

# EL JOVEN DESCARTES Y LOS SUEÑOS DE NOVIEMBRE

BENITO ARBAIZAR GIL  
Universidad Santiago de Compostela

RESUMEN: El presente artículo versa sobre una experiencia onírica decisiva que Descartes vivió la noche del 10 de noviembre de 1619. Nuestra intención es, por un lado, poner de manifiesto el modo en el que Descartes, en la construcción narrativa de los mencionados sueños, echa mano de toda una serie de materiales procedentes de su tradición cultural y de las circunstancias biográficas en la que yacía. Mas, por otro lado, mostraremos cómo en dichos sueños se patentiza, no sólo una deuda con una serie de tradiciones o circunstancias en las que Descartes estaba «yecto», sino cómo él se proyecta fuera de ellas.

PALABRAS CLAVE: duda; hermetismo; espectro; genio maligno; derecho; viento; método.

## *The young Descartes and the dreams of November*

ABSTRACT: This article deals with a decisive dream experience that Descartes lived on the night of November 10, 1619. Our intention is, on the one hand, to highlight the way in which Descartes, in the narrative construction of the aforementioned dreams, makes use of a whole series of materials from its cultural tradition and the biographical circumstances in which he lay. But, on the other hand, we will show how in these dreams it becomes evident, not only a debt with a series of traditions or circumstances in which Descartes was «jected», but how his discourse is pro-jected outside of them.

KEY WORDS: Doubt; Hermetism; Specter; Evil genius; Right; Wind; Method.

## INTRODUCCIÓN

Descartes, iniciador del racionalismo moderno, se vio sacudido en su juventud por tres sueños que, viniendo «de lo alto»<sup>1</sup>, en una noche de entusiasmo, le revelaron «los fundamentos de la ciencia admirable»<sup>2</sup>. Confiesa Descartes que un «Genio excitaba en él el entusiasmo por el que sentía enardecido su cerebro desde hacía algunos días», que este Genio «le había predicho estos sueños antes de meterse en la cama, y que el espíritu humano no participaba en ello»<sup>3</sup>.

Freud<sup>4</sup> señaló que la actitud heredada hacia los sueños en el pasado era la de interpretarlos como procedentes de poderes superiores, ya sea divinos o demoniacos. Así, precisamente, es como Descartes interpretó los suyos. «El entusiasmo solitario que lo anima, la embriaguez de la noche del 10 de noviembre de 1619», nos dice Maritain<sup>5</sup>, «es una embriaguez santa, que resuena en su persona como un Pentecostés de la razón». Mas no deja de resultar sorprendente

---

<sup>1</sup> BAILLET, A., *Vie de Mr. Descartes*, I, D. Horthemels, Paris 1691, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>4</sup> FREUD, S., *Die Traumdeutung. Über den Traum*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, XII, Hrsg. von Anna Freud et al., Imago, London 1961, p. 645.

<sup>5</sup> MARITAIN, J. *Le songe de Descartes*, Editions Buchet/Chastel, Paris 1965, p. 27.

encontrar en el origen de la filosofía moderna una suerte de revelación que irrumpe en un estado alterado de conciencia, y todo ello cuando Descartes trataba de dirimir un «asunto, que consideraba el más importante de su vida»<sup>6</sup>.

## 1. EL DÍA DE LOS SUEÑOS

Algo que llama la atención, en los sueños de Descartes, es la relevancia biográfica de la fecha en la que estos tienen lugar. El 11 de mes 11 es el día de San Martín, patrono de los abogados. Descartes pertenecía a una familia vinculada al mundo del derecho. Su padre, Joachim Descartes, era consejero parlamentario y procuró orientar a sus hijos hacia la magistratura. Muy probablemente, el abuelo y un tío de Joachim habían sido alcaldes de Tours y tesoreros del Cabildo catedralicio, lo cual vincularía a la familia de Descartes con la basílica en el que se halla emplazada la tumba de San Martín<sup>7</sup>.

En consonancia con la tradición familiar, el 10 de Noviembre de 1616 Descartes había obtenido su título de derecho canónico y civil. Dos años después de la obtención del título y justo un año antes de la noche de los sueños, el 10 de Noviembre de 1618, Descartes había conocido a Isaac Beeckman, de quien dirá en una carta escrita el 23 Abril de 1619: «Yo dormía, tu me despertaste». Beeckman venía a representar una vocación científico-filosófica que, frente al «camino del derecho» auspiciado por la tradición familiar, impulsaba a Descartes a emprender un nuevo camino (*odos*) asociado a un nuevo método (*μέθ-οδος*)<sup>8</sup>. Finalmente, cabe mencionar que, un año después de la reveladora noche de los sueños, Descartes se hizo eco de su experiencia en los siguientes términos: «11 de noviembre 1620. Comencé a comprender los fundamentos de un descubrimiento admirable»<sup>9</sup>.

En el campo de la astronomía, el 10 y el 11 de noviembre eran fechas señaladas. El 11 de noviembre de 1572, Tycho Brahe observó una «nueva estrella» en el cielo nocturno (una de las más espectaculares supernovas jamás observadas). Cinco años más tarde, también el 11 de noviembre, la observación de un cometa hizo abandonar a Brahe la teoría de las esferas fijas, haciendo necesario el desarrollo de una nueva astronomía. De la aparición del cometa estudiado por Brahe se ocupó Beckman en su diario, justamente, el 11 de noviembre

<sup>6</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p.85.

<sup>7</sup> COLE, J. R., *The Olympian Dreams and youthful rebellion of René Descartes*, University of Illinois Press, Illinois 1992, pp.89-94.

<sup>8</sup> COLE, J. R., *Ob. cit.*, pp.129, 176.

<sup>9</sup> DESCARTES, *Olympica*, AT, X, p. 179. Las obras de Descartes se citan en conformidad con la edición de las obras completas de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París.

de 1620<sup>10</sup>, el mismo día en el que Descartes rememora<sup>11</sup> el descubrimiento de la ciencia admirable.

Noviembre es, por otro lado, el mes de los muertos. En él están más presentes que nunca las almas de los difuntos, de ahí los disfraces de fantasmas, figuras de ultratumba y criaturas demoniacas que pueblan el Halloween (contracción del antiguo inglés *All hallowen tide*). Aunque las fechas de celebración de los muertos, que se extienden hasta el día 11, se atribuyen a San Odilón (quinto abad de Cluny) en 998, se trata de una conmemoración que remonta su origen a Irlanda. En el calendario celta el cambio de año estaba marcado por la festividad del *Samain*, el 1 de Noviembre. Dicha fecha marca un liminar periodo de cesura que no pertenece ni al año que se va ni al que viene. En ese «entre» se abre un espacio extra-ordinario que facilita la comunicación entre los muertos y los vivos<sup>12</sup>.

Según una tradición extendida por toda Europa, el oso comenzaba su hibernación precisamente el 11 de Noviembre, fecha que se tomaba como referencia de la llegada del invierno<sup>13</sup>. El Veranillo de San Martín marcaría el tránsito al invierno con una breve contraestación, de modo que el santo es ubicado en el tránsito de un verano-invierno en donde se entrecruzan vivos y muertos<sup>14</sup>. Por otro lado, el día 12 de noviembre se celebraba con solemnidad el San René, santo patrono de quien Descartes toma su nombre y que estaba vinculado a una leyenda de resurrección (*Re-né; Re-natus*)<sup>15</sup>. Todo esto es relevante si tenemos en cuenta que, como veremos, los sueños de Descartes presentan las características de un rito de paso que se articula en los tres tiempos de un descenso a los infiernos, iluminación y renacimiento de quien emprende un nuevo camino.

Baillet nos dice que de Descartes «tuvo tres sueños (*songes*)»<sup>16</sup>. En francés hay dos palabras para sueño: *rêve* y *songe*. Si bien ambas son, en su uso, en alto grado intercambiables, *rêve* denota una acción mental que presupone estar dormido y, por lo tanto, desconectado de lo real, mientras que *songe* connota un soñar despierto o ensoñación. *Songe* apunta a una zona liminar vigilia/sueño y ordinario/extraordinario, de modo que, cuando los sueños son vinculados a una revelación y, por lo tanto, a un real, se emplea la palabra *songe*; de ahí que la *Biblia* se refiera al *songe* y no al *rêve* de Jacob y de ahí que los sueños «venidos de arriba» de Descartes sean también *songes* y no *rêves*. Da testimonio de ello el que cuando Descartes despierta sobresaltado del segundo sueño, después de la primera pesadilla, irrumpen en su vigilia rescoldos alucinatorios y Descartes tiene que reestablecer su autodomínio abriendo y cerrando los ojos,

<sup>10</sup> ACZEL, A. D., *El cuaderno secreto de Descartes*, Buridán, España 2005, pp. 99-100.

<sup>11</sup> Ver cita 9.

<sup>12</sup> HAMA, S., *La nuit de songes de René Descartes*, Aubier, Paris 1998, pp.90-91.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 102-04.

<sup>16</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 81.

como quien mora entre dos mundos<sup>17</sup>. En la tercera pesadilla, la conciencia y lo inconsciente, lo racional y lo onírico se interpenetran, de modo que Descartes, primero, interpreta sus sueños dentro del sueño y, después, prosigue su interpretación despierto.

Si situamos a Descartes, siguiendo el criterio de la mayoría de estudiosos, en la ciudad fronteriza de Ulm la noche de sus sueños, no deja de llamar la atención de Hama<sup>18</sup> el hecho de que el árbol asociado a Ulm sea el olmo (*Ulme* en alemán), siendo este último un árbol que no da fruto y que era considerado por los antiguos como un árbol funerario vinculado al sueño y al tránsito entre la vida y la muerte. Tanto el lugar geográfico como la fecha en la que los *songes* de Descartes tienen lugar, apuntarían a una escenificación que entrecruza liminarmente el mundo de los vivos y el de los muertos desplegándose entre lo consciente y lo onírico, entre el final y el inicio.

Si hay un ámbito en el que las sensaciones ancestrales apenas han variado, ese es, según Freud, el de la relación de lo ominoso y espeluznante con «la angustia primitiva frente al muerto»<sup>19</sup>. El inicio de los sueños experimentados por Descartes está presidido por aterradoras presencias fantasmales que JAMA vincula a almas de difuntos<sup>20</sup>. Para Derrida es en el espectro que el espíritu toma cuerpo convirtiéndose en cierta «cosa», difícil de nombrar; que no es ni alma ni cuerpo, ni vivo ni muerto y que, a la vez, es lo uno y lo otro<sup>21</sup>. Se trata de seres intermedios que moran en el espacio virtual de la espectralidad, entre lo real y lo no-real, lo vivo y lo no-vivo, lo presente y lo ausente<sup>22</sup>. A las presencias fantasmales se suma, en la escenificación que inicia el sueño, el azote del viento.

## 2. EL VIENTO

Descartes interpretaba el viento como un símbolo del espíritu<sup>23</sup>. El latín *spiritus* («soplo»), lo mismo que *anima* («aliento») comporta connotaciones aéreas. Para muchos antiguos «espíritu» era pura y simplemente el viento de Dios<sup>24</sup>. Por otro lado, las tradiciones populares asocian el viento a lo destructivo y demoniaco<sup>25</sup>. Descartes se vio asolado, en el inicio de sus sueños, por un viento ingobernable:

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>18</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp.107-08.

<sup>19</sup> FREUD, S., *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, XII, Hrsg. von Anna Freud et al., Imago, London 1966, p. 256.

<sup>20</sup> HAMA, S., *op. cit.*, p. 63.

<sup>21</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid 1998, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>23</sup> *Cogitationes privatae*, AT, X, p. 218.

<sup>24</sup> ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997, pp. 161-62.

<sup>25</sup> JAMA, S., *op. cit.*, pp. 14, 64-65.

Después de haberse dormido, su imaginación se sintió impresionada por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y le aterraron de tal manera que creyendo marchar por las calles, se veía obligado a inclinarse del costado izquierdo para poder avanzar hacia donde quería ir, pues sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse. Avergonzado por marchar así, hizo un esfuerzo por enderezarse; pero sintió un viento impetuoso que arrebatándolo en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue esto lo que más lo espantó. La dificultad que tenía de arrastrarse le hacía creer que iba a caer a cada paso, hasta que avistando un colegio abierto en su camino, entró en él para encontrar un refugio y un remedio para su mal. Trató de ganar la iglesia del colegio, adonde su primer pensamiento había sido ir a orar<sup>26</sup>.

Unos fantasmas espantan a Descartes de tal modo que se ve obligado a apoyarse en el lado izquierdo para avanzar en la dirección deseada. Se trata, no obstante, de una situación en la que se anudan fuerzas contradictorias: *por un lado*, de Dios viene el impulso (con el que la propia voluntad de Descartes se identifica) que lo pone en marcha hacia la iglesia, *por otro lado*, también es impulsado por un genio maligno hacia ella. No obstante, debido al carácter demoníaco de esta última fuerza, Dios limita su avance:

El viento que lo empujaba hacia la iglesia del colegio, cuando padecía del costado derecho, no era sino el Genio maligno que trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar, adonde era su deseo ir voluntariamente. Por eso Dios no permitió que avanzase más lejos y él se dejó llevar, incluso en un lugar santo, por un espíritu que aquél no había enviado; si bien estaba muy convencido de que había sido el Espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos hacia esta iglesia<sup>27</sup>.

Un elemento que Freud manifestó ver con claridad en su escueto comentario sobre los sueños de Descartes fue, precisamente, que eran reveladores de un conflicto interior, esto es, del estado mental de alguien que está instalado en una escisión y no sabe qué camino tomar<sup>28</sup>. Tal y como se indica en *La interpretación de los sueños*: «la sensación tan frecuente en el sueño de *no poder moverse libremente*, sirve para representar una contradicción entre impulsos, un *conflicto de la voluntad*»<sup>29</sup>. No ha de sorprendernos, por tanto, que en el tercer sueño, Descartes nos diga que:

encontró un libro sobre su mesa, sin saber quién lo había puesto. Lo abrió y viendo que era un *Diccionario*, se quedó encantado con la esperanza de que le podría ser muy útil. En el mismo instante se encontró otro libro a la mano, que no le resultaba menos novedoso, sin saber de dónde le había venido.

<sup>26</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>28</sup> FREUD, S., *Brief an Maxim Leroy über einen Traum des Cartesius*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, XIV, 1955, p. 560.

<sup>29</sup> FREUD, S., *Die Traumdeutung. Über den Traum*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, II/III, 1961, p. 674.

Halló que era una colección de poesías de diferentes autores, titulada *Corpus poetarum*, etc. Tuvo la curiosidad de querer leer algo y, al abrir el libro, dio con el verso *¿Qué camino seguiré en la vida?* etc. Al mismo tiempo reparó en un hombre que no conocía, pero que le presentó un poema que comenzaba por *Sí y no* [*Est et non*], etc., y que lo ensalzaba como un poema excelente. Descartes le dijo que sabía de qué se trataba, que formaba parte de los Idilios de Ausonio y que se encontraba en la voluminosa colección de poetas que se encontraba en la mesa. Quiso mostrárselo personalmente a este hombre y se puso a hojear el libro, cuyo orden y distribución se jactaba de conocer perfectamente<sup>30</sup>.

Los dos poemas citados por Descartes («¿Qué camino seguiré en la vida?» y «Sí y No») son, respectivamente, el primero y el tercero del *Libro de églogas* del poeta galo Ausonio. Ambos permanecen a un conjunto de tres poemas iniciales que trazan una filosofía de referencias pitagóricas. La égloga que abre la colección y que se presenta como una traducción del griego, es la que se inicia con los versos «¿Qué camino seguiré en la vida?». En ella se hace un recorrido por las diversas desdichas que azotan continuamente y en las más variables circunstancias, poniendo de manifiesto la imposibilidad de las máximas de conducta para adaptarse a tal multiplicidad de imponderables. «La mente» además, nos dice Ausonio, «se siente siempre expuesta a deseos ambiguos, y no le basta al hombre con haber tomado una decisión: luego rechaza lo deseado»<sup>31</sup>. No deja de ser el poema una buena representación de conflicto de impulsos que transparenta la pesadilla.

En el segundo poema al que Descartes hace referencia, *Est et Non*, Ausonio comienza diciéndonos que sin el «sí» y el «no» sería imposible desarrollar el lenguaje humano: «Todo está en ellos y todo parte de ellos», «con ellos nace la discusión y la vida de los hombres gira en torno a los dos monosílabos»<sup>32</sup>. Los dos poemas referidos reflejan el estado de un sujeto zarandeado ante una disyunción.

### 3. LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO, LOS SUEÑOS Y EL MÉTODO CARTESIANO

La escenificación decisional del sueño nos remite a otra influencia de la cual Descartes es tributario, la de la educación recibida en el colegio jesuita de *La Flèche*, en donde estuvo interno once meses al año desde los 11 hasta los 19 años edad y en donde, anualmente, durante la Semana Santa, se practicaban ejercicios espirituales. El objetivo fundamental de tales ejercicios era esclarecer la propia vocación, esto es, esclarecer la pregunta: *Quod vitae sectabor iter?*

<sup>30</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>31</sup> AUSONIO, D. M., «Libro de églogas», 1, *Obras completas*, I, Gredos, Madrid 1990, p. 350.

<sup>32</sup> AUSONIO, D. M., *op. cit.*, pp. 354-55.

En el primer párrafo de los *Ejercicios* indica san Ignacio que la función de los mismos «es preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida». Debido a que, para el logro de tal fin, es fundamental descubrir «las desolaciones y astucias del enemigo»<sup>33</sup> de la naturaleza humana, la meditación del infierno ocupa la primera semana de vía purgativa<sup>34</sup>. El propósito general se encuadra en lograr un «interno conocimiento de mis pecados» y un aborrecimiento de «las cosas mundanas y vanas», de modo que nos volvamos más receptivos a la luz de Dios<sup>35</sup>. En consonancia con esa actitud inicial de arrepentimiento propia de los ejercicios ignacianos, cabe recordar que Descartes, en la primera pesadilla, hace un acto de contrición pidiendo a Dios «ser preservado de todas las desdichas que podrían amenazarlo en castigo de sus pecados, que reconocía poder ser bastante graves como para atraer los rayos del cielo sobre su cabeza»<sup>36</sup>.

Cabe establecer una analogía entre la función purgativa de la primera semana de ejercicios y la función purgativa que cumple el primer precepto del método cartesiano, cuya exigencia de evidencia es inseparable de la duda metódica. Esto se patentiza paradigmáticamente en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, en cuyo título se vinculan, por vez primera, «meditación» y «metafísica»<sup>37</sup>. Al igual que la purga ignaciana estaba destinada a eliminar aquellos apetitos sensibles que interfieren la luz de Dios, la duda metódica opera como una purga destinada a eliminar toda interferencia que eclipse la luz pura de la razón, luz ante la que nos ubica el *cogito*, como destilado último de la duda purgativa. Finalmente, cabe también señalar que, al igual que Ignacio se propuso, tras su experiencia y toma de decisión, peregrinar a Jerusalén<sup>38</sup>, Descartes se propondrá hacer una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto<sup>39</sup>.

Las analogías se acentúan cuando nos aproximamos al proceso de elección que nuclea los ejercicios espirituales ignacianos. Éste viene precedido por un preámbulo en donde se nos insta a «indagar en qué vida o estado se quiere servir de nosotros su divina majestad; y así para alguna introducción a ello, en el primer ejercicio siguiente veremos la intención de Cristo nuestro Señor, y por el contrario la del enemigo de la naturaleza humana»<sup>40</sup>, que no es otro que Lucifer<sup>41</sup>. El alma humana aparece aquí, en consonancia con una dicotomía típica del Barroco, como lugar de combate entre el Dios y el Demonio, indicando

<sup>33</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 66-70.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>36</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 82.

<sup>37</sup> SÁNCHEZ, R., «Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión», *Pensamiento*, vol. 66, n° 250, 2010, p.981.

<sup>38</sup> GONÇALVES DA CÂMARA, L, *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 9.

<sup>39</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>40</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *op. cit.*, p. 135.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 136.

Ignacio que, para «demandar lo que quiero» he de «pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para guardarme de ellos»<sup>42</sup>.

Tanto en el primer sueño como en la primera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, es avistable un aire de familia con esta meditación ignaciana de visualización de los engaños demoniacos. El primer sueño comienza con la presencia de aterradores fantasmas, el azote de un viento que arrastra y la presencia de un genio maligno que quiere seducir a Descartes. Concomitantemente, en la meditación primera Descartes se adentra en el abismo de una duda que va adensándose por sucesivos niveles que van afectando, primero al conocimiento sensible, después a la existencia del mundo extramental y finalmente al conocimiento matemático con la entrada en escena del genio maligno<sup>43</sup>. La duda hiperbólica escenificada por este último representa el cenit de ese descenso al infierno de la incerteza.

Así como el método de elección seguido en los ejercicios de San Ignacio se estructura en tres tiempos<sup>44</sup>, el relato cartesiano de la noche de San Martín se estructura en tres sueños. El primer tiempo en Ignacio «es cuando Dios nuestro señor mueve y atrae la voluntad»<sup>45</sup>; siendo preceptivo en los procesos de elección «que aquel amor que me mueve y me hace elegir tal cosa descienda de arriba, del amor de Dios»<sup>46</sup>. En consonancia, Descartes, en su primer sueño, estaba «estaba muy convencido de que había sido el Espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos»<sup>47</sup> e interpretaba que sus sueños venían de arriba<sup>48</sup>.

El segundo tiempo en Ignacio es «cuando se obtiene suficiente claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones». Correlativamente, cuando Descartes, tras su primera pesadilla, vuelve «a dormir después de un rato de casi dos horas entre pensamientos sobre los bienes y males de este mundo» (análogo de las «consolaciones y desolaciones»), es despertado de por «un ruido agudo y restallante que tomó por un trueno» y «vio muchas chispeantes centellas esparcidas por la habitación»<sup>49</sup>, interpretando el episodio como su «síndéresis» y «la señal del Espíritu de Verdad que descendía sobre él para poseerlo»<sup>50</sup>, escenificación que evoca las lenguas de fuego, representativas del Espíritu Santo, que descendieron sobre los apóstoles en Pentecostés.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>43</sup> F. T. BACIERO ha llamado la atención sobre el débito que Descartes tiene en general con la escolástica (que comenzó a conocer en la Flecha a través de comentarios jesuíticos) y en particular con las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, cuyo «ángel malo» antecedería al «genio maligno» de Descartes. («El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Pensamiento*, vol. 63, 2007, n°236, pp. 311-13).

<sup>44</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *op. cit.*, p. 175.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>46</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *op. cit.*, p. 184.

<sup>47</sup> BAILLET, A.: *op. cit.*, p. 85.

<sup>48</sup> Ver cita 1.

<sup>49</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 82.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 85.



El tercer tiempo en Ignacio «es tranquilo» y en él acontece la elección del modo de vida; igualmente, el tercer sueño de Descartes es «muy apacible y muy agradable» señalando «lo que debía sucederle en el resto de su vida»<sup>51</sup>.

También podemos establecer vínculos entre elementos narrativos del sueño y elementos extraídos de la vida de San Ignacio. Las biografías del santo consignan que, durante la batalla de Pamplona, una bala de cañón había quebrado toda la pierna derecha del santo hasta casi desmenuzarse los huesos de la canilla y una piedra del muro del castillo le había herido la pierna izquierda. El dolor fue grande y, subsiguientes cirugías, provocarían un dolor aún mayor<sup>52</sup>. De este modo «no podía tenerse bien sobre la pierna y se veía forzado a estar en el lecho»<sup>53</sup>. Análogamente Descartes, en su pesadilla, experimenta dolor, no puede sostenerse sobre la pierna derecha y era forzado a caminar arrastrándose.

Durante su convalecencia, se adentra Ignacio en los vaivenes de su propia mente, «poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios»<sup>54</sup>. Podemos encontrar un análogo cuando Descartes se encuentra zarandeado en su pesadilla por impulsos encontrados, por la llamada de Dios y la seducción del maligno.

«Y cobrada no poca lumbre de esta lección», esto es, cobrada conciencia del ir y venir de la diversidad de pensamientos y emociones, alegrías y tristezas, prosigue el relato recogido por Luis Gançalves indicando que Ignacio, «comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della»<sup>55</sup>. Tras lo cual llega a Ignacio, desde lo alto, la luz que lo libera de las impurezas de su vida pretérita<sup>56</sup>.

Así como Ignacio, antes de su experiencia decisiva, medita sobre su pasado con ánimo penitencial, Descartes tomó los dos primeros sueños «por advertencias amenazadoras tocantes a su vida pasada»<sup>57</sup> y su segundo sueño es vinculado a «los remordimientos de su conciencia tocantes a los pecados que podía haber cometido en el curso de su vida»<sup>58</sup>. Por el contrario, el tercer sueño es vinculado al futuro<sup>59</sup>. Entre el pasado y la apertura de futuro está en Descartes, acompañando el despertar atronador y las luces cegadoras del segundo sueño, la *sindéresis*. Con respecto a la «sindéresis», Agamben<sup>60</sup> señala que:

es un término técnico de la mística neoplatónica renacentista y medieval, que designa la parte más elevada y sutil del alma, que se comunica directamente

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>52</sup> GONÇALVES DA CÂMARA, L, *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>57</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 84.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>59</sup> Ver cita 51.

<sup>60</sup> AGAMBEN, G., *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2007, pp. 36-37.

con lo suprasensible y no ha sido corrompida por el pecado original. Quizá sea lícito ver en estas páginas una anticipación de la ulterior experiencia del *ego cogito* y una confirmación de la sustancial proximidad entre las polaridades que en nuestra cultura tendemos con demasiada frecuencia a concebir como antitéticas. Al igual que la sindéresis mística, también el *cogito* es lo que queda del alma después de que esta se ha despojado, mediante una suerte de «noche oscura» de todos los atributos y de todos los contenidos.

Si bien, por un lado, la visión ignaciana de la Virgen con el niño Jesús marca un antes y un después (una *metanoia* que desapega a Ignacio de las «cosas de la carne»), por otro lado, cabe observar que tanto el segundo sueño de Descartes como el *cogito* de la segunda meditación, marcan también un antes y un después. Así como la iluminación religiosa de Ignacio lo desapega de la carne, la iluminación filosófica de Descartes lo desapega de la materia, pues, instalado en el *cogito*, comprende que el yo es una *res cogitans* separada en esencia de la *res extensa*.

Tanto en Ignacio como en Descartes el punto de inflexión en el proceso de esclarecimiento acontece en consonancia con una experiencia de desapego con respecto a lo material. No resulta difícil, pues, trenzar analogías que vinculen la experiencia y los ejercicios de Ignacio con los sueños y el método de Descartes:

- El *primer precepto* del método cartesiano es la demanda de *evidencia*. Dicha demanda es inseparable de la duda metódica, dado que ésta nos obliga a rechazar todo aquello que no podamos captar con claridad y distinción. Lo que el *primer sueño* escenifica narrativamente y la *primera* de las *Meditaciones metafísicas* desarrolla conceptualmente es el tortuoso camino de la duda metódica, el descenso a los infiernos de la duda que precede el ascenso al cielo de la evidencia racional. De igual modo, los ejercicios de Ignacio nos invitan, antes de acceder a la claridad decisional, a descender a los infiernos para conocer las oscuridades del maligno y así mejor evitar sus extravíos.
- También podríamos homologar el *segundo tiempo* de Ignacio, el tiempo de la sindéresis que tiene lugar en el *segundo sueño* y al *segundo precepto* del método, el *análisis*; un análisis que, cuando Descartes lo aplica al conocimiento conduce a la «iluminación» del *cogito*.
- El *tercer sueño*, en el que acontece la toma de decisión, sería homologable al *tercer tiempo* ignaciano y al *tercer precepto* del método, la *síntesis*, en el que se despliega la solución al problema estudiado.

Podemos trazar así una *correspondencia entre los tres sueños, los tres primeros preceptos del método cartesiano y los tres tiempos del método ignaciano de elección*. En cuanto a la *enumeración*, está podría ser homologable al periodo, tras la noche de los sueños, destinado a revisar la decisión tomada<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> BAILLET, *op. cit.*, p. 85; *La Vie de Mr. Des-Cartes... réduite en abrégé*, Vve Marbre Cramoisy, Paris 1693, p. 39.

#### 4. IZQUIERDO Y DERECHO

Independientemente de la interpretación psicoanalítica que vincula lo derecho-diestro a la conciencia y lo izquierdo-siniestro a lo inconsciente, la oposición derecha-izquierda atraviesa nuestra historia y formaba parte del bagaje cultural del propio Descartes. Para Virgilio<sup>62</sup> (guía de Dante en la *Divina Comedia*) el camino de la derecha es el de los bienaventurados y el de la izquierda el de los condenados. En el *Evangelio según San Mateo* los que se salvan están a la derecha de Dios y los condenados a su izquierda (25:34; 25:41). En las diádas pitagóricas, lo derecho se vinculaba a lo co-rrecto, lo bueno y lo luminoso. Por el contrario, lo izquierdo se vinculaba con lo curvo (esto es, lo que se aparta de la rectitud) lo malo y oscuro<sup>63</sup>.

La salud era entendida por los pitagóricos como *isonomía*, esto es, como equilibrio entre cualidades corporales contrarias y la Y, que unifica sus dos ramas en un punto medio, era imagen de ese equilibrio saludable, operando dicha letra, en la tradición pitagórica, como símbolo de la vida. Alquimistas (entre cuyas filas estaba Villebressieux, científico e ingeniero del rey de Francia con quien Descartes mantuvo una estrecha relación)<sup>64</sup> y rosacruces abundaron en el simbolismo de la Y, al tiempo que concedieron una gran importancia a la medicina<sup>65</sup>, que era, para Descartes, junto a la moral y la mecánica, el preciado fruto que ofrecería el árbol del conocimiento<sup>66</sup>.

La tradición neopitagórica atribuía a Pitágoras el significado de la letra «Y» como bifurcación de camino<sup>67</sup>. «Como los dos caminos de Pitágoras», nos decía Ausonio, «yo extendiendo mi doble rama, mi Y»<sup>68</sup>. Hama<sup>69</sup> observa que, en la cultura céltica, la letra Y simboliza el muérdago, la planta más sagrada de los druidas a la que se atribuía la capacidad de curar todas las enfermedades, de ahí que en varias lenguas de origen celta se traduzca dicha planta con el significado de *panacea*. Hama apunta también al vínculo entre el muérdago y la Rama Dorada que Eneas ha de hallar para adentrarse en el Hades y poder regresar. Lo cual mostraría la influencia sobre Virgilio de las tradiciones galas, tradiciones a las que el poeta galo Ausonio (que, como hemos visto, extiende su rama, su Y) tampoco era ajeno.

<sup>62</sup> VIRGILIO, *Eneida*, VI, pp. 540-543.

<sup>63</sup> KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1987, Fragmento 438.

<sup>64</sup> LEROY, M., *Descartes, el filósofo enmascarado*, I, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid 1930, pp. 32.

<sup>65</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp. 230-32.

<sup>66</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, AT, VI, pp. 61-62.

<sup>67</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp. 132.

<sup>68</sup> AUSONIO, *Tecnopegnio*, 13.

<sup>69</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp. 132, pp. 252-53.

La educación imperante en la época impele a suponer que Descartes era un buen conocedor de Virgilio y por ello Hama<sup>70</sup> señala que estamos autorizados a suponer el carácter modélico que Eneas tuvo para Descartes. De hecho, a Eneas remite una cita que Descartes hace de la *Eneida* (III, 7) en una carta a Beeckman del 23 de Abril de 1619, cita que reza como sigue: «*Todavía no sé hacia dónde va a guiarme el destino, ni dónde me detendré en mi camino*».

La misiva a Beeckman se sitúa en la encrucijada decisional expresada en la pesadilla en la que Descartes no es capaz de avanzar del lado (del) derecho. «El camino de la derecha (el camino derecho)», señala Freud<sup>71</sup> al respecto, «significa siempre el camino del Derecho, y, en cambio, el izquierdo el del delito». Por lo demás, un seguimiento de la lexicografía del siglo XVII evidencia la asociación de lo derecho al camino de lo honorable, la ley y, por extensión, la jurisprudencia<sup>72</sup>. El joven Descartes, a sus 23 años, tenía que elegir entre seguir el curso de la tradición familiar emprendiendo el camino del Derecho o rehusar caminar de ese modo para emprender un camino diferente del cual Beeckman era entonces ejemplo inspirador.

## 5. DESCARTES Y LOS ROSACRUCES

Baillet nos dice que Descartes oyó hablar de la Fraternidad en el invierno de 1619-20, es decir, inmediatamente después de los sueños. Abandonando la tradición familiar y decidido a entregar su vida a la búsqueda de la verdad, Descartes se sintió atraído por la promesa rosacruz de sabiduría universal y viaja a Alemania deseoso de entablar contacto con la Fraternidad<sup>73</sup>. En cuanto a la existencia literal de una Hermandad Rosacruz, entendida como un colectivo expresamente organizado, cabe señalar que no hay constancia alguna al respecto. Descartes, como tantos otros, nos dice que oyó hablar de ellos, los buscó y no los encontró.

No obstante, para comprender el fenómeno rosacruz y su influencia sobre Descartes, debemos tener en cuenta la situación de una época que fue un momento de tránsito entre la disolución del paradigma aristotélico-escolástico y la constitución del paradigma de la física matemática. En ese ínterin se desplegó lo que podíamos llamar un «paradigma hermético»<sup>74</sup>. Este paradigma, frente a la dualidad *materia-forma* propia del aristotelismo, o a la dualidad *sujeto-objeto* propia de la modernidad, se movía dentro de la dualidad *microcosmos-macrocosmos* emparejada con una *lógica analógica* en virtud de la cual cada parte es como un holograma que refleja la totalidad del universo. La realidad

<sup>70</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp. 235, 245.

<sup>71</sup> FREUD, S., *Die Traumdeutung*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, II/III, 1961, p. 363.

<sup>72</sup> COLE, J. R., *op. cit.*, pp. 136-37.

<sup>73</sup> BAILLET, A., *Ob. cit.*, pp. 87-88.

<sup>74</sup> TURRÓ, S., *Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona 1985.

era un continuo juego de reflejos por el que unas cosas se ven en el espejo de las otras. Paracelso evocaba ese desdoblamiento inherente a la realidad con la figura de los dos gemelos que se asemejan de modo perfecto sin que sea posible decir quién le dio al otro su parecido.

A diferencia de la tradicional *lógica aristotélica*, que ordenaba la realidad en los compartimentos estancos de los géneros y las especies según una jerarquía de perfección que separaba los mundos *sub* y *supralunar*, la antecitada lógica analógica hizo saltar por los aires fronteras entre espacios ontológica y jerárquicamente diferenciados (propios tanto de la mentalidad escolástica como de la sociedad feudal) para hacer de cada ente un nudo de relaciones que lo hermanan con la totalidad del ser. El mago es quien puede, en tanto que conocedor de ese nudo, hacerlo y deshacerlo a voluntad. En las antípodas de la rígida forma aristotélica, en la magia y la alquimia reina la continua transmutación de la forma<sup>75</sup>. La *episteme* del mago es una *tékhnē*, su *saber* inseparable de un *hacer* y tras su figura se halla la voluntad de configurar un conocimiento que, más allá de lo escatológico y contemplativo, permita un aumento de la dominación del *anthropos* sobre la *physis*<sup>76</sup>.

El movimiento de rosacruz abanderaba el atractivo de un paradigma liberado de las restricciones escolásticas y animado por la sed de transformación que recorre la época. Es difícilmente imaginable que el joven Descartes, inquieto por naturaleza y sediento de saber, quedase al margen del furor rosacruz. Cuando Descartes viaja a Breda en el verano de 1618 (tras haber decidido dedicar sus «años de juventud a viajar» y «coleccionar experiencias») <sup>77</sup>, estaba metiéndose en el ojo del huracán de los acontecimientos que desencadenaron la devastadora Guerra de los 30 Años. Dos meses antes de sus sueños, el 9 de septiembre de 1619, nuestro filósofo asiste en Frankfurt a la coronación de Fernando II, contra quien se habían rebelado los Estados protestantes de Bohemia. Fernando II era el representante de la Liga Católica respaldada por Felipe III de España y dirigida por el duque Maximiliano, comandante de Descartes y celoso defensor de la Contrarreforma. Un año después de los sueños, el 8 de noviembre de 1620, Descartes participó, aunque al margen del combate, en la decisiva batalla de Montaña Blanca, cerca de Praga<sup>78</sup>. Al día siguiente, entró con los vencedores en esta ciudad, que era el principal centro alquimista de Europa<sup>79</sup>. Allí había estado, aquel mismo año, Jakob Böhme, y allí habían viajado John Dee, Giordano Bruno o Kepler.

En Montaña Blanca fueron derrotadas las tropas lideradas por el ocultista Christian de Anhalt, que había jugado un importante papel en la creación de la Unión Protestante y que había organizado el movimiento que llevaría al trono

<sup>75</sup> GARIN, E., *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid 1981, pp. 23-26.

<sup>76</sup> CULIANU, I. P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Siruela, Madrid 1999, p. 131.

<sup>77</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, A-T, VI, 9.

<sup>78</sup> CRAYLING, A. C., *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, Pre-textos, Valencia 2007, pp. 59-60, 71.

<sup>79</sup> YATES, F. A., *El iluminismo Rosacruz*, Siruela, Madrid 2008, pp. 135, 147.

de Bohemia a Federico V<sup>80</sup>, vivamente interesado en magia y alquimia. Federico lideraba la Unión Protestante y era el Príncipe Elector Palatino del Rin, que incluía entre sus dominios la ciudad de Heidelberg.

El frenesí rosacruz había sido provocado por tres manifiestos aparecidos en tres años consecutivos: *Fama* en 1614, *Confesio* en 1615 y *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz*, en 1616. Los dos primeros, que ya habían circulado previamente en Alemania en forma de manuscritos<sup>81</sup>, se hallan inspirados en John Dee<sup>82</sup>, consejero y espía de Isabel I que, junto con el médium y alquimista Edward Kelley, había visitado los estados germánicos en la década de 1580. En realidad, la influencia de Dee está presente, no sólo los dos primeros manifiestos rosacruces, sino en buena parte de las obras esotéricas, cabalísticas y alquímicas de los años subsiguientes a su visita. El primer manifiesto rosacruz remitiría a la obra *Anfiteatro de la sabiduría eterna* de Henricus Khunrath, la cual se halla manifiestamente influida por Dee. La fuente directa del segundo manifiesto, como documenta Yates<sup>83</sup>, es la *Monas Hieroglyphica* de Dee. Tras el torrente de impresiones que siguió a los manifiestos, la coincidencia entre el desvanecimiento del frenesí rosacruz, la invasión del Palatinado en 1620 y la supresión de la corte de Heidelberg, apoyaría la tesis de que dicho frenesí guardó relación con un movimiento cuyo centro era el Elector Palatino<sup>84</sup>. Tal y como resume Yates:

En el Palatinado estaba en formación una cultura producida directamente por el Renacimiento, pero con el agregado de tendencias más nuevas; esta cultura puede definirse con el adjetivo *rosacruz*. El príncipe alrededor del cual estas corrientes se reunieron fue Federico, Elector Palatino. (...) El movimiento palatino no fue la causa de estas profundas corrientes, sino que fue un intento de expresar aquellas corrientes político-religiosas, de realizar el ideal de una reforma hermética cuyo centro fuera un verdadero príncipe. (...) Nosotros sabemos que este movimiento fracasaría rotundamente, en una catástrofe en la que se lanzaría por un precipicio al abismo de la guerra de los Treinta Años, pero entre tanto había creado una cultura, un Estado *rosacruz* cuya corte residía en Heidelberg y una literatura filosófica publicada en ese mismo estado<sup>85</sup>.

La iglesia católica, con los jesuitas, maestros de Descartes, a la cabeza, luchó denodadamente contra todo cuanto tuviese que ver con la Rosacruz, la magia o el ocultismo. Particularmente implacable al respecto se mostró Mersenne, amigo, secretario y enlace, a partir de 1620, de Descartes con la comunidad

<sup>80</sup> CRAYLING, A. C., *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, Pre-textos, Valencia 2007, pp. 117-18; YATES, F. A., *El iluminismo Rosacruz*, p. 83.

<sup>81</sup> GORCEIX, B., *La Bible des Rose-Croix, Traduction et commentaire des trois premiers écrits rosicruciens (1614-1615-1616)*, PUF, Paris 1970, p. XVII.

<sup>82</sup> CRAYLING, A. C., *op. cit.*, pp. 118-19.

<sup>83</sup> YATES, F. A., *op. cit.*, pp.76-77.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp.135.36.

científica y filosófica de su tiempo<sup>86</sup>. No obstante, Mersenne, que también había estudiado en *La Flèche*, era miembro, al igual que Malebranche, del Oratorio, fundado por el cardenal de Bérulle como una alternativa religiosa y educativa a los jesuitas. Como veremos más adelante, el Oratorio marcó de forma significativa la concepción cartesiana de Dios.

Con respecto a sus contactos con personas afines al movimiento rosacruz cabe señalar que en Ulm se encontró reiteradamente con el matemático Faulhaber, autor de una de las primeras obras dirigida a la Fraternidad de la Rosacruz. Descartes aprendió a utilizar los mismos símbolos, propios de los tratados de astrología y alquimia, que había utilizado Faulhaber y empleó, en su cuaderno secreto, copiado por Leibniz, uno de los símbolos especiales utilizados por Faulhaber<sup>87</sup>. El hecho de que Faulhaber emplease el nombre *Polybius* para referirse a Descartes<sup>88</sup>, refuerza la tesis de que Descartes proyectaba escribir un libro llamado *Thesaurus Mathematicus* adoptando *Polybius Cosmopolitanus* como seudónimo, según nos da a entender un texto de las *Olímpicas*<sup>89</sup>:

El *Thesaurus Mathematicus* de Polybius el Cosmopolita enseña los verdaderos modos de resolver todas las dificultades de esta ciencia y demuestra que el alma humana no puede ir más allá al respecto. Esto pone en entredicho y aparta la imprudencia de quienes prometen obrar milagros en las ciencias. También apoya el denodado trabajo de muchos que (F. Rosi Cruc) pasan día y noche en nudos gordianos de esa disciplina y se agotan en vano. Esta obra se ofrece a los sabios del mundo, y especialmente a los célebres F R C en A [Fraternidad Rosacruz en Alemania].

Ahora las ciencias están enmascaradas, aparecerán con toda su belleza si se quitan la máscara. Nadie que vea con claridad las cadenas que unen las ciencias tendrá más dificultad en retenerlas que recordar la serie de los números.

*Olympica*, el nombre que escogió Descartes para titular su cuaderno de notas, aparece en los escritos rosacruces y podemos encontrar expresiones de esa obra («entusiasmo», «ciencia maravillosa» o «descubrimiento admirable») en perfecta sintonía con las empleadas por los miembros de la Hermandad<sup>90</sup>. Tras conocer al rosacruz Jacob Wassenar, Descartes aparecerá mencionado como miembro de la Hermandad en un tratado publicado en 1624 por Nicolás Wassenar, al que se supone padre de Jacob. Descartes entabló también amistad con el médico interesado en la alquimia Cornelius van Hooghelande que, al igual que su padre, expresaba abiertamente sus simpatías por la Rosacruz. En

<sup>86</sup> CRAYLING, A. C., *op. cit.*, pp. 113-14.

<sup>87</sup> ACZEL, A. D., *op. cit.*, p. 75.

<sup>88</sup> CRAYLING, A. C., *op. cit.*, pp. 130-31.

<sup>89</sup> DESCARTES, *Cogitationes privatae*, AT, X, p. 214.

<sup>90</sup> ACZEL, A. D., *op. cit.*, p. 97.

manos de van Hooghelande dejó Descartes sus documentos personales cuando viajó a Suecia en 1649<sup>91</sup>.

*Fama Fraternitatis*, el primero de los manifiestos, hacía un llamamiento «a los hombres de ciencia de Europa» para que aunasen esfuerzos de cara a un «proyecto de reforma universal»<sup>92</sup>. La demanda de una reforma radical de la filosofía y el anuncio de una renovación inminente que conduciría a un tiempo mejor, no sólo estaba presente en los manifiestos rosacruces sino que también lo está en la filosofía de Descartes y en la de Francis Bacon, que, en la *Nueva Atlántida*, gobernada por los hermanos R.C., anudó su propia utopía al mito rosacruz<sup>93</sup>.

En *Fama*<sup>94</sup> aparece un hermano rosacruz identificado con las iniciales N.N. y en su primer sueño se le dice a Descartes que un tal señor N. tenía algo que darle. En *Fama* se destacan, por su significado para la cofradía, tres libros: *Diccionario*, *Itinerario* y *Vida*; concomitantemente, en el tercer sueño de Descartes, aparece sobre la mesa un diccionario y el poema sobre el que recae su mirada cuando abre el *Corpus poetarum* es «¿Qué camino seguiré en la vida?»

La atmósfera de *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz* es de *songe*, pues se desenvuelven en un ámbito en donde, como en los sueños de Descartes, lo real y lo fantástico se interpenetran. Este tercer manifiesto rosacruz comienza describiendo como Christian se ve una noche, al igual que Descartes en su pesadilla, sorprendido por un viento, que «se puso a soplar con ráfagas tan lacerantes, que la montaña en la que había excavado mi morada parecía dislocarse bajo la violencia de sus embestidas»<sup>95</sup> y, al igual que Descartes atribuye el viento a un genio maligno, Christian lo interpreta como obra del diablo<sup>96</sup>.

Descartes nos habla en su tercer sueño de unos versos que halla en unos libros que encuentra sobre una mesa, Christian, en el tercer manifiesto, tras examinar una carta depositada sobre una mesa, en su interior encuentra unos versos. A continuación, Christian nos dice: «caí de rodillas y rogué a mi Creador»<sup>97</sup>. Descartes, a su vez, en su pesadilla, trató «de alcanzar la iglesia del colegio, adonde su primer pensamiento había sido ir a orar»<sup>98</sup>.

<sup>91</sup> «Descartes mantenía además», añade Crayling (*op. cit.*, pp. 132-33), «correspondencia con el inglés John Pell, que junto con Samuel Hartlib y Theodore Haak era miembro del Colegio Invisible que se convertiría en la Real Sociedad de Londres. Los francmasones han reivindicado que la Real Sociedad era una logia masónica en todo salvo en el nombre, y señalando que la Rosacruz y la francmasonería estaban entonces íntimamente relacionadas. Theodore Haak había nacido en el Palatinado, donde varios miembros de su familia habían sido consejeros del elector. Su familia abandonó el Palatinado tras el desastre bohemio en la Montaña Blanca».

<sup>92</sup> GORCEIX, B. «Fama», en *La Bible des Rose-Croix*, P.U.F, París 2018, pp. 3-4.

<sup>93</sup> YATES, F. A., *op. cit.*, pp. 176-77.

<sup>94</sup> «Fama», *Op. cit.*, p. 12.

<sup>95</sup> «Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz», en GORCEIX, B., *op. cit.*, p. 36.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>98</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 82.



Christian Rosacruz nos dice poco después: «me abandoné al sueño tras una oración intensa y ardiente, en la esperanza de que la providencia divina me enviase, como en alguna otra ocasión, un buen ángel que pusiese remedio a esta adversidad»<sup>99</sup>. Descartes, tras su primera pesadilla, como ya hemos visto, «se volvió a dormir después de un intervalo de casi dos horas entre pensamientos diversos sobre los bienes y los males de este mundo» y, cuando es despertado por un ruido atronador, «vio muchas chispeantes centellas esparcidas por la habitación», que interpretó como «la señal del Espíritu de verdad que descendía sobre él para poseerlo»<sup>100</sup>. Así como Christian implora esclarecimiento divino en su oración, Descartes lo encuentra tras la antecitada meditación sobre los bienes y males.

Más adelante, cuando, en la segunda jornada del relato, Christian quiere volver sobre sus pasos, ve que le resulta imposible, pues «un viento violento soplabla en sentido inverso hasta el punto de voltearme»<sup>101</sup>. Igualmente, como hemos visto en el inicio de la pesadilla, Descartes se ve incomodado por un viento cuyo ímpetu llega a arrastrarlo y «en una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo»<sup>102</sup>. Christian continúa el camino con resignación hasta que finalmente divisa un pórtico. Paralelamente, Descartes es afligido por la violencia del viento y las dificultades para mantener el equilibrio, y, al percatarse de «un colegio abierto en su camino, entró en él para encontrar un refugio y un remedio para su mal»<sup>103</sup>.

Cuando llega al pórtico, aparece un desconocido, y Christian nos dice: «Lo saludé amistosamente y me correspondió del mismo modo»<sup>104</sup>. «Al mismo tiempo», Descartes<sup>105</sup> «vio en medio del patio del colegio a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y cordiales». Episodio, este último, que recuerda más explícitamente al momento en el que, en el primer capítulo de *Fama*, se nos relata la visita de Christian a los sabios de Arabia, con quienes adquirirá conocimientos de física y matemáticas y que «no lo acogieron como a un extranjero sino como a alguien cuya llegada esperaban desde hacia mucho tiempo» y le «llamaron por su nombre»<sup>106</sup>.

Las coincidencias entre algunos de los elementos que articulan la narrativa de los sueños de Descartes y los manifiestos rosacruces, así como la solidaridad que nuestro filósofo pudo haber sentido hacia un proyecto de reforma radical del conocimiento, no tiene que llevar a suponer que nos hallemos ante un pensador arrastrado por una deriva ocultista. Lo que sí sugieren es que el joven Descartes no fue ajeno a la tradición esotérica que permeaba su época y que

<sup>99</sup> «Las bodas alquímicas...», p. 39.

<sup>100</sup> BAILLET, A., *op. cit.*, p. 85.

<sup>101</sup> «Las bodas alquímicas...», p. 48.

<sup>102</sup> BAILLET, A.: *op. cit.*, p. 81.

<sup>103</sup> Ver cita 26.

<sup>104</sup> «Las bodas alquímicas...», p. 49.

<sup>105</sup> BAILLET, A.: *op. cit.*, p. 81.

<sup>106</sup> «Fama», p. 5.

ésta dejó su huella en la articulación expositiva de los sueños. No obstante, por más dicha tradición influya en la elaboración onírica, no es menos cierto que, como veremos a continuación, la resolución adoptada por Descartes ante el dilema que dicha experiencia onírica le planteaba, lo acabará situando en las antípodas de la filosofía esotérica propugnada por la Rosacruz.

## 6. LA DECISIÓN Y LA ESCISIÓN

Hama<sup>107</sup> ha llamado la atención sobre el hecho de que entre los dos poemas de Ausonio a los que Descartes hace referencia en su tercer sueño, hay un tercer poema. Se trata de una égloga titulada *Acerca del hombre bueno, sentencia pitagórica*, a la que Descartes, sorprendentemente, no llega a hacer referencia. Ésta nos habla del hombre bueno, meditativo y sabio «que se pesa con riguroso examen en una balanza, de modo que nada presente fisuras, nada sobresalga, de modo que cada ángulo se forme con partes iguales». Tenemos aquí la imagen pitagórica del *bíos* filosófico y podemos ver una referencia a la Y pitagórica en tanto que letra que, a semejanza de una «balanza», unifica en su trazo central la «fisura» de las dos ramas que la coronan como «partes iguales». Si los dos poemas mencionados por Descartes evocan la incerteza antes las bifurcaciones que se abren ante nosotros en el momento de la decisión, el poema que se sitúa entre los dos anteriores remite al modo en el que Descartes superará esa duda, pues la supera optando por la vía filosófica del sabio pitagórico a la que apela el poema de Ausonio que Descartes no cita.

En la autointerpretación que Descartes ofrece de sus sueños, nos dirá que el *Sí y No* de Pitágoras, «comprendía la verdad y la falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas», persuadiéndose «de que era el Espíritu de verdad el que había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias mediante este sueño»<sup>108</sup>. El proyecto cartesiano de la *mathesis universalis* estaría en consonancia con la interpretación que él mismo ofreció del *Est et Non* y con el ideal pitagórico de la filosofía, al que Ausonio hace referencia en la segunda égloga. No obstante, la senda pitagórica por la que Descartes decide transitar, lo encamina en una dirección que le alejaba tanto de la tradición jurídica, dentro de la cual se movía su familia, como de la tradición hermética, dentro del cual se movía el movimiento rosacruz, y, desde luego, también lo alejaba de la tradición escolástico-aristotélica. La decisión cartesiana se encaminó por la senda del paradigma de la física matemática que entonces se estaba constituyendo.

Frente a la proliferación incontrolable, propia del hermetismo, de las analogías que nunca alcanzan un punto final sino que constantemente se están reflejando unas en otras, la nueva ciencia matemática establecería la *materia*

<sup>107</sup> HAMA, S., *op. cit.*, pp. 71-75.

<sup>108</sup> BAILLET, *op. cit.*, p. 84.

*geometrizable* como el punto final de las analogías, de modo que las analogías pasaban a tener validez científica tan sólo en el caso de que pudieran conducir al desarrollo de *experimentos con resultados cuantitativamente controlables*. De este modo, las exigencias del *lenguaje matemático* dejaban fuera del ámbito científico tanto al *lenguaje emotivo* del hermetismo como el *lenguaje cualitativo* propio de la ciencia aristotélica.

Kepler señalará que una ciencia sólida depende del establecimiento de límites y discriminaciones exactas y no de analogías imprecisas<sup>109</sup>, de modo que algo sólo puede ser objeto de un conocimiento cierto si es mensurable<sup>110</sup>. Por ello critica Kepler tanto al astrónomo Ptolomeo como al rosacruciano Robert Fludd. De las ideas de este último, dirá Kepler que son «alquímicas, herméticas y paracelsianas»<sup>111</sup> y condenará su abuso de comparaciones poético-retóricas, pues mientras que las relaciones matemáticas «definen una cantidad fija, las analogías, por el contrario, pueden extenderse hasta el infinito»<sup>112</sup>. Descartes señalará que «nada puede reducirse a igualdad como no sea lo que comporta un más y un menos, y todo eso queda comprendido bajo el nombre de magnitud»<sup>113</sup>, al tiempo que ubica la *res extensa* como ámbito geométrico referencial de toda analogía científicamente admisible<sup>114</sup>.

La decisión, en la estela de los sueños de noviembre, de fundamentar metafísicamente una nueva ciencia matemática vinculada a la promesa de hacernos dueños y señores de la naturaleza, fue solidaria en Descartes de una escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, escisión que proscribía todo entrecruzamiento categorial entre los órdenes de lo *físico* y lo *psíquico*. De ese modo, la materia pasará a ser pura geometría encarnada despojada de todo psiquismo, y el alma, sustraída a toda función biológica, será pura *cogitatio*, será *mens* (en vez de *anima*) que despliega la ciencia como *mensura*. Frente al mundo animado, Descartes nos ubica ante un mundo *des-almado* y *des-animado*; un mundo en el que caduca la vieja diferencia entre seres *artificiales* y *naturales* y en donde el modelo de la máquina se adueña de la materia. En el *Tratado de las pasiones* se nos insta a que veamos la diferencia entre un hombre vivo y uno muerto como la que hay entre un reloj que funciona y otro paralizado por una deficiencia en su mecanismo<sup>115</sup>.

La pesadilla de Descartes se inicia con la amenaza de los fantasmas y el asedio de lo demoniaco. Maritain<sup>116</sup> interpretaba el genio maligno como re-

<sup>109</sup> KEPLER, *Harmonice Mundi, Gesammelte Werke*, ed. Max Caspar et. al., Munich VI, 1938-1993, pp. 217, 222, 234.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>111</sup> WESTMAN, R. S., «Naturaleza, arte y psique», en *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Alianza, Madrid 1990, p. 183.

<sup>112</sup> KEPLER, *op. cit.*, pp. 372-75.

<sup>113</sup> DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, 440.

<sup>114</sup> BECK J. L., *The Method of Descartes: a Study of the Regulae*, Clarendon Press, Oxford 1964, p. 226.

<sup>115</sup> DESCARTES, R., *Tratado de las pasiones*, Artículo 6.

<sup>116</sup> MARITAIN, J., *op. cit.*, p. 10 ss.

presentación de una ciencia rosacruciana que empujaba a Descartes hacia un lugar al que quería ir, pero no de ese modo. Si atendemos al vínculo establecido por Freud<sup>117</sup> entre lo ominoso y la visión mágico-animista del mundo, podemos vincular la superación de la espectral pesadilla en Descartes a su superación de la magia dominante en el Renacimiento. Descartes efectivamente quería, al igual que los rosacruces, una transformación radical de la ciencia, pero no siguiendo el camino rosacruz, no de ese modo, de ahí que desarrolle un método que vacuna contra la proliferación del hermetismo, que tanta pregnancy tenía en los dominios del protestantismo. Desde este punto de vista, podríamos decir que Descartes, tanto física como filosóficamente, combatió en las tropas de la Contrarreforma.

No obstante, dado que Descartes se apartó tanto del animismo como del hilemorfismo, se desvinculó también del aristotelismo entonces dominante entre los jesuitas, abriéndose a la influencia platónico-agustiniana de otro de los pilares de la Contrarreforma en Francia, el Cardenal de Bérulle, fundador de la Sociedad del Oratorio como alternativa religiosa y educativa a la línea entonces dominante en los jesuitas. Primero con de Bérulle y después con Guillaume Gibieuf<sup>118</sup>, Descartes se adentra en una teología que exaltaba la unidad e inmutabilidad divinas, en una exaltación que acabará acoplado a la estructura metafísica de su física<sup>119</sup>.

El Dios Uno de la teología platónica, al absorber en su identidad toda posible dicotomía entendimiento-voluntad, no tenía que orientarse por las finalidades de un entendimiento concededor del Bien y la Verdad. Abrazada por Descartes esta teología, tampoco el físico tenía que buscar explicaciones finalísticas<sup>120</sup>. Y ello, no sólo porque es ilegítimo suponer que la voluntad creadora de Dios opera a la luz de una finalidad prescrita por el entendimiento sino porque, aún en el caso de existir una tal finalidad, la absoluta trascendencia de la voluntad divina, hace que tal finalidad esté velada para nosotros<sup>121</sup>.

Al quedar, de este modo, la finalidad del orden universal fuera de nuestro alcance, el investigador debe limitarse a estudiar las conexiones mecánicas que los fenómenos mantienen entre sí. La inmutabilidad del Dios Uno permitía, por otro lado, que el científico confiase en la estabilidad de las leyes universales que trata de desvelar, hasta el punto de que, como en el caso de las leyes del movimiento, podrían deducirse de la inmutabilidad del ser divino<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> FREUD, S., *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, XII, Hrsg. von Anna Freud et al., Imago, London 1966, pp. 253-54.

<sup>118</sup> GILSON, É., «La doctrine cartésien de la liberté divine et la théologie de l'Oratoire», en *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris 1987, pp. 157-210.

<sup>119</sup> GILSON, É., «Les causes finales et l'idée de l'infini», en *op. cit.*, pp. 76-127.

<sup>120</sup> DESCARTES, *Sextas respuestas*, AT, IX, p. 377.

<sup>121</sup> DESCARTES, *Meditación cuarta*, AT, IX, p.44; *Respuesta a Hyperástides*, Agosto de 1641, 10, AT, III, pp. 431-32.

<sup>122</sup> DESCARTES, *Principios de la filosofía*, II-36-38.

No obstante, por más que el proyecto cartesiano salte a un espacio nuevo que configurará una nueva forma de ver el mundo, la articulación narrativa de sus sueños tiene mucho que ver con el tiempo en el que Descartes estaba «yecto», esto es, con las tradiciones que heredó, su encrucijada personal y las formas de discurso vigentes en la época.

Desde el inicio de la cristiandad, el 11 estaba asociado a la transgresión, ya que transgredía al diez, que es el número de los mandamientos<sup>123</sup>. Podríamos decir que, ante la Y de una vida que se bifurcaba, la decisión tomada el día 11 del mes 11 se extendió por las ramas de una doble transgresión, a la vez familiar y filosófica, pues Descartes inició un nuevo camino que transgredió tanto los códigos familiares que lo empujaban hacia el mundo jurídico, como los códigos imperantes en la ciencia de la época.

Emprendiendo una nueva dirección epistémica, Descartes abogará por recodificar matemáticamente el ser. De ese modo, vulneraría tanto el «decálogo» aristotélico que gobernaba el pasado escolástico, como el «decálogo» hermético hegemónico en su presente. Frente al pasado y a las circunstancias que rodeaban su presente, Descartes optó por impulsar un método preñado de futuro, un método cuya lingüisticidad fue asentada sobre la precisión denotativo-cuantitativa de los términos empleados. Dicho lenguaje, en consonancia con el curso de la revolución científica, estaba destinado a asentar una legalidad conceptual que está en el origen de nuestro mundo tecnologizado.

Universidad Santiago de Compostela  
Departamento Filosofía y Antropología social  
be.arbaizar@usc.es

BENITO ARBAIZAR GIL

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]

---

<sup>123</sup> CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia de San Agustín a Galileo*, vol. I, Alianza Universidad, Madrid 1987, p. 29.