



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 4



CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo
C1 Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú,
Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos
del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc.
3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora
II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

El método del discurso

La relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes

Rafael Fernández Hart, S.J.

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Las preguntas por el modo en que se puede adquirir un conocimiento nuevo y cómo es posible que esto se transforme en un itinerario transitable para cualquiera nos han llevado a estudiar la relación de Descartes con su formación en La Flèche. La construcción de la filosofía cartesiana sensible al método que debe seguirse para adquirir conocimientos seguros no debe reducirse a una teoría epistemológica. La filosofía de Descartes también es una narrativa de su propio camino. Por este motivo, queremos poner en valor un elemento crucial en este proceso autobiográfico en el que emerge lo esencial del método.

No se puede decir que el término «método» haya sido una creación cartesiana, pero el aporte de este autor recrea la filosofía cuando desarrolla las primeras condiciones del conocer. Su cometido, como lo señala él mismo, era el acceso a evidencias, a certezas claras y distintas sin confusión con la falsedad. Descartes, en sintonía con Francis Bacon, a quien leyó, fustigaba a la escolástica, ya decadente para ese entonces, su limitación para procurar un conocimiento nuevo.

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son las posibilidades del método que nace de la tesis cartesiana y sobre todo si es un método replicable por cualquier otro que quisiera tener nuevos conocimientos.

En otras palabras, ¿es el método de Descartes relevante y efectivo más allá de su autor? Quiero adelantar que el ejercicio de pensar el método, como lo hace Descartes, tiene la ventaja de eludir ciertas discrepancias doctrinales propias a su época todavía escolástica y se centra sobre aspectos pragmáticos y pedagógicos.

Junto a la pregunta apenas aludida, podemos inquirir: ¿cómo aparece este discurso cartesiano? Y, sobre todo, ¿de dónde procede? No sin ironía¹, el filósofo francés había puntualizado la crisis del modelo pedagógico que lo había educado². Aunque Descartes acepta la deuda que tiene con su pasado, se ha producido un punto de inflexión en su autobiografía. Las letras y sobre todo la escolástica, a través de egregios profesores de La Flèche, había entrado en crisis mucho antes y sus escombros no dejaban ver bien en qué dirección debía reorientarse el conocimiento. El pensar filosófico tenía enfrente una tarea precisa: crear conocimiento validando un nuevo camino de aprendizaje.

He encontrado provechoso recoger entre los escombros del aprendizaje cartesiano algunos elementos que permitan comprender la elaboración de su método en su etapa más primitiva incluso si eso supone mirar de cerca su historia.

Ya que Descartes inicia su periplo filosófico con un texto plagado de evidentes referencias autobiográficas³, característica que puede prolongarse al conjunto de la obra cartesiana (Beysade, 2001, p. 13), es fundamental preguntarse desde allí si es posible seguir tras los pasos

¹ «Descartes satirized his own Jesuit education in his 1637 *Discourse on Method*, saying that he had attended one of the most famous schools in Europe, but that he had gained nothing from his attempts to become educated» (Ariew, 2002, pos. 2334). Aunque también es cierto que Descartes sostendría que «*there is no place on earth where philosophy is better taught than at La Flèche*» (2002, pos. 2346).

² «En Francia, una de las principales objeciones de Descartes al escolasticismo fue que este servía solamente para exponer de manera sistemática verdades ya conocidas y era impotente para descubrir nuevas verdades» (Copleston, 2015, p. 9).

³ «Los historiadores de Descartes están de acuerdo con respecto a considerar el fondo biográfico del *Discurso del método* como una réplica de la *Historia de mi espíritu* que Guez de Balzac menciona en una carta de 1628 a Descartes» (Denisoff, 1968, p. 5).

del autor; en otras palabras, buscamos saber si hay un método y en qué consiste. Para profundizar en este filón propongo hurgar en la autobiografía de Descartes: ¿qué relación existe entre el texto de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y él?

1. Relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes: meditación o contemplación

En las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes explica cómo define un método:

Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.

Y hay que resaltar aquí estas dos cosas: no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas. (1989, pp. 79-80).

Un método es pues un conjunto de reglas que permiten discernir entre lo verdadero y lo falso para llegar al conocimiento. O, todavía más escuetamente, el método es el instrumento de acceso a la verdad, cosa que sabemos sobradamente.

Pero la primera obra de Descartes, el *Discurso del método*, no parece haber tenido todavía la intención de ofrecer un método transitable por otros: el objetivo de este libro «no es el de enseñar [...] el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino solo exponer como [el mismo Descartes ha procurado conducir la suya]» (2010, pp. 34-35). ¿A qué responde entonces este discurso y a qué método nos introduce? Ya que este método funciona originalmente para su autor y solo por extensión para quien encontrara útil su propuesta, la respuesta a estas preguntas está en la formación cartesiana en la que se gesta un modo propio de concebir el discurso del sujeto.

Este discurso nos llevará a la relación, muchas veces discutida, de Descartes con los *Ejercicios espirituales* más que con Ignacio de Loyola. Acaso este último tenga relevancia, pero no parece seguro intentar, sin riesgo de temeridad, vincular al fundador vizcaíno con el filósofo francés salvo que se proceda por la mediación de las obras pías que en aquel entonces se acostumbraba leer. Pero ocuparme de esta última posibilidad supondría un trabajo histórico que prefiero reservar para otros.

Procuraré centrarme en la relación con los *Ejercicios espirituales*. Ramón Sánchez, en un artículo en torno a las raíces ignacianas de Descartes, hace un estudio del estado de la cuestión en torno a este tema. Según este autor la temática es planteada originalmente por Leslie J. Beck (Sánchez, 2010, p. 998).

En efecto, en su estudio sobre las *Meditaciones metafísicas*, Beck incluyó una anécdota del jesuita Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, según la cual en el siglo XVII alguna persona solicitó durante la semana santa un ejemplar de las *Meditaciones metafísicas* como lectura piadosa (2010, p. 981; Daniel, 2011, pos. 108). Sobre esta base se puede decir que muy tempranamente se indagó en torno a la relación entre las meditaciones cartesianas y el ejercicio devocional de la meditación; práctica que era conocida incluso antes de la aparición de los *Ejercicios espirituales* ignacianos. «Hasta tres veces vuelve Beck a relacionar las *Meditaciones* con los *Ejercicios* y siempre para insistir en matices que refuerzan la relación entre los contenidos filosóficos y la experiencia personal de la meditación. A mi parecer, la deuda con Beck de los investigadores posteriores es mucho mayor que la mera referencia que suelen dedicarle» (Sánchez, 2010, p. 985).

Así, Sánchez recuerda una de las líneas de investigación relevantes y según esta, Beck otorga valor a la meditación porque esta hace posible la «transformación de la investigación filosófica en actividad» (2010, p. 999), es decir porque en virtud de la meditación, la filosofía (en particular la cartesiana) deja de ser un saber ya acabado o cerrado en sí mismo y deviene en una experiencia personal de la que es

posible esperar nuevos aprendizajes. Más claramente, sostiene Sánchez: «Los autores de esta línea de investigación [como la de Beck] habrían descuidado la [relación] que en realidad parece mucho más interesante, esto es, [aquella que se da] entre el uso de la meditación con el contenido y la argumentación filosófica de Descartes» (p. 999). Aunque, sin duda, este aserto cuenta con valiosos soportes argumentativos, me parece que puede ser interrogado y, desde luego, matizado. En efecto, la meditación puede ser cuestionada con el fin de hacer aparecer mejor los vasos comunicantes entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes.

Lo primero que hay que señalar es que la meditación no es el único ejercicio espiritual relevante en los *Ejercicios espirituales*. Si partiésemos del hecho de que la meditación solo es uno de los posibles ejercicios propuestos por el texto de los *Ejercicios espirituales* y no el principal, podríamos hacer visible que la posición de Beck y de la línea Thompson, como la llama Sánchez, proyectan cierto cartesianismo de primer nivel sobre la relación, ya que es, en efecto, Descartes quien desarrolla unas meditaciones. En otras palabras, en la interpretación de la relación proyectan a Descartes sobre los *Ejercicios espirituales*. Pero podemos avanzar en esta perspectiva y justificar mejor por qué no es central la meditación desde el punto de vista de los *Ejercicios espirituales*.

En el texto autógrafa de los *Ejercicios espirituales*, el sustantivo «meditación» (en singular o plural) aparece quince veces. El verbo «meditar», ocho veces. Mientras tanto, el sustantivo (en singular o plural) «contemplación» aparece 53 veces y el verbo, «contemplar», 28 veces. La diferencia es aplastante con respecto a la masiva presencia del ejercicio de la contemplación a lo largo del texto y de la práctica de los ejercicios. Pero no se trata solo de una cuestión de sumas y restas. Este método de oración es el principal cuando se trata de desplegar la imaginación de la persona ejercitante y por ello su presencia aumenta progresivamente a partir de la segunda semana de los *Ejercicios espirituales* hasta la última «contemplación para alcanzar amor», que es la puerta de salida de esta práctica.

Dicho esto, o bien Descartes tomó el rábano por las hojas y dio preeminencia a un tipo de ejercicio (y a un método) de modo arbitrario; o bien la interpretación de Beck parte de Descartes, y, en consecuencia, prioriza un ejercicio sin tener total conciencia de la centralidad que tiene la contemplación en los *Ejercicios espirituales*. Para no endurecer las posiciones, se puede decir que, frente a estas alternativas, haría falta un tercer posible y este comenzaría por entender mejor los *Ejercicios espirituales*. En este sentido, si bien es cierto, la meditación difiere de la contemplación, es un ejercicio que no se opone a algunas especificidades de ella, en particular en lo que se refiere a la dimensión afectiva e imaginativa.

Aunque la contemplación es el ejercicio que prevalece en el texto de los *Ejercicios espirituales*, a favor de la tesis de Beck se podría decir que existe un estilo propio de meditación ignaciana que facilita una complementariedad entre ambos ejercicios. Pero lo que acabamos de decir tiene ciertas complicaciones.

En efecto, en ninguna parte de su obra Descartes parece especialmente intrigado por el ejercicio de la contemplación (estrategia central de los *Ejercicios espirituales*). No existen tampoco entre sus publicaciones unas *Contemplaciones metafísicas*. Peor aún, Descartes probablemente, como lo recuerda Sánchez, no leyó los *Ejercicios espirituales*⁴, y, por último, no hay ni siquiera en la obra cartesiana referencias directas o explícitas a dicha obra ignaciana. Estamos, pues, ante un *impasse* en el que los hechos no parecen dar mucho más de sí.

De esta manera, no podemos extraer mucho del debate en torno a los términos e interesa más bien hacer un giro hacia la relación que existe entre la lógica general de los *Ejercicios espirituales* y la inauguración de la obra cartesiana sin detenerse solo en un concepto⁵.

⁴ Adrien Demoustier recuerda que el libro de los *Ejercicios espirituales* es para la persona que da los ejercicios. Conviene subrayar que los da oralmente (2006, p. 12). En este sentido, el libro no se lee, se pone en práctica.

⁵ En efecto, nos estamos refiriendo sobre todo al *Discurso del método* y a las *Meditaciones metafísicas*, ya que hablar de la obra cartesiana sería una exageración.

Sabemos que Descartes recibió una formación jesuita-ignaciana durante ocho años en La Flèche y que la formación habitual de los estudiantes suponía la práctica de los *Ejercicios espirituales* por lo menos durante la Semana Santa. Sería muy extraño que, a lo largo de su formación, Descartes hubiese pasado sin practicar en más de una oportunidad estos ejercicios. Pero esto no es lo más relevante ahora, sino más bien poner en evidencia, como he señalado hace poco, la lógica que emerge de la experiencia de los *Ejercicios espirituales* que constituyen, ya ellos mismos, un método. Nuestra hipótesis es que ese método influye en la tesis cartesiana y puede preverse, en consecuencia, cierta continuidad entre los ejercicios espirituales ignacianos y el método cartesiano.

2. Análisis de la relación entre los *Ejercicios espirituales* y Descartes

Lo dicho hasta aquí todavía no permite ver con nitidez cómo asir la relación que se somete a examen sobre todo después de haber puesto en cuestión lo que parecía ser el punto de coincidencia más sólido, a saber: la centralidad de la meditación. Centralidad, está claro, que no puede rechazarse en la obra cartesiana y que pone en evidencia el inventario de Sánchez, pero sí en los *Ejercicios espirituales*, ya que, como acaba de explicarse, la contemplación está en el centro de la estrategia ignaciana⁶. Si nos remitimos al sentido general de los *Ejercicios espirituales* tal vez podamos encontrar otro punto de anclaje o de coincidencia

⁶ Además del frecuente uso del término, como ya se ha indicado, en los *Ejercicios espirituales* la contemplación aparece como el ejercicio que acompaña los misterios de la vida de Jesús. De acuerdo a la finalidad de los *Ejercicios*, es decir, la unión con Dios (herencia de la tradición monástica), la contemplación aparece como el instrumento privilegiado para este efecto. En el propio caso de los ejercicios ignacianos lo que se busca con la contemplación, además, es seguir mejor a Jesús (García de Castro, 2007, véase «contemplación»). Aunque la meditación incluye un movimiento interior afectivo, se puede decir que la contemplación es «el prototipo de la oración afectiva y por eso también es conocida como “oración del corazón”» (2007, véase «contemplación»).

que descansa ya no sobre un concepto, sino sobre una práctica: los ejercicios espirituales son un instrumento pedagógico-espiritual por el que el individuo realiza un itinerario personal de transformación y que es explicado en términos de «ordenar afectos» (*Ejercicios espirituales*, 21). ¿Cómo es esto posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta transformación? El texto señala con claridad que el instructor debe dejar al Creador en relación con la creatura (*Ejercicios espirituales*, 15), es decir, en un espacio de aislamiento en el que el sujeto se halle frente a sí en una relación sui géneris. Este dispositivo se propicia con el fin de que este encuentro, desasido de interferencias externas, provoque respuestas duraderas, es decir, de fondo. Pero, a decir verdad, no será una respuesta que brote enteramente del comercio consigo mismo (para expresarlo con como Descartes) ya que siempre habrá una relación. En este sentido, los ejercicios no buscan suprimir el afecto, pues hay relación, sino ordenarlo. Ahora bien, podemos ensayar una apreciación más acotada de la práctica que instituyen los *Ejercicios espirituales*: puesto que la condición es estarse libre de interferencias, los ejercicios espirituales son un método de desmontaje de las ideas⁷ sobre la realidad con el fin de aproximarse a ella, pero desde el afecto, quiero decir, desde una experiencia de la realidad misma. En el caso cartesiano se han creado las condiciones para una experiencia: yo soy.

En la historia de la espiritualidad ignaciana debe recordarse que algunos superiores generales de la Compañía de Jesús, como Everardo Mercuriano (1573-1580), Mutio Vitelleschi (1615-1645) y Jan Roothaan (1829-1853) operaron una reducción del método ignaciano a la meditación y en particular a la oración de tres potencias (Viller y otros, 1978, véase «meditación»). ¿Podría haber pesado esta reducción en el vocabulario cartesiano?

⁷ El término «desmontaje» no aparece en ninguna sección de los *Ejercicios espirituales* ni en la obra cartesiana. La crítica en torno a la espiritualidad ignaciana ha detectado, sin embargo, la relevancia que tuvo la idea de «desasimiento» de herencia eckhartiana. No cabe duda de que los ejercicios buscan poner al ejercitante en la posición de desasimiento requerida para encontrar a Dios.

Veamos por partes lo que acabo de sostener. En primer lugar, por «desmontaje» entiendo una descodificación de las ideas sobre relaciones (con personas, cosas, el entorno, etcétera) a la luz de una relación fundante⁸; el Creador en los *Ejercicios espirituales* o el Infinito para Descartes. De allí que la primera palabra que aprende el ejercitante sea la «indiferencia», que debe entenderse como espacio de separación entre el sujeto y sus creencias en torno a sí mismo y a lo real. No se trata, como he sostenido, de aniquilar relaciones sino de volver a ellas desde el espacio creado por la indiferencia. De esta manera, aparece la realidad desde la relación que mantengo con ella porque la experimento «en su originalidad» al destruir las ideas que tenía sobre ella. No me cabe duda, este método es un prelude de la fenomenología contemporánea, en especial porque el desmontaje es una refundación permanente del afecto, es decir, del modo de vivenciar la realidad. En segundo lugar, el desmontaje pone en fuga las ideas sobre lo real y sobre nuestra relación con lo real. En efecto, hay que vencer las ideas⁹ que tenemos sobre el mundo y esto se produce cuando se sale del ámbito puramente teórico y se avanza hacia una visión del mundo desde el afecto y la voluntad. Esto explica por qué los ejercicios tienen una finalidad práctica. Dicho esto, hay que subrayar que el desmontaje es completamente operativo, ya que apela al fondo del sujeto en su máximo grado de aislamiento posible, en el espacio de la nada y también en el espacio del deseo absoluto, porque no se identifica con ninguna realidad del entorno sino con una relación fundante. Cuando Descartes se propone tomar distancia en relación con todo lo que ha aprendido hace efectivo precisamente el primer principio de los *Ejercicios espirituales*, es decir, desmontar sus ideas sobre el mundo y sobre él mismo en el mundo.

⁸ El inicio de los *Ejercicios espirituales* es la meditación del «principio y fundamento» cuyo núcleo es la aceptación y asunción de la indiferencia en relación con todo lo creado. La indiferencia no significa que las cosas me sean igual en términos de valoración, afecto u otros, sino que creo un espacio entre ellas y yo mismo para ir al mundo desde un amor anterior y primero, el amor de Dios y a Dios.

⁹ Los *Ejercicios espirituales* son para «vencerse a sí mismo» (*Ejercicios espirituales*, 21).

Con lo dicho, este método supone una inflexión, un giro, una ruptura o una conversión que hace aparecer las cosas de otro modo, como si ellas se tornasen nuevas. El método busca quebrar una actitud y provocar una conversión. Así, no me parece imposible ubicar este punto de inflexión en Descartes en diferentes pasajes de su *Discurso*.

Ahora bien, lo que sostengo es que en este desmontaje coinciden la propuesta ignaciana y la cartesiana. Con todo, en el caso cartesiano aparentemente no alcanzamos lo que se prevería de acuerdo a los *Ejercicios espirituales*. En la obra cartesiana iniciada con el *Discurso del método* puede constatarse un desmontaje de las ideas y de la propia autobiografía, y en este sentido se verifica una inflexión. Hay también, desde luego, una descodificación con respecto a lo que las ideas producen en el sujeto y a lo que ellas dicen de las cosas y la realidad. Empero, aparentemente no habría una relación fundante afectiva, aunque hayamos reconocido la relevancia que ha adquirido en su tesis filosófica el Infinito. Veamos el punto.

Aun a riesgo de ingresar en un terreno más confuso y complejo, admitamos que es cierto lo que señala Beyssade sobre la obra de Descartes: «La recuperación del espíritu por él mismo, no se aprende, no puede venir del exterior»¹⁰ (2001, p. 33). Esto querría decir que mi espíritu es, pues, agente de sí mismo, lo que constituye la negación misma de la relación fundante aludida.

Podemos sacar provecho de la presente observación de Beyssade en la medida en que asignemos una preeminencia al método de la meditación, pero ahora en el sentido ignaciano: la meditación en este último sentido tiene un carácter exploratorio e introductorio. Asimismo, ella es una actividad del espíritu. Así, pues, es pertinente sostener que el espíritu adquiere por sí mismo su tonalidad y posición temática, como lo señala Beyssade. Con todo, lo que no señala este autor,

¹⁰ El texto original en francés dice: «*La reprise de l'esprit par lui-même ne s'apprend pas, elle ne peut pas venir du dehors*». La traducción es nuestra.

y que resultaría valioso añadir, es que en los *Ejercicios espirituales* la meditación, entendida como actividad, prepara la contemplación o el momento de pasividad (Demoustier, 2006, p. 183). Este momento de pasividad, en la filosofía cartesiana, se revela ante el Infinito puesto en mí, situación metafísica primera del sujeto, que Lévinas llama, «pasividad más pasiva que cualquier pasividad» (1961, pp. 247-248 y 302; 1974, pp. 64 y 85). Así, aunque lo dicho por Beyssade es exacto, necesita complementarse: «La recuperación del espíritu por él mismo, no se aprende, no puede venir del exterior», salvo que este espíritu sea habitado por aquello que lo precede. Por tanto, no ha desaparecido la relación fundante afectiva; ella es esbozada por el momento activo que la precede, solo lógicamente.

En conclusión, podríamos decir que el método cartesiano tiene lo que otro filósofo llamó elementos prefilosóficos que, por cierto, le dan su dirección y cumplimiento. Estos elementos prefilosóficos hay que buscarlos del lado de densas experiencias metafísicas (Vieillard-Baron, 2005, p. 40) entre las que se encuentra el método ignaciano no solo para comprender que la contemplación es preparada disponiendo al sujeto, sino que tal cosa únicamente es posible al desmontar la subjetividad y recodificarla a la luz de una relación que he llamado fundante. Finalizado un momento lógico de actividad aparece otro pasivo, anterior desde el punto de visto metafísico, que supone el inicio de la intersubjetividad. Pero todavía no ha quedado claro si este método es transitable.

Pero, sin temor, puedo decir que creo que fue una gran ventura para mí el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual paréceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar (Descartes, 2010, pp. 33-34).

¿Cómo es que este método es transitable? Lo es en la medida en que establece condiciones formales de posibilidad para hacer filosofía, es decir, el acceso al conocimiento nuevo supone la puesta en crisis del sujeto por la operación de un desmontaje de todo lo que lo invade, ocupa o distrae, ya que se ha acostumbrado a sí mismo y a sus propias voces. El método exige una conversión por la que se abandonen lugares comunes, pero también modos de ser y hacer consuetudinarios. Solo entonces se han creado las condiciones para recibir conocimiento nuevo, acoger al otro o percibir lo que era un hecho desde siempre: que el infinito estaba puesto en mí y preparaba la puesta entre paréntesis de mi propio modo de ser.

Bibliografía

- Ariew, Roger (2003). Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and the Eucharist. En Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Edición de Kindle. Boston: MIT.
- Beysade, Jean-Marie (2001). *Études sur Descartes*. París: Éditions du Seuil.
- Copleston, Frederick (2015). *Historia de la filosofía*. Tomo 2: *De la escolástica al empirismo*. Barcelona: Planeta.
- Daniel Gabriel (2011[1690]). *Voyage du monde de Descartes*. Edición de Kindle. Ámsterdam: Rodopi.
- De Loyola, Ignacio (1990). *Ejercicios espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.J. Santander: Sal Terrae.
- Demoustier, Adrien (2006). *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*. París: Éditions Faculté Jésuites de Paris.
- Denissoff, Elie (1968). La nature du savoir scientifique selon Descartes, et l' « Histoire de mon esprit », autobiographie intellectuelle. *Revue Philosophique de Louvain*, 66(89), 5-35.
- Descartes, René (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (2010). *El discurso del método*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

- García de Castro, José (ed.) (2007). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Santander: Sal Terrae.
- Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité e infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Sánchez, Ramón (2010). Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión. *Pensamiento*, 66(250), 981-1002.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2005). Y a-t-il une expérience métaphysique ? En Philippe Capelle (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (pp. 39-51). París: Cerf.
- Viller, Marcel y otros (ed.) (1978). *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. París: Beauchesne.