

Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae* (traducción y notas de A. García Mayo), Escolar y Mayo Editores, S. L., Madrid, 2008.

Cristina BERNABÉU FRANCH

El presente texto nos sitúa ante una de las más célebres interpretaciones que se han hecho a partir de la lectura del corpus cartesiano en general, y, sobre todo, de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En efecto, si bien la tradición no ha tomado lo suficientemente en consideración el lugar y el papel que juegan las *Regulae* en la obra conjunta de Descartes, Marion pone de relieve su esencial relevancia asignándoles un papel que hasta ahora nadie les había otorgado. No por tratarse de un texto extraviado, controvertido e inacabado, en definitiva, de un “texto sin texto”, resulta legítimo situarlo en un estatus de secundariedad; al contrario, es precisamente en ese extravío en donde se esconden el origen y la gestación misma del pensamiento cartesiano en cuanto que supone una “meditación sobre la esencia de la verdad”.

Así pues, solamente confrontando las tesis que mantienen las *Regulae* con las tesis del pensamiento aristotélico y estableciendo con ello un diálogo entre Descartes y Aristóteles, es posible comprender la preeminencia de este escrito con respecto a obras posteriores. Ahora bien, es importante destacar que la alusión de Descartes a conceptos que resultan centrales para la tradición aristotélica no es una remisión crítica, sino de “metaforización”, en la medida en que se metaforizan y modifican ciertos conceptos aristotélicos con el fin de distanciarse de una antigua manera de pensar que, al no haber tomado el camino correcto para hallar la verdad, Descartes considera fracasada. En esta medida, la tradición no ha conseguido obtener un conocimiento absolutamente cierto porque no ha encontrado el método adecuado para ello.

*Sobre la ontología gris de Descartes* es, por tanto, una obra dedicada a explicar el procedimiento que propone Descartes para evitar ese fracaso mediante ciertas reglas. La obra está estructurada en cuatro partes fundamentales (cada una de las cuales se corresponde con un conjunto de reglas) precedidas por una introducción y seguidas de una conclusión. En la primera parte, Marion muestra la manera en que Descartes reformula e invierte la idea de ontología aristotélica legitimando el desplazamiento del objeto al sujeto, de la esencia al espíritu, de la presencia de la cosa a la representación del objeto. Desplazamiento que, sin embargo, queda desvelado y detallado a lo largo de las reglas V, VI y VII, analizadas por Marion en la segunda parte de su estudio. Prescindiendo del orden que siguen las *Regulae*, la tercera parte no trata acerca de las reglas siguientes, sino que se centra exclusivamente en la regla XII, en donde se desarrolla una justificación de las siete primeras y que explica cómo el método se instrumentaliza a través del uso operatorio de las facultades epistémicas. Por último, en la cuarta parte del

libro, Marion retoma las tesis planteadas en las reglas VIII a XI, en la regla XIII y en el libro II, que exponen la manera en que el mundo es determinado en cuanto objeto desde el ego, pues nada puede ser conocido antes que el entendimiento.

La primera de estas cuatro partes que conforman el libro de Marion se refiere concretamente a las cuatro reglas que inauguran el texto cartesiano. Este inicial acercamiento a las *Regulae* muestra el posicionamiento de Descartes con respecto a la relación epistémica. Posicionamiento que, sin duda, inicia, pero también fundamenta, el desarrollo de una meditación mucho más relevante. En efecto, es en la regla I donde Descartes *invierte el centro de gravedad de la relación epistémica*, en la medida en que el conocimiento deja de ser considerado como dependiente de las cosas mismas para ser instaurado por un sujeto que, en tanto que instancia dirigente, lo determina.

Frente a dicha postura, nos encontramos con la tesis aristotélica según la cual el conocimiento de la naturaleza física depende de la materia que esa misma naturaleza ostenta. Desde este punto de vista, asumir el factor de inexactitud que se encuentra en la naturaleza debido a su constitución material es la única manera posible de obtener el rigor científico que su estudio requiere. En esta medida, Aristóteles está legitimado para afirmar la anterioridad de lo cognoscible frente al conocimiento, pues las cosas preceden a todo conocimiento que pueda obtenerse de ellas porque de ellas procede. Afirmación que, sin embargo, Descartes considera que es fruto de una mala comparación: haber aplicado a la relación epistémica el modelo de la *tékhnē*, de tal manera que, al estar toda producción regida por la cosa que produce, las ciencias han sido entendidas equivocadamente en cuanto hábito intelectual. Pero es en este preciso sentido en el que Descartes se postula como contrario a conceder una primacía de las cosas respecto del sujeto en la relación epistémica, otorgándole en cambio a este último el papel de determinar lo que se ha de conocer y abriendo con ello un espacio en el cual no sean las cosas mismas las que impongan un *habitus* al espíritu ni tampoco que sea el mundo por conocer el que rija nuestro *des-conocimiento*, sino una *especie de entendimiento angélico* que, precisamente por aprehender la esencia de las cosas de manera inmediata, las constituya.

Puestas así las cosas, la *humana sapientia*, en virtud de su carácter de universalidad, se apropia del *génes* aristotélico y se constituye como instancia unificadora de todas las ciencias como única unidad de referencia de un sistema interno que, gracias a su armónica articulación, permite aquello que impedía ese *génes* del cual se ha apropiado: la comunicabilidad de los géneros. Por consiguiente, las ciencias están comunicadas unas con otras en virtud de su dependencia del sujeto cognoscente, llegando a conformar todo un sistema de interconexiones que impide realizar una jerarquización del saber, de modo tal que resultaría más fácil aprehender todas las ciencias a la vez que cada una por separado.

En este contexto se deja entrever que aquello que esta ciencia universal está poniendo en juego es una nueva noción de verdad en tanto que solo admite la posibilidad de emitir juicios sólidos y verdaderos, y rechaza, por el contrario, todos aquellos conocimientos de los cuales pudiéramos tener algún motivo para dudar, es decir, los

conocimientos probables. Por tanto, quien incluye o excluye, permite o prohíbe, produce o aparta, es el espíritu; rechazando la incertidumbre, él juzga sobre lo que aparece erigiéndose como enunciante de una verdad que se impone como evidente e indubitable.

Por ende, si de lo que se trata es justamente de encontrar el procedimiento adecuado que nos disponga para una correcta investigación, resulta necesario excluir todos aquellos juicios que impliquen oscuridad y confusión y exigir en su lugar la inmediatez de la evidencia, esto es, la evidencia matemática.

De este modo, Descartes reclama la certeza propia de las matemáticas para objetos no matemáticos eludiendo un principio que, sin embargo, para Aristóteles resultaba fundamental y según el cual la precisión matemática es exigible solo en aquellos dominios que no incluyen materia, debido a que tratar un objeto no matemático matemáticamente implica haberlo despojado de la materia que lo constituía como tal.

Por ello, la única manera de exigir precisión matemática en los dominios que no la tienen es forzando al espíritu a establecer las condiciones a cumplir para emitir juicios verdaderos acerca de la realidad.

Ahora bien, para que la precisión de un objeto sea tal que pueda tratarse con la certeza propia de los objetos matemáticos, el entendimiento requiere todavía de una facultad. En efecto, solo mediante el *intuitus* se torna posible un saber que, al producir la verdad de manera inmediata, se conforma en cuanto experiencia cierta.

Apartando a la imaginación de su camino, el *intuitus puede pasar a ejercer la función de la experiencia* (deducción) para garantizar una certeza que, en su ausencia, es producida por el método. En efecto, el método es siempre cierto porque presupone en él la unidad de todas las ciencias, unidad que se constituye como tal en virtud de una abstracción universal que va más allá de la mera abstracción respecto de la materia: *Mathesis Universalis*. Descartes toma el concepto de Aristóteles (ciencia universal), pero le otorga un significado distinto (ciencia del orden y la medida). Ahora, la abstracción opera desde el principio de matematicidad, considerando solamente el orden y la medida.

Si para Aristóteles la universalidad de la ciencia de lo divino venía dada por la primacía de su objeto (la cosa divina), para Descartes la *Mathesis Universalis* deduce su primacía de la universalidad que la define; universalidad que, además, es definida desde el entendimiento (donde residen el orden y la medida), desde una instancia que juzga lo verdadero y lo falso ejerciendo la *Mathesis (Universalis)* en cuanto función epistemológica.

De esta manera, Descartes toma una decisión sobre la contingencia, rechazándola. Excluye lo probable porque el criterio de la certeza ya no es el ser; a partir de ahora es el método el que decide qué puede y qué no puede ser objeto; en esta medida es anterior porque decide de antemano. Sin embargo, es en la segunda parte de su libro y al hilo de una relevante distinción, a saber, la del orden del mundo y la del orden del pensamiento, en donde Marion aborda enteramente esta cuestión, pues muestra la manera en que los textos de Descartes intentarían dar las claves para instaurar un orden del pensamiento y no para revelar la esencia de la naturaleza oculta del mundo; es decir, se trata de establecer un orden metódico que configure las cosas a favor de su propia inteligibilidad. Por ello, a

falta de orden en el objeto, el pensamiento lo produce, “imagina un orden a fuerza de *cogitatio*”. La brecha que separaba el orden del pensamiento y el orden del mundo ha quedado abierta en virtud de la supresión de la naturaleza en cuanto fundamento del conocimiento, supresión que, en la medida en que es consecuencia de la imaginación, Marion no ha dudado en denominar *esquizocosmia*. Ahora es el espíritu investigador el que otorga existencia a los objetos ordenándolos y disponiéndolos en series con el fin de que las naturalezas puedan conocerse unas a partir de las otras. Se trata de llevar a cabo una serialización de naturalezas simples que haga abstracción de las categorías eludiendo el orden del ser, y sustituyendo, por ende, la referencia a la esencia por la referencia al orden y la medida. Dicho proceso pasa por analizar y reducir lo complejo a lo simple para después ascender por los mismos grados hasta lograr una reconstrucción de la totalidad; sin embargo, en el transcurso de dicha operación analítica, la esencia ha quedado relativizada porque su carácter de absoluto ha sido entendido en relación con la *ciencia del orden y la medida* y, por tanto, como relativo a ella.

De esta manera, la relación, quizá la menos relevante de las categorías en el sistema aristotélico, derroca a la *ousía* y se erige como absoluto epistémico en virtud de su eminente primacía.

Un nuevo conocimiento irrumpe porque, gracias a la comparación, no queda nada en las cosas que oponga resistencia para una ordenación. Este nuevo tipo de saber que a través del *ego* engendra evidencia se pone en práctica mediante el establecimiento de la *series* y la *ecuación*, las cuales posibilitan reducir los términos relativos a los absolutos para permitir su deducción, poniendo todas las cosas en pie de igualdad y suponiéndolas con ello como ya conocidas y realizadas. Es decir, lo absoluto deja de ser considerado como atributo definitorio de la *ousía* para poder ser equiparado a la simplicidad y designado en cuanto evidente, pero no para el orden del conocimiento, sino para nosotros. Así pues, la relación entre el cognoscente y lo cognoscible ya no se rige por la anterioridad de este último porque, contrariamente a como ocurría en Aristóteles, la indiferencia ante dicho término de la relación la ha homogeneizado. En la regla VII y a raíz de dicha indiferencia, Descartes elimina el orden ontológico sustituyéndolo por el epistémico mediante la determinación del saber en tanto que saber auto-constituyente.

La tercera sección del libro de Marion está dedicada a la regla XII, y explica la forma que adopta el método a partir de un uso puramente instrumental de las facultades del alma con el fin de poder determinar la manera en que ese saber, que se fundamenta a sí mismo, genera verdad.

De este modo, la sensación, al abstraer de sí toda materia, termina rechazando el *eidós*; el sentido común ya no realiza su función esencial (síntesis) y se convierte en el lugar dispuesto para la acumulación de informaciones que la imaginación se encarga de recolectar; finalmente, el entendimiento puro ya no actúa, como el *nous* aristotélico, porque se dedica a construir ideas ya figuradas que nada representan: “*objetos petrificados*”.

Una vez que el conocimiento ha desdoblado el mundo, puede realizarse una imagen “dócil” de él; puede descuartizarlo, simplificarlo y catalogarlo para después

realizar su recomposición. Las naturalezas simples son encasilladas y a continuación compuestas mediante la deducción, siendo esta la única operación que permite realizar una comprensión segura a través del orden y la medida. Comprensión fácil y evidente que homogeneiza todos los conocimientos reduciéndolos a una misma naturaleza común y que, por su simplicidad, termina evitando la cosa misma. Así, la distancia que mantenía firmes a los términos de la relación del conocimiento, tanto al cognoscente como a lo cognoscible, queda abolida en virtud de un modelo metódico que despliega el mundo a sus pies.

En la cuarta y última parte del libro, referida a las reglas VIII, IX, X, XI, a la regla XIII y al libro II, Marion describe la manera en que el alma se confirma como agente productor de verdad, pues solo el *intellectus* está legitimado para decidir sobre la verdad o la falsedad. Es así como Descartes desarrolla toda una nueva construcción del saber que, por ser metódica, requiere de cierto ejercicio que consiste precisamente en reducir la deducción a *intuitus* para que la disposición del espíritu no se dirija hacia una mediata enumeración, sino hacia la aprehensión inmediata del conocimiento. De este modo, claridad y distinción por un lado, y simultaneidad de la mirada, por otro, son los criterios necesarios para que intuición y deducción no sean sino una y la misma operación.

Así, la inmediatez de la claridad y de la simultaneidad impide a la memoria ejercer su función en el proceso del conocimiento en la medida en que ya no puede recorrer el movimiento de un pensamiento pasado.

Por tanto, desde el momento en que el ejercicio de abstracción rige en toda esta empresa administrada por un saber constituyente, deteniendo con ello el movimiento mismo del pensamiento, se abre la posibilidad de reconstruir el mundo como objeto.

Como conclusión, Marion entiende que las *Regulae* son una toma de posición frente a temas estrictamente aristotélicos en la medida en que suponen una reconsideración de la cuestión del ser, modificándola. En efecto, los asuntos metafísicos son retomados, en este caso epistemológicamente, desde un ego erigido de antemano como instancia cognoscente y productora de verdad, sin embargo, se ignora el fundamento de esa instancia. Extraña subjetividad esta que, engendrando sustancias "a distancia", se instituye como *subiectum*. Las cosas quedan gobernadas por algo exterior a ellas mismas que destituye a las esencias impidiéndoles ejercer su papel de absoluto.

A pesar de la eminente temática epistemológica, el ser del ente sigue siendo pensado; pero ya no a partir de la esencia sino del sujeto. Por ello las *Regulae* no dejan de bosquejar una ontología, pero ya no una ontología de la cosa sino del objeto. Una "Ontología gris" que introduce una mediación entre el yo y el mundo, que ficciona matemáticamente las cosas sometiéndolas a las exigencias de un saber que las transforma en objetos.