

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3332>

Descartes, un comienzo absoluto. La génesis del pensamiento moderno en la lectura heideggeriana de las *Regulae* de Descartes

Descartes, an Absolute Beginning: The Genesis of Modern Thought in the Heideggerian Reading of Descartes' *Regulae*

José Francisco Ramírez Olvera
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México
jose.ramirezolv@alumno.buap.mx
<https://orcid.org/0009-0003-6482-7330>

Recibido: 18 - 12 - 2024.

Aceptado: 10 - 04 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 08 - 2026.

Cómo citar este artículo: Ramírez Olvera, J. F. (2026). Descartes, un comienzo absoluto. La génesis del pensamiento moderno en la lectura heideggeriana de las *Regulae* de Descartes. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 475-509. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3332>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Aunque la investigación heideggeriana ha estudiado ampliamente la influencia de Aristóteles, la figura de Descartes no ha recibido una atención equivalente, pese a la publicación casi completa de la *Gesamtausgabe* y a la abundante documentación disponible. Desde sus primeras lecciones en Friburgo y Marburgo, Heidegger sostiene una confrontación interpretativa con el pensamiento de Descartes, la cual se prolonga incluso hasta los *Seminarios de Zollikon* en los años cincuenta y sesenta. A diferencia de Aristóteles, cuya presencia es afirmativa y formativa, Descartes aparece como una figura contrastante, lo que quizá explique el relativo desinterés académico por este vínculo. Este artículo examina el inicio del pensamiento moderno a partir de la interpretación heideggeriana de las *Reglas para la dirección del espíritu*, un texto que atraviesa buena parte de sus reflexiones sobre Descartes. Esto contribuye a un estudio más preciso de su relación y ofrece nuevos impulsos para la investigación especializada.

Palabras clave: Heidegger; Descartes; metafísica; ontología; modernidad; subjetividad; *mathesis universalis*; *Regulae*; método; confrontación.

Abstract

Although Heideggerian research has extensively studied the influence of Aristotle, the figure of Descartes has not received equivalent attention, despite the near-complete publication of the *Gesamtausgabe* and the abundance of available documentation. From his earliest lectures in Freiburg and Marburg, Heidegger maintains an interpretative confrontation with the thought of Descartes, which extends even to the *Zollikon Seminars* of the 1950s and 1960s. Unlike Aristotle, whose presence is affirmative and formative, Descartes appears as a contrasting figure, which may explain the relative academic neglect of this connection. This paper examines the beginning of modern thought through Heidegger's interpretation of the *Rules for the Direction of the Mind*, a text that permeates a significant portion of his reflections on Descartes. In doing so, it contributes to a more precise study of their relationship and offers new impulses for specialized research.

Keywords: Heidegger; Descartes; metaphysics; ontology; modernity; subjectivity; *mathesis universalis*; *Regulae*; method; confrontation.

Toda filosofía esencial sigue su destinación obedeciendo a la ley de un designio que la compone y ensambla: por ejemplo la *Crítica de la razón pura* de Kant, los tratados breves de Leibniz y sus cartas y compilaciones en párrafos, las *Regulae* de Descartes, los *Diálogos* de Platón.

Heidegger (GA 95, p. 389; 2017, p. 328)¹

No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia.

Nietzsche (FP IV, 15 [51]; 2008, p. 646)

1. Introducción

No sorprende que Heidegger jamás haya visto en Descartes un aliado en su pensamiento; de hecho, la interpretación más común y extendida en la literatura especializada tiende a presentarlo como un pensador anticartesiano, o incluso a caracterizar la relación entre ambos como una suerte de enemistad irreconciliable. Sin embargo, lo interesante a destacar aquí es que, pese a esa supuesta “enemistad” u “hostilidad”,² la

¹ Algunas aclaraciones bibliográficas. La *Obra integral* (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger será citada en el presente artículo siguiendo el formato canónico: se utilizará la sigla GA (*Gesamtausgabe*), acompañada del número del tomo y la página correspondiente en la versión original en alemán. Si existe una traducción al español, se indicará, tras un punto y coma, el año de la edición y el número de página de la versión traducida. De manera similar, y solamente en el caso de las *Regulae*, se empleará la abreviatura AT, correspondiente a la edición completa de la obra de René Descartes, seguida del número de tomo y la página específica. Si hay traducción al español, se señalará de la misma manera: punto y coma, año de edición y número de página. El epígrafe de Friedrich Nietzsche seguirá la misma convención: se usará la abreviatura FP (*Fragmentos póstumos*), seguida del número de volumen y, posteriormente, el número del fragmento, según la edición crítica dirigida por Diego Sánchez Meca. Cuando no existan ediciones al español, las traducciones correrán por nuestra cuenta.

² Emmanuel Faye (2005) sostiene que la actitud de Heidegger hacia Descartes es abiertamente hostil, y que dicha hostilidad desfigura

figura de Descartes reaparece en distintos —y decisivos— momentos de la obra heideggeriana: a partir de los seminarios y lecciones tempranas, especialmente durante los años de Friburgo y Marburgo, pasando por el proyecto de la ontología fundamental, hasta el desarrollo del pensar histórico del *Ereignis* (es decir, el pensamiento *ontohistórico* posterior a la *Kehre*). Esta presencia se extiende incluso a sus reflexiones tardías, particularmente en torno a la superación de la metafísica, la pregunta por la técnica y la cuestión del *Gestell*. En suma, Descartes acompaña a Heidegger casi en todo su camino filosófico.

Tal vez no sea un dato tan conocido que, durante su periodo como profesor asociado (*Privatdozent*) en la cátedra I de Filosofía en la Universidad de Friburgo, entre 1919 y 1923, Heidegger llevó a cabo un par de seminarios dedicados a Descartes: en el semestre de verano de 1919 (*Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes Meditationes*) y en el semestre de invierno de 1920/21 (*Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes Meditationes*). Posteriormente, ya como profesor en la Universidad de Marburgo, ofreció un tercer seminario similar en el semestre de verano de 1925 (*Anfangsübungen im Anschluss an Descartes Meditationes*), igualmente centrado en el estudio de las *Meditaciones* (cfr. Xolocotzi Yáñez, 2011, pp. 60, 64, 67 y 105). En su regreso a Friburgo, durante el semestre de invierno de 1929/30, dirigió un cuarto seminario (*Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz*), esta vez en torno a la certeza y la verdad según Descartes y Leibniz.

Se trata, así, de cuatro seminarios dedicados expresamente al pensador francés, además de las lecciones, conferencias, anotaciones y otros ejercicios que han sido conservados y publicados. Hasta donde tengo conocimiento, dichos seminarios no figuran en la *Gesamtausgabe*, por lo que carecemos de registros precisos sobre su contenido. De

deliberadamente su interpretación. En sus palabras: “La presentación de los primeros párrafos del curso del semestre de verano de 1933 nos permite concluir que Heidegger, al atacar a Descartes, no se entrega a una reflexión filosófica seria, sino que manifiesta únicamente una hostilidad radical y de principio, la cual se arraiga en el hecho de que, al apoyarse en el yo y en la conciencia, Descartes no puede sino obstaculizar la “cuestión fundamental” de la “filosofía” según Heidegger, que concierne al pueblo alemán en su destino y su “decisión” históricos, en el “movimiento” que lo conduce a crear el nuevo Estado nacional-socialista alemán” (p. 284).

acuerdo con el testimonio de Emmanuel Faye, quien, como es sabido, dista mucho de ser un simpatizante de Heidegger:

Quisimos saber si la edición de estos seminarios estaba prevista dentro de la llamada edición “integral” (*Gesamtausgabe*). Consultando al respecto, el profesor F.-W. von Herrmann nos respondió que, lamentablemente, los manuscritos de los seminarios sobre Descartes faltaban (carta al autor del 2 de mayo de 2002). Sin embargo, pudimos constatar, en agosto de 2002, durante investigaciones en el *Deutsches Literaturarchiv de Marbach* (donde se encuentra el archivo Heidegger), que existía una transcripción manuscrita de al menos dos de estos seminarios, pero que ambos manuscritos estaban *gesperrt*, es decir, no consultables antes del año 2026, salvo con una autorización expresa de Hermann Heidegger. El hecho de que no se haya programado la publicación de estos dos seminarios sobre Descartes en la edición llamada, erróneamente, integral, no se debe, por tanto, a una imposibilidad material, sino a una exclusión deliberada (Faye, 2005, p. 282).

Sea como fuere, lo verdaderamente significativo es que, contra las apariencias, Descartes ocupa un lugar notable en el itinerario filosófico de Heidegger. No hay otro pensador, que no sea alemán o griego, al que haya dedicado tantas menciones y espacios de reflexión. Como observa Christophe Perrin (2010, p. 141), Descartes está presente en el pensamiento de Heidegger desde los primeros seminarios hasta sus últimos escritos, y constituye una excepción en su *corpus*, al ser el único filósofo francés que figura como objeto central de múltiples cursos y seminarios. Con todo, el filósofo de La Flèche nunca llega a desempeñar, pese a toda esta atención, el papel de interlocutor afín para el pensador de Friburgo.

Este trato contrasta drásticamente con el lugar que ocupa Aristóteles en el pensamiento heideggeriano, por no hablar de la abundante producción especializada que ha suscitado dicha relación. Hoy tenemos una amplia documentación que permite afirmar que su figura es indispensable para comprender el despliegue del pensamiento heideggeriano, especialmente en la década de 1920. No se trata sólo del número de páginas que Heidegger le dedica —pues Descartes

bien podría ocupar, si no un lugar equivalente en cantidad, sí uno significativamente más destacado del que habitualmente se le reconoce—, sino de la influencia de su pensamiento, metodológico y temático, para la gestación, elaboración y consolidación del proyecto de la ontología fundamental. En Aristóteles, Heidegger encuentra un verdadero interlocutor filosófico, cuya obra es objeto de una apropiación creativa, y en ocasiones incluso violenta, que resulta harto evidente. Basta señalar, con la documentación que hoy día disponemos, que la pregunta por el sentido del ser, directriz de *Ser y tiempo* en 1927, prácticamente hunde sus raíces en los primeros ejercicios de Heidegger sobre el *De anima* de Aristóteles en 1921.³ Por esto, señalamos, Aristóteles se presenta como un verdadero aliado para el maestro de Meßkirch.

Con Descartes, la relación es muy distinta. Aunque ocupa un lugar en muchos momentos cruciales de la obra de Heidegger, su presencia está caracterizada más bien por la *confrontación* (*Auseinandersetzung*).⁴

³ “No es difícil de hallar la razón: *De anima* es el texto aristotélico dedicado al fenómeno de la vida [...] y lo que Heidegger buscaba en Aristóteles a principios de la década de 1920 era precisamente una *ontología de la vida*. Esto también explica por qué el seminario de 1921 estudia a *De anima* junto con una lectura de los libros centrales de la *Metafísica* sobre la οὐσία. En efecto, en esta lectura de la *Metafísica* junto con *De anima*, podemos ver una anticipación de la metodología misma de *Ser y tiempo*: abordar la cuestión del ser a través de un análisis del ser, no de la vida en general, sino de la vida humana” (Gonzales, 2024, p. 26). Otro trabajo importante del mismo autor en el que se aborda justamente el origen de *Ser y tiempo* a partir de la lectura del *De anima* es “El nacimiento de *Ser y tiempo*: la lectura crucial de Heidegger de 1921 del *De anima* de Aristóteles” (cfr. González, 2022, pp. 543-574). En los últimos años, la literatura especializada ha renovado el interés por el desarrollo filosófico temprano de Heidegger, utilizando como clave interpretativa los ejercicios iniciales sobre el *De anima* de Aristóteles. Estos estudios se han visto enriquecidos gracias al hallazgo de apuntes inéditos correspondientes al seminario de 1921, elaborados por dos de sus alumnos, Helene Weiss y Oskar Becker. Este descubrimiento ha permitido reconstruir con mayor precisión el camino que llevó a la formulación del proyecto de la ontología fundamental en *Ser y tiempo* de 1927. Entre las contribuciones destacadas que abordan este periodo temprano del pensamiento de Heidegger, cabe mencionar los trabajos de De Brasi (2024, pp. 141-159), Shiffman (2024, pp. 162-181) y Jimenez (2024, pp. 183-211).

⁴ El término alemán *Auseinandersetzung* puede traducirse como “enfrentamiento”, “disputa”, “forcejeo”, “polémica”, “altercado” o incluso “pleito”. Sin embargo, el sentido de esta caracterización entre ambos autores no es trivial ni

Para él, Descartes representa ciertamente un punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental, un alejamiento de la tradición griega y escolástica hacia una orientación que coloca al hombre —ahora entendido como sujeto (*subiectum*)—, en el centro de la totalidad de lo ente en tanto que *fundamentum absolutum et inconcussum*,⁵ marcando así el inicio de un determinado modo de pensar que, a ojos de Heidegger, culminará irremediabilmente en la técnica contemporánea que impera en nuestros días, cuya muestra más evidente la encontramos en los distintos mecanismos de dominio total sobre lo ente en su conjunto.

En efecto, con la consolidación de la subjetividad, es decir, cuando el hombre asume por vez primera el rol de sujeto en sentido pleno, todo lo ente que aparece a su alrededor queda asegurado y determinado en su ser por referencia al propio sujeto o, tal vez mejor dicho, por su refracción hacia el sujeto. De este modo, el ente se convierte, por primera vez, en objeto en la re-presentación (*Vorstellung*) del sujeto; no en el sentido de una mera producción mental, sino que “representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas” (GA 5, p. 84; Heidegger, 2010, p. 75). Este cambio otorga al hombre

meramente sugerente, sino que posee también un valor metódico en el modo en que Heidegger accede a lo pensado por Descartes. En efecto, la relación es ciertamente confrontativa, en el sentido de una disputa o lucha —sobre todo si se la compara con la relación más “sana” o cordial que mantiene con Aristóteles. No obstante, la confrontación (y más precisamente: la confrontación histórica) constituye para Heidegger la estrategia hermenéutica adecuada para abordar a los pensadores de la tradición metafísica, y en este caso particular, a Descartes como figura inaugural de la modernidad. Por esto, el término “confrontación” se entiende aquí en un doble sentido: por un lado, como un estado de enfrentamiento o lucha entre los pensadores; por otro, como una estrategia hermenéutica para acceder a lo pensado en la tradición filosófica.

⁵ “Verdad no significa aquí, pues, patencia de lo directamente presente; la verdad es caracterizada como aquello que puede ser constatado de forma clara, indudablemente segura, y esto quiere decir certera, para un yo que representa. El criterio de esta verdad en cuanto *certeza* es aquella evidencia que alcanzamos cuando, después de eliminar todo lo de alguna forma dubitable, nos topamos con aquello indubitable que debe ser reconocido como *fundamentum absolutum et inconcussum*, como fundamento absoluto e inquebrantable” (Heidegger, 2013b, p. 173).

moderno no sólo la certeza y seguridad necesarias para emprender el nuevo proyecto científico, sino que además establece las bases de un nuevo paradigma, en el cual la matematización de la naturaleza queda determinada por la supremacía del método, entendido este último como un proceder ordenado, regulado y universal que antecede y, por ello, condiciona tanto la aparición como la comprensión de todos los objetos de estudio: *mathesis universalis*.

Para Heidegger, tanto la ciencia como la técnica moderna encuentran su origen en esta reestructuración, cuyas consecuencias o, menos alarmante, resultados yacen allí donde la totalidad de lo ente se redefine como aquello que puede ser calculado, manipulado y medido, reduciendo al mundo, y al propio hombre, a un conjunto de recursos disponibles o meras existencias (*Bestände*), como leemos en la famosa conferencia “La pregunta por la técnica” de 1949 (cfr. GA 7, p. 28; Heidegger, 1992, p. 26). Este viraje no sólo implica una reorganización de la relación entre el hombre y el mundo, sino también una transformación esencial en la concepción de la verdad; se produce el paso de la *αλήθεια* (desocultamiento) a la *certitudo* (certeza), viraje que remite a la instauración cartesiana del método como medida de lo verdadero. En este sentido, Heidegger concibe a Descartes como un *comienzo absoluto* que traza los cimientos del pensamiento moderno. Justamente por este carácter fundacional, la figura cartesiana representa para él el polo necesario de toda confrontación filosófica.

No obstante, la *scholarship* heideggeriana suele centrarse, las más de las veces, en los efectos (o consecuencias) del pensamiento moderno inaugurado por Descartes según la lectura de Heidegger, como los recién comentados, antes que del estudio cuidadoso de su presencia en la obra heideggeriana. Trayendo a cuentas otra vez la comparación con Aristóteles, lo que hace falta —o al menos hasta donde tengo conocimiento—⁶ es una reflexión tal vez más rigurosa, y hasta

⁶ *Peccata minuta*: al momento de redactar este artículo, el único estudio relevante que pude encontrar dentro de esta línea de investigación —y que, sin duda, ha influido en las reflexiones aquí desarrolladas, a las que remitiré en más de una ocasión— fue el de Mathias Flatscher (2005). No obstante, gracias a las observaciones de los evaluadores de este texto, tuve conocimiento de cierta obra de Christophe Perrin (2013a) derivada de su tesis doctoral en la Universidad Paris-Sorbonne. Esta obra ofrece una interpretación exhaustiva y brillante de la recepción cartesiana en Heidegger, ¡precisamente aquello que buscaba y cuya

sistemática, y por qué no escolástica, sobre el papel que ocupa Descartes en el camino del pensamiento del maestro de la Selva Negra, así como se ha hecho, y se continúa investigando actualmente, destacadísimo en el caso del Estagirita.

ausencia lamentaba! Al seguir investigando, me encontré también con otros dos artículos del mismo autor que enriquecen la comprensión sobre el lugar determinante, aunque ciertamente reservado y cargado de prejuicios por parte de los especialistas, que ocupa Descartes en la obra de Heidegger. Por ejemplo, Perrin (2013b) aborda la lectura heideggeriana del *cogito* cartesiano reconociendo, además, el hecho de que Heidegger nunca dejó de reflexionar a lo largo de su obra sobre la célebre proposición *cogito, ergo sum*. Esto revela no solo su interés, sino también la dedicación sostenida que prestó al pensamiento del filósofo francés. Más cercano aún a lo que aquí se pretende es el artículo de Perrin (2010) donde se profundiza en el enfrentamiento filosófico entre Heidegger y Descartes. En dicho texto, Perrin examina la supuesta postura “anticartesiana” de Heidegger y la noción de *Auseinandersetzung* en su relación con Descartes y otros pensadores de la tradición, es decir, como una forma esencial de confrontación o encuentro crítico con el pensamiento del otro. El autor desmonta las lecturas tradicionales que han reducido la relación Heidegger–Descartes a un simple conflicto irreconciliable, razón por la cual Heidegger ha sido con frecuencia caracterizado como un pensador intrínsecamente anticartesiano. Perrin considera esta interpretación como un claro prejuicio. Esta es, de hecho —como también en nuestra lectura—, una de las razones principales por las que la investigación especializada ha tendido a desestimar el papel de Descartes en el pensamiento heideggeriano, incluso en contra de la abundante documentación disponible. Como señala el autor, “las frecuentes referencias que se le hacen —su nombre aparece nada menos que 57 veces en *Sein und Zeit* y está presente en 69 de los 79 tomos publicados hasta la fecha de la *Gesamtausgabe*— dan testimonio indiscutible de su presencia en el *Denkweg* del maestro de Messkirch y de su importancia en la historia de la filosofía o, si se prefiere, en la historia del ser” (2010, p. 141). Por mi parte, una obra hallada y digna de mención es la de la filósofa Sidonie Kellerer (2013), en la que se ofrece una rigurosa investigación sobre la recepción de Descartes en Alemania centrada en tres corrientes principales: el neokantianismo de Marburgo, la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger. Y lejos de contradecir el reclamo que aquí sostengo —y me permito señalarlo en primera persona—, estas investigaciones, particularmente las de Perrin, no refutan la falta de atención a la relación Heidegger–Descartes, sino que más bien confirman la necesidad de profundizar aún más en el estudio en torno a la presencia del filósofo de La Flèche en el camino heideggeriano. Por ello, a lo largo del texto incluiré algunas referencias a estos trabajos, con el objetivo de contribuir al enriquecimiento y profundización de lo aquí pensado.

Mas la razón de esta especie de desdén o, mejor dicho, poca atención al problema quizás provenga del mismo Heidegger. En diversas ocasiones, este tacha de ingenuas o ficticias (*scheinbar*) las consideraciones que ven en la imagen de Descartes el comienzo de la modernidad, ignorando las fuentes medievales y escolásticas de las que Descartes, sabemos bien, tanto se nutre en su filosofía. En el curso de verano de 1933 escribe:

Este supuesto nuevo comienzo de la filosofía moderna con Descartes no solo no existe, sino que en verdad marca el inicio de una caída esencial aún más profunda de la filosofía. Descartes no devuelve a la filosofía a sí misma ni a su fundamento, sino que la aleja aún más de la pregunta fundamental (Heidegger, GA 36/37, p. 39).

Esta denuncia se expresa en contra de la imagen habitual de Descartes como aquel pensador que un día, al despertar temprano por la mañana, empezó a dudar de todo y fundó el comienzo del pensamiento moderno, desprendiéndose de las ataduras de la tradición medieval y escolástica (y griega, desde luego). Leemos en el mismo curso: “El radicalismo de la duda cartesiana y el rigor de la nueva fundamentación de la filosofía y del conocimiento en general es una farsa y, por tanto, la fuente de engaños fatales que aún hoy son difíciles de erradicar” (GA 36/37, p. 39). De este modo, lo ingenuo es, en todo caso, creerse la “mala novela” (*schlechter Roman*) —como describe Heidegger en otro momento—⁷ de que el comienzo de la modernidad tiene lugar con el radicalismo cartesiano, esto es, con el simple hecho de ponerse a dudar de todo hasta no poder dudar de quien duda, el yo o el *ego cogito*, desembocar por tanto en el sujeto, volverse subjetivista, y a partir de entonces instituir un nuevo paradigma de pensamiento, y tras ello la modernidad toda. Por desgracia, la historia es harto más compleja.

Según nuestro modo de ver, la clave o, si se quiere, la intención principal de la confrontación heideggeriana con Descartes yace fundamentalmente en la preocupación por comprender con mayor cabalidad el comienzo del pensamiento moderno. Justamente, situar

⁷ “Esta historia de Descartes de que llegó, dudó y con ello se convirtió en un subjetivista y así fundó la teoría del conocimiento moderna, se corresponde, es verdad, con la imagen usual. Sin embargo, no es más que, como mucho, una mala novela —pero en ningún caso una historia en la que se haga visible el movimiento del ser” (GA 41, p. 100; Heidegger, 2009b, pp. 129-130).

históricamente a “*Descartes en tanto que un comienzo absoluto*” (Heidegger, GA 76, p. 197; énfasis de Heidegger).

Ahora bien, y en contraposición a la visión acostumbrada al respecto, Heidegger curiosamente identifica este comienzo no en las obras de mayor renombre como lo son el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*, sino en la breve e inconclusa (y por un tiempo hasta perdida) obra de juventud *Reglas para la dirección del espíritu* (*Regulae ad directionem ingenii*)⁸ de 1628, la cual, vale decir, las más de las veces se subestima o subsume bajo la lectura de las demás obras de madurez, es decir, leyendo las *Regulae* desde las *Meditaciones* o el *Discurso*, cuando —y esto ya ha sido explorado por varios pensadores—⁹ debería ser todo lo contrario,

⁸ A partir de este punto, nos referiremos a ella simplemente como *Regulae*.

⁹ Jean-Luc Marion (2008) es, quizás, el autor más conocido que persigue esta lectura de Descartes en su célebre obra *Sobre la ontología gris de Descartes: ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. En ella señala: “Una tentativa seductora ha ocupado a gran número de intérpretes: leer las *Regulae* a partir del *Discurso del método*. Si se supone de entrada que la ‘entera filosofía de Descartes se encuentra contenida como en compendio en el *Discurso del método*’, no queda más que concluir, lógica pero anacrónicamente, como hace Hamelin, que ‘la segunda obra (el *Discurso*) es el texto, la primera (las *Regulae*) el comentario del método cartesiano’; con Gilson: que ‘en definitiva las *Regulae* no contienen nada más que los cuatro preceptos del *Discurso*, y que lo que le añaden no consiste en preceptos suplementarios, sino reglas prácticas destinadas a facilitar su aplicación’; con Milhaud: que ‘las *Regulae ad directionem Ingenii* nos hacen conocer el detalle de éste (del método),... el *Discurso* desarrolla lo esencial en unas pocas reglas bien conocidas’; con N. K. Smith: que ‘son útiles, por provisional que sea su enseñanza’. A parte del desprecio por la lectura cronológica, en este modo de pensar se vuelve problemático todo lo que las *Regulae* ‘añaden’ por su parte con respecto al *Discurso* [...]. El *Discurso* sólo da cuenta de lo que le llega de las *Regulae*, no de éstas en cuanto tales. De ahí el ensayo de leer, al contrario, el *Método* a partir de las *Regulae* [...] entonces hay que pedirle a las *Regulae* que nos introduzcan en lo que para Descartes pueda querer decir método” (Marion, 2008, pp. 25-27). Sin embargo, resulta por lo menos curioso que esta estrategia de lectura haya sido propuesta mucho tiempo antes por el neokantiano Paul Natorp (1882). En el apartado “Die Grundabsicht der Metaphysik Descartes’ im Verhältniss zu den ‘Regeln’” (algo así como “La intención fundamental de la metafísica de Descartes en relación con las ‘Reglas’”) leemos justamente lo siguiente: “De ello se deduce que Descartes, cuando emprendió la empresa de su metafísica, registró conscientemente los rasgos fundamentales del método presentado en las *Reglas*. Por lo tanto, podemos esperar con certeza encontrar

aquellos más bien entendidos a partir de lo establecido en la obra de juventud. Para Heidegger, como se desprende del epígrafe que abre este artículo, la filosofía esencial de Descartes debe someterse a la ley del designio que la configura; tal designio se identifica, inauguralmente, con la palabra contenida en las *Regulae*.

En este panorama, el objetivo de este trabajo es dilucidar la génesis del pensamiento moderno a partir de la lectura que Heidegger realiza de las *Regulae* de Descartes. Primero, se analizará la confrontación entre ambos pensadores para establecer un marco interpretativo que permita situar históricamente la perspectiva sobre Descartes. Posteriormente, se presentarán los elementos fundamentales para comprender el inicio del pensamiento moderno en las *Regulae*, centrándonos especialmente en la idea de la *mathesis universalis*. Esto implicará examinar cómo se configura la necesidad del método matemático como medio para la unificación de las ciencias y el aseguramiento del camino hacia la búsqueda de la verdad. A partir de esta línea de análisis, se espera ofrecer algunos impulsos y consideraciones que, cuando menos, resulten pertinentes para el estudio de la recepción heideggeriana del filósofo de La Flèche.

2. Heidegger y Descartes: el sentido de la *confrontación*

Es quizá una opinión compartida que las interpretaciones heideggerianas de la tradición filosófica, particularmente de ciertos autores, suelen ser calificadas de forzadas o incluso violentas. En ocasiones, se omiten aspectos relevantes del pensamiento original, mientras que se incorporan —a veces sin explicitarlo del todo— elementos que se ajustan a la propia reflexión de Heidegger. Un ejemplo paradigmático de esta estrategia hermenéutica es su lectura de Aristóteles, como hemos señalado; y en esta misma línea podrían incluirse sus interpretaciones de Kant, Nietzsche o incluso Hölderlin. Sin duda, una evaluación superficial del método interpretativo de Heidegger podría sostener que sus lecturas de la tradición no solo son controversiales, sino también filológica y etimológicamente cuestionables. En distintos grados, los comentarios provenientes de círculos académicos más

que los puntos de vista sobre la esencia del conocimiento en los que se basa este método continúan en la metafísica de Descartes” (Natorp, 1882, p. 29). Sin entrar en mayores polémicas, resulta por lo menos relevante destacar aquí la atención que varios autores de renombre han dedicado al breve tratado de juventud del filósofo francés. Cfr. también al respecto Natorp (1896).

tradicionales y apegados al canon suelen mirar con cierto desdén tales interpretaciones, sin tener realmente un conocimiento profundo de los métodos o, mejor dicho, de las estrategias utilizadas por Heidegger para interpretar a los autores de la tradición.¹⁰

Debido a esto, su lectura de Descartes no constituye una excepción a este juicio; menos aún si se considera que el francés nunca figuró, para Heidegger, como un aliado. Por poner un ejemplo, Emmanuel Faye llega incluso a afirmar que “hoy en día es necesario liberar el pensamiento de la influencia destructiva de la ‘hermenéutica’ heideggeriana, para que sea posible volver a meditar libremente sobre la fecundidad de la contribución de Descartes a las futuras investigaciones filosóficas” (Faye, 2005, p. 301). Y aunque ciertamente la relación de Heidegger con Descartes es, en lo esencial, confrontativa —en marcado contraste con su diálogo más fértil con Aristóteles—, dicha confrontación no se reduce a una mera oposición o conflicto, sino que constituye una *estrategia hermenéutica* fundamental en su abordaje de la tradición metafísica.

Heidegger reflexiona en varios momentos sobre el sentido de la confrontación (*Auseinandersetzung*) como modo de acceso a la tradición. Mas no nos detendremos aquí en un comentario exhaustivo al respecto, sino que nos limitaremos, en las siguientes líneas, a ofrecer algunas indicaciones generales.

En el texto *Meditación*, por ejemplo, leemos que la confrontación es el modo en que el pensar debe medirse con la historia de la filosofía, con aquello legado por la tradición y, especialmente, con las posiciones fundamentales de los pensadores esenciales (cfr. GA 66, p. 68-80; Heidegger, 2006b, pp. 70-78). Entre ellos se encuentra, de manera destacada, la figura de Descartes. El objetivo de este enfrentamiento no consiste tan solo en oponerse a dichas posiciones —como suele entenderse en el uso habitual del término “confrontación”, o sea, como disputa u oposición sistemática—, ni tampoco en aceptarlas sin más. Pues, como afirma Heidegger, “ninguna determinación esencial de la verdad está ‘contra’ la otra en el sentido del mero rechazo; por ello, tampoco a favor de ella en el sentido de la mera asunción, sea en parte, sea completamente” (GA 66, p. 75; 2006b, p. 75). En cambio, el enfrentamiento con la tradición exige “volver siempre de nuevo a tales

¹⁰ Para una reflexión sobre el modo en que Heidegger aborda la tradición filosófica, particularmente en el contexto de sus lecciones, cfr. Xolocotzi Yáñez (2018b).

posiciones fundamentales, para, a través de la confrontación con ellas, ser impelidos a la singularidad de un preguntar originario" (GA 66, p. 75; 2006b, p. 75). Siendo así, la confrontación no consiste ni en revivir sin más ideas o interpretaciones del pasado, ni en desecharlas de forma inmediata, ni mucho menos en ejercer una crítica despectiva o en entrar en conflicto simplemente por disentir con tal o cual postura, sino que se despliega, más bien, como "un diálogo con los pensadores. Ahí yace su carácter histórico que no debe entenderse sólo respecto del pasado. El pensar para Heidegger es un recordar adveniente que acontece en la tradición misma" (Xolocotzi Yáñez, 2018a, p. 133).

Este diálogo —o, como también reflexiona Perrin, lucha sin conflicto— compartido en torno a una misma pregunta adquiere la forma de una crítica esencial, que reconoce la dignidad y profundidad del pensamiento del otro. O sea, no se trata de querer corregir, perfeccionar o, peor aún, superar las doctrinas y posiciones fundamentales de los grandes pensadores, ni de ofrecer la "verdaderísima explicación" de los clásicos de la filosofía. Esa tarea correspondería, más bien, al ámbito de la investigación historiográfica o, en su defecto, al saber escolar y erudito. En palabras de Heidegger, la confrontación no puede convertirse en un "cómputo de corrección e incorrección de teorías y opiniones; la representación del maestro de escuela, de que los pensadores 'hicieran' sin embargo respectivamente 'errores', que tendrían que ser eliminados, tiene su lugar en la 'escuela', pero nunca [...] en el diálogo con los pensadores" (GA 66, p. 69; 2006b, p. 71). No puede ser el intento de refutación historiográfica que, mediante el registro sistemático de doctrinas y el estudio erudito de las obras, aspire a interpretar más exactamente el pensamiento de un autor. Más aún: "Todo pensador esencial es irrefutable" (GA 66, p. 75; 2006b, p. 74), y no porque ya no pueda decirse nada sobre él, sino porque ha conquistado una posición fundamental originaria, a tal grado que lo torna singular y, por ende, insuperable. De hecho, para Heidegger carece de sentido contraponer argumentos en busca de contradicción o falsedad, pues en este terreno no está en juego ningún tipo de mejoramiento, ni de progreso, ni siquiera de depuración de doctrinas filosóficas (cf. GA 66, pp. 75-77; 2006b, pp. 74-76). Y esta es, justamente, su postura en el enfrentamiento con Descartes.

La confrontación, en este sentido, no debe orientarse hacia la veracidad doctrinal, sino por el carácter histórico del pensar, por mantener abierta la cuestionabilidad en torno a los pensadores, siempre

al hilo de un preguntar más originario. Se busca “liberar la historia del pensar a su futuro” (GA 66, p. 77; 2006b, p. 76) y, con ello, “poner así *ante el camino de lo futuro* las posiciones esenciales, insuperables, sólo equiparables a través de una singularidad del pensar inicialmente interrogador” (GA 66, p. 77; 2006b, pp. 76-77). Frente a la rigurosidad de la investigación historiográfica, Heidegger propone así una meditación histórica; o sea, un replanteamiento o una vuelta a preguntar en torno al pensamiento de los grandes filósofos, no en función de su época, sino desde el horizonte del acontecer histórico del ser.

Existe, por ello, una estrecha vinculación entre el sentido de la confrontación heideggeriana y su concepción de la historia (*Geschichte*), en la que el pasado no se comprende como algo irrevocablemente concluido, sino como un “pasado proyectivo” o adveniente. En este marco, “lo sido” conserva en sí el destino (*Geschick*) tanto de lo presente como de lo porvenir. Por esto, la forma en que Heidegger concibe la tradición no se ajusta a la noción de *Historie* (historiografía), que enfatiza un registro descriptivo del pasado, sino al sentido de la historia expresado en el término *Geschichte* (historia como acontecer). Esta distinción, aunque sutil, es fundamental, ya que permite pensar el pasado no como algo estático, petrificado e inmodificable, sino como un fenómeno dinámico que incide de manera constante en el presente y el futuro. Mientras la historiografía aspira a conocer archivísticamente el pasado —es decir, a documentarlo—, la meditación histórica busca penetrar en el propio acontecer de la historia: en aquello que, en tal acaecer, sigue teniendo efecto hoy. Como escribe Heidegger en el curso de 1936/37:

Lo que nosotros llamamos la *meditación historiográfica* es algo esencialmente diferente a la consideración historiográfica [...]. La palabra “histórico” [*geschichtlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra “historiográfico” quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación. Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia (GA 45, pp. 35-36; Heidegger, 2008, pp. 36-37).

De allí que, líneas después, señale: “Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo futuro, aquello que está puesto en la voluntad,

en la expectativa, en la preocupación. Esto que no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto" (GA 45, p. 40; Heidegger, 2008, p. 40). La historia no se presenta, entonces, como un archivo estático de ideas, sino como un ámbito de confrontación filosófica esencial que interpela directamente al pensamiento, tanto al presente como, sobre todo, al futuro. En este sentido, es decir, en tanto meditación histórica, la confrontación constituye un ámbito de responsabilidad frente a la historia, un modo de co-responder activamente a las preguntas que nos lega el pensamiento filosófico.

La confrontación no es otra cosa que la estrategia interpretativa en la que se considera la figura de un pensador. En las lecciones sobre Nietzsche leemos: "Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades" (GA 6.1, p. 3; Heidegger, 2013a, p. 19). Por esto, la confrontación se muestra como un compromiso genuino con aquello que ha sido pensado por un pensador, y no tan solo como un recuento externo o una explicación ingenuamente neutral de su filosofía.

Ahora bien, si la historia se entiende como *acontecer*, debemos reconocer entonces que "Estamos inmersos en gran medida en las tendencias interpretativas de la metafísica moderna, que guían nuestra comprensión del ser y, por tanto, la autocomprensión del hombre y el horizonte de interpretación para lo ente" (Flatscher, 2005, p. 104). Esta ha sido, en términos generales, la actitud predominante hasta nuestros días respecto de la tradición filosófica que nos ha sido legada, y en particular frente al pensamiento moderno inaugurado por Descartes. Y aunque el objetivo de Heidegger no es personificar el origen de la modernidad en la figura individual del filósofo francés —como si pudiera aislarse de su propio contexto histórico, él mismo heredero de una tradición filosófica previa—, lo cierto es que: "Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes" (GA 5, p. 80; Heidegger, 2010, p. 72). Desde la perspectiva heideggeriana, este es el rasgo distintivo de lo que significa que Descartes sea, para la filosofía occidental, un comienzo absoluto; en él se despliegan las directrices del pensamiento moderno que se prolongan hasta nuestra época. Él las destina.

No obstante, lo verdaderamente importante en la confrontación con Descartes no es la figura personal del filósofo —no se trata de una

preocupación por las biografías filosóficas (cfr. Flatscher, 2005, p. 103)—, sino más bien de lo pensado históricamente por él, en el sentido que hemos delineado: como un compromiso con la historia que acontece en los albores del pensamiento moderno. En ello radica, sin duda, la grandeza de Descartes: en haber sido ese comienzo decisivo. O, para decirlo con una bella y poco común expresión de Heidegger sobre el filósofo francés: “Descartes, como un meteoro, apareció de la nada. Luz contra la oscuridad y la barbarie” (Heidegger, GA 23, p. 108).

En la confrontación con Descartes se juega, pues, el intento por penetrar en aquello que determina y distingue lo que hoy entendemos, con propiedad, justamente como pensamiento moderno. Tal confrontación no implica un rechazo, o un conflicto visceral, sino que se configura como una vía de acceso a la historia de la filosofía. Al enfrentarse a Descartes, Heidegger saca a la luz los presupuestos ontológicos que, hasta hoy, siguen configurando el horizonte de la época técnica contemporánea.

O para plantearlo en una pregunta: ¿qué es aquello que, en el fondo, distingue al pensamiento cartesiano —que además se presenta como un comienzo absoluto— de la filosofía griega, medieval y escolástica? Ante esto, y si bien “[la] posición fundamental de Descartes está soportada históricamente por la metafísica platónica-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, dentro del planteamiento: ¿qué es lo ente?” (GA 5, p. 91; Heidegger, 2010, p. 80), lo que aparece o se trastoca por vez primera y que configura la posición fundamental de Descartes es “el trato de trabajo con las cosas y la proyección metafísica de la coseidad de la cosa” (GA 41, p. 68; Heidegger, 2009b, p. 96), y que rompe, en definitiva, con el proceder aristotélico según el cual las ciencias deben conformarse en relación con la cosa. O sea, que la ciencia se moldea por mor de la cosa en cuestión, por aquello que se propone investigar —así la medicina se ocupa de la salud; la retórica del discurso, la gramática de las palabras, la historia de los hechos, o la filosofía primera de lo ente en cuanto ente, etc. En todos estos casos, lo que impera es la cosa o, por decir así, el objeto de estudio.

Jean-Luc Marion habla aquí de una primacía de la cosa, en la que “la esencia de cada cosa gobierna la ciencia correspondiente, y no el espíritu que produce la ciencia” (Marion, 2008, p. 38). Con Descartes, sin embargo, tiene lugar por primera vez una inversión de este modo de relación con la cosa. La diferencia decisiva reside en el carácter anticipador del método cartesiano, que redefine el modo en que la ciencia trata con los entes. A partir de ahora, es la ciencia la que debe decidir

o prefigurar de antemano qué es la cosa y cómo ha de presentarse ante quien la produce: el sujeto, el *ego cogito*. Por ello, “la nueva pretensión del saber es la pretensión de saber *matemática*” (GA 41, p. 68; Heidegger, 2009b, pp. 96-97), pretensión que otorga a la ciencia certeza y seguridad. No se trata, sin embargo, de una forma cualquiera de saber matemático, sino de aquello que el propio Descartes denomina en las *Regulae* como *mathesis universalis* (cfr. AT X, p. 378; Descartes, 2018, p. 104).

A partir de este momento se establece el comienzo absoluto del pensamiento moderno, que, según hemos esbozado, no se encontraría en los grandes tratados cartesianos, sino en aquel breve escrito de juventud. De ahí que la confrontación de Heidegger con Descartes otorgue una importancia singular a las *Regulae*, concentrándose en diversos aspectos que, como veremos en las páginas siguientes, emergen por primera vez en el desarrollo del pensamiento occidental.

3. El proyecto (moderno, demasiado moderno) de las *Regulae*

La historia de las *Regulae ad directionem ingenii* es, como notablemente ya hicieron ver numerosos estudiosos de la obra de Descartes,¹¹ cuanto

¹¹ Marion hace un excelente resumen de la engorrosa historia del texto cartesiano: “No se pretende formular con ello ninguna paradoja, pues el manuscrito original que se encontró entre los papeles de Descartes, en Estocolmo, desaparece sin dejar huella, al término de una auténtica odisea que lo llevó, tras un naufragio, en París, en el fondo del Sena, a las manos de Chanut, Clerselier, J.-Baptiste Legrand y finalmente Marmion. Después, ni rastro del manuscrito. Esta pérdida no constituiría una desgracia irreparable si, al menos, una única tradición textual lo hubiese reproducido *ne varietur*. Imposible de recuperar él mismo, deja en cambio versiones, fragmentos y traducciones, cuya verdad no puede ya, sin embargo, autenticarse ni probarse. Curiosamente, las dificultades filológicas actuales proceden de la sobreabundancia de testimonios y de tradiciones, que la ausencia de una norma hace difícil de contrastar. Anótese en primer lugar el manuscrito de Ámsterdam (A), editado en esta ciudad en 1701, bajo el título de *Opuscula postuma, physica et Mathematica...* (J. y P. Blaeu), que sirve de principal autoridad para la edición de Adam y Tannery [...]. A continuación viene el manuscrito, o más bien, como el precedente, la copia del original, comprado por Leibniz a Schuller también en Ámsterdam, a cargo de la Biblioteca de Hanover (H); fue corregido por el propio Leibniz (de ahí la notación L) [...]. Por último, debemos a G. Crapulli la exhumación y reedición de una traducción neerlandesa, publicada en 1684 por J. H. Glazemaker, bajo el título *R. Descartes Regulen van de bestieringe des verstants*, en el volumen III de *Alle de Werken van Renatus Descartes*, Ámsterdam [...]. Finalmente y sobre todo, el

menos harto escabrosa y compleja, digna incluso, y sin exagerar, de alguna adaptación cinematográfica. Además, contamos hoy día con varias versiones del escrito, algunas perdidas y recuperadas por el mismísimo Leibniz, así como distintos títulos, y todavía es motivo de discusión sobre el orden en el que deben situarse algunas de las reglas, especialmente la importantísima *regula* IV.¹² Marion emplea aquí la atinada expresión “Texto sin texto” (Marion, 2008, p. 21), pues en su opinión los escritos previos de Descartes fracasan en el intento por comprender el proyecto de las *Regulae*. Es más, para él, así como en cierta medida también para Heidegger, son más bien las *Regulae* las que en todo caso posibilitan un mejor entendimiento tanto de la obra anterior como la posterior. Por esto, escribe, “[l]as *Regulae* no tienen genealogía en el pensamiento cartesiano porque, según estimamos, producen su génesis” (Marion, 2008, p. 24). Sin embargo, en el presente escrito no nos detendremos a presentar los detalles relativos a la complejidad del texto cartesiano ni a toda la historia que lo precede. Baste aquí pensar lo siguiente: ¿cómo confrontarse entonces con este texto sin texto? Marión sigue la clave interpretativa de leerlo en contraposición con lo que este intenta romper, dialogar con lo que intenta superar, a saber, la filosofía aristotélica. Heidegger, por su lado, busca situarlo históricamente dentro del despliegue del pensamiento occidental o, si se prefiere, en el marco epocal de la historia del ser; y según los términos descritos, esto no implica simplemente archivarlo en un período de la historia y luego olvidarnos de él, sino penetrar en aquello que las *Regulae* inauguran y

inventario de Estocolmo da el título extenso del manuscrito original: *Tratado de reglas útiles y claras para la dirección del Espíritu en la búsqueda de la Verdad*” (2008, pp. 21-23).

¹² “La regla IV está dividida en dos partes, atendiendo no sólo a la fecha de su redacción, sino también con respecto al tema fundamental de que se ocupa. Partes denominadas por J. P. Weber [...] IV-A, que se extiende desde 371 hasta 374, línea 5, y IV-B, desde 374, línea 16, hasta el final de la regla. El motivo inicial que pudo tener Weber para esta división probablemente fuese el hecho, como señala J. A. Schuster [...] de que en el manuscrito de Hannover IV-B estaba desplazada al final, después de la Regla XXI. Pero ni Adam-Tannery, ni Crapulli, ni Marion la han remitido, en sus ediciones, al final. Ambas partes son de época distinta. Pero parece evidente que IV-B es anterior a IV-A” (Juan Manuel Navarro Cordón, en Descartes, 2018, p. 95).

que, en tanto tal, marca y orienta la tradición filosófica hasta nuestro mundo contemporáneo.¹³

De este modo, si lo moderno (*modernus*) remite principalmente a aquello que se hace “al modo de hoy” —de acuerdo con su etimología—, ¿en qué consiste esencialmente el proyecto con el cual, por primera vez, Descartes establece el modo de pensar que define la modernidad?

3.1. La unidad de la ciencia y la exigencia de certeza

Veamos la primera regla: “El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente” (AT X, p. 359; Descartes, 2018, p. 75). Para esto, Descartes considera un desvarío dedicarse, cada uno por su cuenta, al estudio de ciencias particulares (como en el modelo aristotélico), cuando en realidad, y con una mirada quizás más atenta al respecto, descubrimos que aquello subyacente en cada una de ellas no es otra cosa sino “la sabiduría humana, que permanece una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que los que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina” (AT X, p. 360; 2018, p. 77). Pero esto no implica en modo alguno rechazar o desestimar a las demás ciencias; Descartes no propone que, de ahora en adelante, los hombres tienen que dejar a un lado el estudio de la astronomía, la física, la gramática, la matemática, etc. Sino que su sorpresa, y posterior reparo, radica más bien en el hecho de que las más de las veces los hombres estudian tanto estas ciencias “mientras que

¹³ Por este motivo, hemos decidido dejar de lado deliberadamente la lectura que Heidegger realiza de las *Regulae* en su primer curso en Marburgo durante el semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica* (2008a), donde aborda la preocupación por el conocimiento reconocido en el pensamiento cartesiano (cfr. GA 17, pp. 195-228; Heidegger, 2008a, pp. 127-226). Asimismo, omitimos ciertas reflexiones de *Ser y tiempo* (2012) que, aunque no mencionan explícitamente a las *Regulae*, dejan entrever una referencia a ellas, particularmente en el apartado b) del § 69, donde se trata la génesis ontológica del comportamiento teórico (cfr. GA 2, § 69, pp. 472-481; Heidegger, 2012, pp. 371-378). Si bien en este periodo Heidegger reconoce el inicio del pensamiento moderno en Descartes y reflexiona sobre la ciencia y el comportamiento teórico, su intención es distinta. Hemos optado por excluir estas consideraciones en la presente lectura, que juega más con la estrategia heideggeriana de la narrativa histórica del ser. Esto refuerza, además, la necesidad de un trabajo sistemático que reconstruya el lugar que ocupa Descartes en la obra heideggeriana.

casi nadie se preocupa del buen sentido o de esta sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta" (AT X, p. 360; 2018, pp. 78-79). Descartes aboga por una sabiduría universal; de hecho, todo el trabajo del espíritu debe encaminarse justamente hacia esta dirección, pues, al fin y al cabo, todas las ciencias remiten inexorablemente a la única sabiduría universal; todas están entrelazadas entre sí y se dirigen hacia el mismo espíritu (cfr. AT X, p. 361; 2018, p. 80).

Hay un giro de timón o, en la expresión de Marion, un traslado del centro de gravedad en la propuesta cartesiana. Tradicionalmente, la división de las ciencias era por mor del objeto de estudio en cuestión, porque cada una se preocupaba de distintas cosas, y estas, las cosas o los objetos, dictaban las directrices de la ciencia. Ahora, el *dictum* proviene de la propia sabiduría humana, que no es más que una y la misma; por esto Descartes habla aquí de una sabiduría universal. Escribe Marion: "el centro de gravedad de la ciencia no reside en lo que se conoce, cuanto en aquél que conoce; no tanto en la cosa misma, cuanto en aquél que la aprehende [...] [:] el conocimiento del espíritu que las constituye en objetos" (Marion, 2008, p. 39). De este modo, la primera regla establece el fin último para con todo el proyecto de las *Regulae* —por esto es la primera de todas las reglas—, a saber: la *unidad de la ciencia* como el fundamento del nuevo paradigma del pensamiento en cuanto tal.

En la segunda regla leemos: "Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable" (AT X, p. 362; 2018, p. 81). En efecto, dado que la intención de Descartes es alcanzar la unidad de la ciencia, *universalis Sapientia*, resulta indispensable que esta proporcione un conocimiento absolutamente seguro y libre de dudas. Descartes incluso rechaza por completo cualquier conocimiento que sea solo probable, por más que su estudio esté arraigado en la propia tradición, o simplemente porque muchos hombres doctísimos investiguen al respecto, pues, dice, "no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse" (AT X, p. 362; 2018, p. 82). La exigencia de certeza se dicta categóricamente desde las primeras palabras al comentario de esta regla: "Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente" (AT X, 362; 2018, p. 81). Aparece entonces la certeza en el proyecto cartesiano.

Sin embargo, y es algo que el mismo Heidegger reconoce, la idea de certeza no es, en primera instancia, exclusiva del pensamiento

moderno, ni con Descartes se habla por vez primera de la certeza en relación con el conocimiento (verdadero) de las cosas del mundo. Esto es harto conocido desde la determinación esencial de la verdad formulada por Platón y Aristóteles, y el pensamiento griego en general, que se extiende a lo largo del cristianismo, consolidándose durante la época medieval y particularmente en la filosofía escolástica, con santo Tomás de Aquino a la cabeza. Por esto, “no se trata de que Descartes considere la certeza como modo de saber el saber y su objeto sabido. Esto sucedía en lo griego, y sobre todo en la estoa y con los escépticos” (GA 88, p. 87; Heidegger, 2011, p. 123), lo cual también, señala en seguida, “sucedio en el cristianismo: aquí es decisiva y esencial la salvación del alma propia, si y cómo cada individuo puede estar seguro de ella” (GA 88, p. 87; 2011, p. 123).

El fenómeno de la certeza no es nada nuevo. Mas el giro que introduce Descartes sí lo es. En la tradición, como es bien sabido, la verdad es adecuación; en términos habituales, se trata siempre de la justeza o rectitud de la cosa con el intelecto, o del intelecto con la cosa. La verdad, entendida como *veritas*, precisa secundariamente de certeza; es decir, la certeza juega aquí un papel derivado, por decirlo de este modo, en el que sólo confiere seguridad o rigor a lo que de entrada se presenta como verdadero (*verum*). En cambio, lo que ocurre ahora es que:

[...] desde la certitudo y por medio de ella hay que determinar primero qué sea y tenga que ser lo *verum* y, por tanto, qué sea y tenga que ser el *ens* qua *ens*. Ahora la certitudo no es sólo un método de protección de lo verdadero (correcto), sino que pasa a ser una prefiguración de la esencia de la verdad. Se produce la transformación de la rectitud en certitudo. Por esto la certitudo [...] es sobre todo y propiamente *seguridad* de la *ratio* como tal en cuanto a su ser sí misma y a la facultad de sí misma. Se erige su dominio autónomo (GA 88, p. 87; 2011, p. 124).

Descartes quiebra, aquí, con la doctrina escolástica de la salvación. Esta brindaba igualmente seguridad al conocimiento del hombre, pero no a través de su propio intelecto (*ratio*), sino especialmente por medio de la *fides*; el hombre, como *ens creatum*, estaba irremediablemente sostenido por la omnipresencia de Dios, por lo que toda verdad se encontraba, por decir así, cubierta por el velo de la verdad revelada. Por esto, la

certeza de la verdad “siempre permaneció sostenida y asegurada por el *haber sido creada*, por su procedencia de Dios y su *inclusión* en la fe en cuanto conocimiento supremo y auténtico” (GA 88, p. 87; 2011, p. 124). Liberándose de la doctrina de la salvación, de la verdad revelada, el hombre debe buscar el modo de asegurarse del conocimiento de todo lo ente sin recurrir al camino de la *fides*. La segunda regla es explícita: se trata de centrarnos únicamente, de manera individual y con nuestro propio espíritu, en aquellos objetos que permitan alcanzar un conocimiento cierto e indudable. La exigencia de certeza no es un aspecto accesorio ni añadido a lo verdadero, sino un trastocamiento profundo en el corazón de la esencia de la verdad. En una palabra, la verdad deviene en certeza.

Por esto, hacia el final de esta regla se nos dice qué tipo de objetos deben ser estos, a saber, aquellos en los que podamos tener certeza y seguridad como los que proporciona justamente la aritmética y la geometría. Explica Descartes: “porque sólo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia haya mostrado incierto [...]. Son las más fáciles y transparentes de todas, y tienen un objeto tal como el que requerimos” (AT X, p. 365; Descartes, 2018, p. 87). Sin embargo, y como el propio autor acota, esto no quiere decir que la ciencia universal o este nuevo pensamiento tenga por tanto que ocuparse solamente de cuestiones relativas a estas dos disciplinas (cfr. AT X, p. 366; 2018, p. 88), o que la filosofía deba convertirse en un simple matematismo, como algunos creyeron. Lo que se indica más bien es que el pensamiento debe asegurar la certeza de lo que conoce de tal modo como lo hacen la aritmética y la geometría —en suma: de la matemática en general, en donde la certeza, sabemos, se consigue por anticipado en las distintas operaciones, pues los resultados de estas no son otra cosa sino una confirmación de lo previamente conocido—. Con esto, “[la] certeza inmediata de sí misma es la forma *absoluta* del conocer —lo que *así* se conoce es” (Heidegger, GA 76, p. 203). Y este es precisamente el dominio autónomo de la seguridad de la *ratio* o el espíritu que se gesta con Descartes. No se persigue ya la simple adecuación o correspondencia entre el intelecto y la cosa, o viceversa; más bien, se busca una certeza que, de antemano, decida sobre el carácter de verdad o validez del objeto conocido. Es decir, la *certitudo* se erige como el criterio previo que establece qué será considerado verdadero o válido, así como lo que constituirá, o no, el ente o la cosa que se conoce.

Heidegger escribe en este punto: “Así pues, la ciencia surge cuando se lleva a cabo esta *regula* II, cuando se investigan los objetos en su sentido (cuando el conocimiento determina lo que es conocible y, sobre todo, lo que es digno de ser conocido)” (GA 76, p. 200). Para esto, desde luego, resulta crucial trazar un nuevo camino, distinto al que ofrecía la tradición, capaz de satisfacer plenamente las exigencias de la ciencia que Descartes tiene en mente. Como señala Heidegger en otro momento: “Mientras que en el mundo medieval el camino de la salvación y el modo de transmisión de la verdad (*doctrina*) estaban precisamente fijados, ahora se vuelve decisiva la *búsqueda* de nuevos caminos” (GA 6.2, p. 133; Heidegger, 2013a, p. 629). Esto implica, necesariamente, la emergencia de la pregunta por el método, una cuestión determinante para esta nueva ciencia, que se diferencia de la tradición previa al instaurar “la pregunta acerca de cómo conquistar y fundamentar una seguridad fijada por el hombre mismo” (GA 6.2, p. 133; 2013a, p. 629). Con esto se dilucida, además, que en la posición metafísica fundamental de Descartes no figure como tal la pregunta conductora de la metafísica tradicional, a saber, “¿qué es el ente?”, o cualquier otra formulación sobre el ente en general. En su lugar, se establece la pregunta por el método. Y para el de Friburgo, esta transformación “es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna” (GA 6.2, p. 142; 2013a, p. 635). *Incipit modernum*.

3.2. *Mathesis universalis*

Llegamos finalmente a la importantísima regla cuatro. Descartes la presenta del siguiente modo: “El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas” (AT X, p. 371; Descartes, 2018, p. 95). No es sorprendente, para cualquier estudioso de la obra de Descartes o incluso por gracia de la *bona mens* intrínseca al ser humano, la cual, según afirma el filósofo francés en el *Discurso*, “es la cosa mejor repartida del mundo” (Descartes, 2010, p. 39), que el interés por el método ocupe un lugar central en su pensamiento —de allí que en el título mismo de varias de sus principales obras haya una preminencia del método (cfr. GA 6.2, p. 134; Heidegger, 2013a, p. 629)—. Este énfasis metódico muestra la preocupación cartesiana por establecer, mediante el espíritu, fundamentos sólidos y universales para el conocimiento de las cosas, alejándose así de la dispersión y la poca seguridad que caracterizaban gran parte de la tradición filosófica, más allá de lo que la *fides* podría ofrecer. Sin embargo, y esta es una de las mayores apuestas

de la lectura heideggeriana, la cual sin duda podemos ir comprobando, la idea moderna del método no se gesta en la obra de madurez de Descartes, sino en estas pocas páginas de las *Regulae*; aquí se juega el destino todo del pensamiento occidental.

Por lo que preguntamos: ¿qué significa aquí la *necesidad* respecto al método en el proceso de investigación de las cosas, tal como lo leemos en las palabras de Descartes? Heidegger escribe al respecto en el curso de invierno de 1935:

Esta regla no quiere referir el lugar común de que una ciencia también ha de tener su método, sino que el procedimiento, es decir, el modo en que estamos en general detrás de las cosas (μέθοδος), decide ya de antemano lo que aprehendemos de verdad de ellas. El método no es un elemento entre otros del equipamiento de la ciencia, sino la instancia fundamental desde la que se determina por vez primera qué puede convertirse en objeto y cómo se convierte en objeto [*Gegenstand*] (GA 41, p. 103; Heidegger, 2009b, p. 132).

En concordancia con la primera regla, la unidad de la ciencia exige que el método no sea cualquiera, ni mucho menos uno distinto para cada ciencia, como ocurría en el modelo científico aristotélico. Tampoco el método debe responder a la particularidad de la cosa en cuestión, sino que debe establecer previamente la verdad de dicha cosa y, con ello, decidir desde ahora cómo debe presentarse dentro de la totalidad de lo ente, es decir, convertirla por primera vez en objeto. Se entiende ahora con mayor claridad que, para esta nueva ciencia universal, el método debe ser, igualmente, el uno y el mismo; o sea, el método buscado debe ser universal. Este garantizaría la certeza al modo matemático, con este grado de verdad, pero no para transformar el conocimiento de las cosas, o todo lo ente, en lo que tradicionalmente podría pensarse, esto es, como un resultado numérico. Leemos en la misma regla cuatro: “en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta [...]. Pues ésta debe contener los principios rudimentarios de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto” (AT X, p. 374; Descartes, 2018, p. 100). Para Descartes, la matemática de su tiempo es, cuanto menos, insuficiente para la tarea pretendida en el proyecto de la ciencia universal, pues esta se dedica al estudio de asuntos particulares, y con sorprendente efectividad, sin

duda, pero poco sirven para las pretensiones de universalidad. En las *Regulae* se busca ciertamente otra cosa, pues “no tendría en mucho estas reglas si no sirvieran más que para resolver vanos problemas, en los que los calculistas y geómetras ociosos acostumbraron a distraerse” (AT X, p. 373; 2018, pp. 99-100).

De este modo, y contra algunas lecturas tradicionales, el método universal buscado no es el de la matemática, sino lo que Descartes nombra *mathesis universalis*, “ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la matemática” (AT X, p. 378; 2018, p. 104). ¿Y qué quiere decir concretamente esta expresión: *mathesis universalis*?

3.2.1. El sentido de la *mathesis* y lo “matemático”

Como bien señala Matthias Flatscher, el término *mathesis universalis* aparece únicamente en dos ocasiones a lo largo de las *Regulae*. Por esta razón, para comprender adecuadamente su significado dentro de la obra, es necesario precisar qué se entiende por *mathesis* y por lo “matemático” en este contexto (cfr. Flatscher, 2005, p. 108). Estas nociones, como seguro que ya puede entreverse, no solo remiten a lo técnico o a la disciplina de las matemáticas, sino que, en el marco cartesiano, adquieren un sentido más amplio vinculado al conocimiento universal y al método como base unificadora de todas las ciencias. Heidegger se ocupa de esto en el curso de verano de 1933, particularmente en el segundo capítulo titulado “Das System der neuzeitlichen Metaphysik und ihr erster Hauptbestimmungsgrund: das Mathematische” (“El sistema de la metafísica moderna y el primero de sus fundamentos determinantes: la matemática”). En el § 8 leemos: “Lo matemático debe entenderse aquí en un sentido más amplio y fundamental, no como una metodología específica de algún campo particular de las matemáticas” (Heidegger, GA 36/37, p. 30). Es decir, debe comprenderse en su sentido originario, que Descartes conoce muy bien de la tradición griega, a saber, como *mathesis* en su acepción más apegada a la etimología de la palabra.

Desde los griegos, lo matemático no se limita exclusivamente a aquello relacionado con números, operaciones, funciones, puntos, líneas o planos, etc., sino que “[l]o matemático [es], entendido como μάθημα, lo enseñable por excelencia, aquello que en un sentido eminente puede ser aprendido; μάθησις, el aprendizaje, y μανθάνειν, aprender” (GA 36/37, p. 31). De este modo, la *mathesis* alude tanto al proceso de aprendizaje o enseñanza como a aquello que puede ser aprendido

mediante dicho proceso. En este sentido, Van de Pitte coincide con la descripción que ofrece Heidegger, pues en uno de sus artículos señala: “Se está de acuerdo en que (etimológicamente) ‘*mathesis*’ y ‘*disciplina*’ significan lo mismo. Ambas palabras significan que algo es objeto de aprendizaje, o quizás indican el proceso por medio del cual [este algo] es aprendido” (Van de Pitte, 2016, p. 17). En las lecciones de invierno de 1935, el filósofo alemán prácticamente retoma esta discusión y la redacta sin menores modificaciones: “Lo matemático viene, según la acuñación de la palabra, del griego τὰ μαθήματα, lo que puede aprenderse y por ello, a su vez, lo enseñable; μανθάνειν significa aprender, μάθησις la enseñanza [...] como acudir a la enseñanza y aprender y [...] enseñanza como aquello enseñado” (GA 41, p. 70; Heidegger, 2009b, p. 98). Por esto, Heidegger usa en el mismo sentido *mathesis* y “matemático”. De hecho, las más de las veces emplea más bien este segundo término en sus reflexiones sobre el pensamiento moderno y, en este caso, sobre Descartes —cabe entonces la aclaración para evitar confusiones—.

Lo matemático (o la *mathesis*) implica esencialmente una especie de familiaridad con el trato de las cosas. “Τὰ μαθήματα significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas” (GA 5, p. 71; Heidegger, 2010, p. 65). Los números son, sin duda, el caso insigne por excelencia. Heidegger pone el ejemplo de que cuando vemos tres manzanas sobre la mesa, o las que sean, nos percatamos de que son efectivamente tres porque antes conocemos el número tres, es decir, tenemos por anticipado el conocimiento de lo que implica la triplicidad de algún ente en el mundo; de no ser así, sería imposible identificar que son tres manzanas las que yacen sobre la mesa. Y este es el motivo, señala también Heidegger, por el que, en la tradición, y en el entendimiento cotidiano, lo matemático haya sido reducido únicamente a los números, cuando lo que determina en verdad la esencia de lo matemático, y de la *mathesis* como tal, es más bien el carácter *anticipador* no solo del conocimiento de los números, a través del cual podemos realizar operaciones matemáticas, sino de todo el conocimiento. Leemos en la lección de 1935:

Lo matemático es aquello abierto en las cosas en lo que ya nos movemos siempre y a partir del cual tenemos experiencia de ellas en general como cosas y como tales cosas. Lo matemático es aquella posición fundamental ante las cosas en la que nosotros tomamos previamente

las cosas en relación con cómo nos son, necesitan ser y deben ser ya dadas. Lo matemático es por esto el presupuesto fundamental del saber de las cosas (GA 41, p. 76; Heidegger, 2009b, p. 104).

De este modo, lo matemático o, si se prefiere aquí, la *mathesis* de la nueva ciencia, en tanto que método para el conocimiento de la verdad de las cosas, es nombrada justamente *mathesis universalis* en la medida en que esta funge ahora como el presupuesto fundamental, o condición de posibilidad (a la Kant, con sus salvedades), para con el conocimiento de la totalidad de lo ente —o sea, no para el conocimiento de este o aquel ente, no un método más entre otros disponibles, sino *el* método para el conocimiento de la realidad toda, por esto que se presuma aquí como el método que determina y destina el pensamiento moderno—. O en palabras de Heidegger: “La ciencia fundamental más general recibe de Descartes el nombre de *mathesis universalis* [...]. Esta ciencia fundamental y universal representa, al mismo tiempo, el modelo de toda ciencia y de toda cientificidad” (Heidegger, GA 36/37, pp. 34-35).

3.2.2. La primacía *anticipadora* del método moderno como disposición (orden y medida) de la totalidad de lo ente

Matthias Flatscher también identifica en este punto que, quizás desgraciadamente, Descartes no explicita con mayor detalle lo que quiere decir o más bien cómo es que funciona el método de la *mathesis universalis* (cfr. Flatscher, 2005, p. 112). Esto ha conducido a algunos investigadores a sostener que esta idea de juventud queda por tanto superada en los desarrollos posteriores, y que, en pocas palabras, Descartes termina abandonando el camino metodológico de la *mathesis universalis* (cfr. Van de Pitte, 2016, p. 7). Heidegger no es de esta opinión. Para él, en cambio, “las ciencias naturales modernas, la matemática moderna y la metafísica moderna surgen de la misma raíz de lo matemático [es decir, de la *mathesis*] en sentido amplio” (GA 41, p. 98; Heidegger, 2009b, p. 127). En este contexto, Heidegger identifica la *mathesis* con “lo matemático” y, simultáneamente, con la *mathesis universalis*. No establece una distinción estricta entre ambos términos, sino que los considera equivalentes en su reflexión. Así, para Heidegger, la *mathesis* y la *mathesis universalis* se integran en un único concepto, que prefiere designar simplemente como “lo matemático”. Y en el mismo curso páginas después escribe lo siguiente: “Lo decisivo sigue siendo el modo en que esta meditación acerca

de lo matemático se efectuó en la confrontación [*Auseinandersetzung*] con la metafísica (*prima philosophia*) heredada, y cómo desde ahí se determinó el destino posterior y la figura de la filosofía moderna" (GA 41, p. 104; 2009b, p. 133). Por esto, el método cartesiano de las *Regulae* entendido justamente como "método matemático" (o *mathesis universalis*, o simplemente lo matemático) es lo que, por un lado, quiebra el proceder legado por la tradición, la aristotélica especialmente, y lo que, por el otro lado, consecuentemente determina e instaura el destino del pensamiento moderno.

Hemos indicado dos cuestiones en torno al sentido del método, sobre todo que este debe preconfigurar cómo lo ente debe presentarse, logrando con esto la certeza deseada para lo conocido. ¿Cuál es esta nueva manera en que lo ente o, si se quiere, las cosas tienen que presentarse por anticipado en el mundo a partir del método? Veamos lo dicho en la regla cinco: "Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad" (AT X, p. 379; Descartes, 2018, p. 106). En un primer momento, podría parecer que el método cartesiano pretende organizar y disponer las cosas después de haber decidido estudiarlas. Sin embargo, esta interpretación es incorrecta. Descartes no pretende, con el método, una suerte de "arreglo" o "acomodo" secundario de los entes, como si estos estuvieran de antemano en una especie de "desorden" en el mundo y necesitaran ser organizados. Por el contrario, el método establece, de manera previa, el modo en que los entes, en su totalidad, deben manifestarse en el mundo. Este modo no responde a cómo las cosas se presentan en el mundo por sí mismas, sino a cómo el espíritu decide de antemano sobre ellas; qué deben ser o no ser, qué deben valer o no, y qué debe considerarse o no. Solo desde esta preconfiguración el método garantiza la certeza requerida, cuya validez se pretende universal. En este sentido, el método no es "lo que >también< se añade como un orden que recae sobre algo ya presente en sí, sino que en él y a través de él >se convierte< el objeto por vez primera como tal" (Heidegger, GA 76, p. 197).

La ciencia universal buscada por Descartes en la figura de la *mathesis universalis* no tiene por añadidura también un método que le prescribe los pasos que deben seguirse en el camino de la investigación, o en el camino hacia la verdad de las cosas. Pues "[n]o hay que comprender aquí 'método' en sentido 'metodológico', como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, como camino hacia una

determinación esencial de la verdad" (GA 6.2, p. 133; Heidegger, 2013a, p. 629). El método actúa como un pro-ceder (*Vor-gehen*) anticipador que organiza de antemano aquello que debe ser investigado, determinando cómo ha de ser comprendido tal o cual objeto. Se trata de una decisión previa ante lo ente que establece precisamente qué debe (o no debe) ser reconocido como válido o, mejor aún, como verdadero en el mundo y, con ello, garantizar la certeza de lo que ahora comparece en el mundo por medio del método, o sea, según la disposición ordenada de la totalidad de lo ente en aquello que, tal como se estipulará en el pensamiento posterior de Descartes, deviene por primera vez objeto para el sujeto, o el *ego cogito*. En las lecciones de 1940 leemos:

Lo verdadero es sólo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo. Por ello, para el aseguramiento de la verdad en cuanto certeza es necesario en un sentido esencial el pro-ceder [*Vor-gehen*], el asegurar-de-antemano. El 'método' adquiere ahora un peso metafísico [...]. 'Método' ya no es simplemente la secuencia de algún modo ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el examen, la demostración, la exposición y la correlación de conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo de una *summa* escolástica [...]. 'Método' es ahora el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo seguro como objeto para el sujeto. En este sentido metafísico se entiende *methodus* cuando Descartes, en su importante tratado *Regulae ad directionem ingenii*, aparecido sólo después de su muerte, establece, como *regula* IV (GA 6.2, p. 170; 2013a, p. 657).

Por esta razón, el método es en sí y por sí mismo aquello que, desde entonces, es decir, desde las *Regulae*, caracteriza esencialmente tanto la cientificidad moderna como el pensamiento moderno en general; o, como señala en otro momento el filósofo de Friburgo: "El método mismo en su autodesarrollo y por tanto (idealísticamente) la fuente (*fons*) de todas las ciencias" (Heidegger, GA 76, p. 201). Y solo a partir de esta instauración de la primacía del método —entendido como disposición ordenada de lo ente en su totalidad— "se ha de pasar a las cosas mismas, que tan

sólo deben ser consideradas en la medida en que tienen relación con el entendimiento” (AT X, p. 399; Descartes, 2018, p. 128).

4. Conclusión

En los *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 2013b), hacia 1969, ya en una etapa tardía de su pensamiento, Heidegger vuelve a reflexionar brevemente en algunas sesiones en torno a las *Regulae*. Y una vez más, localiza en esta obra de juventud de Descartes el inicio del pensamiento moderno, sobre todo —como hemos trabajado— en lo que concierne a la instauración del nuevo método científico, en tanto proceder anticipador de orden y medida de todo lo ente en su conjunto (cfr. Heidegger, 2013b, pp. 166 y 171). Este es el comienzo absoluto cartesiano, en el que aún no pinta explícitamente el sujeto o el *ego cogito*, que se considera habitualmente como el primer paso o el rasgo característico de la época moderna. Es, desde luego, un elemento importantísimo, aunque no el fundamental según nuestra lectura.

Como señala Nietzsche en el segundo epígrafe del escrito, no es la ciencia o la científicidad lo que determina la modernidad, pues ciencia ha existido desde los griegos (en un sentido distinto, por supuesto), sino más bien el triunfo del método sobre la ciencia. La prefiguración de la realidad a través del método que inaugura Descartes en las *Regulae* es lo que ha permitido, como tal, el modo de actuar del hombre hasta nuestros días, o sea, creyéndose amo y señor de la naturaleza, o en la formulación posterior en el *Discurso*: “hacernos maestros y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2010, p. 50). Este modo de proceder destina el modo de comportamiento y trato para con las cosas, lo ente en su conjunto, el cual Heidegger describe en los términos de un pasar por encima o un saltar por encima de las cosas (*über die Dinge hinwegspringen*), pues se trata de la proyección en la cual por primera vez “se pone aquello por lo que propiamente deben ser tomadas las cosas, cómo y como qué deben ser apreciadas las cosas” (GA 41, p. 92; Heidegger, 2009b, pp. 121-122). Dicho sobrepasamiento, en el que anticipadamente se dispone ordenadamente lo ente, devendrá en el actual dominio calculador de la técnica contemporánea, según adelantábamos.

De allí que Heidegger escriba: “la ciencia así fijada, esto es, este método, es el ataque más monstruoso del ser humano a la naturaleza” (Heidegger, 2013b, p. 174), pues desestima a las cosas mismas, casi como en una suerte de desinterés o indiferencia, con la pretensión ciega, y hasta monstruosa, de sobreponerse y desde el método dictar el qué y

cómo es que las cosas deben ahora comparecer en el mundo. Es, pues, el dominio sobre la totalidad de lo ente. Por ello, y a ojos de Heidegger, Descartes piensa de antemano el fundamento metafísico del proceder moderno en su totalidad, un fundamento que —como sabemos, y que ahora quizá se vuelve un tanto más claro— se extiende hasta el mundo contemporáneo. Pero no se trata de un simple invento o de una ocurrencia: no porque un día, de la nada, decidiera intrépida y radicalmente dudar de todo. Por el contrario, Descartes representa un “comienzo absoluto” porque lo pensado en las *Regulae*, breve e inconclusa obra de juventud, “quedó como fundamento para lo que vino después” (GA 6.2, p. 147; Heidegger, 2013a, p. 639).

Estas consideraciones sobre la lectura heideggeriana de las *Regulae* han permitido, en primer lugar, esclarecer la génesis del pensamiento moderno más allá de los lugares comunes heredados por la tradición, al centrarse en esta temprana obra del filósofo francés, en la que —como ahora podemos sostener— se encuentra el verdadero punto de partida. La concepción del método, entendida como *mathesis universalis*, constituye la piedra angular del desarrollo moderno y contemporáneo en los ámbitos de la ciencia, la tecnología y la filosofía. En segundo lugar, estas reflexiones han posibilitado una comprensión más profunda del alcance de las palabras de Heidegger en su lección de 1941: “Sólo quien haya pensado efectiva y largamente este escrito sobrio, sin consideraciones, hasta sus más escondidos recovecos, está en disposición de tener alguna idea de lo que ocurre en la ciencia moderna” (GA 41, p. 102; Heidegger, 2009b, pp. 131-132). En tercer lugar, se ha mostrado que la presencia de Descartes en el *Denkweg* heideggeriano dista mucho de ser marginal. Si bien este artículo no tuvo como fin estudiar, sistematizar y evaluar todo lo que dicha presencia implica —pues, ciertamente, no habría páginas suficientes—, algo se ha ganado: al menos algunas indicaciones que permiten poner sobre la mesa que la confrontación entre Heidegger y Descartes no ha recibido hasta ahora la atención que merece, y que, por ello, sigue siendo una tarea pendiente.

En definitiva —y eso espero—, lo planteado en estas páginas pretende servir como estímulo para futuros estudios heideggerianos dedicados al filósofo de La Flèche.

Referencias

- Descartes, R. (1908). [AT X]. *Œuvres : Vol. X. Physico Mathematica, Compendium Musicae, Regulæ ad directionem ingenii, Recherche de la vérité, Supplément à la correspondance*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. M. García Morente (trad.). Austral.
- Descartes, R. (2018). *Reglas para la dirección del espíritu*. J. M. Navarro Cordón (trad.). Alianza Editorial.
- De Brasi, D. (2024). El seminario de Heidegger de 1921 sobre *De anima*: algunas observaciones filológicas. En J. Orejarena Torres y Á. Xolocotzi Yáñez (eds.), *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica* (pp. 139-159). SB Editorial.
- Faye, E. (2005). La pensée métaphysique de Descartes et son «interprétation» par Heidegger. En Y.-C. Zarka y B. Pinchard (eds.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?* (pp. 263-301). PUF.
- Flatscher, M. (2005). Heideggers »Aus-ein-andersetzung« mit dem cartesianischen Methodenideal einer »Mathesis Universalis«. En M. Blamauer, W. Fasching y M. Flatscher (eds.), *Phänomenologische Aufbrüche* (pp. 102-119). Peter Lang Verlag.
- Gonzalez, F. J. (2022). El nacimiento de *Ser y tiempo*: La lectura crucial de Heidegger de 1921 del *De anima* de Aristóteles. En Á. Xolocotzi Yáñez, R. Gibu Shimabukuro y J. Orejarena Torres (eds.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl* (pp. 543-574). Editorial Biblos.
- Gonzalez, F. J. (2024). Introducción al seminario de Heidegger del semestre de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker. En J. Orejarena Torres y Á. Xolocotzi Yáñez (Eds.), *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica* (pp. 25-28). SB Editorial.
- Heidegger, M. (1992). [GA 7]. *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001). [GA 36/37]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 36/37. Sein und Wahrheit*. Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2006a). [GA 23]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 23. Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006b). [GA 66]. *Meditación*. D. V. Picotti (trad.). Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (2008). [GA 45]. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Á. Xolocotzi Yáñez (trad.). Comares.
- Heidegger, M. (2009a). [GA 76]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge-Gedachtes. Band 76. Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009b). [GA 41]. *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. J. García Gómez de la Valle (trad.). Palamedes Editorial.
- Heidegger, M. (2010). [GA 5]. *Caminos de bosque*. A. Leyte Coello y H. Cortés Gabaudan (trads.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2011). [GA 88]. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2013a). [GA 6. 1 y 6.2] *Nietzsche*. J. L. Vermal (trad.). Editorial Ariel.
- Heidegger, M. (2013b). *Seminarios de Zollikon*. Á. Xolocotzi Yáñez (trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2017). [GA 95]. *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. A. Ciria (trad.). Trotta.
- Jimenez, E. R. (2024). Comentario sobre las notas de Helene Weiss en torno al seminario de verano sobre Aristóteles de Heidegger de 1921. En J. Orejarena Torres y Á. Xolocotzi Yáñez (eds.), *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica* (pp. 183-211). SB Editorial.
- Kellerer, S. (2013). *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz University Press. <https://doi.org/10.46500/83539031>
- Marion, J.-L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. A. García Mayo (trad.). Escolar y Mayo Editores.
- Natorp, P. (1882). *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie Zur Vorgeschichte Des Kriticismus*. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

- Natorp, P. (1896). Le développement de la pensée de Descartes depuis les 'Regulæ' jusqu'aux 'Méditations'. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4(4), 416-432.
- Nietzsche, F. (2008). [FP IV]. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. J. L. Vermal y J. B. Llinares Chover (trads.). Tecnos.
- Orejarena Torres, J. y Xolocotzi Yáñez, Á. (2024). *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. SB Editorial.
- Perrin, C. (2010). Sur l'anticartésianisme prétendu de Heidegger: Le sens d'(une) Auseinandersetzung. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 51, 137-149.
- Perrin, C. (2013a). *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*. Peeters.
- Perrin, C. (2013b). L'impensé du je pense: L'explication heideggerienne du principe cartésien. *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 50, 81-105. <https://doi.org/10.4000/cpuc.703>
- Shiffman, M. (2024). Comentarios al seminario sobre *De anima* de Heidegger en 1921. En J. Orejarena Torres y Á. Xolocotzi Yáñez (eds.), *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica* (pp. 161-181). SB Editorial.
- Van de Pitte, F. P. (2016). La *mathesis universalis* de Descartes. H. H. Benítez (trad.). *Revista de Filosofía*, 51, 7-26. <https://doi.org/10.5354/0718-4360.1998.43570>
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2011). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Editorial Ítaca-BUAP.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2018a). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Fontamara.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2018b). "Mis lecciones han sido caminos de bosque". Aspectos de la apropiación heideggeriana de la filosofía occidental. En Á. Xolocotzi Yáñez, *Heidegger. Lenguaje y escritura* (pp. 125-137). Fontamara.

