

Philosophica

Revista del
Instituto de Filosofía
de la Universidad Católica
de Valparaíso (Chile)
Ediciones Universitarias de Valparaíso

21

LA MEDITACION CARTESIANA*

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI

En 1641 aparece la primera edición en latín de la obra fundamental de Descartes: *Las Meditaciones Metafísicas*. El título completo de esta obra es *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. La expresión latina "meditatio" resulta ser aquí menos un título más o menos casual de una obra, cuanto una efectiva forma de entender la praxis filosófica. Desde ya la referida expresión latina posee un claro contenido semántico, alusivo justamente a un modo singular de entender el ejercicio del pensamiento filosófico. La expresión latina *meditari* significa pensar, considerar, reflexionar. Originalmente, sin embargo, designa todo tipo de ejercicio, ya sea físico o espiritual. Posteriormente se reserva la voz *exercere* para los ejercicios físicos y *meditari* para los ejercicios del espíritu. En todo caso, *meditatio* apunta a las nociones de preparación, práctica, ejercicio. *Meditari*, por otra parte, se vincula a la expresión *medeor*, cuidar, poner remedio. De allí también voces latinas tales como *medicina*, *medicus*, *medicamentum*. En síntesis, *meditatio* tiene el sentido de un ejercicio físico o intelectual cuya finalidad estriba en curar de cierto estado enfermizo (*alicui morbo*). Por último resulta fácil prever cómo de estas significaciones la expresión *meditatio* pudo derivar al ámbito devocional y místico. Allí *meditatio* adquiere el sentido de un ejercicio, técnico o metódico, destinado a preservar o ganar la salud del alma.

El español mantiene, con diversos matices e insistencias, lo fundamental de los sentidos señalados. Es posible reconocer variadas gradaciones entre la expresión *meditar* y otras análogas, como pensar, razonar, discurrir, considerar, reflexionar, etc. Todas estas expresiones aluden, con diferentes matices, a una realidad semejante: la realidad del pensamiento. Pero mientras la expresión *pensar* comparece como la voz más general, la expresión *meditar* aparece, en cambio, más ligada a *reflexionar*. Así como al pensar el considerar agrega la detención, asimismo el meditar agrega al pensar la atención y el ensimismamiento. A menudo, sin embargo, a este carácter de *examen atento* se suma a la voz *meditar* el hecho de ejercerse por medio de imágenes. Meditar, en este sentido, significa aplicarse atenta y ensimismadamente a pensar algo mediante

* El presente artículo corresponde a un proyecto de investigación FONDECYT concluido en el año 1994, titulado "Las formas del pensar filosófico". Dado que la totalidad de esta investigación se planifica divulgar bajo la forma de un libro, el artículo aquí publicado mantiene la forma de un ensayo. Por lo mismo, se ha prescindido deliberadamente del aparato crítico correspondiente y de las referencias bibliográficas complementarias.

el auxilio de imágenes. Por último, así como la expresión pensar se dice, *in genere*, del hombre, el considerar del sensato, el reflexionar del sabio, asimismo meditar se dice preferentemente del devoto.

Pero, ¿qué es la meditación para Descartes? ¿Se confirman, de algún modo, los contenidos semánticos de la voz *meditatio*? En Descartes, obviamente, no encontramos una respuesta directa y explícita a la cuestión. Sin embargo, es posible inferir su concepción de la meditación de la forma cómo en concreto se ejerce la filosofía cartesiana. No nos referimos, obviamente, tanto al método interno del pensar, cuanto a su resolución vital y expresiva. En tal sentido, lo primero que llama la atención en la obra de Descartes es el cuidado y esmero en la forma estético-literaria de la obra filosófica. Las principales obras de Descartes -las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método*- se presentan como verdaderas obras maestras de la forma: claridad, manifiesta intención de ser entendido, armonía y proporción en los períodos, elegancia nunca sacrificada en aras del rigor demostrativo, cuidado incluso en los más mínimos detalles del ornato literario, etc.

Esta especial solicitud ante la forma literaria se manifiesta, además, en una singular tensión dramática que penetra la totalidad del discurso filosófico. Dicha tensión dramática es ostensible en la *personalización* que el discurso adquiere desde sus inicios. Las *Meditaciones Metafísicas* se inician del siguiente modo: "*He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas...*"¹. Llama la atención aquí tanto el empleo de la primera persona, cuanto la inmediata inserción temporal. La presencia del *yo* como elemento protagónico del discurso constituye, ciertamente, una característica del todo relevante y singular. A este efecto no resulta ocioso destacar que a menudo la filosofía ha tomado la forma de un cuerpo doctrinal donde el autor no sólo permanece en una oscura trastienda, sino muchas veces desaparece ante el poder abstractivo de las ideas. Descartes, en cambio, no duda en presentar lo más universal bajo la impronta de lo personal. La filosofía toma aquí la forma de un *destino personal*.

Este carácter "personal" se encuentra confirmado por los acontecimientos vitales que rodean el propio origen de la filosofía cartesiana y que ya se encuentran testimoniados en sus primeras biografías. Según lo refiere Baillet², Descartes habría descubierto el método en una de esas interrupciones de su vida de campaña en la ciudad alemana de Ulm. Allí pasa un invierno encerrado en un cuarto al calor de una estufa. Esta circunstancia se encuentra perfectamente descrita en el *Discurso del Método*³: "*Me hallaba entonces en Alemania, adonde me había llamado la ocasión de guerras que todavía no han terminado, y al volver el ejército después de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me hizo detener en un lugar donde, no encontrando ninguna conversación que me divirtiera y, por otra parte, no teniendo afortunadamente preocupaciones ni pasiones que me turbaran, permanecía todo el día encerrado solo al lado de la estufa, donde tenía todo el ocio para entretenerme con mis pensamientos*". Según Baillet, sin embargo, el descubrimiento cartesiano no sólo es posible de situar en una determinada época, sino incluso -conforme a un texto de las

¹ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Primera Meditación*.

² BAILLET, Adrien, *La Vie de Monsieur Descartes*, París, Horthemels, 1691. Reimpr. en 1946 y 1950.

³ DESCARTES, René, *Discurso del Método, Segunda Parte*.

Olympica- hay una fecha precisa: el 11 de noviembre de 1620. Descartes, en consecuencia, habría descubierto el método de una manera súbita y en un día determinado. Pero no sólo eso. Al decir de Baillet, Descartes en dos oportunidades tuvo "iluminaciones" que anota detalladamente en su diario. Después de una seria crisis psicológica, Descartes escribe: "*El 11 de noviembre de 1620 empecé a comprender los fundamentos del admirable descubrimiento (inveni mirabilis)*"⁴. La ocurrencia de este "admirable descubrimiento" estuvo acompañada de una serie de sueños extraordinarios donde Descartes se hace la pregunta de Ausonio: *¿Quod vitae sectabor iter?* Descartes interpreta estos sueños como signos de su misión filosófica y a causa de ellos decide realizar una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto en Italia.

Estos hechos biográficos podrían pertenecer a un simple anecdótico, sin mayor relevancia, si no fuera porque el propio estilo de la obra filosófica de Descartes nos invita a considerarlos de un modo distinto. De hecho, como hemos dicho, las principales obras filosóficas de Descartes se presentan bajo la forma de una curiosa imbricación entre pensamiento y vida. Ello es manifiesto no sólo en la "personalización" del discurso filosófico -el uso de la primera persona singular- sino además en el decidido tono biográfico de sus obras. Las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método* toman la forma, propiamente hablando, de una *biografía intelectual*. La expresión "biografía intelectual" no significa aquí sino la historia de la vida intelectual de una persona. Este carácter de *historia de vida* resulta evidente no sólo por la referencia al pasado y la forma de reconstrucción de una experiencia vivida, sino además por lo que el propio Descartes señala de su obra. He aquí un texto significativo: "*No es mi propósito enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué modo traté de conducir la mía. Los que se lanzan a dar preceptos, deben juzgarse más hábiles que aquellos a quienes los dan; y si fallan en lo más mínimo, merecen ser censurados por ello. Pero como no propongo este escrito sino a modo de historia, o si preferís de fábula, en que, entre algunos ejemplos que cabe imitar, se hallarán también otros que habría motivos para no seguir, espero que será útil a algunos sin ser nocivo para nadie, y que todos me agradecerán mi franqueza*"⁵. Ciertamente estas palabras bien pudieran tomarse como mera expresión de modestia y delicadeza intelectual, no otorgándoles mayor valor que el de un acto de gentileza y buena educación ante el lector. Sin embargo, resulta evidente que ellas se inscriben no sólo en el "tono" general de la obra, sino sobre todo en un peculiar modo de entender la "praxis" filosófica. Valga, pues, detenernos un instante en los aspectos más relevantes de esta declaración.

En primer lugar, cabe destacar que Descartes niega, por lo menos en principio, toda intención de universalidad. De allí no resulta pertinente, por supuesto, deducir que Descartes renuncie al valor universal de su pensamiento. De lo que trata más bien es de precisar el lugar y el origen exacto de dicha universalidad. Al menos cabe afirmar lo siguiente: aquí la universalidad del pensamiento no es algo que se pretenda como algo dado *ab initio*, sino como algo que se desprende de una *experiencia personal*. Esta renuncia a una *universalidad originaria* esta señalada sin ambigüedad alguna: "*no es mi propósito enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué modo traté de conducir la mía*" O como lo

OLYMPIA Descartes. *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris, t. x, pág. 179

DESCARTES, Rene. *Discurso del Método. Primera Parte*

señala también en este otro texto: "*Mi intención no fue nunca más lejos que tratar de reformar mis propios pensamientos y de edificarlos sobre unos cimientos totalmente míos. Que si, habiéndome gustado mi obra, os hago ver aquí el modelo, esto no significa que yo aconseje a nadie que lo imite*"⁶. Ante tal declaración ciertamente podría ponerse en duda el verdadero interés filosófico que representaría conocer, simplemente, el modo cómo el Señor Descartes conduce su razón. No obstante, no es ello lo que está en cuestión. Descartes contrapone su proceder con aquellos que "*se lanzan a dar preceptos*". Lejos de la universalidad rotunda y cerrada del precepto, nuestro autor propone su obra a modo de *historia* o *fábula*. ¿Pero qué significa exactamente esta filosofía como historia o este pensar fabulado?

La historia de la cual habla Descartes no es, obviamente, la "historia de la filosofía" tal como ésta nos es conocida a través de su tradición. La primera parte del *Discurso del Método* es una clara muestra de la actitud de Descartes frente a la historia y la tradición. Letras, poesía, lenguas, retórica, teología, filosofía, matemáticas, no son finalmente sino fuente de desilusión y engaño. "*He sido nutrido -dice Descartes en el Discurso del Método⁷- en las letras desde mi infancia, y como se me persuadía de que mediante ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil para la vida, tenía yo un deseo extremado de aprenderlas. Pero apenas hube terminado mis estudios, tras los cuales uno es admitido en la categoría de los doctos, cambié completamente de opinión, porque me hallé confundido con tantas dudas y errores que me parecía que al procurar instruirme no había logrado otro provecho que descubrir cada vez más mi ignorancia... Por ello, en cuanto la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras, y resolviéndome a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien, en el gran libro del mundo...*" Conforme es evidente la "historia" a la cual apela Descartes para presentar su obra no es en modo alguno la "gran historia", no es la historia del mundo, ni de la cultura ni de las grandes gestas humanas, sino la "pequeña historia", la historia de su propio itinerario intelectual. Naturalmente este itinerario de algún modo supone y exige la "gran historia". Pero ello no resta en nada al hecho de que Descartes no presente simplemente una filosofía sin más, un mero cuerpo de proposiciones dotado de autosuficiencia y trascendencia absoluta, sino una biografía que, al menos en principio, no reclama otro valor que el de la fábula.

La *meditación*, como forma peculiar del género biográfico, implica, en primer lugar, un carácter *reflexivo*. Esta "vuelta sobre sí", sin embargo, se verifica reconstruyendo una trayectoria vital. Tanto las *Meditaciones metafísicas*, como el *Discurso del método*, tienen por finalidad no tanto un objeto o un tema filosófico, cuanto la reconstitución de una experiencia. El objeto no comparece aquí de un modo directo, sino *mediado* por la experiencia de la cual surge. El valor, por consiguiente, que reclama la verdad filosófica, no apela a un asentimiento común. La proposición filosófica, al estar mediada biográficamente, exige no tanto una adhesión puramente especulativa, cuanto una adhesión práctica. Descartes, según lo hemos referido, lo señala claramente: "*no propongo este escrito sino a modo de historia, o si preferís de fábula, en que, entre algunos ejemplos que cabe imitar, se hallarán otros que habría motivos para no seguir...*" Destaquemos ahora de este significativo texto, otro

⁶ DESCARTES, René, *Discurso del Método, Segunda Parte*.

⁷ DESCARTES, René, *Discurso del Método, Primera Parte*

elemento relevante: Descartes propone su obra no sólo a modo de historia, sino también como *ejemplo a imitar*. Ejemplo e imitación constituyen aquí la forma de *adhesión práctica* que exige la naturaleza biográfica de la meditación.

Lo anterior nos conduce a una distinción fundamental: la distinción entre *doctrina* y *ejemplo*. Mientras la doctrina apela fundamentalmente a la palabra, el ejemplo apela a los hechos. No se imita propiamente la palabra, sino el hecho, el gesto, la conducta. La contraposición cartesiana entre precepto (o doctrina) y ejemplo (o historia), no sólo alude, pues, a una distinción en el carácter imperativo de la adhesión, sino además a una singular forma de asumir la verdad filosófica: no ya tanto a modo de asentimiento especulativo a un cuerpo de proposiciones, como a una apropiación práctica de una conducta o un modo de proceder. Es posible descubrir en Descartes una especie de transposición entre el dominio especulativo y el dominio práctico. “*Estaría muy satisfecho -afirma Descartes⁸- si, en este discurso, hiciera ver cuáles son los caminos de que huí y representar en él mi vida como un cuadro, a fin de que cada cual pueda juzgarla...*” Lo que Descartes solicita a sus lectores no es mero asenso a una doctrina, sino sobre todo el juicio a una trayectoria vital y a una experiencia filosófica.

Este carácter decididamente experiencial de la meditación, está plenamente referido en el *Discurso del método*: “*Y habiendo resuelto no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien, en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar personas de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en ponerme a prueba a mí mismo en los casos que la fortuna me ponía por delante y, en todas las ocasiones, a hacer sobre las cosas que se presentaban una reflexión tal que de ellas pudiera sacar algún provecho. Pues me parecía que los razonamientos que cada cual hace sobre los asuntos que le importan, y cuyo resultado ha de castigarlo sin tardar mucho si ha juzgado mal, podía encontrar yo mucha más verdad que en los que hace un hombre de letras en su gabinete...*”⁹ Este recurso a la *experiencia*, a una filosofía cuyo sustrato más próximo es la vida misma en su decurso temporal, aparece estrechamente ligada a la afirmación permanente de una *racionalidad autónoma*. Ya lo hemos señalado: para Descartes las fuentes del pensamiento no residen en la autoridad de la tradición, sino en una razón que, lejos de toda heteronomía, no busca más que en sí misma. La naturaleza *experiencial* de la meditación no rebasa nunca los límites de lo individual y, por lo mismo, en ningún momento se constituye desde el sustrato de una *experiencia común*. No resulta en modo alguno ocioso recordar aquí la ausencia casi absoluta de *autores*

-esto es, de una tradición histórica- en la conformación de las obras filosóficas de Descartes. Descartes filosofa casi como si no existiese historia o, mejor todavía, como si la única historia atendible fuese la propia. Desde tales supuestos no debe, pues, resultar sorprendente la implacabilidad destructiva de la duda metódica. Biografía, asentimiento práctico, racionalidad autónoma y experiencia, no apuntan finalmente sino a una única realidad: la meditación como ejercicio de reflexividad irrestricta.

Esta *reflexividad irrestricta* se hace ostensible además en las propias condiciones de la praxis filosófica. Especialmente ilustrativa puede resultar aquella que, metafóricamente, podemos denominar el *espacio* de la meditación. Obviamente

⁸ DESCARTES René, *Discurso del Método, Primera Parte*.

⁹ DESCARTES René, *Discurso del Método, Primera Parte*.

ninguna forma de ejercicio de la filosofía puede prescindir de las *condiciones concretas* que posibilitan su realización. No hay filosofía “fuera del mundo”, si por tal se entiende un pensar ajeno a toda circunstancia. Por *circunstancia* se puede entender el conjunto de *condiciones pragmáticas* que condicionan y posibilitan el ejercicio mismo del pensamiento filosófico. Es claro, por lo demás, que tales circunstancias no constituyen en modo alguno una especie de “marco externo” del pensamiento, sino algo que le pertenece y configura internamente. El *espacio* de la meditación está plenamente ilustrado por el “episodio de la estufa” en Ulm. En el texto ya citado del *Discurso del método* Descartes refiere que sus ideas habrían surgido en condiciones muy precisas: en una de las detenciones del ejército en Alemania, permaneciendo todo el día encerrado al lado de una estufa, alejado de toda conversación, preocupación y pasión, encuentra todo el ocio necesario para entretenerse con sus propios pensamientos. La *reflexividad* irrestricta de la meditación se expresa aquí como *retiro del mundo*. Las condiciones del pensamiento no son, pues, las usuales. Se trata de la búsqueda de *lugares y tiempos privilegiados*. El hecho de que el propio Descartes señale una fecha precisa para su descubrimiento, no constituye en modo alguno un dato irrelevante. La meditación no se ejerce en los lugares y tiempos habituales, sino justamente en aquellos que implican una *ruptura* con la cotidianeidad. Este hecho, lejos de ser irrelevante, marca una notoria diferencia con otras formas de praxis filosófica. Un ejemplo al canto. El diálogo socrático antes que constituirse sobre la base de *lugares eminentes*, se erige, por el contrario, sobre el sustrato de la cotidianeidad. El espacio propio del diálogo no es otro que el *espacio civil*. Ello, por otra parte, no significa nada distinto, como elemento esencial del diálogo, que una peculiar y enfática modalidad de afirmación de la *presencia del otro*. Estas características del diálogo si no están completamente ausentes de la meditación, al menos están fundamentalmente mediadas. Dicha *mediación* se hace ostensible en la índole esencialmente solitaria e ensimismada de la meditación. Ciertamente no resulta justo afirmar, sin más, que el *yo* cartesiano es un *yo* vacío y desmundanizado. El *yo* al cual Descartes se enfrenta como problema es un *yo*, si se nos permite la expresión, plenamente circunstanciado. Es el *yo* de las opiniones recibidas, de los prejuicios, del saber establecido, de las artes, la filosofía y las ciencias históricamente constituidas. Por más que Descartes declare el valor absoluto de la *razón autónoma*, esta declaración sólo tiene sentido en el horizonte de un *yo* transido de historia y tradición - y no, por ende, en el horizonte de un *yo* simplemente vacío-. Sin embargo, esta presencia de un *yo mundanizado* no sólo resulta minimizada por el método cartesiano - método que implica, como sabemos, un procedimiento de “desmundanación”-, sino además porque finalmente la meditación no se ejerce nunca en el horizonte de una *verdadera alteridad*. En la meditación la *presencia del otro*, si cabe hablar de ella, se encuentra *mediada* por la biografía. Finalmente, como el propio Descartes lo declara con insistencia, la meditación no apela a otro recurso más que al *sí mismo*.

Esta actitud frente a la *alteridad* se perfila claramente en la disposición de Descartes ante la publicación de su obra. En el *Discurso del Método* Descartes señala las razones que lo llevaron a publicar. Desde ya una observación obvia, pero significativa: Descartes cree necesario *explicar* su decisión de publicar su obra. De hecho exclusivamente a este objetivo dedica la última parte del *Discurso del método*. Allí Descartes revisa las razones en favor y en contra de su publicación. En un determinado momento Descartes decide no publicar su obra en vida. La razón: evitar las controversias y la pérdida de tiempo que ellas implican. *‘Pero no podía consentir*

-dice Descartes- *en modo alguno que se publicaran durante mi vida, a fin de que ni las oposiciones y controversias a que quizás estarían expuestos, ni siquiera la reputación que pudieran proporcionarme, me dieran ocasión alguna de perder el tiempo que me propongo invertir en instruirme*¹⁰. Son múltiples los textos donde Descartes desestima la controversia y la objeción, así como valoriza en extremo el apartamiento y la paz que proporciona el ocio. La pregunta, la objeción, la controversia, no parecen ser sino fuente permanente de *distracción*. En particular, todos estos procedimientos - esenciales en otras formas de praxis filosófica- no aportan nada sustantivo al pensamiento filosófico. He aquí un significativo texto: *“La experiencia empero que tengo de las objeciones que puedan hacerme me impide esperar provecho alguno de ellas, pues a menudo he examinado ya los juicios tanto de quienes tenía por amigos como de otros a quienes yo pensaba ser indiferente y aun también de algunos de quienes sabía que por malevolencia y envidia harían no poco por descubrir lo que el afecto ocultaría a mis amigos; pero raras veces me ha sucedido que me hayan objetado algo que yo no hubiese previsto totalmente, salvo que ello estuviese muy lejos de mi tema; de suerte que casi nunca encontré ningún censor de mis opiniones que no me pareciera menos riguroso o menos equitativo que yo mismo*¹¹. Tampoco Descartes estima que su obra pueda ser complementada o llevada a término más que por él mismo: *“Y en una palabra: si hay en el mundo una obra que no pueda ser tan bien terminada por nadie que no sea quien la empezó, es aquella en que yo estoy trabajando*¹². En definitiva el hecho de comunicar sus pensamientos, de dejar una obra escrita para el conocimiento de los otros, de someterse al juicio y las objeciones de sus contemporáneos, no constituye para Descartes un hecho que alimente y configure intrínsecamente su filosofía. Más todavía, las razones que finalmente lo inducen a comunicar su pensamiento filosófico son del todo externas y accidentales: no alimentar una mala reputación y no dar lugar a que se le reproche de haber evitado que otros contribuyan a su obra.

Según se desprende de lo anterior, la meditación es fundamentalmente un ejercicio de *ensimismamiento* donde la propia subjetividad opera nada más que penetrando en su propio fondo. Esta operación de *interiorización* apela, en primer lugar, no a las opiniones comúnmente admitidas, ni a las querellas, problemas o soluciones de la tradición filosófica, sino a una evaluación de la propia trayectoria vital. La “incomodidad” de Descartes ante las controversias no tiene otra explicación, a nuestro entender, que la indole propia del ejercicio filosófico que se propone. Descartes no se propone, inicialmente, refutar o contravenir otras doctrinas filosóficas, o bien aportar, en el plano meramente “escolar”, otra solución. Lo que Descartes se propone es dar con una solución para su *propia vida*. Esto no implica, como ya lo señalábamos, que Descartes renuncie a la universalidad de su pensamiento. De lo que se trata más bien es de señalar el decurso genético de dicha universalidad. Tal decurso no es otro que el presentar su filosofía, si se nos permite la expresión, como un *problema personal*. Cualquiera que se acerque con cierto oído atento al “tono general” de la obra de Descartes -“tono”, por lo demás, imposible de reflejar espigando citas- no podrá sino reconocer que los problemas filosóficos no son nunca presentados, simplemente, bajo

¹⁰ DESCARTES, René. *Discurso del Método, Sexta Parte*.

¹¹ DESCARTES, René. *Discurso del Método, Sexta Parte*.

¹² DESCARTES, René. *Discurso del Método, Sexta Parte*.

la impronta de una universalidad puramente abstracta e impersonal. En las principales obras filosóficas de Descartes late una inflexión claramente sotereológica. Lo que está allí en juego no parece ser meramente el destino de una cuestión filosófica, sino la salvación de la propia alma del que filosofa. La primera parte del *Discurso del Método* no es más que la biografía intelectual de un "alma extraviada". En esas páginas resuena extrañamente el mismo gesto de amarga decepción que encontramos en el famoso monólogo del *Fausto* de Goethe: "*Filosofía, ay, jurisprudencia, medicina, y ahora, por desgracia, también tú, teología; todo estudié con denodado esfuerzo, y aquí estoy, pobre loco, tan sabio como antes, aunque doctor me llame y aun maestro...*" Este gesto, sin embargo, al igual que el Fausto de Goethe, no es meramente el del error intelectual o el de la falsedad lógica, sino el del enajenado, el de aquel que ha extraviado su vida y está a punto de perder su alma.

Este carácter dramático de la experiencia filosófica se perfila nitidamente en las *Meditaciones Metafísicas*. Utilizamos la expresión "dramático" plenamente conscientes de la transposición. El término "drama" -del griego "drâma", acción- se emplea generalmente para designar el género literario en que se representan acciones y situaciones infaustas o dolorosas. La voz "dramático", por otra parte, se emplea también para designar aquellas acciones o sucesos de la vida real capaces de conmover profundamente. En todo caso, la meditación, tal como es ejercida por Descartes, implica justamente la reconstrucción de la *acción de pensar*. De allí su carácter *dramático*. Esto se muestra, como hemos dicho, en la curiosa "tensión" que penetra la totalidad de las *Meditaciones Metafísicas*: "*Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie*"¹³. Nadie podría objetar, después de leer este texto, que la filosofía toma en Descartes la forma de una experiencia dramática y personal. La carencia de certidumbre, la duda respecto del conocimiento sensible e intelectual, la sospecha ante las diversas ciencias, parece tomar finalmente el rostro de una *inseguridad existencial*. No hay aquí la distancia y desaprensión de un problema meramente intelectual, sino la proximidad de un desasosiego que afecta la propia existencia.

Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, en conformidad con el sesgo "dramático" antes mencionado, no pretende presentar el *resultado* de sus reflexiones, sino el proceso genético mismo de su pensamiento. Esta intención queda señalada expresamente por Descartes en una de las respuestas a las objeciones¹⁴. Allí, uno de sus objetores, le aconseja que disponga sus razones según el método de los geómetras, a fin de poder comprenderlas de una sola mirada. Ante ello Descartes distingue dos formas de demostrar: una que procede por *análisis* o resolución y otra que procede por *síntesis* o composición. El análisis -que es el procedimiento que Descartes elige- queda definido como aquel que "*muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida, y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas; de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él*

¹³ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Meditación Segunda*.

¹⁴ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Segundas Objeciones*.

mismo lo hubiera trazado"¹⁵. Frente al método de los geómetras que procede por definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, Descartes prefiere la vía analítica de la meditación, pues muestra el camino que ha seguido para descubrir una cosa y, de este modo, satisface mejor a quienes desean aprender. Descartes se enfrenta, sin duda, a dos métodos vigentes entonces: el de la *disputa* en el terreno filosófico y el del *teorema* en el matemático. Ambas formas de *síntesis* están diseñadas, al decir de Descartes, para obtener el consentimiento aun de los lectores más testarudos y obstinados, al tanto que el *análisis*, si bien no es un buen instrumento de persuasión, sí resulta ser más eficaz para el aprendizaje y la comprensión profunda. La meditación, por consiguiente, como procedimiento analítico, sigue esencialmente un *ordo inventionis*, mientras las vías sintéticas siguen un *ordo expositionis*. La meditación, por ende, pretende mostrar *in via*, ejercidamente, la cosa descubierta y no ser mera expresión "formalizada" de lo que ha sido descubierto de un modo distinto.

Este *pensamiento en ejercicio* se hace patente en la forma total de las *Meditaciones Metafísicas*. Ya lo hemos señalado: uso de la primera persona singular, determinación espacio-temporal, forma biográfica, carácter experiencial y dramático del pensamiento filosófico, etc., son elementos que articulan y confirman la índole eminentemente activa de la meditación. Sin embargo, esta dimensión activa no es más que uno de los rostros que toma la noción de actividad en la meditación. Conforme lo hemos hecho notar, la expresión latina *meditari* apunta a las nociones de preparación, práctica, ejercicio. Mientras la expresión *exercere* se reserva para los ejercicios físicos, la voz *meditari* lo hace para los ejercicios del espíritu. El marcado acento devocional y místico de la expresión se perfila, además, en su vinculación con el término *medeor*, cuidar, poner remedio. Se trata, pues, de una expresión que designa cierta forma de *ejercicio espiritual* destinado al cuidado del alma. Ahora bien, es de sobra conocido que Descartes se educó en el colegio de los jesuitas de *La Flechè*. Allí, sin duda, debió conocer y practicar asiduamente los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. No resulta, pues, en extremo aventurado suponer una influencia de tales ejercicios en la forma filosófica de sus meditaciones. No nos referimos, ciertamente, al método interno del pensar, sino a la forma concreta de praxis filosófica que Descartes elige. No cabe duda que respecto al método la influencia decisiva provino de la ciencia, especialmente de las matemáticas de la época. Sin embargo, la forma expresiva de su filosofía, el modo cómo en concreto se ejerce, las tensiones e inflexiones vitales allí en juego, mantienen, según veremos, una no despreciable analogía con prácticas ascéticas y místicas¹⁶.

Por "ascesis" -del griego *áskesis*, ejercicio, práctica- se puede entender, en general, el esfuerzo tenaz y metódico por alcanzar la perfección ética o religiosa, en particular a través de voluntarias renunciaciones y abstenciones. El "espíritu ascético" de la meditación cartesiana se hace patente tanto en la *voluntad de desprendimiento* de la duda metódica, como en su constante llamada a apartarse de todo comercio con los sentidos. Sin embargo, donde con mayor claridad se perfila esta *vía ascética* es en la importancia que le atribuye a la práctica y el ejercicio en la conformación del método. Descartes declara expresamente que no llega a sus descubrimientos sino después de un largo periodo de ejercitación. "...*No debía acometer la empresa de resolverlo sin antes*

¹⁵ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas. Segundas Objeciones*.

¹⁶ ALQUIE, Ferdinand. *Oeuvres philosophiques de Descartes, textes établis, présentés et annotés par* Paris, Garnier, 1967. II, p. 553, nota 1.

-afirma Descartes- tener una edad mucho más madura que la de veintitrés años que yo tenía entonces; y sin que, previamente, hubiera invertido mucho tiempo para prepararme en ella, tanto desarraigando de mi espíritu todas las opiniones que antes de esa época había admitido, como haciendo acopio de varias experiencias que fueran después materia para razonamientos y ejercitándome siempre en el método que yo había prescrito para afianzarme cada vez más en él"¹⁷. O como más directamente señala en este texto: " Mas confieso que se requiere largo ejercicio, y meditación a menudo reiterada, para acostumbrarse a mirar desde este ángulo todas las cosas; y creo que es precisamente en esto en lo que consiste el secreto de esos filósofos que en otros tiempos pudieron sustraerse al dominio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, competir con sus dioses en felicidad "¹⁸. La meditación, por consiguiente, lejos de toda espontánea naturalidad requiere de la práctica, del ejercicio, de la rigurosa y aplicada habituación a ciertas reglas. La práctica de un método, la atencencia severa, atenta y constante a las reglas para la dirección de la razón, parece ser, pues, la clave de la felicidad y el éxito filosófico. Donde con mayor claridad, sin embargo, se muestra esta *vía ascética* de la meditación es en un texto de las *Objeciones*: "Pues aunque ya hayan dicho muchos que es necesario, para entender bien las cosas inmatrimales o metafísicas, alejar el espíritu del comercio de los sentidos, sin embargo, nadie -que yo sepa- había mostrado los medios para ello. Pues bien: el que yo creo ser el verdadero y único medio está contenido en mi meditación segunda; pero su naturaleza es tal que no basta con examinarlo una vez, sino que ha de ser repetido y largamente considerado, a fin de que el hábito de confundir las cosas espirituales con las corpóreas, que ha echado raíces en nosotros a lo largo de nuestra vida, pueda ser suprimido mediante el contrario hábito de distinguirlas, adquirido en el curso de varias jornadas de ejercicio "¹⁹. La *vía ascética* propuesta aquí por Descartes no es, obviamente, una *vía* propiamente religiosa, sino filosófica. El "apartarse del comercio de los sentidos" no es un designio místico, sino epistemológico. No obstante, lo importante de retener es la "transposición" aquí realizada. La actividad filosófica, a semejanza del camino ascético, debe recorrer un largo itinerario de acostumbramiento y habituación, de ejercitaciones que contradigan y desarraiguen antiguos hábitos. El *ordo inventionis* que Descartes sigue en sus obras no es más que una propuesta para que el lector recorra internamente el mismo camino. Ciertamente en Descartes es posible descubrir una forma de *intersubjetividad menguada*. El otro, propiamente hablando, no aporta nada a la meditación. Sin embargo, no por ello Descartes solicita un simple *espectador*. La demanda cartesiana es la de un *practicante*, la de alguien que haga el mismo ejercicio. Esta posibilidad de *hacer el mismo ejercicio* está dada por la naturaleza biográfica de la meditación.

Sin embargo, este *pensamiento en ejercicio* no sólo significa la reconstrucción del *ordo inventionis*, del acto mismo de pensar, sino además, como hemos dicho, implica la reiteración, la tenacidad, el esfuerzo. La expresión "ejercicio" comporta ciertamente el significado de acción, actividad, ejecución. No obstante, lo propio de tal acción es que se trata de una acción imperada, vigilada y, en definitiva, volitivamente determinada. Si atendemos cuidadosamente a la disposición de fondo que penetra las

¹⁷ DESCARTES, René. *Discurso del Método, Segunda Parte*

¹⁸ DESCARTES, René. *Discurso del Método, Tercera Parte*

¹⁹ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas, Segundas Objeciones*

principales obras filosóficas de Descartes, no podremos dejar de advertir que allí lo que prima no es nunca la ingenua espontaneidad, el libre “dejarse llevar”, la desatención creadora o el descuido poético. Tanto el *Discurso del Método*, como las *Meditaciones Metafísicas*, llevan la impronta de la tenacidad, del esfuerzo, de la perseverancia y la vigilia constantes. Asistimos allí al desarrollo del pensar como si se tratara de una lucha entre tendencias opuestas, que pugnan por aparecer en cualquier momento y ante las cuales no cabe sino la atención y la vigilia permanentes. El filósofo se nos muestra aquí bajo el rostro del asceta que procura el dominio y el vencimiento de sí mismo. La disposición de fondo de la meditación cartesiana no es otra, pues, que una *voluntad de razón*.

La presencia de esta *voluntad de razón* se hace evidente sobre todo en el camino que va desde la duda universal a la certeza del *cogito-sum*. La duda, como proceso de desprendimiento de las antiguas opiniones, no es nunca una duda espontáneamente constituida. Se trata de una *duda asistida*, volitivamente auxiliada, a tal punto que cabe sospechar sobre el carácter originario de la misma. Antes que la duda, antes que la vacilación y la oscuridad, está el *ethos*, la disposición fundamental que la posibilita y configura internamente. Este *ethos* se hace presente especialmente en la propia insuficiencia de la duda: no basta con dudar, es necesario además *persistir* en ella. Ello se debe, como hemos dicho, a que las antiguas opiniones se encuentran firmemente establecidas por el hábito y la costumbre. Son esos hábitos y esas costumbres las que hay que desarraigar mediante la práctica de las disposiciones contrarias. En este sentido, la duda se constituye *contra* la naturaleza habitual. Tal es su carácter *ficticio*. “*Pero no basta -dice Descartes en un texto clave- con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias... Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo²⁰ que todas esas opiniones son falsas e imaginarias...*”²¹ Ante la turbación y la perplejidad Descartes toma la misma actitud: “*Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo*”²². El núcleo de la actitud cartesiana es claro. Se trata de una actitud esforzada, tenaz, perseverante, que impera por sobre la misma duda o la claridad de las evidencias. En este sentido, la meditación cartesiana, como *ejercicio intelectual*, implica un momento estrictamente no intelectual. El esfuerzo, la perseverancia, la atención, el control, la vigilancia, no son sino rasgos de la meditación que muestran la decidida *primacía de la voluntad*.

Estas características de la meditación parecen colindar, además, con una exigencia poco común: lo que Descartes pide a los que meditan con él no es sólo el asenso intelectual, sino una *transformación del carácter*. Dicho de otro modo, lo que

²⁰ Los subrayados son nuestros.

²¹ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas. Meditación Primera*.

²² DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas. Meditación Segunda*.

Descartes parece demandar de sus lectores no es mera perspicacia o inteligencia, sino mucho temperamento. Esta apelación al *ethos* se hace evidente no sólo en su permanente llamado a la *ejercitación* del método, sino también en su recurso al *recuerdo* como forma de refrendación de las verdades obtenidas: "*Mas, siendo casi imposible -señala Descartes- deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento*"²³. Aquí es obvio que Descartes piensa que la apropiación de un nuevo saber implica un proceso arduo y prolongado. Las antiguas opiniones, por la fuerza del hábito y la costumbre, tienden a retornar inadvertidamente. Frente a ello no basta ni la fuerza de las evidencias, ni las reglas de la lógica; es necesaria, asimismo, la fuerza del recuerdo que imprime y graba firmemente en el espíritu las verdades halladas. Esta insuficiencia de la evidencia intelectual, está señalada expresamente por Descartes: "*Ciertamente, nada veo en todo cuanto acabo de decir que no sea facilísimo de conocer, en virtud de la luz natural, a todos los que quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón...*"²⁴ Olvido, aflojamiento, desatención, no apuntan, finalmente, sino un defecto de la voluntad: su carencia de *resolución*. Resulta indudable que para Descartes la *claridad* y la *distinción* constituyen un criterio suficiente y exhaustivo del conocimiento. Sin embargo, para que la adhesión sea posible realmente es necesario además algo que ya no concierne a la evidencia misma. La insuficiencia del momento puramente intelectual es manifiesta: "*Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de imaginación... Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémosle, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad*"²⁵. La analogía resulta conocida. El espíritu, cual corcel impetuoso, requiere, para no extraviarse, del suave y oportuno control del auriga.

Son múltiples las simetrías y relaciones que se pueden establecer entre esta concepción de la meditación y el contenido mismo de la filosofía cartesiana. Por lo pronto, la *reflexividad irrestricta* de la meditación mantiene un riguroso paralelismo con la certeza originaria del *cogito-sum* y su función. Lo mismo cabe señalar, por ejemplo, respecto de la voluntad y su rol determinante en el asentimiento. Sin embargo, no es nuestro propósito aquí exceder los límites del análisis de una *forma* de ejercicio del pensamiento. Resulta más pertinente, en cambio, insistir en un aspecto de la meditación que nos parece decisiva: la meditación, como forma de praxis filosófica, no sólo asume el carácter de una biografía y un ejercicio intelectual, sino además dicho ejercicio es sobre todo un *ejercicio de control del objeto*. La metáfora del auriga resulta ilustrativa: la verdad no es sólo una cuestión de evidencia, es también un asunto de *manejo*. Las *Meditaciones Metafísicas*, ya lo hemos dicho, asumen el claro perfil de un ejercicio intelectual *volitivamente imperado*. La tensión, el esfuerzo, la tenacidad, la

²³ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Meditación Segunda*.

²⁴ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Meditación Tercera*.

²⁵ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas, Meditación Segunda*.

contención que penetra la totalidad de sus páginas, no son sino un signo de este *ejercicio de control intelectual*. Gran parte de las reglas que Descartes propone para la dirección de la razón, no son propiamente reglas lógicas, sino procedimientos de control. Resulta conocida la aversión cartesiana por la lógica. La lógica no entrega verdad alguna. Antes que la lógica, es necesario el *método*. Sin embargo, el método no está constituido por reglas de deducción o procedimientos de formalización, sino por un *orden de sometimiento del espíritu*. El carácter moral del método se hace evidente en la primera regla que Descartes nos propone en el *Discurso del Método*: “no admitir jamás nada por verdadero que no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención”²⁶. Resulta evidente que la precipitación y la prevención no constituyen vicios lógicos, sino formas de descontrol, o si se quiere, vicios del carácter. Este mismo sesgo moral del método está claramente expuesto en las *Reglas para la Dirección del Espíritu*. La importancia, por ejemplo, del *recuerdo* y la *atención* son allí sólo dos de las muchas normas que rebasan un contenido puramente lógico o epistemológico. Por lo demás, ello está en perfecta congruencia con la propia concepción cartesiana del error. El error para Descartes no surge nunca del simple y aislado concurso de la inteligencia, sino cuando la voluntad -de suyo infinita- no se contiene dentro de los límites del entendimiento²⁷. Y ello de tal manera que, finalmente, el error no tiene otra causa que un mal uso del libre arbitrio. Frente a tal determinación de las causas del error no deben, pues, sorprender las virtudes exigidas: esfuerzo, tenacidad, perseverancia, memoria, atención, habituación, etc. La meditación, finalmente, como forma de praxis filosófica, no es nunca un ejercicio puramente intelectual, sino sobre todo una forma de *disciplina de la voluntad*. Tal es el origen esencialmente moral de la meditación.

²⁶ DESCARTES, René. *Discurso del Método, Segunda Parte*.

²⁷ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas, Meditación Cuarta*.