

Descartes y el *Discurso del método* en la tradición occidental de los ejercicios espirituales. La recepción cartesiana de la ascética a través de san Ignacio de Loyola

Luis Martínez Guerrero*

Facultad de Psicología
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Este artículo cuestiona que el origen del método cartesiano, fundamento epistemológico para la formalización de disciplinas como la Psicología, se encuentre únicamente en la geometría analítica y las matemáticas, como típicamente se ha considerado. También podemos localizarlo en la tradición ascética, en tanto que el Método supone un ejercicio espiritual para transformarse a sí mismo y purificarse con arreglo a una ética del conocimiento. Esta influencia se puede advertir en la educación jesuita que Descartes recibió en *La Flèche*, en donde practicó los ejercicios ignacianos, los cuales le pusieron en contacto con los fundamentos de la ascética occidental. Por ello, en nuestro trabajo realizamos una breve genealogía por algunos jalones históricos en la conformación de esos ejercicios en los que se apoyará el Método. Seguidamente, pasamos a comparar la propuesta de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola y sus puntos de confluencia con el método cartesiano.

Palabras clave: Ejercicios espirituales. Subjetividad. Descartes. Ignacio de Loyola.

Abstract

This paper attempts to support the idea that the origin of Cartesian method, epistemological foundation for the formalization of some disciplines as the case of Psychology, not only can be found in analytic geometry and maths, but also in the ascetical tradition, since it is a Spiritual exercise to transform itself and be purified according to an ethic of knowledge. This influence can be observed in the Jesuit education Descartes received in *La Flèche* School. There, he must practice the Ignatian exercises, which brought him into contact with the fundamentals of Western asceticism. For this reason, a brief genealogy is drawn through the major milestones in the formation of those exercises in which the method will be based. Next, the Cartesian method is compared with the Spiritual exercises of Ignatius of Loyola.

Keywords: Spiritual exercises. Subjectivity. Descartes. Ignatius of Loyola.

* Correspondencia: <luis.guerrero@uam.es>.

EJERCICIOS ESPIRITUALES Y GEOMETRÍA DEL ALMA. LAS RAÍCES IGNACIANAS DEL MÉTODO

La Psicología moderna encuentra en la obra de René Descartes (1596-1650) uno de sus referentes más significativos; entre otras razones, por la decidida orientación fenomenológica que su trabajo adoptará desde el comienzo, una sensibilidad que podemos considerar tributaria de la coyuntura histórica –la emergencia del subjetivismo– en la que el pensamiento cartesiano fue formulado. En una época de grandes transformaciones como es el siglo XVI –crisis del realismo aristotélico, reforma protestante, colapso del antiguo régimen, etc.–, Descartes tratará de construir un sistema de conocimiento que disuelva esa incertidumbre generalizada encontrando en la razón el punto de apoyo inmóvil sobre lo que todo gravite y del que todo parta. Con el cartesianismo, en donde la conciencia emerge formalmente como espacio psicológico en el que el conocer descubre su acomodo, encontramos la culminación del tránsito de un régimen antropológico que va del hombre público al hombre interior; un movimiento que se venía fraguando lentamente desde hacía siglos, como veremos.

Este giro copernicano operado en la teoría de la naturaleza humana tendrá una consecuencia central. Si la realidad sólo puede conocerse a través de las representaciones mentales y nunca como noúmeno –en terminología kantiana–, entonces el concepto de «idea» platónico que estaba vigente hasta ese momento, deberá emigrar desde su acepción ontológico-realista para designar a partir de ahora exclusivamente los contenidos mentales (Taylor, 2006). Por tanto, el orden en el que las ideas se presentan en la experiencia deja de ser algo que nos viene dado, algo que uno se «encuentra», para entenderse como una disposición que nosotros mismos edificamos. Para Descartes, ser racional hace referencia así a nuestra capacidad para construir órdenes conceptuales que satisfagan determinados parámetros exigidos por el conocimiento considerado verdadero.

Pero el camino que nos conduce a ese conocimiento es siempre oblicuo y lleno de dificultades; por naturaleza, estamos calibrados hacia el error. Es por ello que el autodomínio de la razón, fraguado al abrigo de una determinada regla de orden que garantice la certeza de nuestras ideas, será el único medio, dice Descartes, que nos permita gobernar nuestras vidas con rectitud. Por este motivo no es difícil advertir que en su proyecto filosófico guarda un peso fundamental el desarrollo de una metodología por la que el pensamiento deberá regirse en su búsqueda de lo inefable disolviendo cualquier error, un conjunto de reglas ciertas y fáciles, gracias a las cuales todos los que las observen exactamente no tomarán nunca por verdadero lo que es falso, y alcanzarán –sin fatigarse con esfuerzos inútiles, sino acrecentando progresivamente su saber– el conocimiento verdadero de todo aquello de que sean capaces (Descartes, 1637/1983, p. 55).

De esta propuesta, nacen dos obras fundamentales del corpus cartesiano: las *Reglas para la dirección del espíritu* (aprox. 1623) y, principalmente, el *Discurso del*

método (1637). Con respecto a su procedencia, el propio Descartes sitúa el origen del Método en el análisis geométrico y el álgebra, siguiendo la estela del análisis de resolución-composición de la escuela de Padua y de la obra de Galileo, si bien dándole un cariz más inclinado a la deducción racional que a la experimentación positiva. No es casual, por tanto, que el Discurso se presentara en un mismo volumen junto con otros tres tratados que hablaban sobre la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría respectivamente. La función del método no era sino sentar las bases procedimentales y la metafísica de fondo que daban sustento epistemológico a esos trabajos: en la Geometría se demuestra que la formulación matemática podía constituirse como modelo de toda certeza; así mismo, la Dióptrica también formaba parte del proyecto de una *mathesis universalis*; por su parte, los Meteoros constituían un ejemplo aplicado de la física mecanicista. En cualquier caso, el propósito del método era extender a cualquier dominio del saber la certeza del lenguaje matemático y su idea de un orden único, *more* geométrico, con la confianza de poder socavar cualquier incertidumbre; un camino que le conducirá en último término a la afirmación del mecanicismo como la subordinación epistemológica de la experiencia a las matemáticas en cuanto ciencia de la medida, del orden y de la proporción (sobre la discusión del origen matemático del método cartesiano véase Montesinos, 1994, 2007; Rodis-Lewis, 1990).

Sin embargo, aunque no podemos soslayar el peso que las matemáticas guardan en la formulación del Método, cabría advertir la influencia de otros posibles dominios de racionalidad que también habrían ayudado a gestar la idea de orden que atraviesa al mismo. Uno de esos dominios, que prácticamente ha pasado inadvertido para la investigación —a excepción de unos pocos trabajos que comentaremos brevemente a continuación—, es el de la ascética, desde la cual, la metodología de Descartes podría situarse en la senda de los ejercicios espirituales, en tanto que el Método prescribe una forma de obrar y de ser, de transformarse a sí mismo mediante un código ético cuyo fin es purificar el alma de aquellos aspectos de la sensibilidad que entorpecen el conocimiento; objetivos que desde luego no resultan ajenos a los que persigue la espiritualidad cristiana. Al fin y al cabo, como destaca Gilson (1967), la orientación matemática del Método no puede sino tener un carácter ascético, purificativo, que busca disciplinar el pensamiento en aras de liberarlo de sus errores. Así pues, en estos términos, la evidencia matemática en Descartes viene a ser una re-descripción de la experiencia mística por cuanto supone una cierta conversión interior en el encuentro personal con lo que se considera que es la verdad, algo que Alain Guillemeau llamó muy justamente una «metanoia»¹ (1982).

1. Del griego μετανοῖεν, literalmente cambiar de camino, es una figura retórica que se emplea para expresar el cambio de opinión, el arrepentimiento. La metanoia también es denominada por la religión católica como una transformación profunda de corazón y mente de manera positiva. Paul Valéry, un autor tan poco inclinado a la naturaleza misteriosa e irracional de tales «ilustraciones del

Desde esta perspectiva, podemos situar entonces el *Discurso del método* en el género de la literatura espiritual, en tanto que se trata de un diario –género autoexplorativo muy en boga por entonces (Montaigne)–, de una meditación que más allá de un propósito teórico declarado. Se trata de una vivencia cuya finalidad es la de tomar conciencia de las propias faltas con vistas a enmendarse.

Si bien algunos autores como Hamelin (1921) y Brochard (1966) trataron de ahondar en las raíces estoicas de la ascética cartesiana, en asuntos como su concepción racionalista de la ética (intelectualismo socrático), una nueva formulación de la *ataraxia* de las pasiones, el carácter secundario de la voluntad con respecto al intelecto, etc., se echan en falta, no obstante, trabajos que profundicen en el papel jugado por la ascética cristiana en el Método más allá del ámbito general de una cosmovisión teocéntrica apoyada en el argumento ontológico que defiende Descartes en sus meditaciones metafísicas (Gouhier, 1924/1972). En concreto, nos estamos refiriendo al lugar que pudieron ocupar los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola en el ideario cartesiano. Parece entonces conveniente señalar que los ejercicios ignacianos con los que Descartes estuvo en contacto a través de su formación con los jesuitas, pudieron actuar como el vehículo que puso en contacto a éste con los fundamentos de la tradición ascética más remota de Occidente.

Desde los 8 hasta los 16 años (1604-1614), Descartes estuvo interno en el colegio de *La Flèche* (Anjou) perteneciente a la Compañía de Jesús. Nuestro autor siempre guardó un grato recuerdo de su paso por allí, como él mismo manifiesta al comienzo del *Discurso del método* refiriéndose a *La Flèche* como «una de las más famosas escuelas de Europa, en donde pensaba yo que debía haber hombres sabios, si los hay en algún lugar de la Tierra» (Descartes, 1637/1983, p. 54).

El plan de estudios de todas las escuelas de la Compañía se regía por la *Ratio Studiorum*, un programa pedagógico muy exhaustivo derivado del *trivium* y el *cuadrivium*² que provenía de la cuarta parte de las Constituciones de la orden de los jesuitas,

espíritu», describía así la experiencia de un gran hombre: «De golpe, la verdad de alguien se hace y brilla en él; una inteligencia ha descubierto o ha meditado para qué había sido creada: ha formado, de una vez por todas, el modelo de todo su ejercicio futuro» (Valery, 1961/2005). Pero no es a un santo o a un místico al que se refiere de esta manera, sino al propio Descartes.

2. El *trivium* y el *cuadrivium* constituían en la antigüedad clásica y el Medievo las siete artes liberales. Éstas hacían referencia a las disciplinas académicas o profesiones propias de los hombres libres en contraposición a las artes serviles (trabajos manuales) propias de los siervos y los esclavos. La enumeración de las siete artes fue realizada por el pensador romano Martianus Capella en torno al año 420 d.C. Ya durante la Alta Edad Media, el *trivium* y el *cuadrivium* se adoptaron como currículum educativo en las escuelas monásticas y catedralicias. El *trivium*, que significa «tres vías», agrupaba las disciplinas relacionadas con la elocuencia: gramática, dialéctica y retórica. Por su parte, el *cuadrivium* («cuatro caminos») recogía las disciplinas relacionadas con las matemáticas: aritmética,

redactadas por el propio San Ignacio (1491-1556) (1997). Como el resto de esas Constituciones, esta cuarta parte se encontraba fuertemente impregnada de la concepción ignaciana del mundo proveniente de su texto matriz: los *Ejercicios espirituales*.

No sería difícil considerar entonces que el tratamiento que Descartes confirió a los problemas que le preocupaban estuviera intensamente influenciado por la lógica del jesuitismo, conformada ésta a su vez a partir de los ejercicios de San Ignacio. La misma idea germinal de que es posible construir un método de pensamiento, un conjunto de reglas, para adentrarse con mayor eficacia en la exploración sistemática de la experiencia, aprendiendo a prestar atención a los propios procesos del espíritu como medio de reforma y mejora de los modos de pensar, no parece estar demasiada alejada del propósito declarado en los ejercicios ignacianos, como veremos.

San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús representan justamente uno de los hitos decisivos en la historia de la espiritualidad y el pensamiento que terminó desembocando en el siglo XVI en la aparición de un nuevo tipo de sujeto, el moderno, un ciudadano –no un súbdito– capaz de gobernarse, de transformar y subvertir el orden social. Todo este proceso gravitó de una u otra forma sobre los ejercicios espirituales de Ignacio, síntesis perfecta del humanismo renacentista y el cristianismo, que simultáneamente fueron incentivo y expresión de ese cambio de paradigma antropológico que abonó el terreno para la propuesta cartesiana con el advenimiento de la autonomía y la conciencia de sí mismo, y consecuentemente, la esfera de la libertad y responsabilidad personales con él. Líneas que se extendieron a través de la Compañía de Jesús como expresión religiosa de la concepción moderna de la vida, volcada en la actividad (su lema es «contemplativos en la acción»), entrando en conflicto con las perspectivas estáticas y deterministas de la misma, como se puso de manifiesto en Trento con la teología de la libertad de Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) frente a luteranos, calvinistas y dominicos en torno a la famosa polémica *De Auxiliis*³.

geometría, astronomía y música (Verger, 1999). La iconografía sobre las siete artes es bastante común a partir del siglo XVI. Un buen ejemplo puede contemplarse en los frescos de la biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

3. La polémica *de auxiliis* (sobre el auxilio) fue un debate abierto en teología y filosofía acerca del papel que desempeñaba la libertad humana en relación con la salvación del alma y la gracia divina. Aunque hubo otros grupos que entraron en el conflicto, la controversia enfrentó principalmente a jesuitas y dominicos. Por un lado, los jesuitas, con Luis de Molina a la cabeza, defendían que si Dios determinaba al hombre en sus actos, la bondad y justicia divinas con éste se verían comprometidas por cuanto que, al no ser libre, tampoco podría ser responsable. En oposición, los dominicos defendían que Dios, como ser absoluto, infinito y perfecto, no puede tener límite en su voluntad, llegando a solapar la del hombre en caso necesario. Los dos principales textos para conocer los argumentos de uno y otro bando en pugna sobre el asunto

Es por ello que, en el orden psicológico, la pedagogía de los ejercicios que anuncia ese nuevo hombre se sustenta en el desarrollo de la voluntad, la formación del carácter y el fomento del gobierno de sí mismo. Objetivos por los cuales el ejercitante es celosamente conducido a través de un exhaustivo programa de actitudes corporales, de trabajos para fomentar la imaginación, de desarraigo de determinados afectos y fomento de otros, que lo facultan, en definitiva, para tomar siempre la elección más adecuada; es decir, que el ejercitante sea capaz de aprender a encontrar, examinar y distinguir el origen y causa de los sutiles movimientos internos de su espíritu, los cuales pueden provenir, dice Ignacio, tanto de Dios como del propio desorden de su afectividad, preparando así el discernimiento que antecede a cualquier elección conforme a la voluntad divina o contra la misma (Loyola, 1548/2010). Así, para todo aquello que no apunte a la conversión de la voluntad en la dirección buscada, Ignacio demandará la muy estoica actitud de la indiferencia, del desasimiento. Es por ello que el finalismo, la radical primacía de la intención, es posiblemente la característica ignaciana más acusada que también encontraremos en Descartes. A su luz podemos comprender el estricto sentido de la disciplina psicológica, la «utilización» de los afectos y, en general, la consideración instrumental de la vida entera, su famoso «en tanto en cuanto» o, ya en versión maquiavélica, «el fin justifica los medios».

De este punto se desprende que la práctica central que recorre los ejercicios ignacianos, núcleo de esa nueva organización de la vida espiritual que Descartes retomará, es el examen de conciencia, y que mediante su continua realización, acabarán constituyendo el espacio psicológico en el que desentrañar las posibles consecuencias de cada intención y acción. Sin duda, como luego veremos, la primacía ignaciana de la conciencia nos lleva a establecer un parentesco entre su reforma religiosa y la reforma filosófica cartesiana. Para Ignacio, así como para Descartes, la conciencia se posiciona en el centro de la realidad humana, por lo cual tanto la piedad como la metafísica tomarán a partir de ellos una dirección inequívocamente psicológica.

En cualquier caso, al igual que estamos diciendo del *Discurso del método*, los ejercicios ignacianos no surgieron *ex nihilo*; éstos no suponían más que la culminación de la lectura cristiana de cierta tradición filosófica de origen grecorromano –el estoicismo– articulada por un sentido de la ascesis diferente al cristiano (Hadot, 2006); una perspectiva ligada a la esfera moral entendida como imperturbabilidad precisa para el autodomínio y la felicidad; muy distinta entonces de la dimensión trascendental que le imprimirá el cristianismo como subordinación de los apetitos sensibles a la voluntad de Dios.

son el *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588), del citado Luis de Molina, y su réplica dominica por parte de Domingo Báñez (1528-1604) en el libro titulado *Apología* (1595).

Capturar, siquiera mínimamente, la dinámica del universo semántico que envuelve en cada circunstancia histórica una tecnología del yo como son los ejercicios espirituales, tiene la ventaja de que nos permite apreciar las transformaciones de su significado y uso a lo largo del tiempo, a la vez que constatar las ideas transversales que los continúan articulando. Solo de esta forma, pensamos, se podrá ponderar el peso de cada aportación en su contexto, observando su continuo despliegue y enriquecimiento en tanto que receptáculo de generaciones pretéritas, al tiempo que fuente para las generaciones futuras, como estratos porosos e íntimamente conectados que nos permiten entender el alcance de la propuesta ignaciana, y en consecuencia, la cartesiana, la cual germina, como dijimos, sobre el sedimento de aquella.

Cabe advertir que nuestro enfoque en las páginas que siguen no será por tanto estrictamente historicista, sino interpretativo, genealógico, pues no pretendemos agotar ni reconstruir la tecnogénesis de las fuentes en las que los ejercicios de San Ignacio y consecuentemente el *Discurso del método* beben. Esto implica que nos aproximaremos a esas fuentes como «trasfondos» que nos ayuden a comprender mejor tanto sus elementos de prolongación como la singularidad de las propuestas que analizaremos en la última parte de este artículo. En concreto, abordaremos tres momentos especialmente fuertes para la formación de los ejercicios: 1) la filosofía estoica como el fundamento primario, 2) su transformación en la perspectiva cristiana desde sus orígenes hasta la Edad Media y 3) el cristianismo renacentista como sensibilidad próxima a Ignacio y Descartes que será su antecedente directo. Para facilitar que el lector se oriente de manera sintética en los diferentes regímenes antropológicos que van acogiendo los ejercicios espirituales y sus elementos de continuidad y ruptura, adjuntamos la tabla 1 (véase al final del artículo).

LA APROXIMACIÓN ESTOICA

En cierto modo, la crisis del siglo XVI guarda algunas analogías con la situación del siglo tercero antes de Cristo, en el que irrumpe el estoicismo. Con la llegada de la *pax romana*, la imagen de las ciudades-estado griegas fue fagocitada en aras de un Imperio transnacional, el cual alimentó el anhelo de una ciudadanía universal y cosmopolita, al tiempo que el más extremo individualismo. Estos dos elementos estaban estrechamente vinculados en la medida en que el ciudadano se vio inmerso en un todo mucho más vasto, encontrándose desprotegido y abandonado, sin la seguridad que lo había asido antes a la *polis*.

En una sociedad con estas características, las filosofías especulativas y complejas –Platón y Aristóteles– eran de poco consuelo. Por contra, se necesitaba un pensamiento volcado a la práctica, una filosofía –entendida como «ejercicio moral»– dirigida a solventar los problemas cotidianos que permitiera conquistar la *eudaimonia*, la felicidad a través del dominio de sí mismo (Hadot, 2006). Los ejercicios filosóficos

dispuestos por un maestro, cuya figura guardará evidentes resonancias con el director de conciencia cristiano, estarán así destinados justamente a la *paideia*, a la educación de uno mismo, que enseñará a vivir conforme a la naturaleza humana –que no es otra sino la de la razón–, permitiendo mantener una coherencia entre ciertos principios y el comportamiento.

A este respecto, la filosofía moral que más implicaciones tuvo para el cristianismo, fue la escuela estoica. Como terapia del alma, el estoicismo enseñaba que la virtud (*areté*) era un estado mental consistente en el dominio de las emociones. Por tanto, distinguir entre el bien y el mal era algo que iba más allá del mero conocimiento y respeto de las leyes (*nomos*) de la sociedad en la que se vivía; se trataba de una sensación de desajuste, de desorganización que provenía de la propia voz interior de la razón (*logos*), la cual estaba a su vez en resonancia directa con el *logos* divino del universo. A través de esta noción psicológica de la ética, los estoicos crearon un concepto genuinamente occidental; ellos lo llamaron *syneidesis*, y más tarde se tradujo al latín como *consciencia* (Taylor, 2006).

Como vemos, los estoicos defendían que vivir conforme a la naturaleza, la armonía entre el *logos* de la razón y el del universo, era la forma más elevada de virtud. Todo lo que acontece ocurre por un motivo, no existen los accidentes, y la *eudaimonia* es imperturbabilidad, indiferencia, ya que todo lo que está más allá de la voluntad personal es parte del «plan divino»: la enfermedad, el dolor, la muerte, los honores, etc. Hay en esto una indudable invitación a la resignación. Por el contrario, sí somos dueños de las representaciones que se producen en nuestra alma y estamos en la obligación de gobernarlas. Esas representaciones están relacionadas con los tres tipos de operaciones que el alma realiza y que Epicteto (55-135) enumera: «el juicio de valor (*hypolépsis*), el impulso hacia la acción (*hormé*), el deseo (*orexis*) o la aversión; en una palabra, todo lo que es nuestra propia obra» (citado en Hadot, 2013, p. 226).

Cabría destacar la relevancia que para nuestro argumento tiene la *hypolépsis* como primera actividad que Epicteto atribuye al alma: al recibir las imágenes que provienen de la sensibilidad del cuerpo, esta desarrolla un juicio, es decir, un diálogo interior; se pregunta a sí misma acerca de qué es el objeto o el acontecimiento que le ha sobrevenido y, sobre todo, qué significa «para ella», qué es a sus ojos. Precisamente, toda la doctrina estoica emerge en este momento de ese discurso interior, del juicio que se emite sobre las representaciones que acaecen en el alma. Tanto Epicteto y otros autores como Marco Aurelio lo repetirán hasta la saciedad: todo es un asunto de valoración; no son las cosas las que nos turban, sino nuestras representaciones de las mismas, las ideas que nos formamos de ellas y el discurso interior que desplegamos en su nombre. De esta conclusión se puede extraer una idea que será capital para una epistemología de corte constructivista como la que propondrán Ignacio de Loyola y Descartes: si la vida moral se entiende como el diálogo del alma consigo misma a pro-

pósito de las representaciones y el valor que a éstas se les asigna, entonces deberemos conceptualizarla como un ejercicio retórico en el que entablamos conversación con los acontecimientos y con las cuestiones que suscitan en nosotros. Con respecto a este diálogo interior, Epicteto (185/2008), en su texto de las Conversaciones, nos dice que: «De la misma manera que nos ejercitamos para hacer frente a las interrogaciones sofisticas, también tendríamos que ejercitarnos para hacer frente a las representaciones (*phantasiái*), puesto que también ellas nos plantean cuestiones» (III, 8, I).

Teniendo en cuenta esas tres operaciones del alma y la naturaleza dialógica de la razón, la labor del filósofo será educarlas, ejercitarlas bajo tres ámbitos de actividad, coincidentes con las tres partes de la filosofía respectivamente (ética, física, metafísica), para convertirse, dice Epicteto, en un «hombre perfecto» (III, 2, I-2):

- El ámbito que concierne a los deseos y las aversiones, a fin de no verse frustrado en sus deseos y de no encontrarse con lo que se intenta evitar.
- El ámbito que concierne a los impulsos activos y las repulsiones y, de un modo general, lo que se refiere a lo que conviene a nuestra naturaleza (*kathékon*), a fin de actuar de una manera ordenada, según la probabilidad racional, y sin negligencia.
- El ámbito en el cual se trata de preservarse del error y de las razones insuficientes y, en suma, lo que se refiere a los asentimientos (que damos a nuestros juicios).

Con la aparición de la conciencia, la preocupación de sí (*prosoche*) vendrá a ser la actitud fundamental de la ascética estoica en tanto que es transversal a las tres formas de actividad del alma en su prosecución del orden y la virtud. El entrenamiento de esta *prosoche* implicará la presencia de un estado de alerta, de una constante tensión espiritual gracias a la cual el filósofo podrá advertir el sentido y orientación de sus acciones. Para ello, deberá disponer de una regla vital (*kanon*) recogida en forma de apotegmas –breves sentencias moralmente instructivas– que tenga siempre disponible (*procheiron*) mediante su memorización, y que le permita aplicarla, de la misma manera que las reglas gramaticales de una lengua –en este caso, una gramática de la razón–, a las circunstancias concretas que le surjan al paso, obrando siempre así «con corrección» en todo cuanto emprenda.

LA METAMORFOSIS CRISTIANA DE LA ASCÉTICA

Con la aparición del cristianismo, los Padres de la Iglesia aprovecharán para su propio pensamiento la herencia conceptual de la filosofía clásica y los ejercicios espirituales del estoicismo, si bien dándole a la idea de ascesis una nueva orientación. Al

igual que los estoicos, el cristianismo también se preocupaba del *logos* del universo, aunque encarnado ahora en la figura de la Trinidad. Si filosofar suponía para los clásicos vivir conforme a la ley de la razón, indudablemente los cristianos hacían filosofía puesto que toda su existencia se desarrollaba conforme al *logos* que dimana de Dios.

La diferencia entre los cristianos y la filosofía antigua no era tanto metafísica como de orden moral. Los ejercicios que realizaban los estoicos volcados en el sentido práctico de la vida, pasarán ahora a ser totalmente «espiritualizados», en tanto que, si bien semejantes en estructura y contenido a sus antecesores, pertenecerán exclusivamente ahora a la esfera religiosa, en tanto que su objetivo es la fortificación, la salvaguarda y la renovación de la vida «en el Espíritu», la *vita spiritalis* (Hadot, 2006). Con el cristianismo, los ejercicios espirituales amplían y superan su sentido moral estoico para ingresar en el dominio de los valores trascendentales. Ya no se tratará de un mero código de buena conducta, sino la expresión de una manera de ser y estar en el mundo.

El descubrimiento de la filosofía griega que más interesaba a la patrística era el del razonamiento práctico (*ratio práctica*) o «recta razón», a la que antes nos referimos como *synéidesis*, que San Jerónimo denominó *synderesis* –obsérvese la similitud con el término griego–, y que finalmente vendría a denominarse conciencia, como la facultad innata de distinguir el bien del mal. Sin embargo, el acceso a la verdad, a la distinción diáfana entre lo bueno y lo malo, requería, además de la fe, de otro criterio de autenticidad cimentado sobre la obligación de conocerse y reconocerse como sujeto de faltas, tentaciones y deseos. Sin la pureza del alma, despojada de todo lo pernicioso a través del conocimiento de sí, era imposible conocer la voluntad de Dios inscrita en la conciencia de cada persona.

De especial interés nos parece citar la figura de San Agustín como uno de los autores cristianos que mejor condensó este nuevo sentido de la ascética volcada hacia el hombre interior. En la misma línea que San Jerónimo, Agustín defiende que el verdadero conocimiento de Dios debe partir de nosotros mismos en tanto que es el garante de nuestra capacidad cognitiva (Taylor, 2006). Con el obispo de Hipona se inaugura el giro fenomenológico que completarán San Ignacio y Descartes en tanto que de los objetos conocidos se pasa al análisis del propio proceso del conocer, y con él aparece el lenguaje de la interioridad.

A raíz de esto, la Iglesia empleó numerosos ejercicios espirituales para el descubrimiento y examen del yo y sus formas de actividad hasta ahora soterradas; principalmente la oración y la meditación y, más tarde, la confesión auricular y la penitencia. Una cosa quedaba clara: como en el estoicismo, una buena conciencia era aquella que siempre estaba vigilante e inquieta; sus formas de descubrimiento, de desvelar el sentido de sus intenciones, se hacen indistinguibles de los actos por los cuales es sancionada. Desde esta perspectiva, la conciencia nace necesariamente como mala conciencia.

Como ya se ha insinuado, el principio de operatividad de estas técnicas descansaba en la misma *prosoche* del estoicismo, entendida ahora como «vigilancia del

corazón». La *prosoche* del filósofo pasará así a convertirse en la actitud fundamental del monje. El cuidado de sí, en confluencia con los ejercicios espirituales de descubrimiento del yo, generará una depurada técnica de introspección, de discernimiento, en cuyo horizonte se adivinan ya antropologías como la cartesiana.

Por otra parte, al mismo tiempo que surge una nueva idea de pureza, también se fraguará una visión típicamente cristiana de su némesis, el desorden. Las *phantasiai* estoicas, que eran representaciones equivocadas, pasarán a transformarse con Orígenes (185-254) en pecados, considerados como desviaciones estructurales (por la falta adámica) del pensamiento ordenado; y más tarde, con Evagrio (345-399), se entenderán como «malos pensamientos» cuya tipología comprendía ocho clases, pero que la Iglesia redujo luego a siete por razones soteriológicas: pensamientos de glotonería, fornicación, avaricia, angustia, cólera, depresión, vanidad y orgullo.

El pecado irrumpe cuando uno no guardaba la debida *prosoche*, cuando era indulgente y daba consentimiento, doblegaba su voluntad, a esos pensamientos lisonjeros. De esta forma, la teoría estoica de cómo evitar las agitaciones de la afectividad se convertirá por los cristianos en una teoría centralizada en el desarrollo de la voluntad como instrumento para evitar el pecado y la tentación (Sorabji, 2000). El hombre se puede entender así como un campo de batalla en el que se enfrentan fuerzas contrapuestas –pecado y gracia– que ha de perfeccionarse mediante la colaboración de su libertad.

Por otra parte, la purificación espiritual –ese perfeccionamiento– será entendida a partir de ahora como un proceso gradual; algo que de alguna forma ya estaba insinuado en los tres tipos de ejercicios que proponía Epicteto. Es en Evagrio donde podemos observar con nitidez la influencia de los conceptos del estoicismo en la *apatheia* cristiana, al hacer éste coincidir las tres partes de la filosofía (ética, física y metafísica) con las tres etapas de la purificación y que serán decisivas, como veremos, en el pensamiento cristiano posterior. Esta división tripartita se basará en el grado de conocimiento del ejercitante, es decir, de si es aprendiz o maestro: la *purificación*, propia de los novicios (la ética como primer nivel de la ascesis); la *iluminación*, propia de los medianos (la física, como aprendizaje del desapego de lo sensible); la *perfección*, propia de los hombres que han alcanzado la divinización (la metafísica como contemplación última de todas las cosas).

De especial relevancia para la concepción progresiva de la ascética a partir de la Edad Media será la aproximación de Dionisio Areopagita (siglo VI) a partir de los tres grados de Evagrio de la vida espiritual, pues se transformarán en tres «vías» que son tomadas, no sin ciertas dificultades en su acomodación, de las tres partes en que estaba dividida la jerarquía eclesiástica, la cual encontraba así mismo su justificación en la organización celeste: la *vía purificativa* (diáconos), la *vía iluminativa* (sacerdotes) y la *vía unitiva* (obispos).

EL HUMANISMO CRISTIANO Y EL CONTACTO DE IGNACIO CON LA TRADICIÓN

El último hito de nuestro recorrido lo debemos situar a comienzos del Renacimiento. A partir del siglo XIV se produce una ruptura entre la teología y la filosofía a través de la crítica de Ockham a la revelación y el tomismo. Simultáneamente, la Iglesia ya daba abiertamente signos de agotamiento con la pugna intestina entre sus sedes del Vaticano y Aviñón, al tiempo que se alzaban numerosas voces críticas, tanto dentro como fuera, abogando por su reforma profunda y la vuelta al cristianismo de base. Una de las consecuencias –nuevamente– de esta situación de indignación e incertidumbre, es que la vida espiritual pasó de su ordenamiento público y litúrgico a refugiarse en la intimidad de cada creyente, buscando el alma la relación personal con Dios sin la necesidad de un cuerpo institucional. La mística alemana, con Eckhart a la cabeza, es un buen ejemplo de este fenómeno.

De esta forma, el humanismo renacentista vino a traer nuevos gustos y exigencias en la espiritualidad. Una espiritualidad más acomodada a la «dignidad de la persona humana», como reza el título de una de las obras de Pico della Mirandola. La figura de Erasmo condensa a la perfección esta nueva sensibilidad centrada en el cultivo privado de la fe.

Todas estas tendencias intimistas de la ascética cristalizaron en la *Devotio Moderna*, una corriente espiritual proveniente de esa mística alemana y de los Países Bajos, de tono afectivo y práctico, menos mística que moralizante, que se conectaba tanto con el Renacimiento como con la Reforma (García Villoslada, 1956). Aunque sus textos tienden a glosar las obras clásicas de los estoicos y los Padres del desierto (Hesicasmo y Filocalia), quizá la mayor «novedad» para ellos (*moderna pietas*) consistió en propiciar un camino de reforma de la Iglesia reconduciendo al cristiano a la interioridad mediante la piedad profunda, el enamoramiento de Cristo, los ejercicios metódicos para examinar la conciencia, hacer oración, ejercitar las virtudes y controlar los vicios. Resulta evidente que los autores de la *Devotio Moderna* no inventaron el método de la oración mental, ni la ordenación distribuida en etapas de los ejercicios espirituales –ya lo habían hecho los estoicos y la patrística antes–, pero en ellos culminó el proceso de reglamentación que más tarde recogerían autores como San Ignacio.

La *Devotio Moderna* penetró en España a través de las obras de Erasmo, y por medio de la orden benedictina que regentaba la abadía de Monserrat, principalmente gracias a su abad, García Jiménez de Cisneros (1456-1510). El *Ejercitatorio espiritual*, obra de este último, era un compendio exhaustivo de los postulados de la *Devotio Moderna* que éste hilvanaba con la oración monástica. En el Ejercitatorio, además de retomar el carácter progresivo de la *scala claustrorum* de Guigo II el cartujano (+1188), Jiménez de Cisneros adopta la oración mental y el examen de conciencia como parte central de la vida del monje, al tiempo que sostiene de nuevo una concepción ascen-

dente de la vida espiritual en base a las tres vías del Areopagita. Sin embargo, en vez del carácter hierático que este último les daba, Cisneros toma la versión que de ellas hacen Buenaventura (1218-1274) y Hugo de Balma (segunda mitad del siglo XIII), los cuáles conciben las vías como estadios sucesivos de la vida espiritual, cada uno de los cuales requería de ejercicios más propios ordenados en una sucesión de semanas con una lógica precisa para conseguir el efecto perseguido.

Ignacio de Loyola entró en contacto con el Ejercitatorio de Cisneros a su paso como peregrino por Monserrat y de éste tomó el principio –la división en semanas y días de los ejercicios en función del grado de purificación, el examen de conciencia, la oración mental– como base de sus propios ejercicios, si bien ampliando su uso más allá de los monasterios a cualquier seglar, y para fines no exclusivamente religiosos (como sistema de elección en cualquier asunto de la vida).

Tras las distintas épocas que hemos visto, los ejercicios ignacianos representan la culminación de estas prácticas en el ámbito católico y hoy día siguen siendo después de cuatrocientos años los únicos que la Iglesia considera oficiales. Además, sirvieron de vehículo mediante el cual los jesuitas difundieron su visión del hombre responsable y libre que Descartes estudió en *La Flechè* poniéndole en contacto con el legado de estas prácticas desde el estoicismo hasta el siglo XVI.

Tras este somero recorrido por los fundamentos de esos ejercicios espirituales, trataremos de ver y rastrear ahora los posibles vasos comunicantes en los ejercicios espirituales ignacianos y la ascética cartesiana del conocimiento en el *Discurso del método*.

CORRESPONDENCIAS ENTRE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE LOYOLA Y DESCARTES

Ya un primer análisis somero del título y el objetivo que ambos textos declaran, nos pone en alerta de las similitudes que éstos encierran, tanto en su construcción sintáctica, como en su propósito:

(P)or (...) ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de contemplar, de orar vocal y mental (...) de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida [1]⁴.

Discurso del método. Para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias (Descartes, 1637/1983).

4. La numeración entre corchetes corresponde a la división canónica que se ha hecho del texto de los *Ejercicios espirituales* en párrafos.

Como vemos, tanto Loyola como Descartes hacen referencia a un método, a un «arte del pensar» –son pura forma– para disciplinar el entendimiento en tanto que vehículo para la purificación del alma una vez que es apartada de toda desviación. Ambos sintetizan el sentido general de la tradición ascética que vimos: ser señor de sí, la expresión y consecuencia de no dejarse determinar en las elecciones vitales por las afecciones desordenadas o los errores de juicios, actuando siempre con libertad.

A este respecto, merece la pena recuperar otros dos pasajes donde se pone de manifiesto esta idea de autogobierno en los que la influencia estoica es palpable:

Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea [21].

Procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo; y acostumbrarme a creer que sólo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder (Descartes, *ibid.*, p. 65).

Ambas aproximaciones parten de la necesidad de ordenar el pensamiento y la afectividad en la medida en que hay una precariedad estructural en las potencias humanas (fruto del pecado o los heurísticos con los que funciona la mente). El hecho de que esta problemática se traslade del mundo «de fuera» a la conciencia, hará que el criterio que garantiza la verdad sólo pueda darse en el juicio como noema, como estructura del conocer, debiendo alumbrarse desde sí mismo, en un penoso y solitario esfuerzo personal; reformar el pensamiento para cambiar la concepción del mundo. Como ya dijimos, con la suspensión del idealismo trascendental platónico, la verdad pierde su dimensión ontológica en tanto que adecuación a un criterio externo de realidad, para ser una propiedad de las ideas en la mente de alguien. El proyecto cartesiano y el de Loyola deben mucho a sus raíces agustinianas y a la creciente importancia que tanto su tradición como otras, como la *Devotio Moderna*, concedieron a la interioridad.

Pero ¿cómo desarraigar del pensamiento esos errores, esas mociones desordenadas llenas de pretextos y sofismas? El primer paso para ello, nace de la duda sistemática, clara heredera de la *prosoche*. En la incertidumbre, nuestros «maestros de la sospecha» encontrarán la mayor certeza, el criterio último de toda verdad. Una desconfianza que encontrará su adecuada expresión en la persistente insistencia por la introspección como forma de garantizar la mejora de los propios modos de proceder.

Tanto los Ejercicios como el Discurso persiguen con el examen de conciencia encontrar la pureza de las ideas, regresar a su origen más «absoluto», que ellos encuentran en su indivisibilidad. Por ello, hay una obsesión por diseccionar el pensamiento, por desmembrar la química del pensamiento hasta encontrar las ideas más simples de una supuesta tabla periódica de átomos mentales de las que surgirán las demás.

En cualquier caso, ambos parten de una idea de orden que presente al entendimiento verdades que no se puedan adulterar, que sean evidentes, y que motiven la búsqueda en los análisis introspectivos y la reforma del pensamiento. En Ignacio, esa regla vital se recoge en el *Principio y Fundamento* [23]. Para Descartes, la verdad como valor de una idea debe basarse en la evidencia, la cual consta a su vez de dos cualidades: 1) *claridad* (su conocimiento se efectúa por una intuición directa del espíritu; su verdad es, al propio tiempo, su inmediata evidencia); 2) *distinción* (es genuina, no se puede confundir con otras ideas).

En Ignacio el proceso de búsqueda de la evidencia de las ideas se llama *discernimiento* o *discreción de espíritus*, una forma de juicio derivado del examen de conciencia para determinar de qué agencia procede el impulso que siente el alma para obrar. Por espíritu se entiende aquí un conjunto de influencias capaces de mover la voluntad (se suelen llamar también *mociones*, término derivado del griego *kinesis*) hacia un objeto determinado, que en el orden intelectual puede ser verdadero o falso, y desde el punto de vista ético puede ser bueno o malo (Ruíz Jurado, 2010). Mientras que estas agencias, estos espíritus, eran personificadas en los diálogos platónicos, y en Santo Tomás ejercían como las cualidades de las teorías adversarias o favorables a la tesis, en Loyola adquieren propiedades sobrenaturales, como ángeles o demonios, que buscan influir en la autonomía humana. Ignacio dará así al examen un carácter mucho más retórico que místico, en la línea de Epicteto, al establecer una interlocución entre las mismas y el ejercitante, actuando éste como moderador en el diálogo entre esas voces, de una manera bastante similar a las concepciones discursivas contemporáneas de la mente.

La tarea del discernimiento de las diversas mociones consistirá así en verificar su *procedencia* (origen), *calidad* (bondad o malicia) y *dirección* (a dónde conducen), «las buenas para recibir, las malas para lanzar» [313].

Igualmente, Descartes propone una filosofía discursiva, no estática sino dialéctica, donde también entra en conflicto con las ideas, actuando como un anticuario, comprobando su cuño, y donde por igual hay un «genio maligno», trasunto de Lucifer, que trata de confundirlo.

Antes dijimos que para Descartes el criterio por el cual era posible juzgar el valor de las representaciones y su estatuto de conocimiento válido, era, además de la corrección lógica, la certeza como garantía de su evidencia. Sin embargo, cabría preguntarse de dónde emerge en último término esa evidencia que no necesita de más comprobaciones. A este respecto, nuestros autores necesitan auxiliarse de la figura de Dios como fundamento último de la veracidad. De hecho, la prueba ontológica agustiniana constituye la base para la tercera meditación metafísica de Descartes; en éste, Dios es el garante de la claridad y la certeza de las ideas, mientras que para Ignacio lo es la *consolación*, tanto con causa precedente como sin ella (ver [316, 330]).

Por esto, en cuanto a la ética, ambos defienden una postura pragmática de la misma, centrada en los fines y no en los medios. La posición cartesiana, al igual que su epistemología, abogará por una postura instrumental tanto del mundo y del cuerpo como esencia de la razón. Dado que ya no resulta viable la idea de que la «medida» de la racionalidad sea la conformidad con la disposición natural de las cosas –puesto que no existe de suyo–, sino que esa medida se trata de una construcción de orden psicológico realizada bajo determinados criterios como el de la evidencia o la consolación, esa conformidad, decimos, encontrará sus parámetros o metas finales en otro lugar, en los criterios por los cuales hemos resuelto vivir. El juicio se vuelca ahora sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanen de ello. En síntesis: los significados no están contenidos en los medios (no están previstos, son abiertos), sólo en el horizonte teleológico, en el fin.

En cualquier caso, el acceso a esa verdad, a esa purificación, no es un proceso inmediato; tendrá que desenvolverse de manera gradual, atravesando el alma una progresión geométrica –en su acepción cartesiana– para alcanzar la verdad. Como epistemologías derivadas en último término de la ética estoica, tanto en los Ejercicios como en el Discurso hay una predilección y omnipresencia de la razón que lógicamente se acompaña a una visión del orden. Tanto en Loyola como en Descartes, encontramos que el orden del método implica una lógica, un despliegue de sus propiedades que van concatenando cada procedimiento, en el que lo posterior se fundamenta y sostiene en lo anterior, donde sólo se accede al estadio siguiente cuando se ha consolidado lo previo.

Efectivamente, en ambos autores podemos descubrir un gran movimiento que va desde la opacidad inicial (el error, el pecado) hasta la transparencia final (la consolación, la certeza y la claridad), un esquema ascendente que sin duda responde al de las tres vías de San Buenaventura y Hugo de Balma inspirado en el esquema de Dionisio Areopagita.

Ignacio, próximo a ese esquema en tres partes tradicional de la ascética cristiana que conoció en el Ejercitatorio de Cisneros, habla de una vía *purificativa* cuya finalidad es despojarse de toda la confusión, poner de manifiesto todos los errores de juicio que hasta el momento se han cometido; le sigue la vía *iluminativa*, destinada a «alumbrar» el entendimiento mediante el ejemplo de Cristo como encarnación del Principio y Fundamento, como la personificación de esa regla vital; finalmente, la vía *unitiva*, en donde todas las potencias del alma se orientan solamente a Dios. Potencias que en cada vía tendrán un protagonismo distinguido: la memoria para la vía purificativa, en tanto que implica recordar todos los pecados; el entendimiento en la vía iluminativa, ya que la razón se empieza a ordenar conforme a su propia naturaleza sin determinarse por lo sensible; la voluntad para la vía unitiva, puesto que finalmente tiene que existir una actitud propositiva que materialice esa transformación que se ha operado en la forma de ser del ejercitante.

En un mismo sentido, Descartes también plantea que el método es un proceso que aumenta por grados nuestro conocimiento de lo verdadero a través de cuatro reglas que se suceden. La primera de ellas, la regla de evidencia, guarda el mismo cometido, *mutatis mutandis*, que la vía purgativa. Su objetivo es desarraigar del espíritu las ideas erróneas, «purgar» las malas opiniones recibidas para comenzar el edificio del conocimiento sin contar con unos pilares defectuosos y a partir de la claridad y certeza de algunos pensamientos.

Si la regla de evidencia pretendía poner en sobre aviso al «ejercitante» para que no tomara el error como evidencia, la segunda y tercera –del análisis y la síntesis, respectivamente– nos explican cómo podemos disponer ordenadamente el entendimiento a la verdad a partir de las ideas claras y distintas que surgieron de la criba de la primera regla, dividiéndolas ahora y volviéndolas a ensamblar para observar su coherencia.

Por último, como medida de precaución, Descartes propone una última regla –de la comprobación– que exige que se realicen distintas verificaciones del proceso realizado en las tres reglas anteriores, especialmente en lo que respecta al análisis y la síntesis, que son las partes del método en las que más fácilmente pueden colarse los errores. Este punto de la eterna sospecha nos recuerda a las reglas de discreción de espíritus de Ignacio que antes citamos, pues, aun recibiendo el alma consolaciones, ésta constantemente debe comprobar su autenticidad, cerciorarse de que «bajo especie de bien» no se oculta el «enemigo de natura humana» con un propósito oscuro y bastardo. En cualquier caso, como resultado del despliegue de las cuatro reglas, se tendrá un sistema de conocimiento con garantías de certeza –similar a la vía unitiva en su seguridad del conocimiento–, puesto que cada regla soporta y transmite la verdad en todo el recorrido.

EPÍLOGO

En este artículo hemos tratado de aportar una nueva perspectiva sobre los orígenes del discurso científico en la figura de Descartes, considerando su método como un conjunto de ejercicios espirituales dentro del desarrollo del pensamiento ascético y bajo el amparo del jesuitismo. En cualquier caso, aunque hemos abordado más intensamente las líneas de continuidad entre los ejercicios cartesianos, los de Ignacio y los demás, no puede soslayarse el hecho de sus múltiples diferencias; diferencias, ya lo dijimos, más vinculadas al horizonte teleológico de significado en el que se insertan, que a su propia forma. En concreto, podemos señalar que Descartes substraerá ese legado ascético recibido desde los criterios exclusivos de la ética cristiana, a los de la epistemología científica, evidentemente no carente de una axiología, en este caso de corte naturalista y mecánico. Este cambio de paradigma se observa con especial niti-

dez en la función y naturaleza asignada a algunas facultades mentales, como puede ser el caso de la afectividad (Brown, 2002). Mientras que las pasiones constituían dentro del pensamiento agustino-tomista la zona de conflicto en donde el libre ejercicio del albedrío humano era concitado y puesto en juego frente a su propia naturaleza corrupta, su función y naturaleza en Descartes pasará de una visión de los mismos como actos o movimientos dependientes de la voluntad, a fenómenos exclusivamente materiales y mecánicos, oponiéndose así a cualquier concepción vitalista de las mismas en flagrante oposición al finalismo aristotélico reinterpretado por los tomistas⁵ (James, 1999). La afectividad se verá así como una esfera de lo mental expulsada de psique, resituándose en el cuerpo y adoptando una procedencia ontológica distinta del alma. Descartes eliminará de este modo aquellos vestigios del animismo que aún pervivían en la tradición escolástica del Renacimiento con la atribución al alma de funciones consideradas genuinamente biológicas (alma vegetal y animal), reduciendo toda materia al puro atributo de la extensión, y toda causalidad a mero movimiento ciego y mecánico, convirtiendo en un problema geométrico el espacio físico que gobierna la sensibilidad, desembarazada ya de todo compromiso trascendental –e incluso ético–, y pudiendo ser expresada ahora bajo el formalismo de las funciones matemáticas (Descartes, 1637/1991; 1649/2010).

En último término la imagen determinista del hombre fraguada en el cartesianismo al abrigo del paradigma de la geometría euclidiana –en consonancia con el espíritu racionalista que traían los tiempos – tendrá éxito a la hora de conjugarse con los postulados exclusivamente naturalistas de la conciencia que estaban germinando en el siglo XVII, receptivos a una imagen desanimada de la realidad al margen de los axiomas teológicos que acabarán alimentando, como dijimos al comienzo, una de las principales vías –frente a las psicologías voluntaristas de corte jesuítico– para consolidar disciplinariamente la psicología.

REFERENCIAS

- Brochard, V. (1966). *Descartes stoïcien. Contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne*. París: *Études de philosophie ancienne et moderne*.
- Brown, D. (2002). *The rationality of cartesian passions. Emotions and choice from Boethius to Descartes*. Ámsterdam: Kluwer Academic Publishers.
- Descartes, R. (1637/1983). *Discurso del método*. Barcelona: Orbis.
- Epicteto (185/2008). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.

5. Orientación moral y voluntaria de los afectos como vía para el conocimiento de Dios.

- García Villoslada, R. (1956). Rasgos característicos de la Devotio Moderna. *Manresa*, 28 (108), 315-350.
- Gilson, E. (1967). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París: Vrin.
- Gouhier, H. (1924/1972). *La pensée religieuse de Descartes*. París: Vrin.
- Guillermou, A. (1982). Saint Ignace de Loyola. *Autobiographie*. París: Seuil.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Barcelona: Siruela.
- Hamelin, O. (1921). *Le système de Descartes*. París: Librairie Félix Alcan.
- James, S. (1999). *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Loyola, I. de (1548/2010). *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- Loyola I. de (1997). *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC.
- Montesinos, J. (2007). La matematización de la naturaleza como vía única de la ciencia. En J. Montesinos (Ed.). *Los orígenes de la ciencia moderna*. Tegueste: Ideas.
- Montesinos, J. (1994). Descartes: el álgebra y la geometría. En: *Seminario Orotava. Actas año II. De Arquímedes a Leibniz tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*. Tenerife: Orotava.
- Rodis-Lewis, G. (1990). *L'anthropologie cartésienne*. París: PUF.
- Ruiz Jurado, M. (2010). *El discernimiento espiritual*. Madrid: BAC.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. UK: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Valery, P. (1961/2005). *Descartes, por detrás*. Madrid: Losada.
- Verger, J. (1999). *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense.

Artículo recibido: junio 2014
Artículo aceptado: octubre 2014

TABLA 1
Significación de los ejercicios espirituales en función de los regímenes antropológicos que los acogen

	ESTOICISMO	CRISTIANISMO (S. IV - S. XV)	LOYOLA	DESCARTES
Ascética (tipo de purificación)	<i>Ataraxia</i> (imperturbabilidad, erradicación de las pasiones)	Autoconocimiento (comprensión de Dios en la actividad interior del pensamiento y la voluntad)	«Sentir y gustar de las cosas internamente» [2] (descubrimiento de la significación divina de la experiencia en tanto que uno se orienta hacia ella)	Introspección analítica (base fenomenológica para la fundamentación del conocimiento científico)
Actitud espiritual fundamental	<i>Prosoche</i> (vigilancia sobre los juicios de valor, el impulso a la acción, el deseo o la aversión)	<i>Prosoche</i> (examen de conciencia y vigilancia del corazón para admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos)	Discernimiento de espíritus (análisis del origen, naturaleza y consecuencias de los pensamientos)	Duda, descomposición y análisis de los pensamientos
Principio del orden	Naturaleza (vivir conforme al <i>logos</i> cósmico)	Dios (vivir conforme a la ley del <i>logos</i> divino encarnado en Cristo)	Dios (colaboración necesaria del hombre para descubrir su propio camino a Dios: <i>in actione contemplativus</i>)	Dios (condición necesaria para el conocimiento verdadero que garantiza la racionalidad humana)

	ESTOICISMO	CRISTIANISMO (S. IV - S. XV)	LOYOLA	DESCARTES
Fuente del desorden	Representaciones erróneas (<i>phantasiai</i>) y pasiones (contra la ley natural)	Malos pensamientos, pecados y vicios (contra la ley de Dios)	Afecciones desordenadas (contra la libertad humana)	Opiniones falsas y errores lógicos (contra la razón)
Criterio de verdad	Aceptación del destino	Buena conciencia (adecuación de la acción y la intención con la moral cristiana)	Consolación con o sin causa precedente	Claridad y evidencia
Operaciones del alma	Juicio de valor Impulso a la acción Deseo	Entendimiento Voluntad Memoria	Entendimiento Voluntad Memoria	Pensamiento Imaginación Memoria
Progresión en la ascesis (grados del conocer)	Ámbito de lo deseos y aversiones Ámbito de los impulsos activos y repulsiones Ámbito del error y las razones insuficientes	Purgativa Illuminativa Unitiva	Purgativa Illuminativa Unitiva	Regla I Reglas II y III Regla IV

