



HAL
open science

Ejercicios espirituales antiguos en la Meditación primera de René Descartes

François-Xavier de Peretti

► **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. Ejercicios espirituales antiguos en la Meditación primera de René Descartes. Seminario Poesía y Filosofía en la Grecia arcaica y clásica Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos", Sep 2020, Mexico, México. hal-03199265

HAL Id: hal-03199265

<https://amu.hal.science/hal-03199265>

Submitted on 15 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ejercicios espirituales antiguos

en la *Meditación primera* de René Descartes

François-Xavier de Peretti
Aix-Marseille University
Institut d'Histoire de la Philosophie.
Aix-en-Provence. France

Resumen

A Descartes, por lo general, se le presenta como el pensador de la modernidad con el que se logró una ruptura decisiva y radical en la historia de la filosofía: «Nemo ante me». A pesar de las apariencias, lo que quisiera demostrar en mi ponencia es que su metafísica es heredera de una larga y antigua tradición de ejercicios espirituales y que su filosofía se inserta en ella. Ciertamente, no es coincidencia que Descartes escriba meditaciones y use la famosa duda escéptica. Ahora bien, la duda de los escépticos no es la única deuda que tiene Descartes con la filosofía antigua. Con el análisis de la *Meditación primera* se intentará demostrar lo importante que es insistir en el ejercicio de la confesión y en la práctica de la catarsis, la cual permite liberarse del cuerpo con miras a la búsqueda de la verdad, hasta el punto que al final de la *Meditación primera* los esfuerzos que requieren tales ejercicios, difíciles por definición, culminan en la evocación de un posible riesgo de acedia espiritual.

Introducción

Un ejercicio espiritual en primera persona

Descartes, a quien claro está, se le debe considerar filósofo, es al mismo tiempo un escritor de primer plano en la historia de la lengua y de la literatura francesas, que utiliza una gran variedad de géneros literarios para exponer su filosofía primera y su metafísica, como narraciones autobiográficas, meditaciones, tratados, cursos, conversaciones, diálogos y correspondencia.

Sin embargo, de entre todos estos géneros literarios Descartes otorga un estatus privilegiado a la meditación. De hecho, es en las *Meditaciones metafísicas* donde se puede leer la exposición más completa y detallada de su filosofía primera y de su metafísica. El elemento en el que mejor se desarrolla su doctrina metafísica es, pues, el de la práctica de un ejercicio espiritual que, por naturaleza, sólo se puede llevar a cabo en primera persona del singular. De ahí la rotunda entrada del yo en la obra de Descartes a principios de la

filosofía moderna. Es así como la meditación cartesiana toma inmediatamente la forma de una conversación interior y de una serie de ejercicios que el pensamiento practica de manera voluntaria, efectuando una operación reflexiva sobre sí mismo. Y, de hecho, la palabra meditación, que en griego remite a *melete* y en latín a *meditatio*, designa muy claramente esta noción de ejercicio voluntario y de preparación¹.

Si es posible sostener que las *Meditaciones metafísicas* forman, en el sistema cartesiano, el texto de referencia en materia de metafísica y de filosofía primera, es porque todas las demás exposiciones remiten al ejercicio espiritual que sólo las *Meditaciones* tienen el privilegio de desarrollar.

Si por ejercicio espiritual entendemos una práctica voluntaria del pensamiento cuyo objetivo es producir una transformación de uno mismo, y si entendemos *ascesis* en su sentido amplio como la práctica constante de ese tipo de ejercicios y no solo en el restringido de abstinencia o continencia, entonces, las *Meditaciones metafísicas* se presentan al mismo tiempo como un ejercicio espiritual y un conjunto de demostraciones, es decir, como un protocolo de *ascesis* y un tratado de metafísica, o dicho de otra manera, como una serie de experiencias vividas y de razonamientos. Así, en las *Meditaciones* se entretejen dos tipos de discursos, uno de orden lógico, otro de orden psicológico, y por decirlo así psicagógico, retomando un término que ya, en Platón, significaba la conducta de las almas por medio del discurso². Las *Meditaciones* asocian estrechamente la comprensión de una doctrina filosófica con la producción de una serie de efectos que actúan sobre el lector. Nos ofrecen llevar a cabo sobre nosotros mismos, y a lo más profundo de nosotros, un trabajo de modificación de nuestras disposiciones interiores, así como de nuestras representaciones, empezando por la de uno mismo. Este trabajo se presenta como el prerequisite y la condición de posibilidad que se han de satisfacer para desarrollar una búsqueda seria de la verdad.

Asimismo, en esta conferencia, sugerimos tomar en serio el carácter meditativo de la filosofía primera cartesiana. Nos separamos, pues, de una interpretación, a nuestro juicio, demasiado reduccionista, para la cual el recurso a la meditación, en tanto que género literario, resultaría en manos de Descartes ser un efecto que responde a la moda, una manera superficial y artificial de ataviar su doctrina, una transposición oportunista a la esfera filosófica de una forma religiosa en boga en el siglo XVII.

Otro punto que deseamos mostrar es que este carácter fundamentalmente meditativo de la filosofía primera de Descartes se arraiga en una larga tradición que tiene su origen en la Antigüedad. Por motivos de tiempo, no podremos detenernos en el uso que hace Descartes de argumentos tomados de filósofos escépticos en la implementación de la duda de la

¹ Inicialmente, en el sentido del ejercicio de preparación, los términos *melete* y *meditatio* hacen notar un uso conocido tanto por las escuelas como por el teatro, los cuales, en materia retórica o incluso en el arte militar, carecen de sentido de espiritual meditación que los conocemos. Ver: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1968, p. 684; M. Bréal et A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 1885, p. 185.

² Platon, *Phèdre*, 271 c.

Meditación primera. En cambio, nos limitaremos al análisis de dos ejercicios espirituales, generalmente menos estudiados y comentados: la confesión en Descartes y el desapego del espíritu a los sentidos.

La prueba y el fracaso del error

Una confesión inicial

Las primeras palabras de las *Meditaciones metafísicas* adoptan la actitud espiritual de la confesión, con la diferencia de que con su práctica confesional, se trata aquí de que el sujeto meditante confiese sus errores y no sus faltas. Razón por la cual, Descartes escribe al comienzo de sus *Meditaciones*:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto (trad. Vidal Pena, p. 4)

Al mismo tiempo las últimas palabras de las *Meditaciones* concluyen con el reconocimiento de nuestra falibilidad:

Empero, como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidimos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la endebles de nuestra naturaleza (p. 52).

El recuerdo de las faltas, defectos y fallos por parte del sujeto que medita, el examen de conciencia y la confesión con fines a la corrección de sí mismo, la admisión de nuestra falibilidad, el reconocimiento de la enfermedad y las imperfecciones y endebles de nuestra naturaleza, enmarcan de principio a fin todo el recorrido de las *Meditaciones metafísicas*. Pero, sobre todo, puntúan este itinerario de arriba a abajo, a lo largo y ancho de toda la obra, y lo hacen con una insistencia sorprendente, ya que Descartes, en el transcurso de las seis meditaciones, volverá a plantear los temas de la confesión, del reconocimiento de la imperfección de nuestra naturaleza y de nuestra inclinación al error más de cincuenta veces.

Obviamente, gran parte de la empresa cartesiana de la búsqueda de la verdad procede de la herida abierta que dejó la prueba del error y la humillación de sentirse engañado. El error es percibido como un desastre por y para el sujeto que medita, puesto que se dedica a la búsqueda de la verdad. Se vive como desdicha, adversidad, desgracia, desventura y siempre, como una crisis. Las extravagantes figuras de la *Primera meditación* de un Dios engañoso y de un genio maligno no menos astuto ni poderoso que Descartes plantea como hipótesis, atestiguan por su carácter dramático la amplitud de la desgracia y el sentimiento del fracaso que están vinculados con la experiencia del error.

Sin embargo, una vez disipadas las hipótesis del Dios engañoso y del genio maligno que alimentaban la duda de las *Meditaciones metafísicas*, habrá que afrontar el hecho evidente

de que somos nosotros los que nos estamos engañando. Cuando se trata de errores, nadie ni nada nos engaña, de no ser nosotros mismos. Mucho peor que si fuéramos víctimas de otros o de un poder externo, es de nosotros mismos que somos víctimas cuando nos equivocamos. Somos sólo nosotros quienes violentamos la verdad. Al fin y al cabo, la desdicha del error nos remite a la imperfección de nuestra naturaleza. De ahí la necesidad de la confesión.

El eco de una larga tradición espiritual

El examen de conciencia y la confesión, la meditación sobre nuestras faltas, errores e imperfección, forman parte de un lugar común o tema tipo de ejercicio espiritual, moral y religioso que, durante la extensa historia de la meditación antigua y luego cristiana pervivió, hasta el momento de encontrar en Descartes una nueva forma de reutilización e inclusión en su investigación epistemológica acerca del error.

Antes de que la tradición cristiana los integre y los haga suyos, los temas de la admisión de nuestras faltas, de la confesión de nuestros errores, del examen de conciencia y de la atención que conviene prestarse a sí mismo, aparecieron en occidente como ejercicios profanos de corrección de sí mismo y de terapia del alma. Y en efecto, desde la Antigüedad tomaron la forma de ejercicios espirituales. Pierre Hadot enfatiza la importancia de concentrarse sobre sí mismo y del examen de conciencia, tal y como se encuentran en las filosofías estoica, epicúrea y también neopitagórica³. Se puede tratar del examen que se realiza al levantarse, con la mira puesta en las acciones que se habrán de realizar durante el día, o bien de ejercicios vespertinos para repasar las acciones llevadas a cabo a lo largo del día que termina.

Encontramos, por ejemplo, entre los textos que Descartes conocía, rastros de ese tipo de ejercicio en Séneca, como en el *De Ira*, III, 36.1, que recomienda que realicemos un examen de conciencia diario, justo a la hora de acostarnos:

Todos los sentidos han de ser dirigidos hacia la firmeza: por naturaleza son resistentes, si a ellos ceja en corromperlos el espíritu, el cual todos los días a rendir cuentas ha de ser convocado. Hacia esto Sextio, de suerte que, concluido el día, una vez que para su reposo nocturno se retiraba, preguntaba a su alma: «¿qué maldad tuya hoy has curado? ¿A qué defecto hiciste frente? ¿En qué aspecto eres mejor?»⁴.

Antes de Séneca, en la larga tradición estoica, ya encontramos en Epicteto la prescripción del ejercicio de examen de sí mismo y de evaluación de nuestros actos al crepúsculo del

³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard [« Folio/ Essais »], 1995, pp. 303-309.

⁴ Sénèque, *Œuvres complètes de Sénèque, Le philosophe*, trad. M. Charpentier et M. Felix Lemaistre, t. II, Paris, Garnier Frères, 1860, pp. 360-361. [trad. Enrique Otón Sobrino, Madrid, Espasa Calpe, 1986]

amanecer o al del anochecer. Así, en el libro III, 10, 2-3 de sus *Disertaciones*, Epicteto remite a este autoexamen citando los *Versos de Oro* (40-44) atribuidos a Pitágoras:

*Y no admitir el sueño en los abatidos ojos
antes de hacer recuento de las tareas diarias una por una:
¿Qué transgredí? ¿Qué llevé a cabo? ¿Qué obligación no he cumplido?
Tras empezar por ahí, prosigue; y, después,
si has llevado a cabo malas acciones, censúrate; pero si buenas, alégrate.*⁵

Y vuelve a ello en el libro IV, 6, 32-35 de las mismas *Disertaciones*:

Pero tú, si de verdad no te has preocupado de ninguna otra cosa sino de un uso como se debe de las representaciones, al punto de levantarse al alba, piensa: ¿Qué me falta para la impasibilidad? ¿Qué para la imperturbabilidad? ¿Quién soy? ¿Verdad que no soy cuerpo, hacienda, fama? Ninguna de esas cosas, sino ¿qué? Soy un ser racional. Entonces ¿cuáles son las reclamaciones? Repasa lo que has hecho: ¿Qué norma transgredí de las de la serenidad? ¿Qué hice de poco amistoso, o de insociable, o de ingrato? ¿Qué no llevé a cabo de lo necesario para eso?⁶

No sólo encontramos vestigios del examen diario de conciencia en Pitágoras, Epicteto o Séneca, sino también en Galeno, cuya obra monumental inspirará la medicina occidental hasta la época moderna de Descartes. Galeno, médico y filósofo moral, escribió veinte volúmenes de filosofía moral, de los cuales sólo han llegado hasta nosotros tres tratados: *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno*, *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, a menudo presentados no como dos tratados sino sólo uno bajo el título *Las pasiones y errores del alma*, y por último *Que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*.

Leamos lo que escribe Galeno en las *Pasiones y errores del alma*:

[5.30] Luego, cuando estos nos señalen alguno de nuestros errores, no es necesario mostrarse irritado sino agradecido. Y es necesario recordar esto cada día, de ser posible muchas veces, o en su defecto cada que amanezca, antes de comenzar las actividades diarias, y en la noche, antes de dormir. Yo mismo acostumbro leer dos veces por día las exhortaciones atribuidas a Pitágoras, después de pronunciarlas oralmente.⁷

⁵ Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 10, 2-3, dans *Les Stoïciens*, t. II, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, p. 982.

⁶ *Ibid.*, IV, 6, 32-35, p. 1078.

⁷ Galien, « Les passions et les erreurs de l'âme » dans *L'âme et ses passions*, trad. V. Barras, T. Bichler, A.F. Morand, Paris, Les Belles Lettres [« La Roue à Livres »], 1995, p. 23. trad. Liliana Celilia Molina González, basada sobre el texto editado por Carl Gottlob Kühn de las obras completas de Galeno de Pérgamo (*Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 Volúmenes. Leipzig, 1821-1833; reimpressa con un suplemento bibliográfico por K. Shubring. Hildesheim, 1965) ; trad. Liliana Celilia Molina González, in Liliana Celilia Molina González, *Fisiología y ética. Fundamentos fisiológicos de la psicología en Galeno de Pergamo*, Diss., Valladolid, 2012, p. 343 [= Kühn, vol. V, p. 30]

Aún se encontrará la recomendación del examen de conciencia en el siglo IV, en el *Idilio XVI* de Ausonio. Este idilio utiliza la imagen del tribunal interior para lidiar con el juicio sobre sí mismo y evoca la práctica del examen de conciencia en términos que son estrictamente la traducción de un pasaje de los *Versos de Oro*:

ACERCA DEL HOMBRE BUENO, SENTENCIA PITAGÓRICA.

El hombre bueno y sabio, cual apenas encontraría uno entre muchos miles de personas el propio Apolo si fuera consultado, se observa, como juez de sí mismo, hasta la punta de las uñas [...] y no entrega sus ojos al dulce sueño hasta haber reflexionado en torno a todo lo que ha realizado durante el largo día: ¿qué se ha hecho sobrepasando lo conveniente, ¿qué se acabó a tiempo, qué no? ¿Por qué no fue digno este acto o fue una torpeza aquél otro? ¿Qué se me ha olvidado? ¿Por qué tomó fuerza esta opinión, si fue mejor cambiar? ¿Por qué, al compadecerme del pobre, he notado dolor quebrando mi mente? [...] Al repasar de ese modo todo lo dicho y hecho, y al analizar todo cuando comienza la noche, concede sintiéndose arrepentido el perdón a sus acciones malas y la aprobación a las rectas⁸

¿Acaso podemos acreditar la posibilidad de que Descartes tuviera conocimiento preciso, concreto y directo de esta tradición antigua de origen pitagórico del examen de conciencia de la cual acabamos de dar algunos ejemplos e hitos?

Respecto de Ausonio, no hay duda. Sabemos que Descartes vio aparecer en sueños, durante esa noche del 10 de noviembre de 1619 que confirmó su vocación científica y filosófica, dos poemas de inspiración explícitamente pitagórica⁹. Comienzan respectivamente con « Quod vitae sectabor iter? » [¿Qué camino puedo seguir en mi vida?], y « Est, et non » [Lo que es y no es] y se trata de las piezas XV y XVII de los *Idilios* de Ausonio. Entre esos dos poemas que le aparecen en sueños a Descartes, se intercala el *Idilio XVI* que acabamos de mencionar, tratando del hombre bueno según Pitágoras y, concretamente, del examen diario de conciencia. Ahora bien, no sólo el *Idilio XVI* estaba efectivamente editado en el *Corpus omnium veterum poetarum latinorum*, que Descartes leyó en el colegio jesuita de La Fleche, sino que estaba impreso en la misma página que la pieza XVII¹⁰. Así que nos parece que podemos concluir con toda certeza que Descartes conocía ese texto.

⁸ Ausone, *Œuvres complètes, Idylles*, XVI, « De viro bono », t.II, trad. E.-F. Corpet, Paris, C. L. F. Panckoucke, 1843, pp. 126 et 128 ; Texte latin : « Vir bonus et sapiens, qualem vix repperit unum / Millibus e multis hominum consultus Appolo. / Judex ipse sui, totum se explorat ad unguem. / [...] Non prius in dulcem declinat lumina somnum, / Omnia quam longi reputaverit acta dei / Quae praetergressus ? quid gestum in tempore ? quid non ? / Cur isti facto decus abfuit ; aut ratio illi ? / Quid mihi praeteritum ? cur haec sententia sedit, / Quam melius mutare fuit ? miseratus agentem, / Cur aliquem fracta persensi mente dolorem ? / [...] Sic dicta, et facta per omnia / Ingrediens, otroque a vespere cuncta revolvens, / Offensus parvis, dat palmam et praemis rectis », *ibid.*, pp. 127 et 129. [Trad. Antonio Alvar Ezquerro, in *Décimo Magno Ausonio*, Obras, 2 vol., traducción, introducción y notas de Antonio Alvar Ezquerro, Madrid, Gredos, 1990, p. 351 *sqq.*]

⁹ Le récit est rapporté par Baillet (*Olympica*, AT, X, pp. 179-188)

¹⁰ *Corpus omnium veterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libri distinctum, in quo continentur omnia ipsorum opera seu fragmenta quae reperiuntur, cui praefixa est unius cujusque poetae vita*, t.2, 2^o éd., Genève, Samuel Crispin, 1611, p. 659

En cuanto a Galeno, es notorio que Descartes conocía sus obras médicas. Hay que tener aquí presente la importancia de los propios escritos médicos de Descartes que representan casi una quinta parte de su obra, cosa que a menudo olvidamos. Le correspondencia cartesiana se refiere a Galeno a propósito de la circulación arterial de la sangre (*Carta de Pemplius à Descartes*, enero 1638, AT, I, p. 497), y también en las recomendaciones que le da a su discípulo Regius, invitándole, por razones de prudencia, a no exponer en sus cursos en la Universidad de Utrecht sus tesis junto a las de Galeno y Aristóteles (*Carta a Regius*, junio 1642, AT, III, p. 566). Sin embargo, nada nos asegura con certeza que Descartes haya tenido un interés particular en la filosofía moral de Galeno, ni en la recomendación del médico acerca de la importancia del examen de conciencia. No obstante, Galeno subraya en sus tratados de manera acusiosa que las disposiciones del cuerpo determinan las disposiciones del alma, tesis particularmente grata a Descartes. Así, sabiendo que Descartes fue un lector de Galeno, no hay que descartar que haya podido encontrar en él o fortalecer su propia idea de que una medicina corporal puede favorecer la terapia del alma, así como la idea de buscar en esa medicina la forma de hacer a los hombres más hábiles y sabios que nunca lo fueron, como lo escribirá en el *Discurso del método* (AT, VI, p. 62), además de que la medicina puede dedicarse a una tarea espiritual al servicio de la moral. También es posible que Descartes se haya inspirado en Galeno, cuando decidió abordar las pasiones no desde un punto de vista moral y retórico, sino físico y fisiológico (*Pasiones del alma*, Prefacio, AT, XI, p. 326). No podemos extendernos más sobre este tema, pero ciertamente habría mucho que decir sobre Descartes, Galeno y la medicina.

En cuanto a Séneca y Epicteto, sus libros fueron objeto de múltiples reediciones a lo largo de los siglos XVI y XVII, así que no es verosímil que Descartes ignorase esos autores y que su influencia no haya teñido su pensamiento. Y, de hecho, hay a lo largo de su obra muchas referencias a la moral estoica desde el *Discurso del método* hasta las *Pasiones del alma*, pasando por la correspondencia con la princesa Isabel del Palatinado, en la cual basa su epistolario en el *De vita beata* de Séneca. Numerosos puntos de su doctrina como el innatismo, el control de nuestras representaciones, el acceso a la satisfacción a expensas de la rectitud de nuestra voluntad, así como la noción de generosidad, definida por Descartes en el artículo 153 de las *Pasiones del alma*, y muchos atisbos de la moral del *Discurso del método*, llevan el sello de una herencia estoica muy marcada, aunque ciertamente transformada y a menudo criticada, pero no por eso menos real. ¿Es decir que ese retorno tan fuerte al estoicismo de la época clásica nos permite concluir que Descartes conocía los textos que tratan la práctica del examen de conciencia y que acabamos de citar? No es posible decirlo estricta y formalmente, pero es muy probable que así fuera, ya que la importancia de los vínculos entre el cartesianismo y el estoicismo, así como la amplia difusión de los textos estoicos, permiten suponerlo con bastante verosimilitud.

E incluso suponiendo que Descartes no hubiese conocido la práctica estoica del examen de sí mismo, es muy posible que conociese el texto de los *Versos áureos* atribuidos a Pitágoras y que inspiró a los estoicos. Es notorio que Descartes se refiere a Pitágoras en su obra a propósito de la creencia en la existencia de un alma en los animales, a la distinción entre almas y cuerpos, así como al de la metempsicosis (*Respuestas a las sextas objeciones*, AT, IX, 1, p. 228). En cuanto a un posible conocimiento de los *Versos de Oro*, basta con leer las reglas y los programas redactados para los profesores y estudiantes de los colegios jesuitas en la *Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu*. Este documento contiene todos los

preceptos pedagógicos y programas escolares a los que Descartes obedeció y que siguió en el colegio de La Flèche. Y, precisamente, la *Ratio atque institutio studiorum* indica que los profesores de retórica deben garantizar el ejercicio de la «*concertatio*» (entre otros ejercicios recomendados), lo que consiste en hacer que los estudiantes investiguen sobre las costumbres de los antiguos, comenten jeroglíficos, símbolos o sentencias de Pitágoras, apotegmas, emblemas y enigmas¹¹. Y no es de poca importancia precisar que lo que se designa aquí como las sentencias de Pitágoras son precisamente los *Versos de Oro*, atribuidos a Pitágoras, que incluyen la recomendación de un examen de conciencia diario¹².

De manera general, se puede asumir que antes del cristianismo, ya se recomendaba en las escuelas filosóficas de la Antigüedad la práctica del examen de conciencia, entendida como un trabajo asiduo de repaso, recopilación y evaluación de nuestras debilidades, así como de nuestros progresos morales. Como ya dijimos, probablemente Descartes tenía conocimiento de ello a través de una o de varias fuentes, ya sea por información de primera mano o por tradición indirecta suficientemente difundida. En esta antigua tradición, tomar conciencia de todo lo que debe ser modificado en nosotros justifica la conversión interior que se traduce en la resolución de entrar en una vida filosófica. Esto es precisamente lo que leemos en el Libro II de las *Disertaciones* de Epicteto escrito por Arriano:

El principio de la filosofía, al menos entre quienes la alcanzan como se debe y por la puerta, es la percepción de la propia debilidad e incapacidad respecto a lo necesario¹³.

Posteriormente, los ejercicios espirituales de la Antigüedad fueron incorporados por toda la tradición cristiana hasta los siglos XVI y XVII. Es por ello que se puede identificar en la espiritualidad cristiana la supervivencia de ejercicios de origen estoico-cínico que se presentan como ejercicios de abstinencia y de prueba de sí mismo, lo que podemos identificar como supervivencia del conocimiento de sí mismo, o la reanudación del «*conócete a ti mismo*» délfico, considerado desde otro punto de vista. Este nuevo enfoque introduce el principio y uso de la sospecha sobre el sí mismo. Requiere la búsqueda de nuestras fallas, defectos y debilidades. Michel Foucault por ejemplo escribió a este respecto:

De Séneca a Casiano vemos, en términos generales, el desplazamiento y la recuperación del mismo tipo de ejercicios. Esos ejercicios, luego, van a perdurar en todo el cristianismo y

¹¹ *Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Paris, Belin, 1997, p. 170.

¹² *Ibid.* pp. 310-311.

¹³ Arrien, *Entretiens d'Épictète*, II, 11, 1, dans *Les Stoïciens*, t. II, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, p. 906.

reaparecerán, cobrarán nuevas direcciones e intensidades más grandes y fuertes, a partir de los siglos XV y XVI y, claro está, en la Reforma y la Contrarreforma.¹⁴

¿Qué ocurre pues en el cristianismo con el examen del sí mismo, con la confesión y el reconociendo de nuestra imperfección? El tema del examen de sí mismo, de la atención a sí mismo, de la inquietud de sí y de la consideración de la debilidad de nuestra naturaleza tiene sus raíces, tal y como lo acabamos de exponer, en la espiritualidad occidental vigente desde la Antigüedad. Sin embargo, es con el cristianismo que estos temas encontrarán nuevo vigor y extensión, como lo demuestra la institucionalización de la confesión en la práctica cristiana de ella. Numerosas obras espirituales de primer plano admiten y recomiendan los ejercicios de confesión, de prestar atención a sí y tomar en cuenta lo endeble que es la naturaleza humana. La mayoría de las veces, estas obras presentan estos ejercicios como formas de iniciación para entrar en la vida interior y como los primeros pasos que debe dar el alma para acercarse a Dios. Pero es ante todo con San Agustín que el tema de la falibilidad humana pasa a ser de primer plano y se impone en la meditación cristiana, como lo demuestran de manera manifiesta las *Confesiones*, que se presentan como una amplia reflexión o meditación sobre sí mismo y sobre las Escrituras. Así pues, el primer libro de las *Confesiones* comienza con una alabanza de la grandeza divina y de la sabiduría infinita de Dios. Pero a esta alabanza se une inmediatamente un segundo tema que está en contrapunto con el primero: el de la miseria de nuestra condición mortal que atestigua la naturaleza pecadora de los hombres:

Grande eres, Señor, y digno de toda alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene término. Pero quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación, un hombre ceñido por su mortalidad, y por el testimonio de su pecado, y por el testimonio de que resistes a los soberbios¹⁵.

El segundo libro de las *Confesiones* analiza de nuevo la falibilidad del hombre. Agustín remite la experiencia del pecado a sus primeros años. Esta evocación de la infancia, ya marcada con el sello de la culpa, el comentario agustiniano la une generalmente a unos versos del *Antiguo Testamento*, tomados del *Libro de Job*, del cual la meditación agustiniana se inspiró abundante y profundamente para desarrollar sus temas:

4 ¿Cómo puede un hombre justificarse ante Dios? ¿Cómo será puro el que nació de mujer?
5 Si ni la luna es clara, ni las estrellas son puras a sus ojos,
6 ¡cuánto menos el hombre, este gusano, el hijo del hombre, esta lombriz!¹⁶

¹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard [« Hautes études »], 2001, p. 404. [Traducción Horacio Pons, Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Alcal, 2001, p. 394]

¹⁵ Saint Augustin, *Confessions*, livre I, chap. 1, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly (1651), traduction établie par O. Barenne, Ph. Sellier (éd.), Paris, Gallimard [« Folio-Classique »], 1993, p. 25.

¹⁶ *La Bible*, « Le livre de Job », 25, 4-6, trad. Pierre Alferi et Jean-Pierre Prévost, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 1489.

Así, tal y como lo insinúa el *Libro de Job*, Agustín niega a la infancia el privilegio de la inocencia, absolviendo a Dios de toda responsabilidad por el pecado:

¡Escucha, oh Dios! ¡Ay de los pecados de los hombres! Es un hombre quien lo dice y Tú te apiadas de él, porque lo hiciste, pero no hiciste el pecado que hay en él. ¿Quién me recuerda el pecado de mi infancia? Pues nadie es puro ante ti, ni siquiera el recién nacido de un día de vida sobre la tierra [*Libro de Job, 14, 5*]. ¿Quién me lo recuerda? ¿quizá cualquier niño presente, en quien veo lo que de mí no recuerdo?¹⁷

En el plano del conocimiento y no ya en el moral, Descartes considera que ya desde la infancia se dio cuenta que había fallado al aceptar numerosas opiniones falsas creyéndolas verdaderas. Y, como Agustín, Descartes también se esforzará por poner – siempre según la misma transposición del plano moral al epistémico – a Dios fuera de causa cuando se tratará de explicar nuestros errores en la teodicea de la *Cuarta Meditación*.

La prueba de la duda en sentido de esfuerzo y experimentación

Separar el espíritu de los sentidos

Como gesto inaugural de la filosofía primera en Descartes, el ejercicio de la duda será la respuesta cartesiana al drama del error. Se trata pues, para empezar, de poner nuestros juicios a prueba, comprobando su resistencia a cualquier posible forma de duda para asegurarnos que se fundamentan correctamente. Además del hecho de separar, en términos de conocimiento, el trigo de la paja, aplicarse al ejercicio de la duda tiene un segundo objetivo: el desapego de la mente de los sentidos que, por una parte, son fuente de errores, y que, por otra, obstaculizan nuestra capacidad de concebir esas realidades metafísicas que son el alma y Dios.

En definitiva, el ejercicio de la separación de la mente de los sentidos es particularmente ambicioso, exigente y difícil para nosotros puesto que nuestra naturaleza está precisamente formada por una unión sustancial que nos hace un compuesto de alma y cuerpo. En el ejercicio que consiste en separar nuestra mente de los sentidos, se trata realmente, cuando practicamos ese desapego, de ir - tanto cuanto sea posible - contra nuestra propia naturaleza. Lo que implica, de que antes de que pueda arraigarse en nuestra mente la distinción entre las cosas corporales y las intelectuales – distinción a la que se dedica más particularmente la *Segunda meditación* - tenemos que prepararnos para ella mediante el

¹⁷ Saint Augustin, *Confessions*, livre I, chap. 7, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly (1651), traduction établie par O. Barenne, Ph. Sellier (éd.), Paris, Gallimard [«Folio-Classique »], 1993, pp. 36-37.

ejercicio de la duda, el cual se detalla en la *Primera Meditación*. En efecto, ahí se nos invita a considerar claramente todas las razones «que nos muestran la incertidumbre de todos los conocimientos que tenemos sobre las cosas materiales» (*Carta a Vatier del 22 de febrero de 1638* = AT, I, p. 560)¹⁸, y ahí se nos invita a repasar estas razones que nos permiten comenzar a separar nuestra mente de los sentidos.

Alejamiento del mundo y catarsis

Lo mismo que el examen de conciencia, la confesión, así como la meditación sobre nuestras faltas, nuestros fallos y nuestra imperfección, la puesta a prueba del pensamiento con la gran reducción o *epoche*¹⁹ cartesiana – que al final de la *Meditación primera* se traduce por la «suspensión», para utilizar el vocabulario escéptico, de toda la realidad mundana –, remite a una larga tradición meditativa antigua y luego cristiana donde se le requiere al alma que se disocie del cuerpo.

Pierre Hadot destaca muy claramente este punto:

También la tercera *Meditación* se presenta en sus primeras líneas como un ejercicio espiritual muy platónico, pues se trata de separarse radicalmente del conocimiento sensible. [Aquí Hadot cita a Descartes]: “Ahora cerraré los ojos, me taponaré los oídos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales [...] y así, conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, procuraré volverse poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo”. [Hadot concluye] : De manera más general, no me parece que la evidencia cartesiana sea accesible a cualquier persona²⁰.

Al leer a Descartes, no puede uno dejar de recordar las famosas páginas del *Fedón* donde Sócrates presenta el cuerpo como obstáculo para la purificación del alma y para lograr llegar a una vida que sea verdadera, ya que impide al alma alcanzar su pleno desarrollo en la realización de la búsqueda de la verdad y en el conocimiento de las ideas, que es a lo que está verdaderamente destinada.

¿Cuándo entonces, replicó Sócrates, el alma aprehende la verdad? Porque evidentemente cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. — Tienes razón — ¿No es, pues, al reflexionar más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo real? — Si. — Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se

¹⁸ [trad. Georg. H. Fromm, en Georg. H. Fromm, «La igualdad de los hombres en Descartes», *Diálogos* (Puerto Rico), 81, 203, pp. 185-224, la cita p. 219). Voir aussi sur la même prescription À *Silhon* (?), mars 1637, AT, I, pp. 353-354.

¹⁹ *se pronone epojé en espagnol*

²⁰ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Folio [«Essais»], p. 398. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, revisión técnica de María Isabel Santa Cruz de Prunes, México, Fondo de cultura económica, 1998, pp. 286-287.

encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente ²¹

Y para que todo quede bien claro, Sócrates añade:

¿El que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una? — Así es, en efecto. — Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento sólo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo [abstraction faite] todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia? ²²

Así que el cuerpo es entonces como la prisión o la tumba del alma. Para hacerse entender mejor, en otros diálogos como el *Gorgias* (493 a) o el *Crátilo* (400 b-c)²³, Sócrates jugará con la semejanza de los términos *soma* y *sema* que, en griego, significan respectivamente cuerpo y sepultura. Para que el alma acceda a la verdad y tenga a su disposición una visión clara en el mundo de las ideas, no puede fiarse de los sentidos. La unión de alma y cuerpo es contraproducente en la búsqueda de la verdad, ya que nuestros sentidos no solo no proveen al alma de representaciones verdaderas, sino que, lo que es peor, le impiden que pueda tenerlas. Para conocer la verdad, tenemos que abandonar los sentidos y recurrir únicamente a nuestra razón. Es a través del acto de razonar, y solo razonando correctamente, que el alma puede alcanzar la verdad. Pero para razonar bien, es absolutamente necesario que el alma no padezca molestias corporales ni sea perturbada por la vida misma del cuerpo. Y para que pueda ocurrir eso tiene el alma que aislarse dentro de sí misma. Tiene, como lo dice Sócrates, que «mandar a paseo al cuerpo». A estas expresiones se las debe tomar en serio, ya que nos remiten a una práctica de la filosofía antigua, práctica realmente vivida no sólo como discurso teórico, sino también como trabajo sobre uno mismo, lo que aquí se enfoca como trabajo de desapego del espíritu del cuerpo, lo que nos hace recordar los ejercicios de los gimnosofistas de la India.

Tenemos un testimonio de esto en el discurso de Alcibíades del *Banquete* platónico, cuando remite a la naturaleza asombrosa de Sócrates, su firmeza e indiferencia ante la dureza de las situaciones más incómodas o temibles. Alcibíades recuerda lo que experimentó siendo compañero de Sócrates durante la expedición militar ateniense contra Potidea, una ciudad vasalla ubicada en el norte de Grecia que era colonia de Corinto y que pertenecía a la confederación ateniense que se sublevó en el 432. Durante el sitio a la ciudad que duró hasta el 430 a.C., fecha de su capitulación, Sócrates se impuso a todos sus compañeros de armas tanto en valentía como en resistencia. Mostró una capacidad muy superior a los

²¹ Platon, *Phédon*, 65 b-c, trad. L. Robin, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1940, p. 776. [trad. Carlos García Gual, in Platón, *Diálogos*, III: *Fedón* [traducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1985]

²² *Ibid.*, 65 e- 66 a, p. 777. [trad. Carlos García Gual, in Platón, *Diálogos*, III: *Fedón* [traducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1985]

²³ Voir *Gorgias*, 493 a, *op. cit.*, p. 440, *Cratyle*, 400 b-c, *op. cit.*, p. 635.

demás tanto como para soportar la privación de alimentos como para superar las fatigas extremas o los rigores del invierno, saliendo incluso a caminar descalzo sobre el hielo con más soltura que los que iban calzados. Pero esta extraordinaria y descomunal resistencia no era simplemente física, Alcibíades la presenta como consecuencia de la capacidad de Sócrates para meditar, permaneciendo de pie en el mismo lugar, comprometido con sus pensamientos desde la aurora hasta el amanecer del día siguiente, aislándose así de su propio cuerpo²⁴. En las *Noches áticas*, el autor latino Aulio Gelio resume este pasaje del *Banquete* y lo describe de la siguiente manera:

(1) Entre los trabajos voluntarios y ejercicios físicos para fortalecer su aguante en las vicisitudes de la fortuna, sabemos que Sócrates solía hacer también lo siguiente. (2) Dicen que solía permanecer de pie durante todo el día y toda la noche, desde el primer momento del amanecer hasta el amanecer del día siguiente, sin pestañear, inmóvil, sin moverse del sitio, con el rostro y los ojos fijos en la misma dirección, pensativo, como si su cuerpo estuviera separado de su mente²⁵.

Ese tema de la necesidad de proceder a una separación voluntaria que libere el alma del peso del cuerpo, de practicar un ejercicio que la libere, tendrá una gran fortuna a lo largo de toda la Antigüedad, como lo demuestra que todavía se le encuentre en el estoicismo de Séneca, quién, en las *Cartas a Lucilio*, sigue comparando el cuerpo con la prisión del alma:

Por mi parte considero y medito aquellas cuestiones más importantes que procuran la paz a mi espíritu, y, en primer lugar, me examino a mí mismo, luego a este mundo. Ni tampoco ahora malgasto el tiempo, como tú crees; ya que todas estas investigaciones, si no se fraccionan ni diluyen en tanta sutileza inútil, aligeran y elevan el alma que, oprimida con pesada carga, desea liberarse de ella y regresar a aquel estado que fue el suyo. Porque este cuerpo es peso y castigo del alma; cuando aquella oprime, ella está abrumada, encadenada, a no ser que intervenga la filosofía y le exhorte a tomar aliento mediante la contemplación de la naturaleza, impulsándola desde lo terrenal hacia lo divino. Esta es su libertad, esta su evasión; entretanto se sustrae a la prisión en la que está recluida y se reanima con el cielo²⁶.

¿Como comprendían los Griegos esta separación del alma y el cuerpo? El Sócrates del *Fedón*, para quien el filosofar es ejercitarse en el morir, concibe esta separación como una purificación, concepción de hecho acorde a la tradición órfica y a las inscripciones de las Tablas de Oro que se han encontrado en las tumbas ubicadas en el sur de Italia y en Creta²⁷:

²⁴ Platon, *Le Banquet*, 219 e – 220 d, *ibid.*, pp. 759-760 ;

²⁵ Aulo-Gelle, *Les Nuits Attiques*, II, trad. V. Verger, Paris, F. I. Fournier, 1820, [Consulté sur remacle.org/bloodwolf/erudits/aulugelle/livre2.htm#II, le 23 novembre 2019]. [Aulo Gelio, *Noches áticas*, libro II, capítulo 1, 1-2, trad. de Manuel-Antonio Marcos Casquero – Avelino Domínguez García, en Aulo Gelio, *Noches áticas*, II, [León], Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2006]

²⁶ Sénèque, *Lettres Lucilius*, 65, trad. J. Baillard, t. II, Paris, Hachette et C^{ie}, 1861, p. 111 [consulté sur <http://remacle.org> le 10 décembre 2019] [*Cartas a Lucilio*, 65, trad. Ismael Roca Meliá en Séneca, *Epistolas morales a Lucilio*, I (Libros I-IX, Epistolas 1-80), Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1986]

²⁷ Voir Léon Robin, note 3 de page 779 dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1940, p. 1371.

Por lo tanto, si eso es verdad, dijo Sócrates, hay, compañero mío, una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí, de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que tiene preparada su inteligencia, como purificada. – Muy bien, dijo Simmias. – ¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas? – Desde luego. – ¿Por tanto, eso es lo que se llama "muerte", la separación y liberación del alma y del cuerpo? – Completamente, dijo él.²⁸

Plotino, en la *Tercera Enéada*, volverá a evocar al esfuerzo de separación del alma y el cuerpo, y lo evocará como siendo una purificación y una liberación del alma:

Pero ¿en qué puede consistir la “purificación” del alma si ésta no queda mancillada en modo alguno? o ¿en qué [puede consistir] el “separarla” del cuerpo? La purificación consistirá en dejarla sola y disociada de otras cosas, en no dejarla mirar a otra cosa ni tener opiniones ajenas, (sea cual fuere la índole de las opiniones o de las afecciones, como ya se ha dicho), y en que no ponga la vista en las fantasmagorías ni provoque afecciones que resulten de ellas. Y el volverse de las cosas de abajo a las otras, a las de arriba, ¿no es verdad que es una purificación, más aún, una separación por parte de aquella alma que deja ya de estar en el cuerpo como pertenencia de éste? ¿Y el ser como una luz en un medio no turbio? Por más que aun la luz que está en un medio turbio permanece, con todo, impasible²⁹.

San Agustín retomará a su vez el tema de la curación, de la purificación platónica y plotiniana del alma que quiere liberarse de las pasiones y errores de los sentidos:

Porque si Platón viviese ahora y no esquivase mis preguntas, o más bien, si algún discípulo suyo, después de recibir de sus labios la enseñanza de la siguiente doctrina, conviene a saber: que la verdad no se capta con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada, y que toda alma con su posesión se hace dichosa y perfecta; que a su conocimiento nada se opone tanto como la corrupción de las costumbres y las falsas imágenes corpóreas, que mediante los sentidos externos se imprimen en nosotros, originadas del mundo sensible, y engendran diversas opiniones y errores; que, por lo mismo, ante todo se debe sanar el alma, para contemplar el ejemplar inmutable de las cosas y la belleza incorruptible, absolutamente igual a sí misma, inextensa en el espacio e invariable en el tiempo, sino siempre la misma e idéntica en todos sus aspectos³⁰.

²⁸ *Phédon*, 67 e-d, *ibid.*, p. 779. (*Fedón*, traducción Carlos García Gual, Madrid, Gredos, misma edición que las citas de *Fedón* precedentes)

²⁹ Plotin, *Ennéades*, III, livre 6, 5, 37- 41, t. II, trad. M-N. Bouillet, Paris, Hachette et Cie, 1857-1859, pp. 136-138 [consulté sur : <http://remacle.org> le 10 décembre 2019] [trad. Jesús Igal : Plotino, *Enéadas*, III-IV, Intoducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1985]

³⁰ Saint Augustin, *De la vraie religion*, chap. 3, trad. abbé Joyeux, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. III, Bar-le-Duc, Éditions L. Guérin, 1864, p. 548, [Consulté en ligne sur livres-mystiques.com, le 11 décembre 2019]. [trad. Padre Victorino Capánaga, OAR, en San Agustín, *Obras completas*, IV : *Escritos apologéticos* (1º) *De la verdadera religión*, Madrid, BAC, 1994 ?]

No es posible, por supuesto, que esa larga tradición espiritual antigua de liberación y purificación del alma – que va desde Platón hasta Agustín pasando a través de Séneca o Plotino,³¹ para mencionar tan solo algunos grandes faros que la iluminan con su luz, – no haya sido conocida por Descartes. Además, en un siglo devoto como lo es el siglo XVII, esta purificación del alma coincide con la tradición cristiana ascética y meditativa de las tres vías (la purgativa, la iluminativa y la unitiva) y, muy específicamente, la confesión de nuestros errores, vicios, pecados y otras debilidades que corresponda a la primera fase: la fase o vía purgativa³². La obra cuyo título precisamente es *La triple vía (De treplici via)*, constituye un tratado y una guía de meditación espiritual. En ella, San Buenaventura (1221-1274) recomienda expresamente al meditante que se aleje de las realidades materiales y carnales para evitar cualquier forma de concupiscencia. De un punto de vista filosófico y no religioso, lo que significa esta empresa de purificación es una transformación que nos haga capaces de la verdad.

En este sentido, aunque el buen sentido sea la cosa mejor repartida del mundo, la verdad nunca se presenta de inmediato. No sólo porque hay que buscarla, sino porque incluso antes de que comience su búsqueda, se requiere una preparación, un trabajo sobre sí mismo y una conversión en el orden de nuestras ocupaciones como en el uso de nuestra mente y de nuestro cuerpo. Se requiere, por tanto, cierto tipo de comportamiento, una ética, una puesta a prueba del sí mismo que permita experimentar que la verdad se merece y es recompensa al esfuerzo, es decir a la prueba, lo que implica que para quien busca la verdad, una manera de aceptar un cierto tipo de violencia contra sí mismo.

A manera de conclusión: endeblez de la duda y riesgo de acedia

Lo que hemos querido enfatizar en esta ponencia, es ese esfuerzo que va contra la naturaleza del hombre, es decir esa violencia que exige la preparación espiritual para lograr conocer y alcanzar la verdad. Sin embargo, no hay esfuerzo violento y constante sin riesgo de agotamiento, tanto moral como espiritual. Tal es precisamente el escenario que plantea Descartes al final de la *Meditación primera*. Para alimentar la duda sobre sus

³¹ Yvan Morin et encore Thierry Gontier, s'intéressant à la notion de *causa sui*, suggèrent que Descartes, il est vrai presque toujours silencieux sur ses sources et ses lectures, aurait connu Plotin via Ficin et Gibieuf bien qu'il ne s'y réfère pas de manière explicite ; voir Y. Morin, « Le rapport à la *causa sui* : de Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic », *Renaissance et Réformation*, vol. 26, n° 2, 2002, pp. 43-71 ; voir Th. Gontier, *Descartes et la causa sui : Autoproduction divine et autodétermination humaine*, Paris, Vrin [« Philologie et Mercure »], 2005.

³² Présenté comme découlant de la tradition méditative augustinienne dans G. Hatfiel, « The senses and the fleshless eye : the *Meditations* as cognitive exercises », dans Amélie Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, p. 47.

conocimientos anteriores, Descartes apela a la ficción del genio maligno. Con esta hipótesis Descartes da un paso adelante: ahora no considera nuestras opiniones sólo como dudosas, sino como falsas. Es así que el recurso al genio maligno debe entenderse a la luz de las reservas expresadas al final de la *Meditación primera* en cuanto a la fuerza de las razones de dudar que Descartes acaba de invocar: sentidos engañosos, eventualidad de locura, posible indistinción de vigilia y sueño, hipótesis de un Dios engañoso. De hecho, Descartes teme que la fuerza de estos argumentos se desvanezca demasiado rápido y que su acción no tenga un efecto suficientemente disolvente para deshacer sus antiguas opiniones:

Pero no basta 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. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi adherencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo de mostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas (p.10).

Por lo tanto, son dos las cosas que se han de temer en el ejercicio de la duda: la familiaridad de nuestras antiguas opiniones, por un lado, y por otro, cosa mucho más decisiva, el hecho de que tenemos menos razones para rechazar que para creer lo que se ha puesto en duda. Entonces, no es sólo la costumbre lo que debilita la duda. Aquí la razón misma juega en contra de la duda mucho más de lo que la duda parece lograr jugar contra la razón. Este segundo punto, no es entonces ninguna otra cosa sino la confesión de la debilidad que, en definitiva, se debe reconocer en las razones que presidieron el establecimiento de la duda de la manera más universal, y de las cuales poco antes el sujeto meditante quería aún convencerse de que eran «muy fuertes y bien meditadas» (*id.*). En esta fase del ejercicio meditativo, no se trata tanto de saber si algo resiste a la duda, sino de saber si la duda puede resistir a la fuerza de lo que creemos, quizás con razón, y de lo que, por lo tanto, puede ser que haya sido equivocado poner en duda. A pesar de los esfuerzos realizados para alimentar la duda, son menos los motivos para creer que las razones para dudar que ahora podrían llegar a faltar. En estos pasajes la duda amenaza con cambiar de bando. Toda la empresa que consistió en llevar el ejercicio de la duda a pulso, en nutrirlo de nuevas razones en forma de argumentos escépticos, podría colapsar y finalmente haber sido realizada en vano.

El sujeto meditante llega pues a un punto de incertidumbre sobre sus posibilidades de llevar a cabo con éxito la empresa de la duda y, por lo tanto, su búsqueda de la verdad. Todo lo que hizo corre el riesgo de volcar, destrozarse y aniquilar los esfuerzos realizados. Las razones para dudar de la razón que razona no logran contrarrestar los hábitos de pensamiento a los cuales adhiere la razón razonable que nos hace nuevamente ser propensos a aceptar sus antiguas opiniones. En aquel momento en el cual la duda alcanza la *akmé* de su hipótesis, el de un Dios engañoso, tendría que resultar decisivo conseguir que se incline uno en favor de la duda. Por el contrario, en ese momento en el que se tendría que creer que ya se acabó con nuestras viejas opiniones, todo parece paralizarse y tenemos que volver a poner manos a la obra. La prueba se redobla. De repente, la mecánica de la duda parece detenerse y se introduce la posibilidad de que haya motivos para dudar de la relevancia de la duda. En cierto modo, la duda en sí misma se ha vuelto dudosa. Esta confesión, y el temor que inspira en cuanto a la eficacia de la duda, conducen entonces a la decisión de ocuparse cuidadosamente de emplear toda su atención en engañarse uno mismo

y por tanto recurrir a la figura del genio maligno. El genio maligno es así intérprete de la voluntad de quien está decidido a dudar, instrumento para dudar y no razón para dudar:

Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro [...]. Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme (pp. 10-11).

La hipótesis del genio maligno compensa la debilidad de las razones para dudar y más particularmente de la última de estas razones, la de un Dios engañoso, de la cual es en cierto modo el avatar. Si bien las razones para dudar tenían que respaldar la voluntad de dudar, mediante un efecto final de reversión, es ahora la voluntad de dudar la que tiene que soportar la carga de sustentar las razones para dudar. El sujeto meditante experimenta en esta etapa la debilidad de su entendimiento en cuanto a capacidad de proporcionarle razones decisivas para dudar. La razón no parece capaz de producir antídotos contra los males del error ni tener muletas suficientemente fuertes como para corregir su propio curso. En otras palabras, la mente carece de los recursos necesarios para purificarse, para curarse, para reformarse. Pero sí sintió la necesidad de reformar sus opiniones y el uso de sus facultades, fue precisamente por haber experimentado su propia debilidad. De repente se le presentan a ella la paradoja y los límites del camino que había emprendido: ¿Cómo, efectivamente, la debilidad de la razón puede encontrar su salvación en y por sí misma? ¿Cómo esta debilidad intrínseca del espíritu humano y de la razón, debilidad que se deriva más globalmente de la debilidad de nuestra naturaleza finita, podría producir algo para corregirse que no fuesen solamente razones débiles? ¿Cómo y por qué milagro la razón de sus debilidades podría exentar a la razón de la debilidad de sus razones?

Es así que, incluso la hipótesis de un Dios engañoso, aunque se la considere generalmente como la más extensa y poderosa de las razones para dudar, parece llevar el sello de esta ineludible debilidad. Sin que ni siquiera se necesite esperar el final de la *Sexta Meditación* en la cual todas las dudas, planteadas y mantenidas en los días anteriores, serán catalogadas como hiperbólicas y ridículas (AT, IX, 1, p. 71), ya al principio de la *Tercera meditación*, la razón para suponer un Dios engañoso se califica como « muy leve, y por decirlo así, metafísica ».³³ En este pasaje, el término metafísica tiene una resonancia muy peyorativa, pues la opinión según la cual un Dios engañoso puede existir se la juzga con mucha severidad. Y es preciso tener en cuenta en qué momento del texto de la *Meditación tercera* interviene esta descalificación. No ocurre aquí lo mismo que en la *Sexta meditación*, donde se descalificará a las dudas que habían nacido en la *Primera meditación* después de que se pusieron en evidencia los argumentos que las disiparon, en particular y ante todo el conocimiento de la existencia de Dios y de su veracidad. En la *Tercera meditación*, el juicio sobre la razón para dudar, que estaba respaldada por la hipótesis de un Dios engañoso, se pronuncia no después, sino antes del más mínimo comienzo de prueba de la

³³ « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique », AT, IX, 1, p. 28.

existencia de Dios, de su perfección y de su veracidad. Y no se trata de ninguna manera de un juicio retrospectivo. O sea que Descartes no espera llegar al momento de haberse despojado del régimen de la duda que genera esta hipótesis para poner en cuestión su plausibilidad, su relevancia y su fuerza.

Ahora bien, si nos ponemos a pensarlo bien, ¿no se podría decir que esa hipótesis es ya insostenible por su propio carácter autodestructivo, aunque ese punto no haya suscitado una crítica de parte de los objetores de Descartes y que tampoco los comentaristas se hayan, salvo algunas excepciones³⁴, interesado mucho en ella?, ¿Cómo es posible considerar en serio la idea que pueda existir un Dios absolutamente engañoso? Sin necesidad de demostrar que Dios existe y que su naturaleza infinitamente perfecta contraviene a la debilidad de querer engañarnos, el hecho de tener la idea de un Dios engañoso y considerar el mero hecho de tenerla, ya hubiese permitido liberarse inmediatamente de ella. En efecto, ¿cómo podríamos, de hecho, sospechar que Dios quisiera engañarme si verdaderamente lo quisiera? Si Dios es todopoderoso, si me creó, y si verdaderamente quiere engañarme no es posible que pueda haber querido que yo tenga la sospecha de que pudiese ser engañoso. Los tres postulados (mi creación por Dios, su poder absoluto y su engaño absoluto) contenidos en la hipótesis de un Dios engañoso son ya incompatibles con el hecho de concebirlo como engañoso. Su omnipotencia, incluso antes de estar en contradicción con la voluntad de engañar, está en contradicción con el hecho de que yo pueda tener la idea de ella. Es imposible que pueda suponer que Dios me está siempre engañando, y afirmar, al mismo tiempo, que la proposición por la cual lo pienso así pueda ser verdadera, ya que significaría que soy capaz de verdad et por lo tanto que Dios no me engaña siempre. Obviamente, hay aquí una forma de contradicción que destruye la hipótesis misma.

Se puede, pues, ver, por tanto, que el sujeto meditante, habiendo alcanzado la fase más alta del ejercicio de la duda en la *Primera meditación*, se satisface con un argumento frágil que resultaría fácilmente contradictorio si se aceptase completar inmediatamente su examen. Por eso intenta en un último estallido de energía mantener el ejercicio de poner en cuestión sus antiguas opiniones, pasando el relevo a la voluntad, encarnada en la figura del genio maligno. Pero en esa empresa, otra vez más, nada se adquiere de antemano porque «este designio es arduo e penoso» (AT, IX, 1, p. 18). Un peligro supremo amenaza todo el esfuerzo meditativo que ahora se basa esencialmente en el esfuerzo de la voluntad. Este peligro es el de la acedia, cuya evocación y amenaza concluye la *Meditación primera*:

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las

³⁴ Mark Olson évoque brièvement l'idée que la portée générale de l'hypothèse d'un Dieu trompeur jette le doute sur l'argument lui-même qui de la sorte se détruit ; voir M. A. Olson, « Descartes' *First Meditation*: Mathematics and the Laws of Logic », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 3, 1988, p. 407. Denis Kambouchner souligne, d'une phrase, le caractère autodestructeur de l'argument du Dieu trompeur qui, s'il avait fait que nous nous trompions toujours, aurait aussi fait que nous nous trompions à son sujet ; voir D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, p. 316.

trabajosas vigiliias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover (p. 11).

Esta pereza, este fracaso de la voluntad, que podría anular poco a poco todo el beneficio de la duda, toma en la tradición espiritual cristiana los acentos de un mal que afecta al alma del meditante en lo más profundo. Se trata de una verdadera enfermedad espiritual y de un profundo entorpecimiento, de una profunda letargia cuyo nombre es el de acedia. En la tradición espiritual occidental, Evagrio Póntico, fue el primero quien describió y denunció la acedia en el siglo IV. En su *Tratado práctico*, la incluye en una lista de ocho malos pensamientos que amenazan la vocación monástica, antes de que apareciera entre los pecados capitales hasta hoy, rebautizada con el nombre de pereza. Como lo sugiere el sueño protector del cautivo evocado por Descartes, la acedia se manifiesta por un desánimo, un entorpecimiento y una inclinación a adormecerse, que resultan de una forma de asco y deseo de huir, de abandonar la situación en la que se encuentra uno. Ese estado abarca el alma en su totalidad y asfixia el intelecto. Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica* (II, quaestio 35) subrayará, por su cuenta, que la acedia afecta ante todo a los espíritus solitarios que habitan en el desierto, que se retiran precisamente del mundo para meditar y que es de ellos su enemigo el más pernicioso. Para Descartes, la acedia es de hecho la última prueba que debe afrontar el sujeto meditante en su esfuerzo por realizar el ejercicio inaugural de la duda, y este es el reto al que el filósofo nos invita.

François-Xavier de Peretti
Instituto de Historia de la Filosofía