans la ratio demonstrandi.

"Por lo que a mí toca, en mis Meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; pero en cuanto a la síntesis, que es sin duda la que Usted me solicita, aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de la Metafísica".

R. Descartes

La filosofía sólo puede constituirse en un saber unitario de carácter científico en la medida en que siga, como las matemáticas, el orden estricto de las razones. Si la verdad es una e indivisible y si, como lo enuncia la Regla V de las *Reglas para la dirección del espíritu*, el método consiste en el orden y la disposición (*in ordine et dispositione*) de las cosas, quienquiera que busque la verdad debe atenerse al orden de las razones¹. Este ordo rationum no sólo nos remite al orden que prevalece

1. Es lo que indica Descartes en el famoso pasaje de la *Carta a Mersenne del 24 de diciembre de 1640* en la cual escribe: "Y es de observar, en todo lo que escribo, que no sigo el orden de las materias, sino solamente el de las razones:...", A.T., III, 266, 16-18. Todas nuestras citas remiten a la edición: *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam y P. Tannery. Nouvelle présentation en co-édition avec le

en la "manera de demostrar" (*ratio demonstrandi*), que Descartes afirma haber seguido en sus *Meditaciones metafísicas*², sino también a la división que instaura en la "*ratio demonstrandi*". En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe que dispuso sus razones según el orden de los géometras y procedió por medio del análisis, o resolución, en sus *Meditaciones*. Estamos en condición de evaluar la importancia de esta aserción por la siguiente razón: la regla de método, llamada de análisis, es una exigencia del *orden*. En ese sentido, las *Meditaciones* pueden considerarse como un vasto problema resuelto por el análisis, sin el cual, al menos según Descartes, habría permanecido insoluble. Si Descartes accede al consejo del P. Mersenne que consiste en presentar estas razones de manera sintética, lo hace sin entusiasmo, quizá para aceptar un desafío o motivado por el deseo de mostrarse amable con sus lectores críticos³. Justifica su escogencia del análisis afirmando que aunque en geometría es posible emplear el método sintético, es decir, conocer por las causas, cuando se trata de la metafísica hay que mostrar "cómo los efectos dependen de las causas", puesto que las primeras nociones adolecen de falta de claridad y distinción, lo que no ocurre en la geometría donde las proposiciones "concuerdan con los sentidos (*ayant*

Centre National de la Recherche Scientifique, París, Vrin, 1974-1983, 13 volúmenes. Usamos las iniciales A.T, con la indicación del volumen (en números romanos), de la página y la línea (en números árabes).

2. Véase *Resumen de las seis meditaciones*, A.T, IX-I, 9.

3. "Por lo que concierne al consejo que Ud me da de que disponga mis razones según el método de los géometras, a fin de que los lectores puedan comprenderlas de una ojeada, le diré ahora en qué manera he pretendido ya seguir ese método, y cómo intentaré practicarlo a continuación", *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T, IX-1, 121. "Con todo, para atestiguar aquí el respeto que su consejo me merece, trataré de imitar la síntesis de los géometras, y daré un resumen de las principales razones por mí empleadas para demostrar la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano; lo que acaso no sea de poca utilidad a fin de aliviar la atención de los lectores", *Ibid.*, 123; es lo que hace Descartes en el apéndice a las *Respuestas a las segundas objeciones*: "Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo dispuesta a la manera geométrica" bajo la forma de definiciones, postulados (*demandes* en francés y *postulata* en latín), axiomas o nociones comunes y proposiciones, con demostraciones y corolarios, *Ibid.*, 124-132.

de la convenance avec les sens)”⁴. Querer deducir proposiciones generales en metafísica es un error. En efecto, para descubrir la verdad (*invenire veritatem*), siempre hay que partir de proposiciones claras y distintas (efectos) y llegar, luego, a las nociones generales, aunque sea también posible deducir de estas nociones generales otras nociones particulares. El recurso a la síntesis o composición es a su turno justificado puesto que ella permite “arrancar el consentimiento del lector, por más obstinado y porfiado que pueda ser” mientras que el análisis “no es adecuado para convencer a lectores porfiados o poco atentos”⁵. Pero el defecto fundamental de la síntesis es que no enseña el método por el cual se inventa una cosa; es cierto que es apodíctica, pero sólo demuestra verdades *ya descubiertas*, de modo que su utilidad no va más allá de una exposición bien articulada. La síntesis es estática: sólo puede servir de ayuda a un lector incapaz de intuición dado que es “la concepción (*conceptus*) de una mente pura y atenta”⁶.

Las razones dadas aquí por Descartes están lejos de ser satisfactorias y parecen, a veces, hasta ignorar algunos aspectos de la *Geometría* de 1637. La aplicación de la definición de la síntesis, que aparece en las *Respuestas a las segundas objeciones* al problema de Pappus y la explicación que facilitamos en un ensayo anterior, “El análisis y la síntesis en Descartes”⁷, muestran, creemos, que la síntesis no se opone de ninguna manera al análisis y que las definiciones de síntesis y análisis son paradójicas sólo en apariencia. No obstante permanece la dificultad. Una de las razones de esto puede explicarse por la misma actitud que adopta Descartes frente a su *Geometría*: “Mi *Geometría*, le escribe a Mersenne, es como debe ser para impedir que el Rob. (Roberval) y sus semejantes puedan denigrar de ella sin que eso redunde en su confusión; pues no son capaces de entenderla, y la compuse así a propósito, omitiendo lo que era más fácil, y poniendo solamente las cosas que más valían la pena. Pero le confieso que, si no hubiera tenido en cuenta a esos espíritus malignos, la hubiera escrito muy diferentemente a como lo hice, y la

4. *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T, IX-I, 122.

5. *Ibid.*, A.T, IX-1, 121.

6. *Regla III*, A.T, X, 368, 15-16.

7. *Filosofía y Ciencia*, Cali, Editorial Universidad del Valle/Colciencias, 1996, pp. 41-61.

hubiera hecho mucho más clara; lo cual tal vez haré algún día, si veo que esos monstruos están suficientemente vencidos o debilitados (*abaissés*)"⁸. Además, varias veces reafirma Descartes su deseo de abandonar "la geometría abstracta, es decir, la investigación de cuestiones que sólo sirven para ejercitar el espíritu", y "cultivar otro tipo de geometría que se propone como cuestiones la explicación de los fenómenos de la naturaleza"⁹. Este deseo es el que aparece en su explicación de la superioridad del análisis sobre la síntesis en sus *Respuestas a las segundas objeciones*. Allí, el uso de la síntesis es considerado útil, aunque no necesario, en la geometría; sin embargo, en el campo de la metafísica este uso es invalidado ya que no concuerda con los sentidos. No obstante, podemos objetarle a Descartes que la parte de la matemática que va en la dirección de la extensión de la matemática a la universalidad de los problemas cosmológicos (cantidad versus cualidad) es precisamente la geometría cercana a los sentidos y no la que reduce los problemas de la geometría al álgebra¹⁰. Porque, si bien es cierto que ambos tienen como base la noción de *espacio*, mientras la primera gira alrededor de la dimensión espacial y compromete de alguna manera el uso de la imaginación, y por lo tanto de los sentidos, la segunda, la *Geometría*, "da como base de la matemática la resolución intelectual del dato geométrico; la dimensión espacial, proporcionada por una especie de imaginación *a priori*, ya no es más que un apoyo exterior para una concepción cuyo valor esencial es independiente de cualquier representación imaginativa. En adelante, la idea de ciencia matemática se

8. Carta a Mersenne del 4 de abril de 1648, A.T, V, 142, 24-143, 4.

9. Carta a Mersenne del 27 de julio de 1638, A.T, II, 268, 6-8 y 9-11.

10. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, A. Blanchard, 1981, pp. 107 y ss. "En la física, la reducción de la calidad a la cantidad consiste en retener de los fenómenos sensibles sólo determinaciones medibles con la ayuda de las dimensiones de la extensión. En la geometría, al contrario, las figuras espaciales aparecen como especies de cualidades, que serán reducidas a las formas puramente abstractas e intelectuales de la cantidad, a los grados de la ecuación" p. 107. Brunschvicg retoma esta tesis en su artículo "Mathématiques et métaphysique chez Descartes", *Revue de métaphysique et de morale*, 1927, pp. 277-324. J. Brunschwig se opone a esta interpretación, tachándola de "prejuicio evolucionista" en, F. Alquí, *Descartes. Oeuvres philosophiques*, París, Garnier Frères, 1963-1973, Tome I, pp. 74 ss (en adelante F.A., y el número romano del tomo).

transforma: ...La noción de cantidad es puramente intelectual; se establece *a priori* por la sola capacidad que tiene el espíritu de conducir y proseguir hasta el infinito 'largas cadenas de razones' ”¹¹.

De tal manera que, desde el punto de vista de la *Geometría*, la justificación que da Descartes de la superioridad del análisis sobre la síntesis no se sostiene, puesto que la geometría analítica es el procedimiento natural del espíritu que se ha liberado de la “infancia” de los sentidos. De hecho, como lo señalara G. Milhaud, en 1921, en su *Descartes savant*, si bien no hay una gran distancia entre la posición de las *Reglas para la dirección del espíritu* y la del *Discurso del método*, la diferencia que hay entre las *Regulae ad directionem ingenii* y la *Geometría* “podría atribuirse al hecho de que Descartes cuando publica su *Geometría* siente la necesidad de aclararlo todo para la imaginación”¹². Ahora bien, creemos que es la posición de la *Geometría*, y no la de las *Regulae*, la que prevalece en las *Meditaciones metafísicas*. Decir que la imaginación desempeña un papel menos importante en la *Geometría* no es creer por ello en cierto “evolucionismo” de Descartes, sino simplemente reconocer que la simplificación y la racionalización del simbolismo matemático en la *Geometría* conllevan una modificación del papel, el valor y la utilidad de la imaginación. Contra la denuncia que hace J. Brunshvicg de un “prejuicio evolucionista”, responderemos que hay que cuidarse de los peligros de un prejuicio “determinista (*fixiste*)” referido a la imaginación. Recordemos que desde las *Reglas para la dirección del espíritu* ésta es definida como una de las cuatro facultades, con el entendimiento, la memoria y los sentidos, que bien puede ayudar a conocer cuando “el entendimiento se propone un objeto de examen que pueda referirse al cuerpo”, pero que también puede convertirse en un obstáculo, pues “si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino que, por el contrario, a fin de no ser entorpecido por ellas, es preciso apartar los sentidos y despojar a la imaginación, tanto como sea posible, de toda impresión distinta”¹³. Así, la verdadera razón de la superioridad del análisis sobre la síntesis en la

11. L. Brunshvicg, *op.cit.*, pág. 123.

12. París, Felix Alcan, pág. 71 en la nota 1.

13. *Regla XII*, A.T, X, 416, 23-28.

metafísica es que las materias que en ella se proponen al examen del entendimiento no tienen nada corpóreo, no requieren de la memoria y "parecen no concordar con muchos prejuicios que hemos recibido a través de los sentidos, y a los cuales estamos acostumbrados desde nuestra infancia"¹⁴. En el campo de la metafísica donde se sitúa ahora Descartes, *abducere mentem a sensibus* no es otro que *abducere mentem ab imaginatione* "tanto como sea posible" o, más precisamente, tanto como se deba.

No es ninguna novedad afirmar que el orden metodológico que se sigue en las *Meditaciones metafísicas* es un orden subjetivo¹⁵, y ningún lector de Descartes, por poco sagaz que sea, ignora la existencia de un *orden de las razones* según el cual, conforme a la regla de análisis y a su exigencia de orden, cada certeza depende de la certeza anterior. Nos encontramos, pues, frente a una línea que nunca se desvía, yendo de lo más simple a lo más complejo, *a facilioribus ad difficiliora*, y donde cada certeza es un eslabón de una cadena ininterrumpida de conocimientos. Sin embargo, nada autorizaría a afirmar que el orden analítico, y sólo él, sea el orden del conocimiento, la *ratio cognoscendi*, en oposición al orden sintético, a la *ratio essendi*: "No veo en ninguna parte que el orden sintético sea el orden de la cosa, escribe con razón Alquié,... La cosa es verdaderamente la unidad; es el ser, la unidad confusa; soy yo quien pongo un orden cuando conozco. Y lo que hay que establecer es que el orden de mi conocimiento, que es siempre un orden de conocimiento, ya sea sintético o analítico, es verdadero. Porque me parece que todo orden está ligado al conocimiento, pero responde a la cosa"¹⁶. El problema es entonces: ¿cuál es el verdadero método desde el punto de vista del conocimiento? Descartes nunca separa el análisis y la síntesis, remite el primero al orden del conocimiento y el segundo al

14. *Respuestas a las segundas objeciones*, A.T. IX-I, 122-123.

15. S. Rabade Romero, *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Tore, 1971, pág. 46.

16. F. Alquié, *Descartes*, Cahiers de Royaumont, París, édit. de minuit, 1957, p. 135. Véase también F.A., II, 583, nota 1. Los comentarios de Alquié están dirigidos contra la interpretación de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, vol. I, pp. 25-27, para quien el orden sintético sería el de la existencia real, el de la dependencia en sí de las realidades.

orden del ser. Si podía afirmar, en la *Regla VI*, que consideraba el encadenamiento cognitivo de las cosas y no la naturaleza de cada una, era porque en la medida en que nos introduce en el orden verdadero del conocer, el orden de las razones, *el análisis nos hace inmediatamente descubrir el orden del ser*. Remontándose de los efectos a las causas, el análisis penetra el orden del ser donde el vínculo interno de las cosas es una relación sintética que va, desde luego, de las causas a los efectos. Lejos de oponer el análisis a la síntesis, Descartes sólo distingue (*distinguo*) estas dos maneras de demostrar en el contexto de una definición única del orden que se aplica tanto al método analítico como al método sintético. Ahora bien, es importante ver que *la unidad* no vale solamente para el orden sino para todo el método, puesto que ella unifica, desde el comienzo de los *Regulae ad directionem ingenii*, la totalidad misma del saber: “todas las ciencias no son más que la sabiduría humana (humana sapientia), que permanece siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, y que no recibe de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina (*nec majorem ab iis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate...*), ...¹⁷”

Unificar las ciencias alrededor del orden, que es lo propio del *modo scribendi geometrico*, es reconocer que la unidad del saber es la unidad de la luz natural, y no trascendente, de la razón: “El conocimiento es por lo tanto el sol que ilumina los objetos, lejos de tomarles prestada su luz. Lleva en sí el principio de esta unidad y de esta identidad en virtud de la cual las cosas se relacionan universalmente y sólo bajo esta condición se vuelven objetos del conocimiento único, universal. Pero ¿cuál es esa fuerza del conocimiento que funda la unidad y difunde la luz? Es la fuerza del método (Reg. IV), de ese método que, por su potencia espontánea de creación, ya producía sus efectos en la matemática de los

17. *Regla I*, A.T, X, 360, 7-12. J. Brunschwig escribe: “Se le dará todo su alcance a esta imagen si se observa que al confiarle a la *sabiduría humana* el papel de foco luminoso, Descartes se opone a toda una tradición (platónica y augustiniana) para la cual el espíritu humano sólo es capaz de aprehender su objeto si está iluminado por una luz cuya fuente no lleva en sí, sino que le llega de un hogar trascendente (la idea del Bien, Dios)”, F.A, I, 78, nota 1. Según E. Cassirer, Descartes toma este símil de Plotino, *El problema del conocimiento*, México, F.C.E., 1993, Vol. I, pág. 449.

antiguos, y, por haberse quedado todavía en un estado de envolvimiento (*et pour y être demeurée encore à un état d'enveloppement*), no por ello dejaba de contener efectivamente los comienzos y las semillas de todo conocimiento, *primum rationis humanae rudimenta*, *primum veritatum semina*. Por esto debe preferirse el conocimiento del método a cualquier otro, porque él es la fuente de cualquier otro"¹⁸. La inteligencia, entonces, "no es otra cosa que todas las ciencias reunidas" o, mejor aún, *el movimiento que las constituye*¹⁹. Desde este punto de vista el privilegio de la matemática adquiere toda su significación puesto que si Descartes puede tomar las matemáticas como el fundamento sobre el cual descansa todo el edificio del conocimiento, es porque ellas traducen la unidad de la sabiduría humana (*sapientia humana*), es decir la unidad del espíritu, de la razón, y con ello muestra que no hay sino una sola ciencia, una sola certeza y un solo método para alcanzar la verdad, cualquiera que sea la diversidad de sus objetos. Leamos a Descartes: "Esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de las cuales acostumbran servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen unas a otras de la misma manera..."²⁰.

Sin lograr nunca una autonomía completa con relación al orden óntico -*ordo rerum*-, el orden epistemológico -*ordo cognitionis*- se libera del orden del ser puesto que la disposición en series continuas, "principal secreto del arte (*praecipuum artis secretum*)"²¹, la constitución del *orden*,

18. P. Natorp, «Le développement de la pensée cartésienne depuis les "Regulae" jusqu'aux "Méditations"», *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, T.IV, pág. 420.

19. *Regla VII*, *passim*.

20. *Discurso del método*, IIa parte, A.T, VI, 19, 6-11. Véase J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, París, Vrin, 1932, pp. 37-45.

21. *Regla VI*, A.T, X, 381, 8. "El principal secreto del arte", o método, 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 son consideradas ya no en cuanto se refieren al *genus entis* (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica), sino en cuanto pueden ser dispuestas en ciertas series, de modo que el entendimiento produce las condiciones de su inteligibilidad: véase Jean-Paul Margot, "La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes" en, *La modernidad. Una*

“lo esencial de toda la habilidad humana (*totius humanae industriae summa*)”²², la realiza el espíritu en oposición abierta a las categorías aristotélicas del ser. Las *Reglas V, VI, VII* acentúan la primacía del sujeto de conocimiento: es él quien descubre con el análisis los elementos simples, objetos de intuición y, luego, los subordina al todo, reconstruido con su combinación. Mientras la especulación humana se situaba de entrada *en el ser* y limitaba su trabajo a definir sus grados - la división de las ciencias según su grado de ser -, podía existir una conexión entre el silogismo y la ontología. Pero ya no podía ser así a partir del momento en que la reflexión moderna puso en tela de juicio la relación del pensamiento con el ser. Con Aristóteles y Santo Tomás el orden del silogismo presenta una perfecta conformidad con el orden objetivo de las cosas. El contenido de la realidad determina el contenido de mis definiciones, y la lógica es la ley de la inteligibilidad de esta realidad, por cuanto consiste en hacer pasar al acto la verdad que ya está en potencia en la inteligencia. Entonces, conocer no es más que actualizar lo que está en potencia, y lo que está en potencia lo está sólo en la medida en que lo está *en lo real*. Conocer no es crear a partir del pensamiento, sino encontrar o descubrir lo que hasta entonces 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. El conocimiento, concebido como una deducción en la que los términos inferidos salen analíticamente del primer término, responde al modelo de la lógica, según el cual su aprehensión no es más que una modalidad de lo real. Ocurre de muy distinto modo con una teoría del conocimiento modelada sobre las matemáticas en la que el o los términos son *producidos* por la relación que establece el espíritu que *compara* entre el absoluto y los términos deducidos, y donde “*a nosse ad esse, valet consequentia* (del conocer al ser la consecuencia es buena)”²³. Mientras en la tradición escolástica el ser mide el conocimiento, la inteligencia que tenemos de las cosas, con Descartes es la inteligencia la que mide *el ser*. Pero, en la

ontología de lo incomprensible, Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995, pp. 69-70 y ss.

22. *Regla V*, A.T, X, 379, 22.

23. *Respuestas a las séptimas objeciones*, A.T, VII, 520, 5.

medida en que es el espíritu el que establece el absoluto, el primer término de la serie, queda entonces por saber si esta construcción es arbitraria, es decir, si el orden así producido es ficticio, o si dicha construcción supone una ciencia ya constituida y que se asienta en un orden racional de las cosas, es decir si el orden del pensamiento -*ordo cognitionis*- sigue el orden de las cosas -*ordo rerum*-. La pregunta es legítima a partir del momento en el que el punto de vista del ser se sustituye por el punto de vista del conocer.