

### LAS RAÍCES IGNACIANAS DE DESCARTES. ESTADO DE LA CUESTIÓN

RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN \*  
Universidad de Barcelona

RESUMEN: Desde los años 70 algunos investigadores han mantenido que la formación espiritual que Descartes recibió en La Flèche debió de dejarle alguna influencia. El artículo reseña los trabajos producidos por dos líneas de investigación. Una primera busca en los textos una relación directa entre los *Ejercicios espirituales* y la obra cartesiana; una segunda piensa que la influencia hay que buscarla en la práctica de la meditación como método. En 1990 B. Rubidge creyó zanjar la cuestión concluyendo que no había ninguna prueba de la influencia, pero trabajos posteriores han encontrado que la técnica de la meditación ha dejado huella incluso en la geometría cartesiana. El artículo concluye proponiendo algunas orientaciones para las investigaciones posteriores.

PALABRAS CLAVE: Descartes, Ignacio de Loyola, La Flèche, jesuitas, ejercicios espirituales, meditaciones.

#### *The Ignatian Roots of Descartes. A Summary of Current Discussion*

ABSTRACT: From the seventies onwards some researchers have maintained that the spiritual training Descartes received in La Flèche must have had some influence on him. This article surveys the papers produced by two research lines. The first one searches the texts for a direct relation between the *Spiritual Exercises* and the Cartesian opus; the second thinks that the influence has to look for in the meditational practice as a method. In 1990 B. Rubidge claimed to have settled the question, concluding that there was no evidence of influence. But later works have found that the meditational training left a trace even in cartesian geometry. This article finishes with some suggestions for further research.

KEY WORDS: Descartes, Ignatius of Loyola, La Flèche, Jesuits, Spiritual Exercises, meditations.

#### 1. EL PROBLEMA

En una anécdota que L. J. Beck ha popularizado y que proviene de un autor del siglo XVII, alguien pide prestado un ejemplar de las cartesianas *Meditaciones metafísicas* como lectura piadosa durante la Semana Santa, lo cual suele argüirse como ejemplo de las connotaciones que tenía el título cuando fueron publicadas<sup>1</sup>. Ya no nos sorprende,

---

\* Salvi Turró, de la Universidad de Barcelona, siempre ha creído que el tema merecía consideración y tiene una paciencia infinita con mi lentitud. Salas H. Sánchez Bennásar, de la City University of New York, y Jara D. Sánchez Bennásar, de Birkbeck College (London University), siempre están dispuestas a leer lo que escribo y mejorarlo. Muchas gracias a los tres.

<sup>1</sup> BECK, 1965, p. 19. La anécdota está tomada del P. DANIEL GABRIEL, S.J., *Le Voyage du monde de Descartes*, París, 1690, p. 4.

pero según Gilson<sup>2</sup>, fueron las primeras en la historia que unieron la meditación con la metafísica o la filosofía primera. Por tanto, cuando sabemos que Descartes pasó ocho años de su vida interno en el colegio jesuita de La Flèche, surge con naturalidad la pregunta por la relación entre ese texto y el modo de meditación que allí se practicaba una vez al año, es decir, los ejercicios espirituales ignacianos. Incluso podríamos ampliar la pregunta y considerar si alguien podía pasar desde los 11 a los 19 años<sup>3</sup> *pensionnaire*, once meses al año, sin quedar profundamente marcado por la educación de los padres y no me refiero, obviamente, a la educación académica, sino a la educación espiritual. Por último, habrá que preguntarse si esa educación tiene algunas consecuencias respecto a las tesis filosóficas que tenemos por características de Descartes.

Son preguntas que parecen bastante naturales, al menos en lo que respecta a las *Méditations métaphysiques*. Sin embargo, no han recibido mucha atención entre los especialistas clásicos, quizá porque la corrección académica exige que el valor de las tesis filosóficas debe examinarse al margen del filósofo que las enuncia. En general se ha impuesto la versión que el mismo Descartes parece haber querido imponer y que fue consagrada por Hegel, según la cual en 1637 hubo un corte radical en la historia de la filosofía. A partir de los estudios de Gilson<sup>4</sup> han recibido atención los antecedentes escolásticos, problemas, distinciones, terminología de raigambre medieval que llegaron a Descartes a través de una formación intelectual cuyo núcleo también recibió en La Flèche. Pero el legado escolástico no hace de Descartes un filósofo medieval y la tesis de la ruptura se ha enriquecido sin perder fuerza. Bucear en la idea de la formación espiritual puede ponerlos en la pista de las razones más profundas del giro cartesiano e iluminar de forma diferente el significado último de los textos.

Una sucesión de artículos desperdigados en varias revistas ha ido construyendo unas líneas de investigación. El iniciador fue Arthur Thomson, el cual a su vez se remitía a la intervención de Pierre Mesnard en el *Colloquium Royaumont* sobre Descartes (1955)<sup>5</sup> y a las consideraciones de Leslie J. Beck en *The Metaphysics of Descartes* (1965)<sup>6</sup>. Un caso aparte es el *Descartes* de Naguib Baladi en 1959<sup>7</sup>, publicado solamente en árabe, por lo que suele ser nombrado sin conocer su contenido de primera mano. Un *compte rendu* publicada en 1961<sup>8</sup> es la fuente indirecta de información.

A partir de Thomson (1972)<sup>9</sup> una serie de investigadores reconocen a Beck como origen de su trabajo: Walter J. Stohrer (1979)<sup>10</sup>, Zeno Vendler (1989)<sup>11</sup> y Michel Hermans y

<sup>2</sup> GILSON, E., *Nous ne sommes plus surpris de lire «Méditations métaphysiques»; ce sont néanmoins les premières que l'histoire ait connues*, citado por BECK (1965), p. 29, n. 1.

<sup>3</sup> Tomando las fechas de RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biografía*, Barcelona: Península, 1996.

<sup>4</sup> El clásico sobre el tema es GILSON, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin, 1930. Una valoración contemporánea puede leerse en ARIEW, ROGER, «Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought», en COTTINGHAM, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Hoy suele ponerse énfasis en la influencia de Suárez, a través de las enseñanzas de La Flèche. Vid., p. e., BACIERO RUIZ, FRANCISCO T., «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», en *Pensamiento*, vol. 63, n. 236, mayo-agosto 2007.

<sup>5</sup> MESNARD, PIERRE, «L'arbre de la sagesse», en *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophy n. II. Descartes*, París: Editions de Minuit, 1957, pp. 336-359. Ed. facsímil, New York: Garland, 1987.

<sup>6</sup> BECK, LESLIE J., *The Metaphysics of Descartes*, Oxford: Clarendon, 1965.

<sup>7</sup> BALADI, NAGUIB, *Descartes* (Coll. *Génies de la pensée occidentale*, n. 12), Le Caire: Al-Marif, 1959.

<sup>8</sup> HAYEN, A., en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 59 (1961), pp. 133-136.

<sup>9</sup> THOMSON, ARTHUR, «Ignace de Loyola et Descartes», en *Archives de Philosophie* 35 (1972), pp. 61-85.

<sup>10</sup> STOHRER, WALTER J., «Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited», en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 17, John Hopkins University Press: January, 1979, pp. 11-27.

<sup>11</sup> VENDLER, ZENO, «Descartes' Exercices», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, n. 2, June 1989, pp. 193-224.

Michel Klein<sup>12</sup> (1996). Amélie O. Rorty (1983)<sup>13</sup> publicó un artículo en el que trataba el tema haciendo caso omiso de los antecedentes, del cual incluyó una versión revisada en *Essays on Descartes' «Meditations»* (1986)<sup>14</sup>. En ese mismo volumen colectivo se incluyeron dos trabajos que deben ser considerados, los de L. Aryeh Kosman (1986)<sup>15</sup> y Gary Hatfield (1986)<sup>16</sup>. Bradley Rubidge (1990)<sup>17</sup> pretendió zanjar la cuestión con una crítica detallada a ambas líneas de trabajo.

Pero la investigación ha seguido y artículos posteriores han considerado cómo la práctica de la meditación puede tenerse también en cuenta para entender otras partes de la obra cartesiana. Peter Dear (1995)<sup>18</sup> se refiere a Hatfield y Stohrer para analizar el apartado de *Postulados* en la disposición a *la manera geométrica* que Descartes escribió bajo la sugerencia de Mersenne y publicó en las *Segundas objeciones y respuestas*. Dennis L. Sepper (2000)<sup>19</sup> ha vuelto a plantear la naturaleza de las meditaciones cartesianas a la luz de los antecedentes, pero señalando que esa tradición no es exclusivamente religiosa o ligada a la comprensión de las Sagradas Escrituras, sino que incluye un significado más amplio que era comprendido por filósofos y teólogos. Por último, en 2001, Matthew L. Jones<sup>20</sup> publicó un artículo que se refiere a la *Geometría* cartesiana como ejercicio espiritual, en un giro realmente interesante y novedoso. En 2006 Jones publicó el libro *The Good Life in the Scientific Revolution*, en el que vuelve sobre la cuestión y amplía su estudio a Pascal y Leibniz<sup>21</sup>.

<sup>12</sup> HERMANS, MICHEL - KLEIN, MICHEL, «Ces Exercices Spirituels que Descartes Aurait Pratiqués», en *Archives de Philosophie*, vol. 59, 1996, pp. 427-440.

<sup>13</sup> RORTY, AMÉLIE OKSENBERG, «Experiments in Philosophical Genre: Descartes' *Meditations*», en *Critical Inquiry*, vol. 9, n. 3. (Mar. 1983), pp. 545-564.

<sup>14</sup> RORTY, AMÉLIE OKSENBERG, «The Structure of Descartes' *Meditations*», en AMÉLIE OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 1-20.

<sup>15</sup> KOSMAN, L. ARYEH, «The Naive Narrator: Meditation in Descartes' *Meditations*», en AMÉLIE OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 21-43.

<sup>16</sup> HATFIELD, GARY, «The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercises», en AMÉLIE OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp.45-79.

<sup>17</sup> RUBIDGE, BRADLEY, «Descartes's Meditations and Devotional Meditations», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, n. 1 (Jan.-Mar. 1990), pp. 27-49.

<sup>18</sup> DEAR, PETER, «Mersenne's Suggestion: Cartesian Meditation and the Mathematical Model of Knowledge in the Seventeenth Century», en ROGER ARIEW - MARJORI GRENE (eds.), *Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1995, pp. 44-62.

<sup>19</sup> SEPPER, DENNIS L., «Why Descartes' *Meditationes* es meditational, and why it matters», en S. GAUKROGER - J. SCHUSTER - J. SUTON (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London: Routledge, 2000, pp. 736-750.

<sup>20</sup> JONES, MATTHEW L., «Descartes's Geometry as Spiritual Exercise», en *Critical Inquiry*, vol. 28, n. 1, Things (Autumn, 2001), pp. 40-71.

<sup>21</sup> JONES, MATTHEW L., *The Good Life in the Scientific Revolution. Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006. No puedo pretender que esta lista sea exhaustiva, seguramente hay más. M. Foucault, por ejemplo, en «Mon corps, ce papier, ce feu» señala que para entender las *Meditationes* es preciso hacer una lectura doble, por una parte como un sistema y por otra como un ejercicio (FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique; suivi de Mon corps, ce papier, ce feu; et La Folie, l'absence d'oeuvre*, París: Gallimard, 1972). Algunos son pequeños trabajos muy deudores de los citados, como por ejemplo, MILL, J., «Meditating with Descartes», en *The Richmond Journal of Philosophy*, n. 12, Spring, 2006, pp. 6-11 [www.richmond-utcoll.ac.uk/rjp/], el cual cita específicamente a Gary Hatfield. Pero creo que los que aquí se consideran forman un conjunto suficiente para mostrar el estado de la cuestión y las líneas principales de investigación. Vid. también más abajo, n. 28.

## 2. EL COLLOQUIUM ROYAUMONT (1955): MESNARD, ALQUIÉ, GUEROULT

En 1955, en un coloquio internacional celebrado en la Abadía de Royaumont, dedicado a Descartes y con la presencia de los grandes especialistas del momento, Mesnard tuvo una intervención en la que proponía un acercamiento al filósofo distinto de las dos metodologías que identificaba como dominantes en ese momento a la hora de hacer historia de la filosofía y que asociaba eminentemente a Gouhier y Gueroult. Mesnard propuso buscar, por debajo de los textos y del orden estricto de las tesis filosóficas y su argumentación, *le centre vivant*, la intuición creadora de cada filosofía. Comenzó llamando la atención sobre el hecho de que Gueroult y Alquié habían evocado en sus intervenciones el ejercicio espiritual de Ignacio de Loyola a propósito de las meditaciones cartesianas. Por su parte señalaba que los *Ejercicios espirituales* utilizan a menudo imágenes para guiar la meditación y el uso que el barroco y los jesuitas en particular hacían de los emblemas como objeto de representación filosófica que debe ser interpretado. A partir de esas constataciones proponía un análisis de la figura cartesiana del árbol de la ciencia considerada como un emblema.

Gueroult intervino para afirmar que a su parecer la influencia ignaciana es muy limitada, mientras que parece mucho mayor la de los soliloquios agustinianos. En su opinión, la función de los *Ejercicios espirituales* es traducir en imágenes los sentimientos religiosos para hacerlos vivir por el cuerpo. Por el contrario, el camino de interiorización y alejamiento cartesiano de los sentidos sería agustiniano, transformado, además, por el empleo de la disciplina matemática. Se opuso Beth<sup>22</sup>, argumentando que el uso de la imaginación en los *Ejercicios espirituales* reposa sobre proposiciones abstractas y la composición del lugar tiene como objetivo mover a la acción, a un acto de voluntad. Los *Ejercicios* no son únicamente un método para la imaginación, sino que a veces, como en la meditación sobre la muerte de la cuarta semana, son de una asombrosa abstracción mística. Debemos ocupar la imaginación para favorecer la libertad de la inteligencia. La conclusión de Beth fue que si miramos las tres primeras meditaciones, veremos que Descartes sigue el método de los *Ejercicios*.

## 3. PRIMEROS ANÁLISIS: NAGUIB BALADI (1959), LESLIE J. BECK (1965)

El libro de Baladí pertenece a una colección publicada en El Cairo que trataba de acercar el pensamiento europeo a los lectores en árabe. El idioma ha dificultado su difusión entre nosotros, pero tenemos una idea de su contenido a través de la recensión que hizo A. Hayen. Baladí da gran importancia a la influencia que ejercieron en Descartes los ejercicios espirituales practicados en La Flèche, no sólo en las *Meditaciones* sino en muchos otros aspectos. El método de la *Mathesis universalis*, la tesis de la creación de las verdades eternas, la formulación cartesiana del argumento ontológico y la moral delatan, según Baladí, la influencia de San Ignacio. Incluso la concepción discontinua de la materia tendría, en su opinión, el mismo origen. Según la recensión, la lectura ignaciana de Descartes propone una interpretación del conjunto de su filosofía y va más allá de influencias puntuales o de género literario.

L. J. Beck estaba en Royaumont. No intervino en la discusión, pero debió de tomar buena nota del tema, porque cuando publicó en 1965 su estudio sobre las *Meditaciones*

<sup>22</sup> Evert Willem Beth irrumpe en la discusión diciendo (p. 351) que dos años antes había escrito un capítulo sobre las meditaciones y el ejercicio espiritual. Nadie parece haber reparado en esa afirmación. No he podido localizar ese capítulo y valorar su relación con el tema de este artículo.

dedicó una sección (§ 2) del Capítulo II a la relación con los ejercicios espirituales. Ha sido Beck quien ha popularizado la anécdota de Gabriel Daniel, S.J., citada anteriormente, por la que parece claro que en el XVII el título sugería una relación con las meditaciones piadosas. Beck cree, por tanto, que el título no es casual, sino que indica que Descartes piensa que la metafísica no es una disciplina cuyos resultados puedan ser enseñados, sino una actividad que cada uno debe reproducir y cuyo objetivo es la superación del error y la adquisición de la certeza; pero la similitud con la meditación religiosa, ella misma un camino que el penitente debe hacer, no puede ocultar la diferencia de objetivos, puesto que el fin de ésta última, especialmente en el caso de los ejercicios ignacianos, es mover la voluntad y tomar una decisión sobre el modo de llevar la vida. Los parecidos, por tanto, deben ser buscados en la técnica de meditación y no en los objetivos ni los contenidos.

Puesto que sabemos por Rochemonteix<sup>23</sup> que en los colegios jesuitas la práctica de los ejercicios era habitual en Semana Santa, parece natural volverse a ellos para encontrar el referente de Descartes. Beck encuentra *echoes* en las *Meditaciones*: la división en días, la exigencia de retiro en soledad, la actitud de humildad y la conciencia de la debilidad humana, la comparación de la meditación y la contemplación de los resultados con la visión beatífica al final de la meditación tercera y la insistencia en la meditación personal y cuidadosa del texto, dedicando no sólo seis días sino varias semanas a cada una de las jornadas. Beck cita abundantes ejemplos de hasta qué punto Descartes consideraba que sus resultados metafísicos no eran separables de la técnica de la meditación. Dada la limitación humana, no es posible llegar a la certeza más que reproduciendo un camino que tiene algo de iluminación. Hasta tres veces vuelve Beck a relacionar las *Meditaciones* con los *Ejercicios*<sup>24</sup> y siempre para insistir en matices que refuerzan la relación entre los contenidos filosóficos y la experiencia personal de la meditación. A mi parecer, la deuda con Beck de los investigadores posteriores es mucho mayor que la mera referencia que suelen dedicarle.

4. LA DEPENDENCIA DE IGNACIO DE LOYOLA: THOMSON (1972), STOHRER (1979), VENDLER (1989)

Un primer grupo de investigadores se ha centrado en las relaciones directas entre los *Ejercicios* espirituales y las *Meditaciones metafísicas*.

*Thomson, 1972*

Thomson se dice sorprendido por la analogía entre lo que Ignacio de Loyola hizo por la religión y lo que Descartes se esforzó en hacer por la filosofía al escribir sobre el método. Al estudiar la posible influencia no se circunscribe a las *Meditaciones*, sino que cree que la impronta ignaciana está también en las *Reglas* y el *Discurso del método*, más inclu-

<sup>23</sup> ROCHEMONTAIX, P. CAMILLE DE, *Un Collège de Jésuites aux XVII<sup>e</sup> & XVIII<sup>e</sup> siècles. Le Collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans: Leguicheux, 1889. Es la fuente habitual sobre La Flèche, aunque el mismo autor cita fuentes anteriores que ha tenido en cuenta. Rochemonteix habla de la práctica anual de los ejercicios espirituales en las pp. 140-141 del vol. 2.

<sup>24</sup> En la p. 198, Beck compara el final de la tercera meditación con la *Contemplación para alcanzar el amor* [230] de los *Ejercicios*; en la p. 294 escribe que el propósito purificador de la primera meditación es equivalente al de la primera semana de ejercicios; en pp. 297-298 cita una carta de Descartes a Elisabeth donde insiste en la necesidad de la soledad y el retiro para la investigación de la verdad.

so en éste último que en aquellas. Los caminos de esa influencia han podido ser varios: por supuesto el conocido retiro anual por Semana Santa, pero también un hipotético conocimiento del texto de los *Ejercicios* u otros manuales que, como el *Manuale Soladitatis* del P. François Véron<sup>25</sup>, se fundaban en la técnica ignaciana. Según Thomson el modo de meditación del P. Véron parece constituir el paso intermedio entre San Ignacio y la filosofía cartesiana. La idea ha sido recuperada y desarrollada en 1996 por Hermans y Klein en un artículo del que nos ocuparemos luego.

Thomson no busca coincidencias entre los textos sino paralelos de contenido. Da un listado de dieciocho analogías en lo que respecta al método, cuyo detalle no importa mucho ahora, pero algunas de las cuales están en Beck y se repetirán en los investigadores siguientes: ambos señalan la necesidad de retirarse en soledad; los dos se percatan de las dificultades de las primeras etapas y creen que son obra de un genio maligno; ambos señalan que la búsqueda de la verdad implica el rechazo riguroso de todo lo que no pueda resistir la crítica; en ambos casos el valor del método está en la práctica; insisten en la importancia del método y el orden o insisten en una consideración atenta y exhaustiva.

Ahora bien, Thomson piensa que la relación más importante entre ambos se da en la psicología. Ambos creen que el espíritu humano es un complejo de facultades entre las que la razón y la voluntad son las más elevadas e importantes. Ignacio distingue memoria, entendimiento y voluntad, pero en los *Ejercicios espirituales* está claro que valora los sentidos, la memoria y la imaginación como facultades del entendimiento subordinadas a la razón. En este sentido, dice Thomson, su división de las facultades es exactamente la misma que la de Descartes. Todavía es mayor la coincidencia si comparamos lo que dicen sobre su uso: ambos consideran el dominio de los sentidos una etapa esencial de la meditación; consideran el uso de la imaginación como auxiliar de la razón; creen que sentidos, memoria e imaginación deben ser usados coordinadamente en ayuda de la razón; pero consideran que la razón humana está subordinada a la voluntad. Thomson añade que las analogías quedan reflejadas en el modo virtualmente idéntico de considerar la unión substancial del alma y el cuerpo en el yo.

### *Stohrer, 1979*

Stohrer comienza con un repaso de la bibliografía, incluidos algunos textos que no entran en los contenidos cartesianos, sino en la historia de sus relaciones con la Compañía y su deseo de ser adoptado en los colegios jesuitas. Este aspecto no añade mucho al tema que nos interesa, aunque ciertamente el hecho de que Descartes se sintiera tan afín a los jesuitas añade credibilidad a la hipótesis de que sus influencias fueron profundas y, en tal caso, nada inconscientes.

Aunque no presta especial atención a Thomson, parece evidente que el trabajo de Stohrer es una consecuencia directa del mismo. Da la impresión de que no ha hecho sino agrupar el listado de aquel bajo cinco distintos epígrafes. Si Thomson llega a la conclusión de que las influencias son más de método que de doctrina, Stohrer parte directa-

<sup>25</sup> VÉRON, FRANÇOIS, *Manuale sodalitatatis Beatae Mariae Virginis*, Flexiae [La Flèche], 1610. No es la primera edición. Hay una referencia completa de la problemática de las ediciones del *Manuale* en Hermans y Klein, 1996, p. 428, n. 2. Como posible antecedente de los *Ejercicios*, Thomson cita a GARCÍA XIMÉNEZ DE CISNEROS, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Montserrat, 1500. [Hay reedición en Barcelona: Luis Gili (Librería Católica Internacional), 1912.] Es una presuposición bastante común. Cf. KIECHLE, STEFAN, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Barcelona: Herder, 2006, p. 31.

mente de este presupuesto. Sin embargo, su argumentación se centra en la literalidad de los textos y busca paralelismos que demuestren dependencia de Descartes respecto al texto de los *Ejercicios espirituales*.

Agrupar las dependencias en cinco apartados: 1. *La estrategia de la soledad*; 2. *Hacia una activa indiferencia*; 3. *El papel de la actividad propia*; 4. *La disciplina de la concentración*, y 5. *La continuidad del pensamiento y la repetición*. El mero enunciado delata las coincidencias con el listado de Thomson. El primero de los apartados se refiere al requisito de retiro y soledad propio tanto de los EE como de la meditación cartesiana. El segundo hace un paralelismo entre la actitud de disponibilidad que debe alcanzar el ejercitante para hacer una adecuada elección de vida y el estado de vaciamiento de todo prejuicio heredado a que se llega a lo largo de la primera meditación. Si salvamos la diferencia entre los objetivos de Loyola y Descartes, observación que desde Beck, todos los autores tendrán presente, el comienzo de ambos procesos es un camino purgativo que debe llevar a una actitud de indiferencia. En ambos casos la activa indiferencia contiene una aguda conciencia de la posibilidad del error, un ejercicio de humildad y alguna técnica radical para superar la tendencia humana a contentarse con facilidad. El tercer aspecto, el papel de la actividad propia, se refiere a la exigencia en ambos casos de no admitir lo que no salga de nosotros mismos, como una exigencia de la voluntad divina o como una exigencia del entendimiento. El papel del director de los ejercicios espirituales no puede suplantar la propia conciencia, como la autoridad de terceros no debe suplantar la evidencia. En el cuarto aspecto, Stohrer, recoge la insistencia en evitar el apresuramiento, desconfiar de nuestros juicios y mantenerse alerta por la conciencia de la debilidad humana. Por último, en el apartado quinto, recoge textos que muestran una insistencia similar en el orden y la continuidad, la exigencia de recapitulaciones, repeticiones y enumeraciones que ayuden a la memoria a no dar pasos en falso.

En resumen, Stohrer cree que aporta suficiente evidencia textual para mostrar que hay una pauta de dependencia (*a pattern of dependence*) por parte de Descartes respecto a los principios metodológicos y las directivas que se desarrollan en los *Ejercicios espirituales*.

Vendler, 1989

Zeno Vendler se sitúa explícitamente en la línea de Beck, Thomson y Stohrer y se propone mostrar que no es en el *Discurso*, como Thomson había dicho, sino en las *Meditaciones* donde las influencias aparecen más claras. En su opinión, la estructura y algunos movimientos básicos de las cuatro primeras se ajustan al esquema de Loyola para una meditación. Exactamente como en los *Ejercicios*, el objetivo de las *Meditaciones* no era convencer de la verdad de ciertas proposiciones, sino cambiar la voluntad de quien medita en lo que concierne a la conducta de su vida intelectual, tal como se cumple en la cuarta meditación. Las dos últimas se proponen reforzar esa elección mostrando cómo trabaja el método adoptado.

El artículo, por tanto, no pretende aportar más pruebas de la influencia de los jesuitas sobre Descartes, sino centrarse en la influencia sobre las *Meditaciones*. Tampoco fía la argumentación a las coincidencias textuales, pues como argumenta correctamente, es muy probable que Descartes no conociera de primera mano el texto de los *Ejercicios*, sino que los practicara en La Flèche. Después de algunas consideraciones sobre el conjunto y sus diferencias con el *Discurso*, analiza una por una las cuatro primeras meditaciones comparando el progreso de Descartes con las técnicas que el practicante debe

usar en el ejercicio de la meditación ignaciana. No parece que añada nuevas observaciones substanciales al listado de los anteriores.

Vendler va más allá de sus predecesores en una segunda parte del artículo, en el que hace un paralelismo entre ambas biografías. Al componer las *Meditaciones*, Descartes llevaba a cabo una misión concebida en su juventud en el curso de una experiencia mística, reforzada por unos sueños. Ambos dedicaron una parte de su vida al ejército, ambos sufrieron una conversión y adoptaron un propósito para su vida, ambos prometieron una peregrinación como acción de gracias por la decisión alcanzada, que interpretaron, tanto el santo como el filósofo, como un favor del Cielo, y ambos pasaron un periodo de retiro y meditación en el que maduraron su proyecto.

5. LA MEDITACIÓN COMO GÉNERO TRADICIONAL: RORTY (1983, 1986), KOSMAN (1986), HATFIELD (1986)

*Rorty, 1983, 1986*

En 1989, el artículo de Vendler no citaba algunas publicaciones posteriores a Stohrer, que habían iniciado una línea de investigación muy distinta. En 1983 Amélie O. Rorty publicó un artículo en el que tomaba las *Meditaciones* como pretexto para unas consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía y las relaciones entre el contenido filosófico y el género literario usado por los filósofos. El resultado fue un texto ambiguo que en algún momento parece un ataque a las corrientes filosóficas contemporáneas de la interpretación. Pero en 1986, dentro de un volumen colectivo del que era editora, publicó una reelaboración prescindiendo de todo aquel envoltorio y desarrollando algo más el contenido sobre Descartes. El segundo mejora la exposición, pero no presenta ningún cambio sustancial sobre lo dicho en 1983.

Rorty no está especialmente interesada en investigar las influencias de Ignacio de Loyola o de cualquier otro de los diversos autores que en el contexto de las luchas religiosas del XVI y el XVII escribían manuales de meditación devota, sino que recurre en su conjunto a una tradición de meditaciones que hace arrancar de los estoicos, tipifica el género en tres modos y se interesa por encuadrar el texto cartesiano en alguno de ellos. La importancia de su trabajo está en que no separa los aspectos formales del género de la meditación, de las tesis y argumentos que constituyen su contenido filosófico.

Según Rorty el género reúne desde los estoicos algunos rasgos que lo caracterizan<sup>26</sup>. Una meditación implica al sujeto y lo lleva progresivamente a un modo nuevo de existencia. El autor de una meditación representa a cada ser humano y ofrece un camino personal que cada uno debe hacer por sí mismo. Generalmente sigue una serie de tópicos: la relación del yo con los sentidos, la imaginación, el cuerpo y el mundo físico; la relación entre el orden cósmico y Dios; el lugar del yo en ese orden. Con estos rasgos,

<sup>26</sup> La bibliografía básica de Rorty será aceptada por Kosman e incluso por su principal crítico, Rubidge: MARTZ, LOUIS, *The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, The Yale Studies in English, vol. 125, New Haven, Conn., 1969; POURRAT, PIERRE, *Christian Spirituality*, 3 vols., London, 1928-36 [*La Spiritualité chrétienne*, París: Lecoffre, 1918-1928]. En cuanto a sus referencias históricas: AURELIO, MARCO, *Ta eis heauton [Meditaciones o Soliloquios]*, San Buenaventura: *Itrinerarium mentis in Deum*, 1259; SAN ROBERTO BELLARMINO, *De Ascensione mentis in Deum*, 1615; de San Bernardo de Clairvaux cita una antología en inglés. El texto meditativo más representativo de San Bernardo es *De los grados de soberbia y humildad* compuesto en torno a 1125.

que los autores anteriores asocian a los ejercicios ignacianos, Rorty caracteriza tres modos de meditación: ascendente, penitencial y de reconstrucción analítica.

La meditación ascendente lleva progresivamente a un nuevo modo de vida, de la confusión a la claridad de las verdades innatas, que reflejan la mente cósmica. Concede primacía al conocimiento intelectual y exige más claridad que persuasión. Para Descartes tiene el atractivo de que identifica introspección e investigación científica. En el segundo modo o meditación penitencial, el sujeto no está confundido intelectualmente, sino caído moralmente, y el camino a recorrer no exige un guía, sino un director que lo lleve a un estado de desesperación y culpa, la cual exige una catarsis y una nueva fundación. Subraya la actividad de la voluntad; incluso la habilidad del entendimiento para rechazar el error depende de la capacidad de la voluntad para suspender el juicio.

La reconstrucción analítica es el modo más cercano a la actividad filosófica. Reduce las creencias complejas a sus elementos constitutivos y se interesa por elementos estructurales. Sigue un programa desde las sensaciones hasta la teología y acaba en una reflexión que da cuenta de sí misma. El análisis lleva a una verdad evidente; la reflexión sobre esa verdad lleva al criterio de certeza, y a partir de la certeza se reconstruye el mundo. Por tanto, el análisis introspectivo revela el fundamento de la ciencia, lo cual a su vez revela la ontología. Para Descartes el modelo tiene una relación metodológica con la física matemática y le proporciona una metafísica y una epistemología apropiada.

Según Rorty los tres modos de meditación siguen un programa de forma estándar que sistematiza en seis etapas:

Etapas 1: Distanciamiento, catarsis o análisis.

Etapas 2: Escepticismo, desesperación o nihilismo.

Etapas 3: Reflexión que provoca un cambio revolucionario.

Etapas 4: Reconocimiento del poder correctivo de la voluntad; descubrimiento de la ley de no contradicción como principio metodológico que valida los argumentos de reducción al absurdo.

Etapas 5: Ascensión del orden psicológico al orden ontológico; pruebas de la existencia de Dios.

Etapas 6: Reconstrucción del mundo y del yo.

El paralelismo con las meditaciones cartesianas es tan obvio que un crítico posterior, Bradley Rubidge, del que nos ocuparemos enseguida, acusa a Rorty de presentar como esquema general lo que en realidad es un esquema de las *Meditaciones*, por lo que la adecuación no tendría nada de particular. Sea así o no, Rorty lo sigue a través del texto cartesiano y se pregunta en qué modelo de meditación se mueve Descartes en cada etapa. Después de un minucioso análisis, no llega a ninguna conclusión firme: *Instead we see that different modes seem dominant at different stages: their subterranean connections and relations remain unclear* (1986, p. 17).

En el curso del análisis pormenorizado de las diferentes etapas en Descartes, la peculiar perspectiva de Rorty proporciona nuevas respuestas a algunos problemas tradicionales de la metafísica cartesiana, como el caso de la validez lógica de las demostraciones de la existencia de Dios cuando todavía estamos bajo la duda radical del genio maligno, que debería afectar a la validez de toda conclusión deductiva. Rorty señala que la acusación de círculo vicioso sería correcta en una meditación estrictamente analítica, pero no cabe en una meditación ascensional o penitencial, donde la cuestión principal es tanto la conciencia de limitación humana como la conciencia implícita de perfección infinita. Cualquier motivo de duda radical no es sino expresión de esa conciencia de dependen-

cia ontológica y sólo puede superarse mostrando que no puede convivir con la conciencia de lo infinito, de Dios: *The ascensional movements traced in Meditation III are logico-psychological rather than existential-ontological* (1983, p. 557). Esta solución ha sido bastante más elaborada en la segunda versión y puesta en relación con la *epojé* fenomenológica:

*On this reading [ascendente y penitencial], Meditation III does not offer any ontologically significant proofs that detach existential conclusions from the psychological or even the logical order of ideas. On such a reading Meditation III presents a phenomenological explication of the presuppositions and the structures of mediator's system of ideas. Ontological conclusions are bracketed: they are conclusions about what the meditator must posit as existing* (1986, p. 14; el subrayado es suyo).

*Kosman, 1986*

Amélie O. Rorty dice en el prefacio del volumen publicado en 1986 que había pedido a los autores que tuvieran presente la forma de meditación del libro cartesiano, pero no puede decirse que tuviera mucho éxito salvo con los dos primeros ensayos, los de L. Aryeh Kosman y Gary Hatfield. Los que han venido después, aun ocupándose de Rorty, no hacen ninguna mención a la contribución de Kosman. Posiblemente la razón está en que en una primera lectura, el texto no parece tener ningún interés para las líneas de investigación que venimos reseñando, porque se inicia con un planteamiento propio de la crítica literaria, considerando el texto de las *Meditaciones* como un texto narrativo en primera persona. Así, separa la voz del narrador, la primera persona del texto, que no tiene un plan sino que se deja llevar por la meditación, de la voz del autor, de Descartes, que tiene un plan, que sabe lo que va a pasar y construye al personaje que medita y narra. Para nosotros todo ello tiene un interés secundario, pero, en mi opinión, hay una segunda parte, a partir del apartado séptimo, que entra de lleno en la cuestión filosófica y la forma de meditación elegida por Descartes<sup>27</sup>.

Divide las *Meditaciones* en dos partes, la primera de las cuales incluye las tres primeras y culmina en la contemplación de la perfección divina propuesta al final de la tercera; la segunda incluye las tres últimas, la cuarta, quinta y sexta meditación. Según Kosman el proyecto cartesiano de las *Meditaciones* no es, como declara la voz narrativa, la certeza apodíctica, sino la superación de los argumentos escépticos que afectan a nuestro conocimiento del mundo. No lo dice Kosman, pero es evidente que si es así, el objetivo es la posibilidad de la física. El mundo, las cosas, son el objeto propio de la conciencia, y la insalvable argumentación escéptica que se deduce de la duda radical, las deja reducidas a su realidad objetiva, sin que sepamos si realmente se corresponden a una realidad formal fuera de la mente.

Ahora bien, según la descripción que de las *Meditaciones* hace Kosman, el análisis de la conciencia lleva al descubrimiento del yo y de Dios, no como objetos propios de la conciencia, sino como condiciones implícitas en su estructura. El yo de la *cogito* no es un objeto en la conciencia, sino una condición de posibilidad de ella. Además, en cuanto la conciencia contiene en sí la conciencia del error y de su propia falibilidad e imperfección, remite a Dios como condición de posibilidad del conocimiento verdadero. Yo puedo equi-

<sup>27</sup> Kosman no presta especial atención a las fuentes directas de la historia de la meditación. En una ocasión cita a San Francisco de Sales: *Tratado del amor de Dios*, 1616, pero toma la cita de MARTZ, L., *The Poetry of Meditation*, New Haven, 1954. En general su caracterización del género de la meditación procede de Rorty (1983) y de Martz, que es una de las fuentes principales de Rorty.

vocarme, pero Dios garantiza que no me equivoco necesariamente. La tercera meditación acaba con la contemplación de la perfección divina.

El proceso de descubrimiento del yo y de Dios como implicados en la estructura del pensar no es un proceso de deducción lógica, sino un descubrimiento en el curso de un camino que sigue los pasos de una meditación clásica. Del mismo modo que el pecado pierde su carácter espantoso cuando el pecador descubre el arrollador amor de Dios, el meditador cartesiano, sumido en el error, supera la negación escéptica y la conciencia de su naturaleza falible mediante el descubrimiento en la misma conciencia de un Dios en quien podemos confiar. Ya en el primer apartado había dicho Kosman que es importante comprender que la salvación religiosa y la salvación epistémica son versiones de una estructura de salvación más profunda.

En la segunda parte, las meditaciones cuarta, quinta y sexta llevan a la reapropiación de Dios, ahora en su esencia formal; del yo, ahora como cuerpo en el mundo, con toda la problemática derivada de su doble consideración de cuerpo y pensamiento; y del mundo. Así pues, según Kosman, la elección cartesiana de la meditación como género de exposición no es un puro recurso literario, ni está desvinculado del contenido.

#### *Hatfield, 1986*

Aunque Rubidge no cita el trabajo de Kosman y sí el de Hatfield, no parece, a tenor de la crítica recibida, que haya sido mejor entendido. Es cierto que Hatfield hace una división que resulta dudosa cuando separa las meditaciones al modo ignaciano-aristotélico de las agustinianas-neoplatónicas en el siglo XVII, pero la lectura atenta del artículo de Hatfield muestra un largo y complejo razonamiento al servicio de una tesis, respecto a la cual la distinción no aporta por sí misma nada imprescindible, mientras que Rubidge dedica una atención desproporcionada a ese aspecto. Hatfield mantiene que Descartes no elige el género de la meditación por razones retóricas o, como dice Rubidge, para llegar mejor a sus contemporáneos, sino que su elección es adecuada a su teoría de la mente. Puesto que su teoría del conocimiento implica la prioridad del entendimiento y puesto que el estado habitual del sujeto es estar inmerso en los sentidos, la meditación es el ejercicio cognitivo necesario para alejarlo de ellos y volcarlo hacia el entendimiento. Hay, por tanto, adecuación entre el modo elegido y el contenido.

Eso repercute en cómo deben ser leídos e interpretados los argumentos, pues de hecho no se trata de tesis con las correspondientes argumentaciones, sino de un modo de poner ante el lector determinadas afirmaciones fundamentales cuya verdad debe imponerse al entendimiento con claridad y distinción. Se espera suscitar en el sujeto la experiencia de una iluminación intelectual, no un conocimiento demostrativo. Las meditaciones son un camino hacia las ideas innatas, cuya verdad se impone por su propia característica de innatas en el momento en que son adecuadamente enfocadas por el ojo descarnado (*fleshless eye*) del intelecto, la intuición clara y distinta.

Es en este sentido de alejamiento de los sentidos y concentración en el intelecto como fuente de conocimiento, que Hatfield sitúa el texto cartesiano en la estela del agustinismo neoplatónico y es oportuna, pero no imprescindible, la diferencia entre tomismo ignaciano y agustinismo. Si las meditaciones agustinianas no usan tanto de la razón, sino de los ejemplos que puestos ante el meditante mueven a la iluminación —según la caracterización de Hatfield—, las meditaciones cartesianas usan no menos el caso singular sometido a la consideración de la intuición, que la argumentación. Habría por tanto algo profundamente erróneo en las habituales críticas puramente lógicas a los argumentos

cartesianos. Hatfield analiza primero la teoría cartesiana de la percepción, para mostrar cómo el conocimiento siempre es en Descartes un producto del entendimiento. Luego analiza el camino de la meditación como el camino de superación de los prejuicios que nos atan a los sentidos y el descubrimiento, no la demostración, de las verdades metafísicas: el yo, su naturaleza pensante, el Ser necesario, la extensión, la unión substancial entre alma y cuerpo, el mecanicismo en la ciencia<sup>28</sup>.

Hay algunas diferencias, evidentemente, entre la iluminación religiosa y la iluminación intelectual. Sobre todo el hecho de que en aquella el sujeto no es autónomo, sino que depende en último extremo de la gracia divina, mientras que en ésta afrontamos verdades innatas y la iluminación está al alcance del entendimiento humano por él mismo. No es pues un proceso de introspección psicológica, ya que el objeto no es la singularidad del practicante, sino las verdades eternas, creadas por Dios y puestas en nosotros. No hay verdadero conocimiento sin esta experiencia trascendente de la verdad.

Tales verdades no son sólo la fuente de la metafísica, sino también de las matemáticas. Ahora bien, las primeras verdades de las matemáticas, los axiomas al modo geométrico, son fáciles de encontrar y, una vez encontrados, gozan de asentimiento universal. Pero las verdades de la metafísica, por el contrario, están oscurecidas por tantos prejuicios y hábitos que para garantizar que el sujeto las reconozca como verdades, las intuya con claridad y distinción y experimente la certeza segura, es preciso pasar por un proceso purgativo e iluminativo paralelo al de las meditaciones religiosas. La meditación cartesiana es un método de descubrimiento, no de demostración, analítico y no sintético, en la distinción usada por el mismo filósofo. En el siglo XVII la experiencia de la meditación religiosa y del estudio de la matemática especulativa era común a la comunidad científica a la cual se dirigía Descartes, así que estaban preparados para entender las *Meditaciones metafísicas* como tales, a diferencia de lo que nos ocurre a nosotros.

6. EL BALANCE CRÍTICO DE RUBIDGE (1990) Y APORTACIONES POSTERIORES:  
HERMANS & KLEIN (1996), DEAR (1995), SEPPER (2000), JONES (2001)

#### *Rubidge, 1990*

En 1990 Rubidge publicó un artículo en el que consideraba la literatura anterior, la evaluaba y cerraba el tema con dos conclusiones: las *Meditaciones metafísicas* no se parecen a los *Ejercicios espirituales* más que a otros manuales de devoción y aunque Descartes imita el género, el parecido con las verdaderas meditaciones es superficial. Primero establece las características del género y un resumen de las características de los *Ejercicios* en particular, después hace un repaso de las investigaciones anteriores agrupadas

<sup>28</sup> El resumen no puede hacer justicia a las secciones II, III y IV del largo artículo de Hatfield, en las que profundiza en el agustinismo cartesiano de su teoría de las cualidades, la percepción sensorial y la fundamentación del mecanicismo, ni refleja la extensión de las fuentes que cita en uno u otro momento. No es deudor de Rorty y aporta bibliografía propia y variada sobre el agustinismo y el cartesianismo, además de numerosas referencias clásicas. En la discusión cita, como cabía esperar, a Aristóteles (*De ánima*, especialmente), Platón (*Menón* y *República*), San Agustín (*Confesiones*, especialmente), Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica*); además, se anticipa a Dear (1995) relacionando el platonismo matemático cartesiano con los *Comentarios al libro primero de los Elementos de Euclides* de Proclo. En cuanto a la bibliografía sobre meditaciones también es original. Además de las *Confesiones* de San Agustín y el *Itinerarium* de San Buenaventura, cita la *Introducción a la vida devota* (1608) de San Francisco de Sales y los *Ejercicios espirituales* (1630) de Eustaquio de Saint Paul.

en dos secciones, las mismas que he presentado, y por último hace su propia valoración del tema.

Llama la atención que la caracterización del género de la meditación es muy distinta de la de Rorty, aunque ambos citan la misma bibliografía como sus fuentes<sup>29</sup>. Rubidge le reprocha que hable del género de modo anhistórico, puesto que tal como lo conocían en el XVII, las meditaciones eran meditaciones devotas. Además, mientras que Rorty hace remontar el género hasta los estoicos, ninguno de los tratadistas del género incluye el estoicismo. Según Rubidge la forma de las meditaciones devotas puede variar con el tema, pero la mayor parte proceden según una secuencia estándar:

1. Usualmente se comienza con una oración pidiendo a Dios un determinado estado de ánimo.
2. Luego la memoria, ayudada por la imaginación, fija clara y nítidamente el tema.
3. Sigue la aplicación del entendimiento a la consideración del tema.
4. El objetivo final se alcanza con un movimiento de la voluntad.
5. En ese momento la meditación propiamente dicha está completa, aunque algunas guías recomiendan ejercicios para consolidar el efecto, y se acaba con oraciones, coloquios imaginarios, resoluciones y contemplaciones.

El resumen que Rubidge hace de los *Ejercicios* le lleva a decir que en realidad no son originales, sino un ejemplo del género de la meditación en su conjunto. Algunos rasgos son característicos de Ignacio de Loyola, aunque no modifican su carácter de meditación devota clásica: el método de las tres facultades, la aplicación de los sentidos, la contemplación de los misterios de Cristo, el énfasis general en el razonamiento discursivo explícito y la división detallada de cada ejercicio en pasos.

Después de un resumen crítico de la polémica de Royaumont, somete a juicio los artículos de Thomson y Stohrer con argumentos muy similares. Según Rubidge los de aquellos son argumentos circunstanciales que no tienen ningún valor probatorio porque son rasgos compartidos con otras guías de meditación o son lugares comunes de la tradición filosófica, como la división de las facultades del alma en memoria, entendimiento y voluntad. En algunos casos son rasgos a los que Descartes ha podido llegar por sí mismo. Además no consideran la diferencia de objetivos entre las meditaciones devotas y las cartesianas, ni consideran cómo deben afectar las coincidencias a nuestra lectura de Descartes. Los parecidos son, por tanto, circunstanciales y no aportan nada a nuestra consideración de la filosofía cartesiana.

Dedica una atención bastante más matizada a los artículos de Rorty y Hatfield. Al primero le reconoce el mérito de haber sido el primero en preguntarse cómo afecta el género de la meditación al contenido de sus tesis, pero no encuentra en la bibliografía ninguna base para aceptar ni la caracterización del género ni los tres modos que Rorty establece. En su momento he llamado la atención sobre el paralelismo más que evidente entre las cinco etapas de la forma estándar según Rorty, y el proceso de la meditación cartesiana. Rubidge sospecha que el paralelismo no prueba que Descartes sigue el esquema tradicional, sino que el esquema que Rorty da como tradicional está construido teniendo en cuenta las *Meditaciones*. Del mismo modo argumenta que la conclusión de Rorty

<sup>29</sup> Rubidge cita entre sus fuentes dos artículos [«Meditation», en *Dictionnaire de spiritualité* (Paris, 1937-), X (1980), cols. 906-34; «Prayer», en *New Catholic Encyclopedia* (New York, 1967), XI, 670-78], pero sus deudas principales, según reconoce y resulta evidente en la sección segunda de su artículo, son con la misma bibliografía que Rorty: Porrat y Martz. No aporta ninguna fuente nueva en lo que respecta a los autores de meditaciones.

de que los distintos modos compiten entre sí y proponen lecturas distintas que se socavan, lo que en realidad prueba es que no hay tales modos del género concurriendo en Descartes. En cuanto a la crítica a Hatfield ha sido tratada al hablar del autor.

Rubidge acaba haciendo un inventario de todos las pruebas que los diversos autores han presentado para establecer una relación directa con el género de las meditaciones y las somete a las mismas críticas que ya hemos visto en cada autor: son coincidencias circunstanciales, no prueban nada concluyentemente y admiten otros modos de explicación. En su opinión, el uso que Descartes hace de la palabra «meditación» en el título no implica que se propusiera adecuarse al esquema de las meditaciones devotas. De hecho se refiere a ellas en otros lugares como *mi metafísica*, *mi tratado*, o simplemente *escrito*. Puede prescindirse de todos aquellos aspectos sin que la comprensión de las tesis y los argumentos disminuya. Descartes pudo tener muchas razones para adoptar el modo de una meditación. Pudo querer sugerir al lector que debía leerlas como si estuviera llevando a cabo una especie de ejercicio cognitivo, o señalar en el título su deseo de mantenerse dentro de la ortodoxia, puesto que las meditaciones devotas fueron un instrumento de edificación espiritual propio de la Contrarreforma.

#### *Hermans & Klein, 1996*

Pese a la crítica de Rubidge, Hermans y Klein han vuelto a la línea de investigación de Thomson<sup>30</sup> y han añadido una perspectiva nueva. Su tesis es que el texto de los *Ejercicios* no estaba al alcance de los estudiantes y que, por el contrario, Descartes conocía el *Manual Sodalitatis*, derivado de ellos, escrito por el P. François Véron<sup>31</sup>. Además, la fuente generalmente aducida para afirmar que Descartes hacía un retiro anual según el modelo de San Ignacio, es la afirmación de Rochemonteix de que en todos los colegios de la Compañía, se hacían ejercicios espirituales durante ocho días por Pascua. Ahora bien, los testimonios que incluye son de 1711<sup>32</sup>; por tanto, según esos autores, no sabemos si la afirmación es válida para el siglo XVII, ni cuál era el contenido de esos ejercicios. Es más seguro referirse a las lecturas espirituales que Descartes tenía la obligación de hacer según la *Ratio Studiorum* de 1599, entre las cuales, muy probablemente, estaba el manual de Véron, puesto que fue profesor de filosofía en el colegio entre 1608-1611 y La Flèche reeditó el libro en 1610. Por consiguiente, concluyen, el espíritu de los ejercicios ignacianos debió de llegar a Descartes principalmente a través de esa influencia y su contenido puede tomarse como modelo de la manera de entender la espiritualidad entre los jesuitas a comienzos del siglo XVII, cincuenta años después de la muerte del fundador.

El *Manual Sodalitatis* se centra, como los *Ejercicios*, en la elección de estado, pero, según el análisis que Hermans y Klein hacen, se produce un deslizamiento hacia la racio-

<sup>30</sup> Su n. 5 hace un inventario muy completo de todo lo que se había publicado hasta 1996. Además de los trabajos que he resumido, añaden dos referencias más: CRESTANI, S., *Asterischi cartesiani per gli Esercizi spirituali di S. Ignazio de Loyola*, Galatina (Editrice Adriatica Salentina) 1978; L. Riviere: *Exercices Spirituels et Méditations cartésiennes*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 1967, ms. (citada por IPARRAGUIRRE, I., *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, vol. 3, Roma: I.H.S.I., 1973, pp. 7-8, n. 14).

<sup>31</sup> VÉRON, FRANÇOIS, *Manuale sodalitatis Beatae Marie Virginis*, Flexiae [La Flèche], 1610. [No era la primera edición. Vd n. 2 de Hermans y Klein.] El posible papel mediador del libro de Véron entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes ya había sido apuntado por Thomson (1972), aunque Hermans y Klein no lo mencionen. Vd. supra, n. 23.

<sup>32</sup> ROCHEMONTEIX, vol. 2, p. 141. Son una carta de un practicante y un *Règlement pour Mrs. Les Pensionnaires*, del P. Jean Croiset, S.J., publicado en Lyon en 1711.

nalización de la experiencia religiosa ignaciana. San Ignacio habla de tres tiempos para hacer elección. En los dos primeros el practicante siente la voluntad movida por la fuerza de Dios y se suceden momentos de consolación y desolación; las emociones son muy fuertes, la certeza inquebrantable y se acompaña de paz interior. En el tercero la elección de vida se hace movida por el uso de las potencias naturales del alma, por la reflexión tranquila. Véron desconfía de las explosiones emocionales y se orienta hacia la elección reflexiva.

Los autores afirman que *la dynamique de la raison et de la liberté que déploie notamment les «Meditations de Prima Philosophia» n'est pas sans rapport avec celle mise en œuvre dans la démarche de l'élection sous la forme proposée dans le «Manuale» de Véron* (pp. 438-439). Pero no justifican en detalle su afirmación más allá de algunos posibles paralelismos que exigirían una investigación detallada. Su objeto en este artículo es mostrar que Véron es el puente entre Loyola y Descartes, aunque no investigar cómo.

Dear, 1995

Dear cita explícitamente a Hatfield y Stohrer entre sus antecedentes, aunque arguye que en el XVII la palabra «meditación» tenía otras connotaciones además de las religiosas, lo cual le sirve para situarse fuera de las críticas de Rubidge. Se centra en las *Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica* que Descartes incluyó en las *Segundas objeciones y respuesta* bajo la sugerencia de Mersenne. En su disposición, comienza, al modo euclidiano, separando *Definiciones, Postulados y Axiomas*. La tesis de Dear es que los *Postulados* dan instrucciones para establecer principios fundamentales a través de un proceso de meditación en un sentido que el uso filosófico común de la época admitía. El artículo, por tanto, estudia el uso de la palabra «meditación» aplicado a la investigación científica al final del siglo XVI y el XVII.

Parte de las dificultades para establecer el sentido de «postulado» en los *Elementos* de Euclides y salta luego a Clavius<sup>33</sup>, cuyos libros fueron con toda certeza los manuales con los que Descartes recibió su primera formación matemática en La Flèche. Clavius corrige las dificultades de los *Elementos* con una concepción más cercana a Aristóteles que hereda de Proclo. Según Dear, la concepción de Clavius es constructivista, con lo cual quiere decir que los postulados son proposiciones no probadas que afirman la posibilidad de hacer algo; además, dice, en geometría, una instrucción para hacer algo es también una afirmación de existencia posible. Pues bien, los postulados de las segundas respuestas no son proposiciones que deban ser aceptadas, sino instrucciones para hacer aceptables los principios fundamentales sobre los que se construye el edificio deductivo. Así como los postulados de la geometría son, según la interpretación constructivista de Proclo y Clavius, afirmaciones sobre la constructibilidad de algunas líneas o figuras, esos postulados metafísicos son afirmaciones de la convicción de que un meditador puede alcanzar la verdad de proposiciones básicas seguras.

Considerados así los *Postulados*, Dear completa su argumentación citando textos contemporáneos en los que se usa el término «meditación» para referirse al tipo de investigación científica, no religiosa, mediante la cual se establecen esos principios básicos. Son manuales de metodología en los que se separa el proceder deductivo una vez esta-

<sup>33</sup> DE CLAVIUS cita los «Commentaria in Euclidis Elementa geometrica», incluidos en el vol. 1 de *Opera mathematica*, Moguntiae: Eltz, 1611-1612.

blecidos los principios de la investigación, de la investigación de los principios mismos según procesos de razonamiento informal, no codificables, que recuerdan las recomendaciones cartesianas sobre la meditación apropiada. El uso de «meditación» no es general ni sistemático, pero se encuentra en Honoré Fabri<sup>34</sup> y en Giacomo Zabarella<sup>35</sup> para referirse a esos procesos de razonamiento informal que Dear califica en algún momento de dialécticos.

Sepper, 2000

Sepper vuelve al tema porque piensa que no tiene un interés puramente histórico, sino que se ocupa del núcleo mismo de la actividad filosófica y puede resultar útil para evaluar el *propositionalism and linguisticism* (p. 726) de la filosofía contemporánea, cuyos límites razonables han sido, en su opinión, sobrepasados. El cartesianismo histórico ha salvaguardado los textos, pero, en su opinión, quizás ha dejado de lado la textura y la contextura de su pensamiento.

Podemos considerar su trabajo como un anexo a otro artículo anterior en el que se ocupaba por extenso del término «imaginación» en Descartes y su evolución a partir de las *Regulae*. Las tres primeras secciones del artículo resumen esa historia antes de Descartes y en los años cartesianos que van de 1618 a 1630. La mejor aportación al tema consiste en señalar que la triada *cogitatio-meditatio-contemplatio* aparece en Hugo y Ricardo de San Víctor fuera del estricto contexto religioso, como operaciones de la mente asociadas a los sentidos internos tradicionales. La *cogitatio* es la operación por la que la mente es tocada fugazmente por las imágenes de las cosas; la *meditatio* es la reconsideración asidua y sagaz de la mente para explicar algo oscuro. Estas dos operaciones son discursivas, mientras que la *contemplatio* es la intensa mirada del alma por la que comprende como en una iluminación. La psicología que explica estas tres operaciones separa la imaginación de la razón o intelecto recursivo, que vuelve sobre sus objetos en la meditación, y ésta del entendimiento que sufre la iluminación contemplativa.

Según Sepper, Descartes comienza con una psicología aristotélica, según la cual el pensamiento incluye siempre, necesariamente imágenes, pero después de las *Regulae* relega el uso de las imágenes a la Física y admite ideas abstractas que ya no se apoyan en imágenes. En las *Meditaciones* la marcha del pensamiento se adecúa a los tres estadios de la Escuela de San Víctor. Aunque Sepper recuerda que la Escuela de San Víctor fue *foundational* en la manera en que los jesuitas leyeron los *Ejercicios* ignacianos durante la segunda mitad del xvi, no dice explícitamente que haya una influencia directa en Descartes. Parece, sobre todo teniendo en cuenta las reflexiones finales sobre el interés de su trabajo, que más bien utiliza a Ricardo de San Víctor por su descripción de la experiencia *cogitatio-meditatio-contemplatio* como marco en el cual situar la expe-

<sup>34</sup> Cita a FABRI, HONORÉ, *Philosophiae tomus primus: Qui complectitur scientiarum methodum sex libris explicatam: Logicam analyticam, duodecim libris demonstratam, & aliquot controversias logicas, breviter disputatas. Auctore Petro Mosnerio Doctore Medico. Cuncta excerpta ex praelectionibus R.P. Hon Fabry*, Lugduni: Ioanem Champion, 1646. En particular la sección *De methodo meditationis*. Pese a la atribución en el título, suele darse como obra de H. Fabri. Según Dear, el origen de la concepción del método en Fabri está en Antonius Casilius: *Introduccio in Aristotelis logicam et reliqua dsiciplinas*, Roma, 1643.

<sup>35</sup> Pese a la atención que le presta, Dear no cita directamente ninguna obra de Zabarella. Parece que su fuente directa es JARDINE, NICOLAS, «Epistemology of the Sciences», en CHARLES B. SCHMITT - QUENTIN SKINNER - ECKARD KESSLE - JILL KAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

riencia filosófica de Descartes. Sepper, pues, está en la línea de los que creen que las *Meditaciones* representan un modo de llevar al lector a la certeza, más que un tratado demostrativo.

Según Sepper, la meditación cartesiana comienza con la consideración de imágenes, desarrolla después una meditación o pensamiento recursivo sobre las imágenes y acaba en una iluminación que unifica el conjunto de lo pensado en una sola verdad contemplada. Hay en la mente dos planos, el segundo o superior de los cuales descubre por iluminación los requisitos que hacen posible el primero. Con este esquema analiza diversas secuencias de las *Meditaciones*: el descubrimiento del *cogito*, el análisis del trozo de cera, las pruebas de la existencia de Dios de la meditación tercera, el argumento ontológico e incluso la fundamentación de la Física. El yo pensante, a modo de ejemplo, es descubierto no por razonamiento discursivo, sino como iluminación (*contemplatio*) a partir de la *meditatio* que considera las imágenes de la sensación (*cogitatio*). La estructura de meditación, por tanto, no es un añadido retórico, sino una manera de entender la investigación filosófica, al menos en lo que toca a la filosofía primera.

*Jones, 2001*

Si todos estos autores, se ocupen o no de la conexión con San Ignacio, están de acuerdo en que lo característico de las meditaciones cartesianas es que la investigación es un camino hacia la certeza, la cual no puede darse sin la intuición clara y distinta, es evidente que el mismo modelo puede valer para la investigación en matemáticas<sup>36</sup> y, efectivamente, Descartes insiste en el valor propedéutico de su ejercicio para cualquier otra investigación. Esa línea, concurrente con la que en este artículo vengo estudiando, ha sido investigada por Matthew L. Jones<sup>37</sup>.

Según el análisis de Jones, Descartes no da valor a la geometría por sí misma, sino como ejercicio propedéutico para llevar una vida mejor y mejorar el conocimiento. Sitúa la matemática cartesiana en dos contextos históricos. Por una parte, como respuesta a los calculadores o *logistae* que hacían de la matemática una habilidad para producir demostraciones singulares a problemas concretos. A Descartes no le interesa producir maravillas artificiosas, sino el ejercicio de comprensión intelectual que supone. Por otra, mucho más interesante, dentro de las crisis de identidad que la desaparición de la estratificada sociedad medieval produjo en los individuos durante los siglos XVI y XVII. La inestabilidad de la posición social y de los códigos de conducta se reflejó en la abundante aparición de proyectos culturales que ofrecían formas diferentes de sentirse individualmente noble y distinto<sup>38</sup>. Según Jones, Montaigne, San Ignacio, Charron y tantos otros, y la recuperación de filosofías como el epicureísmo, el estoicismo o el agustinismo jansenista, ofrecen diferentes modos e ideales para cultivar el yo y alcanzar un mejor

<sup>36</sup> Hermans y Klein (1996) enuncian, sin desarrollarla, la *thèse d'une influence de la spiritualité de la Compagnie de Jésus de la fin du xvr siècle sur l'approche et l'enseignement des mathématiques* (p. 430, n. 13). Dicen que puede sorprender, pero no citan en su apoyo ninguna bibliografía, aunque ya había sido publicado Dear (1995).

<sup>37</sup> Según Jones, aunque algunos investigadores han señalado adecuadamente la necesidad de enfocar los trabajos de Descartes como algo a practicar, han evitado tratar de su matemática. Recoge, sin embargo, una excepción: «*To imitate Descartes' exemple*», David Lachterman rightly notes, «*one will need to practice and apply it, not memorize or passively receive it*» [DAVID RAPPORT LACHTERMAN, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity* (New York, 1989), p. 134] (JONES, p. 46, n. 16).

<sup>38</sup> Jones toma la tesis de una abundante historiografía sobre el tema cuyas referencias incluye. Vid. especialmente JONES, p. 54, n. 43.

modo de vida. Puesto en contexto, Descartes, incluida su matemática, es un ejemplo del mismo espíritu:

*Although the technical details of his geometry might seem interesting and comprehensible only to historians of mathematics, the essential features grounding Descartes's program can be made readily comprehensible. Descartes did far more than theoretically (albeit implicitly) invoke the knowing subject in his Meditations. To pursue his philosophy was nothing less than to cultivate and order one's self. He offered his revolutionary but peculiar mathematics as a fundamental practice in this philosophy pursued as a way of life* (Jones, p. 42).

Jones entra en el contenido matemático de la *Geometría* cartesiana y muestra cómo sus métodos y los límites que impone a lo que puede comprenderse con claridad y distinción no responden a criterios puramente demostrativos, sino a la intención de practicarla como un modo de cultivo de la habilidad del entendimiento para percibir intuitivamente relaciones y establecer los límites de la sabiduría humana. Un momento especialmente convincente de su exposición es el estudio de la cuadratriz<sup>39</sup> y la diferencia cartesiana entre las curvas geométricas o que pueden ser conocidas y las mecánicas, que no. Digamos, resumidamente, que curvas como la cuadratriz son curvas mecánicas complejas engendradas por movimientos no subordinados a ningún otro ni entre sí y de las que, por tanto, no podemos tener una intelección clara y distinta, como la que tenemos de las que sí son generadas a partir de otros movimientos más sencillos que obran como simples respecto a la curva compleja. De este modo la diferencia en realidad es equivalente a la diferencia entre lo que es deducible en una cadena de razones a partir de premisas evidentes y lo que no. Trazar una curva es, de hecho, concebirla de un golpe, tal como la deducción de varios pasos puede ser reducida a un solo golpe de intuición. Descartes reserva para la geometría lo que puede ser objeto de un ejercicio de intuición clara y distinta, porque es eso lo que le interesa y no la materia de estudio por ella misma. Lo que no puede ser objeto de esta comprensión es sacado, como la cuadratriz, fuera de la geometría, colocado fuera de su alcance y del alcance del entendimiento humano.

Jones cita en las notas a algunos de los autores aquí reseñados: Hatfield, Rubidge, Dear y Sepper en la n. 16, Hermans y Klein y Stohrer en la n. 46. En general todos estos trabajos, incluidos el de Jones, parece que van componiendo un Descartes muy distinto del tradicional, sujeto a las angustias y las crisis de su tiempo, e inserto en un movimiento de repliegue hacia la subjetividad y el individualismo que inician los místicos y reformistas del XVI como una experiencia religiosa.

## 7. BALANCE Y PERSPECTIVAS FUTURAS

Aunque casi nadie lo reconoce, parece claro que el auténtico iniciador de la investigación fue Beck: descubrió la famosa anécdota del P. Gabriel que sitúa el libro de las *Meditaciones Metafísicas* en el contexto del siglo XVII, señala la diferencia de objetivos con los *Ejercicios Espirituales* (por extensión, con cualquier meditación devota) y establece

<sup>39</sup> La definición de la cuadratriz que Jones da en la figura 5 no es correcta. Para generar la curva AR, el desplazamiento de la línea PQ debe ir desde AB hacia DC. Jones dice erróneamente: *the line PQ uniformly moving from DC to AB* (JONES, p. 69; Fig. 5). Además no sitúa el punto T, que parece ser la intersección entre el arco AC y el radio que gira (la prolongación de la línea DS). Pero entonces *the key relationship between the two movements making up the quadratrix* no es AC:AD as AP:AT, sino AC:AD as AT:AP (JONES, p. 69). El error ha sido corregido en JONES, 2006.

que la relación fundamental que justifica el uso cartesiano del término «meditación» consiste en que la filosofía no es un saber cerrado sino, al modo de la religión, una experiencia personal que puede guiarse, pero no enseñarse. La relación, en su opinión, hay que buscarla en las técnicas de meditación, no en los contenidos.

Este planteamiento, más la convicción, que también está en Beck, de que el modelo principal de meditación religiosa fue, para Descartes, los *Ejercicios espirituales*, es común a la primera línea de investigación, la que he llamado línea Thomson. Sin embargo, esta línea ha sido poco exitosa, quizás por defecto de ambición. Se apoya principalmente en la relación entre los textos e intenta inventariar los puntos de contacto para demostrar que hay dependencia directa. Muestra de su poco éxito es el trabajo de Hermans y Klein, que proponen como texto de referencia el *Manual Sodalitatis* del P. Véron, en lugar del texto ignaciano. Efectivamente, no parece muy oportuno buscar una relación directa con el texto de los *Ejercicios espirituales* porque muy probablemente Descartes no tuvo ocasión de leerlo en La Flèche, sino de practicarlos; no era libro de lectura, sino un manual para poner en manos de quien ya los había practicado y había de dirigir ejercicios de otros.

Los autores de esta línea de investigación han descuidado la que en realidad parece mucho más interesante, esto es, la relación entre el uso de la meditación con el contenido y la argumentación filosófica de Descartes. Beck decía que la meditación convierte la investigación filosófica en una actividad. Thomson y sus seguidores aceptan la idea como muestra de continuidad entre Ignacio y el discípulo, pero, centrados en los textos, no sacan consecuencias.

Las críticas de Rubidge a Thomson y Stohrer no me parecen adecuadas. Tomadas una a una, las coincidencias y parecidos son, evidentemente, rechazables. Rubidge abunda en dos argumentos: la evidencia textual es escasa y Descartes pudo haber llegado a los mismos términos bien a partir de otras fuentes, bien por sí mismo. Es cierto que todas las pruebas aportadas son aproximadas o circunstanciales y tiene razón al recordar que no sabemos si el filósofo llegó a leer el texto de San Ignacio. Pero en su conjunto, teniendo en cuenta la formación jesuita de Descartes, abonan la idea de que la práctica de los ejercicios ignacianos debe tener algo que ver con su elección del modelo de las meditaciones para publicar su metafísica. Los *echoes* que tantos otros además de Beck y Thomson han creído oír parecen escurridizos, pero no pueden negarse.

Aún sin nombrar el antecedente, la sugerencia de Beck de que meditación filosófica y ejercicio espiritual comparten actitud y manera de entender la investigación, ha sido retomada por la línea Rorty de investigación, la cual no cree necesario considerar los *Ejercicios espirituales* como fuente de la inspiración cartesiana. Seguramente tiene razón Rubidge en que el intento de Rorty es un intento fallido, como de hecho la misma autora viene a decir al final. El aparato metodológico de los tres modelos, construido para servir de referente al análisis, no lleva a ninguna conclusión. Pero ha abierto la puerta a los trabajos de Kosman y Hatfield, que se han atrevido a entrar en el contenido de las *Meditaciones metafísicas* y evaluarlas desde una perspectiva distinta de la tradicional. Ambos vienen a decir lo mismo: no hay que leer el libro como un tratado con tesis y argumentos evaluables lógicamente, sino como la descripción —e invitación al lector— de un camino de investigación sobre la propia mente, que acaba con la evidencia clara y distinta —no la demostración— de un puñado de verdades fundamentales. Así hay que evaluar el *cogito* y la circularidad lógica de las demostraciones de Dios.

Aparte de la aportación de Sepper a las raíces históricas del concepto de meditación en el XVII, su trabajo significa la superación definitiva de las críticas de Rubidge: para

Descartes y sus contemporáneos la meditación era un modo de conocimiento propio de la mente, no necesariamente ligado a la religión, y no se caracterizaba por el programa a seguir sino por características epistemológicas propias, que lo hacen especialmente adecuado, por supuesto para la experiencia religiosa, pero también para la filosofía primera y la matemática. Por eso dice Descartes que su modelo es matemático, no porque pueda disponerse en el papel según un orden geométrico. Estas consideraciones obligan a una revisión del cartesianismo histórico.

La crítica de Rubidge a esta segunda línea de investigación es todavía más decepcionante. Ignora a Kosman, quizás engañado por las páginas que éste dedica al análisis estructural de las *Meditaciones* como texto narrativo, y se equivoca absolutamente con Hatfield, porque se centra en la consideración del libro cartesiano como ejemplo de meditaciones agustinianas, lo cual es secundario en el artículo.

Por último hay que considerar las aportaciones de Dear y Jones que vienen a ampliar el campo de lo que podemos llamar meditación, puesto que sería aplicable ya no sólo a temas devotos y metafísicos, sino también a las matemáticas y a cualquier investigación científica en general. La meditación, con estos autores, es un modo de investigación inevitable, porque proporciona las bases de cualquier otro conocimiento, pero es un modo de conocimiento informal, incodificable, que lleva a la verdad como una experiencia que se impone al entendimiento. En Jonson y Dear asoman las dificultades del siglo para describir un fundamento último de la ciencia más parecido a la iluminación mística, interior e individual, que a la verdad pública de la ciencia, sin que por ello peligre esta última. Todo ello confluye en Descartes, la meditación, la demostración matemática, la física y el método experimental, no sólo lo que empobrecidamente seguimos entendiendo por cartesianismo.

¿Es posible volver a unir las dos líneas de investigación, es decir, profundizar en la línea Rorty y reconsiderar la influencia de Ignacio de Loyola? Creo que sí y que es el camino correcto, aunque no el objeto de este trabajo. Pero puedo enunciar, brevemente, algunas consideraciones que habría que tener en cuenta.

La primera de ellas, que no podemos dejar de lado la etapa de La Flèche ni la influencia ignaciana. Cuando Rochemonteix dice que en todos los colegios de la Compañía se celebraban retiros por Semana Santa, aunque el documento aportado sea de 1711, no es creíble que no fuera así una centuria antes, ni es creíble que esos retiros no siguieran el patrón ignaciano a los cincuenta años de la muerte del fundador<sup>40</sup>, aunque es cierto que el libro, con toda seguridad, no estaba al alcance de los estudiantes. Tenemos de todo esto una certeza razonable, equiparable a la que tenemos sobre otras muchas cuestiones históricas. Tampoco Hermans y Klein tienen una prueba documental de que Descartes leyera el manual de Véron, sino que lo suponen a partir de las circunstancias.

La segunda, que es un error considerar los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, tanto el libro como la práctica, como el producto de una tradición filosófica o devota, donde podamos buscar influencias y antecedentes doctrinales o textuales determinantes. El referente de los *Ejercicios* es la experiencia personal de la violenta conversión y crisis que Ignacio pasó en su casa de Loyola y en Manresa. En esos momentos, de los cuales data lo principal del manuscrito original, Ignacio no tiene ninguna formación intelectual en filosofía ni teología, que, además, nunca fue mucha. Tenemos la suerte de conservar una narración personal de esos años. El verdadero referente del texto de los *Ejercicios* *espi-*

<sup>40</sup> Hermans y Klein mismos citan otro testimonio de 1582 (p. 432, n. 18).

*rituales* está en la *Autobiografía* y muchas de las tesis aparentemente implícitas sobre psicología o teoría del conocimiento recogen las observaciones de Ignacio sobre su experiencia mística, no tradiciones doctrinales, por más que puedan ser coincidentes o hayan encontrado formulación en un lenguaje que hubo de tomar prestado con más o menos conciencia de la procedencia.

Hay que considerar, además, que el objetivo de la formación en los colegios jesuitas era la formación espiritual, siendo la formación académica un instrumento para mejor servir a la Iglesia en tiempos de cambio<sup>41</sup>. Los instrumentos principales de esa formación espiritual, muy potentes, eran la práctica de los ejercicios y el ejemplo de San Ignacio. Es muy probable que Descartes leyera la *Vida de San Ignacio*, escrita por el P. Rivadeneira para poner en manos de los estudiantes y afines, inspirada directamente en el manuscrito autobiográfico, y que tuvo carácter de *Vida* oficial dentro de la Compañía. La carencia principal de los autores considerados está en que no han prestado atención al conjunto de los textos ignacianos, ni al conjunto de la formación espiritual impartida en La Flèche.

Por tanto, hay que estudiar el conjunto Ignacio-Descartes desde el punto de vista de la experiencia de la iluminación interior o de la experiencia de la certeza, con las diferencias que haga falta establecer, pero con las coincidencias y paralelismos que podamos encontrar, y hay que situar estas coincidencias en la vida de cada uno, no en las tradiciones textuales. El núcleo de la investigación no puede ser la adecuación textual de las formulaciones, sino la investigación presente en ambos de los límites del conocimiento humano y sus certezas. Por supuesto que, especialmente en el caso del filósofo, los textos deberán a menudo su formulación a influencias y antecedentes, pero ninguno de los dos bebe en profundidad de las palabras de otros sino de su propia y genuina experiencia interior. Muchos de los autores considerados han apuntado algo similar en algún momento de sus trabajos: Beck compara el final de la tercera meditación con la visión beatífica; Thomson dice que lo que Loyola había hecho en la religión con los *Ejercicios espirituales* es similar a lo que Descartes se esforzó en hacer en filosofía; Kosman habla de una estructura profunda de salvación que les es común; Hatfield, del ojo descarnado con el que vemos a Dios; Vendler insiste en que el objetivo es implicar a la voluntad; Dear y Jones comparan la certeza matemática a la iluminación interior.

Considerados en su conjunto parece que podemos aventurarnos a enunciar una hipótesis que Vendler avanza parcialmente al establecer un paralelismo entre las vidas de Loyola y Descartes y sus propósitos intelectuales. La noche del 11 de noviembre de 1619 Descartes sufrió una conversión en el curso de una experiencia de iluminación, decidió dedicar su vida a un propósito y prometió una peregrinación a Loreto como agradecimiento al Cielo, igual que Ignacio tuvo su conversión en Loyola, sus varias iluminaciones, su proceso de elección de vida y su peregrinación a Monserrat. Si Ignacio reflejó su experiencia mística en los *Ejercicios espirituales*, para que pudieran servir de guía a otros, Descartes quiso escribir unas *Reglas para la dirección del ingenio* y mostró su práctica como una meditación en las *Meditaciones metafísicas*; si Ignacio explicó su experiencia en la *Autobiografía* para que pudiera servir de inspiración al camino espiritual de otros,

<sup>41</sup> Así lo establecen las *Constituciones* que redactó el fundador: [307] *Siendo el scopo que derecha-mente pretiende la Compañía ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criadas, y para esto, ultra del exemplo de vida, siendo necessaria doctrina y modo de proponerla; [...], será de procurar el edificio de las letras y el modo de usar de ellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Criador y Señor.* En *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Descartes describió exactamente lo mismo y con la misma intención en el *Discurso*. Parece muy evidente que en algún momento de su vida Descartes se dio a sí mismo un proyecto de vida inspirado en San Ignacio, cuyo alcance y consecuencias aquellos investigadores han empezado a analizar.

Universidad de Barcelona  
rsanch11@gmail.com

RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]