


## LA DEBATIDA TESIS DE LA RUPTURA EN DESCARTES ENTRE MÉTODO Y ESPIRITUALIDAD, ENTRE FILOSOFÍA Y FORMA DE VIDA

Jorge Álvarez Yágüez<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid, España

Recibido: 22/03/2022; Aceptado: 01/09/2022

### Resumen

Es una tesis admitida y común la que sostiene que Descartes introdujo la forma moderna del método y del quehacer filosófico, caracterizados ambos por su desconexión del terreno de la espiritualidad, del cuidado de sí, de la ascesis y de toda una forma de vida. Se considera que Foucault compartía esa tesis, lo que en su momento criticaría Pierre Hadot. En el presente trabajo tratamos de mostrar que la forma en que Descartes elaboró su método y su propuesta no se ajusta a aquella tesis recibida. En él se mantiene la relación antigua entre filosofía y espiritualidad, método y paideía. Una vez mostrado esto, apuntamos finalmente cómo en él, sin embargo, se abrió la vía para que se diera la ruptura que él no practicó.

**Palabras clave:** ascesis; ejercicio espiritual; meditación; sabiduría; trabajo sobre sí; verdad.

### Abstract

It is an admitted and common thesis: Descartes introduced the modern form of method and philosophical work, both characterized by their separation from the field of spirituality, self-care, asceticism and a whole way of life. It is considered that Foucault shared this thesis, which Pierre Hadot would criticize. In the present work we try to show that the way in which Descartes elaborated his method and his proposal does not fit the received thesis. In Descartes the old relationship between philosophy and spirituality, method and paideía is maintained. Having shown this, we finally point out how in him, however, the way was opened for the break that he did not practice.

**Keywords:** asceticism; meditation; spiritual exercise; truth; wisdom; work on oneself.

## A la memoria de Alberto Mariño

Cuando Hegel decía aquello de que con Descartes «ya podemos sentirnos en nuestra casa»<sup>1</sup>, esto es, que con él se iniciaba ese pensamiento dentro del cual aún pensamos, establecía una clave de la que ya no nos hemos desprendido, y en ella parece que hemos introducido también lo que no deja de ser característico de nuestra modernidad como la separación entre filosofía y forma de vida, o entre método y espiritualidad<sup>2</sup>. Pierre Hadot había mostrado su disensión respecto de su amigo Michel Foucault en este punto. Creía un error decir aquello que este afirmaba: «El vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo es esencial en el pensamiento antiguo y el pensamiento estético. Me parece que Descartes rompió con eso al decir: “Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente”. La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad»<sup>3</sup>. Para Pierre Hadot, Descartes se mantenía en este punto en continuidad con los antiguos, su ejercicio del método comportaba todo un ejercicio de espiritualidad, de compromiso vital, subjetivo. Creemos que si Hadot hubiera considerado muchos otros lugares en que Foucault volvía sobre el autor de las *Meditaciones metafísicas*, se habría visto obligado a matizar y formular de otro modo su discrepancia<sup>4</sup>. El caso es que

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1955, t. III, p. 252.

<sup>2</sup> Así entendía este concepto Foucault, que es el sentido con que lo empleamos aquí: «creo que se podría llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se llamará entonces “espiritualidad” al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de existencia, etc., que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad» (M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 16-17). El concepto en sí mismo, pues, no implica una dimensión de transcendencia religiosa. Cuando lo empleamos para referirnos al supuesto corte que se daría en Descartes entre espiritualidad y método, es justamente para apuntar la supuesta ausencia de la necesidad de un trabajo sobre sí en el acceso de la verdad en el uso del método. Conocida es la investigación foucaultiana al respecto de cómo ciertas técnicas de la espiritualidad griega desarrolladas en las escuelas filosóficas helenísticas fueron retomadas y reelaboradas posteriormente en el ámbito religioso del cristianismo en los medios cenobíticos.

<sup>3</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”, en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, edición de J. Álvarez Yágüez, Madrid, B. Nueva, 2015, p. 368. P. Hadot se refiere a este texto en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 310; la disensión con Foucault es expresada en pp. 305-311, 323-332. Ver también: P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. M<sup>a</sup> Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay, 2009, pp. 203-204.

<sup>4</sup> Hadot no tuvo en cuenta los siguientes decisivos textos: el de 1972, en que contesta las objeciones de Derrida, “Mon corps, ce papier, ce feu”, recogido en apéndice a la edición de 1972 de *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard; las referencias a Descartes de los cursos: M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, op. cit.; *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard, 2012; *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard, 2008; *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard, 2009. En esos textos Foucault da patentes muestras de que era muy consciente del uso de las técnicas de sí por parte de Descartes, muy particularmente en las *Meditaciones*. El problema, pues, no está en que Foucault pasara por alto esto, o no se apercibiese de ello, de eso que podríamos denominar espiritualidad cartesiana, sino que habiéndolo practicado habría llegado a una conclusión en la formulación del método que el ejercicio espiritual que su autor había desplegado ya no sería del todo necesario para cualquiera que quisiera seguir su método. Sobre la discrepancia entre Hadot y Foucault, ver: L. R. Jusmet, *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*, Barcelona, Terra Ignota,

Foucault pudo constatar en varias ocasiones que lo practicado por Descartes era, en efecto, muy complejo, pues en cierto modo practicando una forma antigua nos había abierto hacia otra muy distinta. Por eso la ruptura que con él se iniciaba era mejor entendible bajo la más prudente denominación de «momento cartesiano», en lo que habría que comprender algo que ya rebasaba lo hecho exactamente por el Cartesio, que no se conformaba perfectamente con todo lo comprendido en tal denominación. Como quiera que fuere respecto de esta discrepancia, que tratamos en otro lugar, en lo que sigue veremos qué es lo que realmente practicó y entendió que hacía el genio de La Haye. en lo que afecta a este punto de la búsqueda de la verdad.

## 1. SOBRE LA INTERPRETACIÓN RECIBIDA DE DESCARTES

Solemos proceder con Descartes de manera muy distinta que con Spinoza. Mientras que con este aceptamos de entrada la idea de la filosofía como forma de vida, tal como explícitamente nos lo presenta el comienzo de su *Tratado de la reforma del entendimiento*, y como se nos ofrece en la *Ética*, no lo hacemos así con las *Meditaciones metafísicas* del primero, cuando su presencia no es menos clara. Se olvida que la finalidad de todo el pensamiento cartesiano no es menos ese estado de beatitud, de *vivere beate*<sup>5</sup>, que no sería sino el culmen de todo el saber, tal como también formularía el filósofo íbero-holandés, unidos ambos en ello por su común raíz estoica.

El método cartesiano tal como suele ser presentado deja de ser *meta-hodos*, ya no implica la experiencia de un camino, en el que la andadura va transformando al caminante. Ello, cuando en realidad Cartesio concebía la filosofía como un cultivo de sí, un saber gobernarse, como nos lo dice en sus *Principios de la filosofía*; como ocurría entre los estoicos, en que el estudio del mundo natural servía al cuidado ético, no era un fin en si mismo; o como el materialista Gassendi, que no separaba sus preocupaciones por la Física de su ética epicúrea<sup>6</sup>.

---

2017; A. I. Davidson, F. Worms, Pierre Hadot. *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Les racontres de Normales, 2013.

<sup>5</sup> Véase la [carta a Elisabeth del 4/VIII/1645](#) (AT, IV, 263-264). Son muy pertinentes aquí, una vez más, los amplios comentarios al respecto de E. Gilson en su edición del *Discurso*, *op. cit.* pp. 230-232. Thomas F. Tierney desde la óptica de que Descartes había practicado en su vida el cuidado filosófico de sí, analiza su correspondencia con la princesa Elisabeth como un ejemplo de relación parresiástica. “The Best doctor for my soul”, *Angelaki*, 23, 5, 2018, pp. 94-111.

<sup>6</sup> Lisa T. Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*, Ithaca, N.Y., 1996. La finalidad de los *Principios de la filosofía* es, a ojos de John Cottingham, la misma que la propuesta por el escolástico Eustaquio, admirado por Descartes y estudiado en La Fleche, la felicidad. En Descartes la ética no es separable del resto de todo su pensamiento como lo ilustra su conocida metáfora del árbol de la sabiduría; en toda esta concepción de la filosofía como guía de vida Descartes no se separaría de la tradición, aun cuando su instrumentalismo abría una brecha en ella. J. Cottingham, “Philosophy and Self-improvement Continuity and Change in Philosophy's Self-conception from the Classical to the Early-modern Era”, en M. Chase, S. R. L. Clark, M. Mcghee (Editors), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden, Blackwell, 2013, pp.149-166, pp. 157-158, 159-164. En el prefacio a la edición francesa de la obra mencionada, Descartes afirma: «Ces principes (...) et la grande suite des vérités qu'on en peut deduire, leur fait connaitre combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités, et jusques á quel degré de sagesse, á quelle perfection de vie, á quelle félicité elles peuvent conduire» (AT, IXb, 20). E. Gilson en sus precisos comentarios al *Discurso del método*, señalaba la transformación del concepto de *sabiduría* (*sagesse*) en Descartes con respecto al del Renacimiento, pues a diferencia de este, la ciencia no entraba en conflicto con la sabiduría, sino que se integraba en ella. R. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. E. Gilson, Paris, Vrin, 1987 (orig. 1925), pp. 93-94. En Descartes se daba un ideal de saber en el que la utilidad, la “aplicabilidad” jugaban un papel central, y ello incluía no solo el conocimiento para el dominio de la naturaleza, la obtención de la salud del propio cuerpo sino también el bien de la vida. Ver aquí nota 30.

Se realiza sobre la obra de Descartes la esforzada y artificiosa operación de separar el ejercicio de su resultado, y, así, estimar la *meditatio* como si fuera una especie de recurso literario, formal, perfectamente desprendible de sus hallazgos. Se olvida lo que bien se advierte en el prefacio a las *Meditationes*, que no están dirigidas sino a un público muy selecto, dispuesto a «meditar en serio», que sea capaz de «apartar su espíritu de los sentidos y de todo prejuicio», no, pues, para «débiles ingenios». No parece pues verosímil que su autor hiciese ninguna concesión de mera forma. Como no ha dejado de señalarse, el género de la meditación era lo más apropiado para algo que exigía constantemente el apartamiento de los sentidos. Todo se dispone para alcanzar la persuasión de lo que se juzga un «conocimiento cierto y evidente». Se invita, pues, al lector a seguir un camino, pues no se cree que uno pueda hacerse con los argumentos sin seguirlo, sin ir esforzándose en cada paso que se da, y deteniéndose y repitiendo lo que aconseja, pues se es bien consciente de que no bastaría con conocer su estructura lógica, con hacer una especie de demostración geométrica. Descartes eligió esta «forma», apartándose claramente de otros géneros más reductivamente plegados al orden lógico que excluyen el compromiso subjetivo, como el de las *Disputationes* de Suárez, tan afamadas en su tiempo, o los *Theoremata* (D. Scoto), o los *Problemata*, que seguían el canon de los *Elementos* de Euclides<sup>7</sup>.

La exposición cartesiana de los fundamentos del conocimiento, no se limita, pues, a la sintaxis de las razones, al orden lógico de los argumentos, de premisas y conclusiones<sup>8</sup>. No es la suya una exposición al modo de los *Elementos* de Euclides, sino que en el texto aparece el *sujeto* totalmente comprometido, teniendo que alejarse del acecho de su vida rutinaria. Sus dudas no son meras incertezas a despejar, sino que le sumen en desazón, le turban, y llenan de temor, le generan ansias de acogerse de nuevo a las creencias establecidas<sup>9</sup>. Su misión se le presentaba como toda una *conversión*<sup>10</sup> -algo que los antiguos consideraron consustancial a la filosofía- con sus hitos y trances como en la mística (noche del 10 de nov de 1619, sueños, que interpreta como una llamada del cielo), y por lo que quiere peregrinar a Loreto

<sup>7</sup> T. Kobusch, “Descartes’ *Meditations*: Practical Metaphysics. The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises”, en M. Chase, op. cit., pp. 167-183, p. 168. Habría que precisar que Descartes, no por ello deja de incluir la forma de las *disputationes* al incorporar las objeciones y respuestas en sus *Meditationes*. Matthew L. Jones también destaca algo que estimamos más polémico, y a la vez muy interesante, inusual en los estudios al respecto, que es el peso en Descartes de las enseñanzas jesuíticas de las artes de la retórica que tenía inevitablemente a Quintiliano como gran referente: *The Good Life in the Scientific Revolution, Descartes, Pascal, Leibniz and the Cultivation of Virtue*, London, The University Chicago Press, 2006., cap. 2, pp. 55-87.

<sup>8</sup> Gary Hatfield nos ha hablado de esa separación por parte de los lectores entre la *experiencia* ligada a la meditación (experiencia de la indudabilidad del *cogito*, del abismo entre yo y mundo, de la existencia de Dios, etc), que comportaba consecuencias cognitivas y espirituales, y la intelección del mero orden lógico de los argumentos. G. Hatfield, “The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercises”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes’ «Meditations»*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 45-80, p. 71. Esas experiencias interiores (de ello nos habla Descartes, respecto del *cogito*, por ejemplo, en la *Conversación con Burman*, AT, V, 147), eran fundamentales tanto para su comprensión honda como para su asentamiento en el espíritu; por eso, entre otras razones, era tan importante el manejo del tiempo. De Hatfield es igualmente aconsejable su: *The Routledge Guidebook to Descartes’ Meditations*, New York, Routledge, 2014, especialmente pp. 41-59. En línea con las tesis de Pierre Hadot, Simone D’Agostino nos muestra cómo las exploraciones de un nuevo método en el pensamiento moderno no fueron en absoluto ajenas a la antigua espiritualidad; véase su libro: *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS, 2017.

<sup>9</sup> Véase el párrafo último de la primera meditación; sería esclarecedor relacionarlo con la salida de la caverna en Platón.

<sup>10</sup> Ver el capítulo “Conversion” de P. Hadot en su libro *Esercizi spirituali e filosofia antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 223-238.

a encomendar su tarea a la Virgen<sup>11</sup>. Sus dos obras más conocidas, el *Discurso del método* (1637) y *Las Meditaciones metafísicas* (1641) son obras escritas en primera persona, una en clave autobiográfica, la otra mostrándose en pleno ejercicio mental, como Montaigne en sus *Essais*<sup>12</sup>. Y a lo que se nos invita en ellas es a hacer esa misma *experiencia de pensamiento* -que de eso se trata-, ese mismo ascenso espiritual.

Ciertamente no nos cuenta todo. Si se toma perspectiva, puede observarse que el paso del paradigma renacentista al de la ciencia moderna toma cuerpo significativamente en la propia trayectoria vital de su gran factor, esa que puede trazarse a través de la senda que va de La Flèche al *Tratado del mundo*<sup>13</sup>. El camino dejaría ciertamente huellas en el caminante, en el que se pueden rastrear, como son las de su interés por la hermandad de los Rosacruces, que se suponía tenían acceso a una ciencia universal, su acercamiento al hermetismo, al naturalismo, su forma de ejercicio espiritual, etc., todos ellos elementos pertenecientes todavía al paradigma renacentista<sup>14</sup>, que había entrado en conflicto decisivo con el aristotelismo ortodoxo, cuyo final lo determinará la nueva ciencia, y que si bien caracterizaron la atmósfera de su etapa juvenil como atestiguan sus cuadernos de notas, no por eso se desprenderá del todo de ello en su evolución posterior. No queremos decir con eso que el paradigma de la nueva ciencia que se fragua en Descartes fuera internamente conformado por viejos elementos sino a que en el camino de su obtención algunos de ellos no dejarían de estar presentes, si bien adoptando una forma nueva, en nuestro autor (ciencia

<sup>11</sup> Esto llevaba a Zeno Vendler a comparar incluso la vida de Descartes con la de Ignacio de Loyola. Z. Vendler, «Descartes' Exercices», en *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 2, June 1989, pp. 193-224.

<sup>12</sup> L. Brunschvicg estudió esa relación con Montaigne: *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*; Neuchatel, Éditions de la baconnière, 1942, [http://classiques.uqac.ca/classiques/brunschvicg\\_leon/descartes\\_et\\_pascal/brunschvicg\\_descartes\\_et\\_pascal.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/brunschvicg_leon/descartes_et_pascal/brunschvicg_descartes_et_pascal.pdf). J. L. Llinas Bagón, "La philosophie comme forme de vie: un Descartes montaignien?", *Montaigne Studies*, vol. XXV, 2013, pp. 169-176.

<sup>13</sup> Véase el magnífico libro de S. Turró, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 332. Turró sostiene que Descartes evoluciona del paradigma renacentista, en que el hermetismo juega un papel destacado, hacia el de la nueva ciencia, con la fase de transición situada a la altura de las *Regulae*, y que fue justamente el intento de reelaborar algunas características del hermetismo lo que le condujo a la superación del paradigma renacentista; sin embargo, tal contexto cultural no suele tenerse en cuenta en la visión retrospectiva que recae sobre el filósofo francés, que toma a menudo el enfoque que el mismo Descartes hace de su trayectoria en el *Discurso*. Sobre este punto vuelve Turró en el Estudio introductorio a su edición de Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>14</sup> Y en lo que se refiere a la presencia del lenguaje de la escolástica, pionero en analizarlo fue E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin, 1930; Id. *Index Scolastico-Cartésien*, París, Vrin, 1979; R. Ariew, "Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought", en *The Cambridge Companion to Descartes*, Edited by John Cottingham, Cambridge University Press, 1992, pp. 53-75. Además del libro mencionado de Salvio Turró, A. Mariño Baamonde muestra todo ese contexto de ideas renacentistas, de rosacruces y tradición hermética con el que nuestro autor estuvo en contacto: "Descartes", el amplio texto se encuentra en un libro que por su formato puede despistar, en AA.VV. *Historia da Filosofía*, Galicia, Bahía, 1996, t. II, pp. 251-516. Véase al respecto de ese mundo cultural, del que no puede establecerse como compartimiento estanco la emergencia de la filosofía moderna, la obra ya clásica de E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. D. Bergadà, Barcelona, Crítica, 1981; y en una orientación semejante, más específica, el reconocido trabajo de F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Shambhala, 1972; también es muy útil a estos efectos su *G. Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadà, Barcelona, Crítica, 1983. En fin, sobre este punto, que no es el nuestro en este trabajo, de continuidad-discontinuidad entre Renacimiento y ciencia moderna, es instructiva la especie de balance que hace un tan buen conocedor de la cuestión como el no hace mucho desaparecido Paolo Rossi, en su *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Mondolibri, 2006, pp. 369-304. No podemos menos de citar el estudio clásico opuesto a este enfoque de H. Gouhier. *Les premières pensées de Descartes. Contribution a l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.



universal, unidad y armonía del todo, unidad del saber, influencia del tema de la metafísica de la luz, relación entre discurso científico y metafísica teológica, etc.), como lo estuvieron en Copérnico, Bruno o Bacon, aun cuando la constitución del nuevo paradigma suponía el fin de aquel en que se habían constituido. Descartes retrospectivamente, y como es tan frecuente, idealiza su camino, no hace comparecer en él los elementos del paradigma que él mismo contribuiría a abandonar, y nos muestra su recorrido de manera muy lineal y depurada de rodeos y estancias que no fueron tan fácilmente superadas. La presentación depurada de su quehacer no se debió solamente a los hermeneutas, comenzó con su mismo autor.

Sorprende, con todo, que nos hayamos acabado haciendo esa idea ultramoderna del Cartesio cuando todo su proyecto consistió en la mayor transformación que una subjetividad puede alcanzar, como nos lo cuenta tantas veces. Un hombre que se propuso hacer tabla rasa de todo lo aprendido, que se resolvió a no aceptar otra ciencia que la que pudiera encontrar en sí mismo, y ya no en los libros. El proyecto cartesiano se ofrecía a los demás para que cada uno pudiera experimentarlo en sí mismo. Y con ello, en realidad, hacerse a la filosofía, convertirse - pues de conversión vital se trata- en filósofo. No había otro modo que sumiéndose totalmente en el ejercicio de la meditación.

Esto no escapó ciertamente a Husserl, un autor en quien la relación filosofía y espiritualidad, o subjetividad y verdad, siempre quiso mantenerse<sup>15</sup>. En sus *Meditaciones cartesianas* nos recordaba que las meditaciones no eran una mera forma literaria, sino que «ellas trazan el prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales únicamente puede brotar originariamente una filosofía»<sup>16</sup>. Husserl era consciente de que lo que allí se proponía era el modo del filósofo, de construirse la filosofía. Que aquel no era solo el camino de Descartes, sino el de todo filósofo. Raras son las obras en la historia de la filosofía moderna en que una doctrina se haya presentado de ese modo, en que hacerse con su pensamiento exija que el propio lector realice toda una experiencia subjetiva, de cambio en la propia vida. Y, sin embargo, es de este hombre del que se ha hecho símbolo del corte entre pensamiento y forma de vida.

## 2. ASKESIS CARTESIANA

No es de esa manera, digamos, tan moderna, cómo nos entrega Descartes su método y filosofía. En las inacabadas *Regulae* (1628), en el *Discurso* (1637), y especialmente, en las *Meditaciones metafísicas* (1641)<sup>17</sup>, lo que observamos es algo muy distinto. Diríamos que la

<sup>15</sup> «la actitud fenomenológica total y la epojé que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad». E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz, Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1990, p. 134. Con todo, habría que preguntarse si la ética que Husserl veía ligada al método fenomenológico no se mantiene aún en lo que aquí denominamos adelgazamiento cognitivo de las condiciones de la espiritualidad. Sobre la relación en Husserl entre existencia y filosofía: A. Gutiérrez Pozo, “Evidencia y ascesis como modos de acceso a la verdad. Teoría y praxis en el modo de evolución de la idea de meditación filosófica”, en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, dic. 2017, pp. 41-71.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1986, p. 5.

<sup>17</sup> Para completar esto, tendríamos que tener en cuenta, lógicamente, otros muchos textos, como por ejemplo las “Respuestas a las objeciones”, al que nos referiremos más adelante, las *Cartas a la princesa Isabel*, que, como señalaba Hadot, son un ejercicio de dirección espiritual, o el prefacio de los *Principios de la Filosofía*. Algo diremos sobre estos textos.

diferencia entre él y cómo concebía Platón el ascenso en los grados de conocimiento o salida de la caverna se disipa; incluso encontramos pasos o estadios en que diríamos que está muy presente aquél. Quizá el agustinismo neoplatónico tuviese en esta cercanía su responsabilidad. Vamos a referirnos a continuación a dos puntos: la presentación del método y el ejercicio de la meditación.

## 2.1 Ethos y método

Si reparamos un momento en cómo se nos presenta en el *Discurso* el empleo de sus famosas reglas metódicas, pronto nos damos cuenta de que se requiere toda una preparación y habituamiento, el ejercicio de ciertas virtudes, una determinada disposición de la subjetividad, todo un *ethos* para su correcto uso. No consiste, pues, en algo así como leer un prospecto y seguir sus prescripciones. Ya en la aplicación de la primera regla vemos cómo se nos recomienda evitar la *precipitación* y la *prevención*; recordemos cómo se rechazan dos tipos de mentes muy comunes- a los que no se dirige lo que en la obra se plantea y que en nada les convendría intentar lo que allí se propone- : la de los que se creen más hábiles de lo que son y carecen de paciencia y se precipitan en sus juicios, incapaces de mantener el orden en sus pensamientos; y los que teniendo capacidad racional se consideran, en cambio, menos que otros y se creen inhabilitados para distinguir lo verdadero de lo falso por lo que se previenen en exceso inclinándose a seguir las opiniones de otros. Pierre Hadot recordaba que evitar la precipitación, la *propeteia* o *aproptôsia*, era una virtud estoica, que como tal requería una *askesis* en su práctica en relación con el conocimiento<sup>18</sup>.

Una vez expuestas las reglas, inmediatamente a continuación, Descartes nos señala cómo le fue necesario hacerse a ellas, pues «habituaban mi ingenio» (D, 16, 17; AT, VI, 19, 21)<sup>19</sup> para solo aceptar lo cierto, evidente y demostrado. Es constante esta observación: hay que acostumbrarse y se necesita ordenamiento temporal; éste y el ejercicio y repetición son claves en la formación. Las matemáticas, ciencias por las que empezaría a tratar de establecer proposiciones ciertas, tendrían la virtud de afianzarlo en la disciplina metódica que se había propuesto. Las matemáticas no solo, pues, como saber, sino como *ética*, o, como dice Jones, como *way of life*<sup>20</sup>; la geometría no solo era para Descartes una ciencia (en la que él se empeñó en poner orden usando un método, frente a los modos un tanto contingentes y azarosos, como el que usaba su coetáneo Fermat, para su irritación, que llegaba a soluciones ingeniosas pero sin que se pudiera formular el método usado para que a cualquier le fuera posible aplicarlo de modo general) sino una manera de ejercitarse en seguir a la razón, en no precipitarse en los juicios, en evitar pasiones, de acostumbrarse a la claridad, al orden de las razones, de cada paso lógico, a la interdependencia de aquellas, en fin, un modo de constituir un *ethos*, un modo de ser<sup>21</sup>. La geometría era sobre todo un medio de cultivo del espíritu, de cuidado de sí, y no solo una disciplina especializada en el conocimiento de un conjunto

<sup>18</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave, Madrid, F.C.E., 1998, (orig. 1995), p. 287.

<sup>19</sup> R. Descartes, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, trad. G. Quintás, Madrid, Alfaguara, 1981. Citamos esta edición por la abreviatura D, y la edición canónica de Adam-Tannery como es habitual: AT seguida de la indicación del volumen y de la paginación.

<sup>20</sup> Según M. L. Jones, la propuesta cartesiana de cultivo del yo, que ejercitaba en el medio geométrico entre otros, debía encuadrarse en el contexto de crisis de identidades del XVI y XVII en que múltiples corrientes compiten proponiendo modos diversos de existencia, entre ellas las recuperadas en el Renacimiento, epicureísmo, estoicismo, agustinismo jansenista... "Descartes's Geometry as Spiritual Exercise", en *Critical Inquiry*, Autumn, 2001, pp. 40-71, p. 55. El artículo es retomado en su libro *The Good Life...* op. cit. pp. 15-54.

de teoremas; la geometría era *mathesis*, ciertamente, pero también y sobre todo *askesis*. A no entender esto contribuyó sin duda la posterior edición por separado de los estudios de geometría – el único que, según reconocía Descartes, evidenciaba su método - y de otras ciencias (dióptrica, meteoros) de lo que en realidad era tan solo su introducción: el discurso del método; una separación editorial unida a la empobrecedora “división del trabajo” por la que los científicos se especializaran en lo uno y los filósofos en lo otro.

Y cuando se plantea la aplicación del método a la filosofía, ya que es en ella de donde toman sus principios las ciencias, considera que aun no tiene la madurez suficiente, entre otras cosas para evitar la precipitación y la prevención, esos dos modos del espíritu contra los que se nos advertía en la primera regla del método. Descartes tenía a la sazón 23 años. Se necesitaba, pues, el haber alcanzado un determinado estadio vital, una cierta madurez y acumulación de experiencias. Además había que prepararse haciendo una depuración de ideas oscuras y prejuicios para lo que se demandaba «mucho tiempo», y, desde luego, entrenamiento: «ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo mejor en mi espíritu» (D, 18; AT, VI, 22). Y debe uno saber, claro es, cómo comportarse mientras, y para ello habría de adoptar una moral *par provision*, provisional, o «imperfecta» (Prefacio a los *Principios de la filosofía*, AT, IXb, 15), a la espera de un juicio de mayor certeza.

Esto es, el uso del método reclamaba un compromiso total del sujeto, un verdadero proceso de conversión, de entrenamiento, de resistencia, de concentración, de habituamiento, de cambio espiritual. El método concretaba en el conjunto de su contenido y práctica una manera de conducirse, todo un ideal de cultivo de sí, de cura del alma.

## 2.2 Meditaciones

Hemos dicho ya algo al respecto. Descartes quiso presentarnos su ejercicio filosófico en el que iba a establecer «los principios de toda la filosofía primera»<sup>22</sup> de ese modo, como meditaciones. Etienne Gilson nos ha hecho reparar en lo inaudito de que fueran metafísicas, de que versaran sobre filosofía primera, pues lo habitual era que se refirieran a algo religioso<sup>23</sup>. De hecho, según la simpática anécdota que nos cuenta L. J. Beck que tomó de un autor del s. XVII, el libro fue considerado así por más de uno en su tiempo: habría quien llevado por el título lo solicitaría en una biblioteca pensando que era un libro de meditación

<sup>21</sup> «Descartes' famous quest to devise a superior philosophy should be understood within such a therapeutic model of philosophy. Descartes offered his geometry in part as just such a spiritual exercise, able to help one to attain a tranquillity grounded in an intellectual mastery in making all the choices of life» (M. L. Jones, *The Good Life... op. cit.*, p. 15). Ver también el libro más técnico de: D. R. Lachterman, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York, Routledge, 1989. Ambos autores coinciden en pensar que es la Geometría, el ensayo que seguía a su introducción titulada separadamente luego *Discurso del método*, el verdadero espacio en que se mostraba este. Lachterman cita la carta del mismo Descartes a Mersenne, en que manifiesta que en el Discurso solo hablaba sobre el método, no lo exponía (p. 141). En esta misma línea, que conecta con las posiciones de P. Hadot: S. Van Damme, “Méditations mathématiques”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, 2012, pp. 133-149. Sobre las relaciones del método con la geometría y otras ciencias, además de otros elementos heteróclitos de su contexto, es muy recomendable el trabajo de A. Mariño Baamonde: “Descartes”, *op. cit.*

<sup>22</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 11. Desde ahora citaremos esta edición por la abreviatura M seguida del número de página. La acompañaremos, como hemos hecho respecto del *Discurso*, con la referencia a la edición de Adam-Tannery.

<sup>23</sup> «Nous ne sommes plus surpris de lire «Méditations métaphisiques»; ce sont néanmoins les premiéres que l'histoire ait connues». Tomo la cita de L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A Study of Meditations*, Oxford University Press, 1965, p. 29.



piadosa muy propio para Semana Santa<sup>24</sup>. El término *meditationes* tiene su origen en el verbo *meditor* y *medeor*, que a su vez viene del griego *medō*, que, como *meletaō*, significa cuidarse de, ocuparse en. No en vano la *meditatio* se consideraba dentro de los ejercicios del cuidado de sí (*cura sui*), del ocuparse de sí, de los males de uno, de lo que nos afecta o inquieta. En la meditación la mirada se vuelve hacia sí, hacia el propio pensamiento, sobre su misma actividad de pensar para proporcionarle una cura, poner remedio en aquello que no va bien.

Son numerosos los estudiosos que consideran que la meditación cartesiana tomaba como modelo el elaborado por los jesuitas sobre los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola<sup>25</sup>, que Descartes tuvo que conocer bien y practicar en La Flèche, donde estuvo interno de los 11 a los 19 años. Amelie O. Rorty, sin embargo, estima que la referencia debía remontarse más atrás, que el género meditación arranca de los estoicos y seguía un canon (camino personal, adquisición de un nuevo modo de existencia... y tratamiento de tópicos en relación con los sentidos, papel de la imaginación, relación con Dios y el mundo, etc) que es el que encontraríamos en Descartes<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> L. J. Beck, *op. cit.*, p. 29.

<sup>25</sup> Martial Gueroult, en el famoso Coloquio de Royaumont de 1955, en el que participó el ya mencionado L. J. Beck, discrepaba en esto de Pierre Mesnard. Para él, que había llamado la atención de la relación entre las *Meditationes* e Ignacio de Loyola, sin embargo, no había que exagerar esta influencia, era mayor la de los soliloquios agustinianos. Gueroult, creemos que muy acertadamente, señalaba la clara diferencia entre el uso de la imaginación en los ejercicios ignacianos y en el caso de Descartes, muy crítico con la misma. Para otros, el uso de las imágenes, de los emblemas... son claras influencias de los ejercicios ignacianos. Ver la obligada obra de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, t. II, pp. 226 nota 26, 277; P. Mesnard, "L'arbre de la sagesse", en *Descartes, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, II, Paris, 1957, pp. 336-49, 350-59. Sobre todo esto, con documentada bibliografía, es muy recomendable: Ramón Sánchez, "Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión", en *Pensamiento*, 66, 2010, pp. 981-1002. En cualquier caso, la obra de referencia no sería tanto los Ejercicios del mismo Loyola, sino que muy probablemente la que conocía Descartes sería la de un profesor de filosofía en La Flèche, entre 1608 y 1611, François Veron, su *Manual Sodalitatis*, reeditado en 1610. Recordemos que Descartes estuvo en La Flèche entre 1607 y 1615. Bradley Rubidge critica ese punto en el balance que hace de esas interpretaciones, en "Descartes's Meditations and Devotional Meditations", *Journal of the History of Ideas*, Jan. - Mar., 1990, pp. 27-49. Una respuesta a esta posición puede encontrarse de la experta mano de P. Dear, "Mersenne's Suggestion: Cartesian Meditation and the Mathematical Model of Knowledge in the Seventeenth Century," en R. Ariew, M. Grene (ed.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 44-62; Christia Mercer ha llamado la atención sobre la que juzga más que probable influencia de *Las moradas o El castillo interior* de Teresa de Ávila, que, por cierto, entiende disparatadamente escrito «en su nativo catalán», sobre el ejercicio de la meditación cartesiana. C. Mercer, "Descartes 's debt to Teresa of Ávila or why we should work on women in the history of philosophy", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, October 2017, pp. 2539-2555. Un repaso a las tendencias de meditación anteriores a Descartes lo hace esta misma autora en: "The methodology of the Meditations: tradition and innovation", en *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Edited by David Cunnig, Cambridge University Press, 2014, pp. 42-64.

<sup>26</sup> A. O. Rorty, "The Structure of Descartes' *Meditations*", en Id., (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 1-20. P. Hadot también pone en relación preferente en este punto a Descartes con los estoicos. Sobre el nexo de los ejercicios de Ignacio de Loyola con la antigüedad: P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 75 ss; y es obligado el ya clásico, considerado tanto por Hadot como por Foucault: P. Rabow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Küsel, 1954, pp.55 ss. Gary Hatfield sostiene que había dos tipos dominantes de meditación, el ignaciano y el agustiniano, teniendo el primero un carácter más aristotélico, y neoplatónico el segundo; Descartes estaba familiarizado con ambos, que al fin compartían una estructura común integrada por el papel de las tres facultades (memoria, entendimiento y voluntad) y los tres estadios (purgativo, de asunción de facultades e iluminación, y de unidad con la Divinidad); una estructura que Hatfield nos muestra operativa en Descartes, que se inclina claramente hacia el modelo agustiniano, pero no confundiendo con él, pues, finalmente, su orientación es distinta, concede más autonomía al sujeto y tiene un carácter más marcadamente cognitivo (p. 54), algo que es muy relevante para la tesis que aquí sostenemos. G. Hatfield, "The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises", op. cit., pp. 48-49.

Como quiera que fuere, la obra cartesiana de las *Meditationes* está así dispuesta, como ejercicio espiritual en que cada meditación de las seis establecidas se realice siguiendo el orden marcado. Cada una, dedicada a un tema, exigirá su tiempo y cadencia y debe uno entregarse a él para seguir el camino sin apresuramientos ni detenciones excesivas -las referencias en las *Meditationes* a los días, a la duración, a la necesidad de detenerse antes de proseguir... son reiteradas<sup>27</sup>. Así nos lo aconseja en las *Respuestas a las segundas objeciones* en relación con la primera meditación: «quisiera que los lectores, antes de pasar a las demás, emplearan en considerar las cosas de que se trata no sólo el breve tiempo que se requiere para leerla, sino algunos meses, o por lo menos algunas semanas»<sup>28</sup>. En muchos pasajes de las *Meditationes de prima philosophia* podemos encontrar bien marcados los rasgos de ese ejercicio del espíritu:

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo...» (M, 21; AT, IX, 18); «Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno sera que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir mas profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento» (M, 30; AT, IX, 26); «Y para tener ocasión de averiguar todo eso sin alterar el orden de meditación que me he propuesto, que es pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar después» (M, 32-33; AT, IX, 29); «Tanto me he acostumbrado estos días a separar mi espíritu de los sentidos» (M, 45; AT, IX, 42); «Por lo demás, no solo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad (M, 52; AT, IX, 50).

En distintos lugares Descartes nos habla del retiro necesario, da muestras de la conciencia de la finitud humana, de la exigencia de alejarse de lo sensible, de alcanzar autonomía, de deshacerse de los prejuicios, de la dosificación del tiempo en los pasos del pensamiento, etc., lo que era tan común a la forma de las *meditationes*, fueran las ignacianas o las estoicas<sup>29</sup>. Todo ello comportaba también un trabajo sobre la voluntad para que esta se ajustase perfectamente al entendimiento, pues como sabemos por la teoría del error cartesiana, este tiene en la separación entre ambas facultades su posibilidad; por eso era preciso acostumbrar mediante ejercicios y pruebas a que esta, la voluntad asintiera siempre a aquel, el entendimiento; tal ajuste no solo representaba condición de la verdad sino también el máximo grado de libertad<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> L. J. Beck, ha enfatizado la relevancia del gobierno del *tiempo* en el ejercicio de la meditación, tal como de hecho se practicaba en los jesuitas según el modelo ya mencionado de Ignacio de Loyola: *op. cit.*, pp. 28-38, 31-32.

<sup>28</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>29</sup> Véase L. J. Beck, *op. cit.*, pp. 294-298.

<sup>30</sup> Pierre Guenancia ha destacado particularmente el papel de la libertad como *telos* de toda la reflexión metódica cartesiana, de la necesidad del control de las pasiones, el objetivo moral de su proyecto. P. Guenancia, "Descartes/Foucault: La question de la subjectivité", *Archives de Philosophie*, PUF, 2, 2002, pp. 239-254. Sobre el punto de la educación de la voluntad: B. Jiménez Vilar, "Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida", *aceptado (2020)* en *Daímon*, pendiente de publicación. Para la cuestión del nexo voluntad-libertad son imprescindibles la famosa carta de Descartes a Mesland (2-II-1644; también la que se cree dirigida a él 9-II-1645) (AT, IV, 110-120, 172-175), la *Conversación con Burman* (*op. cit.*) y la meditación cuarta de las *Meditationes* (*op. cit.*). En el prefacio a los *Principios de la Filosofía* (*op. cit.*) sostenía que el sabio se caracterizaba por la voluntad firme de seguir en todo a la razón, y que esta habría de dominar el árbol del conocimiento, de la metafísica (raíces), física (tronco) y medicina, mecánica y moral (ramas), pues esta se basaba en todo lo demás para conducirse en la vida. La moral era la culminación del saber.

El mismo Descartes justifica en las *Respuestas a las segundas objeciones* el uso de la forma de *meditaciones* en su obra sobre cuestiones metafísicas. Nos dice que en las *Meditaciones* había usado el método del *análisis* y no el habitual entre los geómetras antiguos, el de la *síntesis* (definiciones, axiomas, postulados, teoremas) que es el que va a usar en esas mismas respuestas<sup>31</sup>. Y esto porque la *síntesis* parte ya de unas *nociones primeras* o axiomas, que convergen con los sentidos, por lo que resultan fáciles de aceptar y de seguir en sus consecuencias, lo que no ocurre en la metafísica, y no se hace en el análisis. El análisis ha de construirlo todo, es mucho más riguroso y exigente, aunque ambos sean efectivos en cuanto a la verdad y la demostración. Y como en lo tocante a las nociones primeras de la metafísica es preciso habituarse a no depender de los sentidos y liberarse de los muchos prejuicios bien arraigados que dependen de aquellos, lo que solo espíritus muy atentos logran, aquí hay que proceder mediante análisis, método no apropiado, pues, para espíritus poco atentos, como sí lo es la *síntesis*. Y por ello, nos dice Descartes, allí se recurrió a la meditación en la que habrán de acompañar al autor y considerar las cosas con mucha atención<sup>32</sup>. No en vano en el prefacio a la obra de las *Meditaciones* ya se advertía que iba dirigida solo a unos pocos.

En estas *Respuestas segundas*, se adopta, pues, el método geométrico, más accesible a todos, el de la *síntesis*, siguiendo en ello la sugerencia de Mersenne, que se había ocupado de recoger las objeciones a las que va a replicar. Y, en efecto, observamos cómo se parte de definiciones, postulados y axiomas, al modo clásico de los *Elementos* euclidianos, *more geometrico* – como se nos dice en el título del resumen final<sup>33</sup> –, a la manera en que Spinoza escribió su *Ética*. Pero aun en este escrito, Descartes deja entrever recomendaciones propias del modo de las *meditaciones*. Sobre ello llamó la atención Peter Dear, sosteniendo, muy acertadamente, que en la parte de los Postulados (M, 131-132; AT, IX, 125-127), Descartes más que establecer proposiciones que se demanda sean aceptadas, formula prescripciones a seguir, modos de actuación, para que luego puedan seguirse bien las demostraciones que se hagan. El concepto de postulado seguramente había sido influido por el matemático jesuita Clavius, cuyos textos eran base en la formación matemática en las escuelas jesuíticas<sup>34</sup>. Y así se nos llama a “adquirir el hábito” de no confiar en los sentidos para lo que hay que repasar durante tiempo cuanto de falso nos han hecho creer (postulado 1), a “adquirir el uso” de observar cuanto más claro es todo lo que podemos contemplar de nuestro propia mente o espíritu que de lo que se refiere a lo corporal (Post. 2), a practicar la claridad del entendimiento con axiomas sencillos cuya verdad depende de sí como que una cosa no puede ser y no ser a la vez, o que la nada no puede ser causa de algo, etc. pues de ese modo se van capacitando para comprender sin dificultades añadidas otros principios (Post. 3º). En fin, en el postulado 6º nos llama a considerar ejemplos de ideas claras y distintas y a que se comparen con las oscuras y confusas para acostumbrarse a solo admitir lo primero... Los postulados son, pues, en realidad, recomendaciones a hacer determinados ejercicios de mente que nos preparen para comprender mejor los axiomas. En definitiva nos postulan que nos

<sup>31</sup> Véase la entrada “analysis” en: R. Ariew, D. Des Chene, D. M. Jesseph, T. M. Schmaltz, T. Verbeek, *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield, 2015.

<sup>32</sup> «Esta ha sido la causa de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones - como los filósofos o teoremas y problemas - como los geómetras-, para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo y considerar las cosas con atención». (M, 127; AT, IX, 123).

<sup>33</sup> «Rationes Dei existentiam at animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae» (AT, VII, 160).

<sup>34</sup> P. Dear, *Discipline and Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1995, pp. 33-34. 217-218.

ejercitemos en lo claro y distinto, en lo que se debe solo al ejercicio del entendimiento, en desarraigarnos de los nada fiables sentidos y de las ideas oscuras, para estar en un estado de espíritu preparado para lo que viene a continuación; tal como termina el postulado 7º: «Y así, fácilmente, tendrán por verdaderos e indudables los axiomas que siguen, aunque debo confesar que los más de ellos hubieran podido ser mejor explicados, y debería haberlos propuesto como teoremas más bien que como axiomas, de haber querido ser mas exacto» (M, 132; AT, IX, 127).

Resulta llamativa la insistencia aquí y allá de Descartes en tres rasgos que bien pueden encontrarse en la *askesis* antigua: concentración o espíritu atento (*esprit attentive, attention*), habituamiento y ejemplos. Tres modos del espíritu que es necesario inculcar, lograr, para lo que se requiere, evidentemente, de tiempo. Por el primero se llama a evitar el llamado «espíritu opinador» (*lecteurs opiniâtres*), que se contenta con deslizarse rápidamente sobre los problemas. La atención necesita un determinado cultivo para que no se relaje en ningún momento, para que no se deje llevar por la pereza o por el falso indicio<sup>35</sup>. Sobre el acostumbrarse y sobre los ejemplos, es curioso que Descartes insista en ello, continuamente achacaba a esto, a la mala costumbre y el seguir este o aquel ejemplo equivocado, el sustentar las ideas más erróneas. Así decía en el *Discurso* ante la asunción infundada de nuestras opiniones no sometidas al juicio propio, riguroso, del entendimiento: «más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden que un conocimiento cierto» (D, 112; AT, VI, 16). Pues bien, como Spinoza más tarde, que sabe que solo la pasión se vence con otra si se quiere erradicar las opiniones y sustituirlas por verdades indudables, debe lucharse contra la costumbre, pero para ello precisaremos de otras costumbres y de otros ejemplos, los buenos, los que sean aconsejables por el buen entendimiento, y no solo compatibles con él, sino que los favorezcan.

### 3. CONCLUSIÓN. DESCONEXIÓN DEL MÉTODO RESPECTO DE LA ESPIRITUALIDAD

La práctica filosófica que encontramos en el Cartesio no responde exactamente a lo que de él se nos ha transmitido como emblema de una especial ruptura en el modo de hacer filosofía, y puede que lo que nosotros entendamos por propiamente cartesiano, un método omnivalente manejable por todo sujeto de razón sin que entre instrumento y sujeto haya sino una relación de externidad para proceder frente a un objeto igualmente distante, no sea sino una depuración posterior proyectada sobre aquel.

Al principio de este texto mencionábamos la polémica de Hadot con Foucault. Este último pensaba que en efecto Descartes representaba una ruptura, pero al mismo tiempo reconocía claramente que lo que había practicado era una forma de pensamiento que ciertamente lo enlazaba a los antiguos, especialmente en lo que se refiere a la forma de las meditaciones. La tesis de Foucault venía a ser que Descartes siguiendo un viejo camino había descubierto una vía nueva<sup>36</sup>. Dejando esto tan solo mencionado, aquí hemos abundado en esa práctica

<sup>35</sup> Bien lo sabía otra cultivadora de la matemática -y las lenguas clásicas-, como Simone Weil, de los escasos pensadores que, junto a Descartes y Malebranche, han hecho hincapié en esto. Theodor Kobusch en su defensa de la tesis del pensamiento cartesiano en la senda de la práctica tradicional de los ejercicios espirituales que se remontaban a los estoicos, califica la filosofía cartesiana de «filosofía de la atención», *op. cit.*, p. 173.

<sup>36</sup> En el curso en que más acentúa la ruptura representada por Descartes, Foucault no deja, aquí y allá, de hacer observaciones que tratan de complejizar esa ruptura; no solo nos dice que no es un corte total, que se mantienen muchos lazos, que este cambio viene de atrás, que Descartes no es su inventor, etc, sino que señala que es todo un proceso que significa transformaciones sobre lo que hizo aquél: «Mi idea sería que, tomando Descartes aquí

de la vieja vía, y apuntado hacia que lo que vino después ha obrado retroactivamente en la lectura que se hace de él, pero lo que hay que preguntarse es cómo esto ha sido posible, qué había en el Cartesio que facilitara esta operación. En efecto, si la ruptura se pudo dar y se llega a un punto en que la evidencia sustituye al trabajo sobre sí, es porque en ese ejercicio que hemos ido destacando aquí, si bien se mira, se va dando una cierta *reducción* del conjunto de condiciones de espiritualidad que se exigen en lo que se refiere al nexo sujeto-verdad, una reducción que podemos decir es de carácter *cognitivo*, toda vez que lo que importa es todo aquello que se refiere no tanto a la *transfiguración global del sujeto* como a la obtención del conocimiento mismo, de la seguridad de lo obtenido, de la obtención de certeza; el objetivo primero es del orden del conocimiento y a este se subordina todo lo demás, pasando a un segundo plano lo que con él viniese enlazado. Por otra parte, esa verdad o conocimiento que se alcanza ya no tiene por qué representar elemento de salvación alguno, transfigurador del sujeto, pues no solo a esto no va dirigido todo el ejercicio, sino que ello solo podría esperarse, en el planteamiento cartesiano, del logro de la sabiduría, no de la obtención parcial de conocimientos, que siempre serían útiles en el manejo por el sujeto de su medio<sup>37</sup>. El adelgazamiento de las condiciones en el ejercicio espiritual, el paso a un segundo plano de la finalidad de la transfiguración subjetiva unido a la distancia en la que queda ya la consecución de la sabiduría facilitarían la práctica de un método ya desacoplado de todo un cuidado de sí inmerso en el logro de una determinada forma de vida. Si a ello unimos la predominancia en el quehacer cartesiano de la atención a lo que hoy denominamos problemática científica frente a la de naturaleza estrictamente filosófica, el hecho de que a menudo recomendase (Burman, Elisabeth) no dedicar mucho tiempo a las consideraciones de este campo para disponer del que había que otorgar a las del primero, o, en fin, el valor dado al criterio de utilidad en la orientación de las investigaciones a emprender, entonces podemos entender la vía que dejaba expedita para lo que vino después, y que ha quedado, con razón, vinculado a su nombre. Es por ese camino por el que terminaría por darse una ruptura que no practicó exactamente Descartes pero que de ese modo quedaba posibilitada<sup>38</sup>.

---

como marcador, pero evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, ha llegado un momento en el que el sujeto como tal se torna en capaz de verdad» (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 183).

<sup>37</sup> Heidegger en su *Nietzsche* había observado el punto de la sustitución cartesiana de la certidumbre cristiana de la salvación por la certidumbre de sí. Foucault establece una penetración nueva referente a la obturación cartesiana del tratamiento de la subjetividad: por una parte, está todo esto que venimos tratando de la aminoración de las prácticas de sí; y por otra, el hecho de que la certeza del cogito pone fin a la necesidad de la infinita penetración agustiniana en la interioridad en busca de la verdad, en la que siempre estamos expuestos al engaño, y en consecuencia de la necesidad no menos interminable de la confesión. Sobre este punto: M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, op. cit., p. 298; sobre Heidegger-Foucault: J-C. Monod, "La méditation cartésienne de Foucault", *Les Études philosophiques*, PUF, 3, 2013, pp. 345-358, p. 355. Para el punto mencionado en Heidegger: *Nietzsche*, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. II, pp. 118-119.

<sup>38</sup> El aquí ya mencionado John Cottingham (op. cit., pp. 159-164) viene a sostener una tesis semejante, aunque apoyada en otras consideraciones, por una vía, pues, distinta. Para él es indudable el enraizamiento de Descartes en la tradición espiritualista de la filosofía. Pero, más allá de sus prácticas e intenciones, su filosofía nos habría planteado una nueva idea y posibilidad de *poder* operativo sobre el mundo externo e interno, habría abierto una forma instrumentalista de práctica en la que el manejo del objeto ya no tiene por qué implicar unos fines, estos les son externos («*externalismo*» cartesiano). Según esto, en su moral se nos abre la posibilidad de que operando sobre los estímulos de nuestros nervios podamos lograr una respuesta satisfactoria, acorde con nuestros proyectos morales, por ejemplo, de control de las pasiones. Pero al hacer este planteamiento, dejaba el camino expedito para una concepción meramente instrumentalista y externalista de la modificación de la conducta humana. Ya no se requeriría el modelo espiritualista de la práctica de la virtud, en la que el medio está intrínsecamente ligado al fin, como Aristóteles había



## BIBLIOGRAFÍA

- Ariew, R. (1992), "Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought", en *The Cambridge Companion to Descartes*, Edited by John Cottingham, Cambridge University Press, pp. 53-75.
- Ariew, R., Des Chene, D., Jessep, M. D., Schmaltz, T.M., Verbeek, T. (2015), *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield.
- Beck, L.J. (1965), *The Metaphysics of Descartes. A Study of Meditations*, Oxford University Press, 1965.
- Brunschvicg, L. (1942), *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*; Neuchatel, Éditions de la baconnière.
- Cottingham, J. (2013), "Philosophy and Self-improvement Continuity and Change in Philosophy's Self-conception from the Classical to the Early-modern Era", en M. Chase, S. R. L. Clark, M. Mcghee (Editors), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden, Blackwell, pp.149-166,
- D'Agostino, S. (2017), *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS.
- Davidson, A. I., Worms, F. (2013), *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Les racontres de Normales.
- Dear, P. (1995), "Mersenne's Suggestion: Cartesian Meditation and the Mathematical Model of Knowledge in the Seventeenth Century," en R. Ariew, M. Grene (ed.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 44-62.
- Dear, P. (1995), *Discipline and Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, Chicago University Press.
- Descartes, R. (1903), *Conversación con Burman*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. V.
- Descartes, R. (1904), *Principios de la filosofía*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. IX.
- Descartes, R. (1901), *Carta a Elisabeth (4/VIII/1645)* en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. IV.
- Descartes, R. (1901), *Carta a Mesland (2-II-1644; 9/II/1645)*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. IV.
- Descartes, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1904), *Meditations Metaphysiques*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. IX.
- Descartes, R. (1904), *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin 1996, t. IX.

---

planteado. También cabría ver en esta misma perspectiva, que el materialismo de un La Mettrie, tiene su origen, como el mismo reconocía, en la fisura abierta por Descartes. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribner's Sons, 1950, pp. 173-175.

- Descartes, R. (1981), *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, trad. G. Quintás, Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1902), *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Vrin, 1996, t. VI.
- Foucault, M. (2001), *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2015), "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, edición de J. Álvarez Yágüez, Madrid, B. Nueva.
- Garin, E. (1981), *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. D. Bergadà, Barcelona, Crítica.
- Gilson, E. (ed), (1987), R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, (orig. 1925).
- Gilson, E. (1930), *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin.
- Gilson, E. (1950), *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribner's Sons.
- Gilson, E. (1979), *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin.
- Gouhier; H. (1958), *Les premières pensées de Descartes. Contribution a l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin.
- Guenancia, P. (2002), "Descartes/Foucault: La question de la subjectivité", *Archives de Philosophie*, PUF, 2, pp. 239-254.
- Gueroult, M., (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier.
- Gutiérrez Pozo, A. (2017), "Evidencia y ascesis como modos de acceso a la verdad. Teoría y praxis en el modo de evolución de la idea de meditación filosófica", en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, dic., pp. 41-71.
- Hadot, P. (1988), *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave, Madrid, F.C.E., (orig. 1995).
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. M<sup>a</sup> Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay.
- Hatfield, G. (1986), "The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley, University of California Press, pp. 45-80.
- Hatfield, G. (2014), *The Routledge Guidebook to Descartes' Meditations*, New York, Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., t. III, p. 252.
- Heidegger, M. (1971), *Nietzsche*, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos.
- Husserl, E. (1990), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz, Salvador Mas, Barcelona, Crítica.
- Jiménez Vilar, B. (2020), "Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida", aceptado (2020) en *Daímon*, pendiente de publicación.
- Jones, M. L. (2001), "Descartes's Geometry as Spiritual Exercise", en *Critical Inquiry*, Autumn, pp. 40-71.
- Jones, M. L. (2006), *The The Good Life in the Scientific Revolution, Descartes, Pascal, Leibniz and the Cultivation of Vitue*, London, The University Chicago Press.
- Jusmet, L. R. (2017), *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*, Barcelona, Terra Ignota.
- Kobusch, T. (2013), "Descartes' *Meditations*: Practical Metaphysics The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises", en M. Chase, S. R. L. Clark, M. Mcghee (Editors), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden, Blackwell, pp. 167-183.
- Lachterman, D. R. (1989), *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York, Routledge.
- Llinas Bagón, L. (2013), "La philosophie comme forme de vie: un Descartes montaignien?", *Montaigne Studies*, vol. XXV, pp. 169-176.
- Mariño, A. (1996), "Descartes", en AA.VV. *Historia da Filosofía*, Galicia, Bahía, t. II, pp. 251-516.
- Mercer, C. (2014), "The methodology of the *Meditations*: tradition and innovation", en *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Edited by David Cunning, Cambridge University Press, pp. 42-64.
- Mercer, C. (2017), "Descartes 's debt to Teresa of Ávila or why we should work on women in the history of philosophy", en *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, October, pp. 2539-2555.
- Mesnard, P. (1957), "L'arbre de la sagesse", en Descartes, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, II, Paris, pp. 336-359.
- Monod, J-C. (2013), "La méditation cartésienne de Foucault", *Les Études philosophiques*, PUF, 3, pp. 345-358.
- Rabow, P. (1954), *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Küsel.
- Rorty, A. O. (1986), "The Structure of Descartes' *Meditations*", en Id., (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-20.
- Rossi, P. (2006), *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Mondolibri.
- Rubidge, B. (1990), "Descartes's *Meditations* and Devotional *Meditations*", *Journal of the History of Ideas*, Jan. - Mar., pp. 27-49.
- Sánchez, R. (2010), "Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión", en *Pensamiento*, 66, pp. 981-1002.
- Sarasohn, L. T. (1996), *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*, Ithaca, N.Y.
- Tierney, F. (2018), "The Best doctor for my soul", *Angelaki*, 23, 5, pp. 94-111.

- Turró, S. (1985), *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos.
- Turró, S. (1989), «Estudio introductorio» a su edición de Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, pp. 7-38.
- Van Damme, S. (2012), «Méditations mathématiques», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, pp. 133-149.
- Vendler, Z. (1989), «Descartes' Exercices», en *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 2, June, pp. 193-224.
- Yates, F.A. (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Shambhala.
- Yates, F.A. (1983), *G. Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadá, Barcelona, Crítica.