

## Sentir y Gustar Internamente Los Ejercicios Espirituales y el Lugar de la Afectividad en la Antropología Ignaciana

Luis Martínez Guerrero

Universidad San Rafael-Nebrija

### INFORMACIÓN ART.

Recibido: 7 febrero 2017  
Aceptado: 24 abril 2018

*Palabras clave*  
Ejercicios Espirituales,  
subjetividad,  
emociones,  
religión,  
Ignacio de Loyola.

*Key words*  
Spiritual Exercises,  
subjectivity,  
emotions,  
religion,  
Ignatius of Loyola.

### RESUMEN

Dentro de la historia de las emociones, el ámbito de la religión cristiana representa una de las fuentes más interesantes –y menos conocidas– para estudiar el progresivo desarrollo de la subjetividad moderna. Tal es el caso de la espiritualidad propuesta por Ignacio de Loyola (1491-1556) en sus Ejercicios Espirituales. Y es que en la antropología ignaciana, la afectividad representa la clave de bóveda que moviliza el resto de potencias del alma. Su enorme peso se revela entonces al considerar la influencia que ésta tiene en toda decisión humana. Es por ello por lo que la mayoría de prácticas que propone el texto de los Ejercicios irán encaminadas a educar esa afectividad orientándola hacia determinados fines morales y teológicos. Así pues, el objeto de este trabajo será trazar un catálogo de esos conceptos emocionales que el texto de los Ejercicios maneja y esclarecer en consecuencia sus implicaciones para una posible historia cristiana de las emociones.

### Realising and Relishing Interiorly The Spiritual Exercises and the Place of Affectivity in Ignatian Anthropology

### ABSTRACT

Within a history of emotions, Christianity represents one of the most interesting –and least known– sources in order to understand the progressive development of modern subjectivity. Such is the case of the spirituality proposed by Ignatius of Loyola (1491-1556) in his Spiritual Exercises. In the Ignatian anthropology, affectivity is seen as the core that mobilizes the others powers of the soul. Its enormous weight is then revealed when considering the influence it has on every human decision. It is for this reason that most of the practices proposed in the text of the Exercises will be aimed at educating that affectivity, guiding it towards certain moral and theological goals. Thus, the aim of this paper will be to draw up an inventory of those emotional concepts that the text of the Exercises uses and clarify therefore its implications for a possible Christian history of emotions.

### Introducción

En el proyecto general de una genealogía de la subjetividad moderna, podríamos considerar que la historia de las emociones representa uno de sus vectores más significativos. Igualmente, cabría sostener que gran parte de esa historia, al menos en la cultura occidental, ha transitado, no por azar, al abrigo del Cristianismo. Y es que en el seno de esta religión encontramos anidado un anhelo

recurrente por el conocimiento y gobierno de la afectividad en tanto que sobre ella cree que se edifica buena parte de la constitución moral del individuo. Esto es: que la acción misma descansa de manera especial en los modos de sentir.

Las emociones son entonces fenómenos psicológicos teológicamente relevantes en la medida en que su influencia puede obstaculizar el progreso de una vida organizada en torno a la fe (bajo conceptos como el de tentación), pero también actuar como

catalizador para la misma (el corazón como *via regia* a Dios), debiendo estar en cualquier caso sometidos a su adecuada regulación mediante todo un conjunto de normas, preceptos y tecnologías del yo como dispositivos para la actuación, la identidad y la deliberación.

En consecuencia, no parece extraño que la filosofía cristiana haya desarrollado una compleja y extensa educación sentimental con el fin de conformar la manera en que la gente ha experimentado sus emociones. Una axiología conectada a una cosmovisión que de forma conjunta han saturado normativamente el espacio representacional de la vida afectiva decidiendo y cultivando aquellas emociones en sus fieles que consideraba relevantes (amor, compasión, humildad) -al tiempo que inhibiendo otras indeseables (envidia, ira, orgullo)-, impregnando con su significado los aspectos seculares de la vida (familia, trabajo), creando las situaciones, tanto externas (templos, iglesias, calendarios litúrgicos) como internas (dificultades, dudas, ansiedad, culpa), donde las emociones “debían” ser sentidas, así como los tipos de actividades específicas que las podían promover o inhibir (oración, veneración de imágenes, confesión). En este sentido, no tendríamos muchas dificultades para identificar la propia historia de la Teología como parte de esa historia de las emociones entendida como una discusión acerca de las funciones de la sensibilidad en la ordenación de la conciencia, la vida en sociedad y el conocimiento de la otra vida<sup>1</sup>.

Por todo ello, parece evidente que el Cristianismo constituye un ámbito cultural excepcionalmente prolífico para comprender desde el punto de vista histórico la progresiva psicologización de la cultura occidental a través del ámbito de las emociones; un proceso éste que acabará auspiciando, en último término, la emergencia de la propia subjetividad moderna que es capaz de interrogarse a sí misma por su origen.

Uno de los hitos más interesantes y excelsos de esa historia cristiana de las emociones, lo encontramos en la figura de Ignacio de Loyola (1491-1556) y en sus Ejercicios Espirituales (Loyola, 1997) entendidos como una de las principales prácticas que la Iglesia católica adoptó a partir del Renacimiento, época clave para la sedimentación de la subjetividad moderna, en esa empresa del cultivo religioso de la vida afectiva (sobre este proceso histórico puede consultarse Ariès, 1989; Béjar, 1990; Dülsen, 1997; Gurevich, 1994).

Y es que en la antropología ignaciana, donde la elección se considera el eje sobre el que bascula toda la actividad humana, dista mucho, en opinión de Loyola, de tratarse de una mera operación intelectual que, fríamente, calcula entre las opciones aquella más lucrativa para los intereses del hombre. Muy al contrario, la elección es un proceso global cuyas raíces emocionales y sensitivas son muy profundas. Es por ello por lo que la afectividad debe ser convenientemente educada en tanto que motor mismo de la acción. Una preocupación, no obstante, que tenía una larga tradición en la cultura occidental al entender el estrecho vínculo entre la afectividad y el comportamiento moral, en donde las emociones se presentan como tendencias de acción basadas en una evaluación de los acontecimientos por medio de la cual el individuo se comportaba<sup>2</sup>.

Pero para poder comprender cabalmente el papel central que Loyola confiere a la afectividad en esa dirección del comportamiento,

antes debemos esbozar, siquiera mínimamente, su antropología, es decir, cuál es la imagen de la naturaleza humana que defiende.

### Claves de la Antropología Ignaciana

La mejor síntesis que podemos encontrar en el texto de los Ejercicios se trata de responder a esa pregunta de qué es el hombre, se recoge en su número [23]<sup>3</sup> denominado “Principio y Fundamento”:

El hombre es **criado para** alabar, hacer reverencia y servir a **Dios** nuestro Señor y, **mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas** sobre la haz de la tierra **son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado**. De donde se sigue, que el hombre tanto **ha de usar dellas** cuanto le ayudan para su fin, y tanto **debe quitarse dellas** cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas (...) **solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados** (énfasis mío).

Como vemos, Loyola concibe al hombre como una naturaleza ordenada naturalmente a la trascendencia de la que depende y que lo predispone a percibir la realidad en su ordenamiento teocéntrico. No es que el ser humano sea únicamente creado “por” Dios, sino también “para” Dios. Por tanto, para Ignacio el servicio divino y la propia salvación del hombre no son dos fines distintos, sino un solo propósito que engrana estos dos aspectos (ver por ejemplo [169]<sup>4</sup>).

Pero la concepción ignaciana no se agota en las relaciones de verticalidad Dios-hombre; este eje se abre a un tercer elemento absolutamente clave: el mundo material. Y es que lejos de proponer una ruptura con la materia como fuente de desorden, Loyola tratará de integrarla como tejido conjunto que enlaza a Dios con el ser humano ahondando en la necesidad de pensar todo posible vínculo desde esa triple conexión (Royón Lara, 2007).

Así pues, el conocimiento de Dios, lejos de tratarse de una epifanía que tiene lugar exclusivamente en la interioridad del creyente, procede del propio conocimiento del mundo material en tanto que la trascendencia divina se halla inscrita y opera en la realidad física por esencia, presencia y potencia, hablando en términos escolásticos<sup>5</sup> (Kolvenbach, 1999). Por todo ello, podemos advertir que la espiritualidad ignaciana, *mutatis mutandis*, guarda una concepción epistemológica fuertemente semiótica, mediacional, pues concibe que la comunicación de Dios con el hombre será siempre “inmediate” [15], a través de la materia.

Pero esta concepción mediacional de la espiritualidad se intensifica aún más al subrayar Loyola que el hombre también forma parte de la realidad mundana, si bien su lugar es privilegiado en tanto que es el centro de “las otras cosas sobre la haz de la tierra”, definidas desde él y para él, pero no de modo absoluto, sino “para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”[23], es decir, para conquistar ese horizonte teológico.

<sup>1</sup> John Corrigan, Eric Crump y John Kloss (2000) han aportado una gran fuente bibliográfica sobre esta vinculación entre emociones y teología, así como John Corrigan (2004, 2007) ha contribuido notablemente a investigar el interfaz entre religión y emoción desde distintas disciplinas antropológicas que ha acabado constituyéndose como un campo interdisciplinar al que faltaría sumar, entre otras, las aportaciones de la Psicología.

<sup>2</sup> Así pues, podemos trazar una genealogía de esta cuestión presente en la ética y retórica aristotélica, las filosofías terapéuticas romanas (Estoicismo), el Paleocristianismo (Padres del desierto, Filocalia, Agustín de Hipona, Abelardo, Anselmo), y muy especialmente en la orden franciscana (Buenaventura, Escoto, Ockham), el Erasmismo y la *Devotio Moderna*; diversidad de influjos que acabarán cristalizando en la antropología jesuita.

<sup>3</sup> La numeración entre corchetes corresponde a la división canónica que se ha hecho del texto de los Ejercicios Espirituales en párrafos.

<sup>4</sup> “En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin (...); así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo al servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima.”

<sup>5</sup> Ver por ejemplo [235]: “(...)mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender;”

Sin embargo, ese “para” de la criatura es todo menos espontáneo. Si bien el mundo material se constituye entonces como el espacio de tránsito y comunicación entre Dios y el hombre, éste muestra de hecho un carácter ambivalente. Esto es, los valores de las cosas son dinámicos, relacionales; constantemente mudan su peso, sentido y valor en función del propósito al que se encaminen. Así pues, aunque el hombre, por su condición de criatura, estaría naturalmente dirigido al fin para el que ha sido creado, no lo estaría, sin embargo, electivamente hacia los medios; no porque ese fin sea confuso o difícil, sino porque el modo de alcanzarlo está sujeto a las eventualidades de la historia y por consiguiente, sujeto a la necesidad de adoptar ante ella opciones que requieren de su adecuada actualización (Muñoz, 1952; Tejera, 2002). Es por ello por lo que la situación del hombre, escindido entre su conciencia de criatura y su no menos natural orientación hacia el mundo sensible en tanto que animal histórico, se presenta como un drama desmesurado y agónico –el drama de la existencia– que lo colocará en una incómoda tensión permanente entre la orientación a Dios a través del ordenamiento de la materia, o al mundo como un fin en sí mismo; en definitiva, en el dilema de tener que elegir constantemente qué medio, en cada circunstancia, es el más adecuado o inconveniente para la realización de su fin.

La elección se presenta entonces como el eje sobre el que bascula toda la actividad humana en tanto que, por su libertad, el hombre decide y asume las consecuencias de sus decisiones –ordenando su vida hacia ese horizonte teológico o bien perdiéndose en la espesura de sus relaciones con las cosas– y, con ello se va haciendo persona, agente de la Historia, en las encrucijadas de su biografía, al tiempo que se arroga la autoría de un mundo infradeterminado en permanente construcción.

Sin embargo, aunque libre, ese continuo proceso que es el ser humano no siempre tiene garantizado poder actuar conforme a su propósito ya que sus condicionamientos, tanto internos como externos, no dejan de operar continuamente sobre él<sup>6</sup>. Se trata, pues, dice Loyola, de que la persona tome conciencia de que en su naturaleza anidan el pecado y desorden que subrepticamente pueden desorientar su voluntad del fin último. Así pues, las desviaciones para satisfacer lo que propone el Principio y Fundamento no sólo se deben al carácter aparente de las realidades mundanas, objeto que constituye el centro de la reflexión platónica, ni tampoco se trata únicamente del fruto de la naturaleza humana imperfecta, como señala san Agustín, sino que también es el resultado del ejercicio de la misma subjetividad orientada con autoengaños y razones aparentes a la búsqueda de Dios (García Domínguez, 1992). Todo esto supone que en Loyola se desarrolle una espiritualidad que, como más tarde se dará en la epistemología cartesiana, tenga como motor la propia idea de sospecha en tanto que nuestro autor se cuestiona de manera sistemática las certidumbres que se muestran evidentes en el *cogito* ubicando al yo como agente central del discernimiento y disección de su experiencia para conocer las verdaderas motivaciones que ésta anida de forma soterrada (Gassisi, 1990; González Hernández, 1990).

Así pues, el hombre se entrega a la empresa inconmensurable de lograr una “semiofanía” (Barthes, 2010), es decir, de descifrar los signos de la voluntad divina a partir de las huellas que ésta deja encriptadas en la experiencia humana sin confundirlas con sus propios deseos y motivaciones bastardas. Esto será para él un trabajo permanente de rastreo y autocontrol, cada vez más lúcido, cada vez más penetrante y sutil. Será, en definitiva, un ejercicio espiritual.

Pero, dentro del juego de potencialidades de que el hombre dispone para actuar en la realidad, ¿cuál o cuáles de ellas son las

que impiden o dificultan este adecuado ordenamiento y, por ende, el ejercicio del libre albedrío? Será precisamente en este drama de la elección donde las emociones irrumpen con intensidad en la espiritualidad ignaciana.

### Las Emociones: Elemento Clave de la Elección

Y es que, como ya dijimos, la elección para Loyola, lejos de considerarse una fría operación intelectual, se trata de un proceso global con profundos cimientos afectivos (Roldán Viller, 1981). De hecho, en la línea que desarrollaría más tarde Spinoza, racionalidad y afectividad se consideran una y la misma acción. Así pues, el sujeto ignaciano en tanto que yo encarnado, lejos del modelo de decisión racionalista de Descartes, se orienta principalmente a través de su corporeidad, de los deseos, del sentir, del gustar, del oler y del tocar [66-70], e incluso por ámbitos tan poco explorados por la espiritualidad como son la imaginación y la fantasía [47, 53, 122] (Bravo, 1952).

Al margen de las cuestiones teóricas de la Escolástica sobre su papel en la vida espiritual, el peso que tiene la emoción en la antropología ignaciana se revela entonces al considerar la enorme influencia que esta tiene en toda decisión humana. Y es que, aunque posible fuente de desorden en la persona, la afectividad, con su adecuada orientación, también puede ser perfeccionadora de las otras operaciones y acciones (Domínguez, 1991). Por tanto, el mundo afectivo es absolutamente constitutivo del sujeto y, como tal, irrenunciable. La elección se organiza y dinamiza por medio de las emociones que son las encargadas de movilizar a su vez la voluntad.

Ya en un análisis somero del texto de los Ejercicios podemos advertir la importancia que Loyola confiere a la afectividad. Si éste consta de un total de 370 números, y de ellos restamos los 68 que se dedican a meros títulos o a los puntos esquemáticos de las meditaciones en los que no se declara ninguna idea, nos quedamos con 302 números de contenido; pues bien, de estos últimos, nos encontramos con que el universo semántico que hace referencia directa o indirectamente a la afectividad, se encuentra en 94 números, es decir, aproximadamente un tercio del total.

Así pues, las emociones están presentes de muy diversos modos en la ascética ignaciana (Arzubialde, 2009): ya sea como parte de su metodología<sup>7</sup>, como criterio para determinarse en la elección de un estado de vida<sup>8</sup>, como clima psicológico propicio para la oración<sup>9</sup>, como resultado de adoptar determinada posición corporal<sup>10</sup>, etc. Pero sobre todo, su importancia radica en el fin último que persiguen los Ejercicios, esto es, la reforma de vida por la transformación del corazón, de la sensibilidad, y en consecuencia, la perfección de la vida cristiana.

Nos encontramos entonces con que la terminología de Loyola en torno a la afectividad es muy rica y variada dentro de ese proceso, proporcionando cada expresión y término matices y registros

<sup>7</sup> Loyola las emplea a modo de instrumento para alcanzar los objetivos que se fijan en los Ejercicios: discernimiento de las mociones, afectarse y sentir de diversas formas en cada semana, etc.

<sup>8</sup> La elección de tipo afectivo está muy presente en los dos primeros tiempos para hacer elección [175 y 176].

<sup>9</sup> La oración ignaciana es eminentemente afectiva: “sentir y gustar internamente” [2], repeticiones donde “más sentimiento ha habido” [62], etc.

<sup>10</sup> Ignacio parece intuir una aplicación de lo que han dicho siempre los escolásticos acerca de que los sentimientos no se gobiernan *despotice*, sino *politice*. Por eso, si a cada actitud corporal corresponde un sentimiento determinado, alimentado por ella, uno de los modos de obtener éstos es colocarse en determinadas posiciones corporales que los favorecen, así como evitar otras que los impiden.

<sup>6</sup> Dentro de nosotros está la tensión del pecado, el “desorden de las operaciones” [63] y las “tendencias contrarias al discurso del reino” [97]; fuera de nosotros está el mundo, “que tienta con su honor vano” [63].

distintos de la experiencia interior que, en alguna medida, se van encabalgando en un cierto orden psico-lógico.

A continuación trataré de presentar un inventario de cuáles son esos conceptos emocionales que el libro maneja para esclarecer el significado que Loyola les otorga por medio de su uso regular en el texto.

### La Moción y el Triple Origen Afectivo del Pensamiento

Ignacio, retomando las ideas de autores clásicos como Casiano u Orígenes, entiende que el origen del pensamiento es diverso [32]:

Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo.

Como vemos, unos pensamientos son el resultado de una acción deliberada. Pero además de esos pensamientos voluntarios, Loyola descubre otros dos más – el buen y el mal espíritu- que, sin ser propios de la persona, actúan sin embargo por los mismos cauces y estructuras por los que se produce su propio pensar (García de Castro, 2007). Así pues, parasitan al sujeto, le habitan; y aunque en último término nunca pueden decidir por éste, de hecho influyen y condicionan sus decisiones. A estos dos tipos de movimientos internos –el propio y los ajenos- Ignacio los denominó “mociones”.

Por su misma raíz etimológica, el término moción (del griego, movimiento) se describe en Loyola como ese impulso que acontece en el interior del ser humano, y que acaba configurando en éste una tendencia –pero nunca una acción deliberada- que le predispone a orientar su actividad de una determinada manera (Font, 1987).

Si bien es cierto que las mociones suelen adoptar principalmente la forma de pensamientos (ver por ejemplo [33-36, 332-334, 347]), hemos de tener en cuenta que el pensar en la antropología ignaciana, dada su abolición de las fronteras que demarcaban unas potencias de otras, cubre un espectro fenoménico más amplio que el estrictamente racional, incluyendo por igual tanto los procesos emocionales, imaginativos, o los contenidos reactualizados procedentes de la memoria, etc. (Codina, 1931).

Así pues, la moción ha de considerarse como un término perteneciente al vocabulario afectivo ignaciano en la medida en que forma parte del pensar, y como tal, comparte su carácter propositivo. Y es que el pensamiento, al igual que la emoción, nunca puede ser neutral, desinteresado. Es una energía orientada hacia un fin.

Por tanto, las mociones actúan simultáneamente como punto gravitacional –que inclina o motiva al sujeto de una determinada manera- y como fuerza centrífuga de repulsión o rechazo. En cualquier caso, ambas tendencias se encontrarán encarnadas en la conciencia bajo la forma de movimientos afectivos que dejan una determinada huella en la experiencia bajo el nombre de consolaciones y desolaciones: es decir, como “inclinaciones” [179], “suasiones” [345], agitaciones” [17], etc., dirá Ignacio, que inflaman, unen, clarifican, serenan [316] o, contrariamente, enfrían, hacen sentir soledad, oscuridad, o inquietud [317] (Teixidor, 1926a, 1926b).

Así pues, el hombre, en tanto que subjetividad naturalmente abierta a lo trascendente, se encontraría en una encrucijada permanente entre las tres mociones que coexisten en su alma; tres órdenes afectivos diferentes del discurso que debe organizar de alguna manera –éste será uno de los objetivos de los Ejercicios Espirituales- a la hora de tomar una decisión.

### El Apetito: La Antesala del Deseo

Ya sea por la propia libertad o bien por los dos espíritus (el bueno y el malo), la moción genera a su vez el apetito. Loyola lo conceptualiza como el impulso que alimentaría la excitación del deseo por algo

(López Galindo, 2007). Por decirlo así, se trataría de un dinamismo de la psique humana que en cierta medida es anterior y preparatorio al acto libre de la voluntad.

Siguiendo a la tradición escolástica, Loyola distingue dos tipos de apetito en función de objeto al que se dirigen: el apetito sensitivo, guiado por la sensualidad<sup>11</sup>, y el apetito racional que dinamizaría los afectos espirituales con la voluntad guiada por el conocimiento intelectual. Desde el punto de vista moral, tanto uno como otro tendrían un carácter ambivalente cuya cualidad adquirirán en función de su orientación por un objeto o propósito, voluntariamente o no.

### El Deseo y su Principio Motivador

Otro concepto importante con el que nos encontramos es el de deseo. Si bien compartiría con el apetito la idea de ese “tender hacia”, evocando la ausencia de aquel objeto o finalidad que se persigue, el deseo se distinguiría para Loyola por su cualidad de ser el principio dinámico y abierto de los afectos vinculados a la voluntad (Blanch, 2007). Es por ello por lo que en la concepción ignaciana, los deseos tienen una connotación particularmente positiva, en cuanto que son fuente de energía y movimiento<sup>12</sup>.

De aquí la importancia de ser un “hombre de deseos” (Melloni, 2001) ya que el deseo último que subyace a todos los deseos en la naturaleza del hombre, dice Ignacio, es el deseo de trascendencia. Los Ejercicios supondrán, en consecuencia, una pedagogía del deseo (Blanch, 2007).

### El Querer y la Acción Deliberada

En términos generales, podríamos decir que el deseo se transforma en querer cuando se formula mediante la voluntad. Querer es entonces el ejercicio libre de determinarse por una cosa o por otra (Blanch, *Ibid.*). Para Ignacio los pensamientos propios se distinguen precisamente de los que provienen de los espíritus porque salen “de mi mera libertad y querer” [32]. Por este motivo, Loyola suele vincular el deseo con el querer, reforzando así el principio de actividad que apela al compromiso del ejercitante<sup>13</sup>. Es decir, como si la eficacia de los Ejercicios estuviera en la determinación y conjunción del querer y del desear. De hecho, todas las meditaciones y contemplaciones comienzan por un “demandar a Dios lo que quiero y deseo” [48].

Así pues, el querer es lo que dinamiza el principio activo de los afectos: “actos de la voluntad afectando” [3]; “moviendo más los afectos con la voluntad” [50]. Ante la fuerza del afecto en su acepción pasiva –a continuación veremos esto–, sólo el verdadero querer es capaz de dominarlo. Este querer es lo que nos permite hablar de ese marcado voluntarismo de la espiritualidad ignaciana.

<sup>11</sup> Ignacio emplea el término “sensualidad” principalmente en el sentido de potencia sensitiva o sensibilidad. Se contraponen entonces a la razón o parte superior. Ver por ejemplo, [87]: “(...) que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores;”

<sup>12</sup> Ver por ejemplo [23]: “(...) solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.” También [155]: “(...) poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla.”

<sup>13</sup> [167]: “(...) quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobrios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.”

[199]: “(...) en los coloquios debemos de razonar y pedir según la subiecta materia, es a saber, según que me hallo tentado o consolado, y según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mí a una parte o a otra, según que quiero dolerme o gozarme de la cosa que contemplo, finalmente pidiendo aquello que más eficazmente cerca algunas cosas particulares dessear;”

## El Afecto: La Voluntad de Determinarse

De los dos términos más relevantes del vocabulario emocional de los Ejercicios, el afecto es uno de ellos. Al igual que la tradición ascética cristiana que consideraba al afecto como cualquier tipo de movimiento interior causado en el alma<sup>14</sup>, Ignacio empleará el término en un sentido amplio sin que tenga una delimitación conceptual muy precisa, reflejando así el carácter funcional y poliédrico que concede a los procesos mentales.

Es por ello que la palabra “afecto” es usada en los Ejercicios en el sentido de afección [153]<sup>15</sup>, de sentimiento [234]<sup>16</sup>, o también como disposición de la voluntad [155]<sup>17</sup> (Arzubalde, 2009). Así mismo, aparece vinculada a otros conceptos con la misma raíz semántica como afectarse<sup>18</sup> o afección<sup>19</sup>.

Sin embargo, del conjunto de esta red polisémica, podemos destacar que el afecto y su forma verbal, afectar(se), suelen aparecer asociados con más frecuencia a dos acepciones principales (Delgado, 1992):

La primera de ellas se presenta en un sentido pasivo, próximo a la definición que dimos de moción, en la que la persona se inclina o es propensa, sea ordenada o desordenadamente (es decir, conforme o contra lo expuesto en el Principio y Fundamento), de forma espontánea y natural hacia algo<sup>20</sup>. El afecto guardaría aquí el sentido de “afición” [342]<sup>21</sup>.

Un segundo significado, mucho más frecuente que el primero, tendría un sentido activo de “afectarse”, es decir, de emplear los actos de la voluntad para determinarse de una manera concreta (afectarse en la oración [3], afectarse en la dirección contraria a la mala inclinación [16], afectarse a la indiferencia [166], etc.). El afecto se considera por tanto dependiente de la facultad volitiva del hombre, lugar de la decisión libre y, en consecuencia, de la práctica de la virtud.

Así pues, tomando como referencia esta segunda noción, el uso ordinario de este verbo en la espiritualidad ignaciana es el de un afecto que debe emplearse y disponerse en la dirección ordenada cambiando su cualidad previamente por medio del ejercicio de la voluntad (“moviendo los afectos con la voluntad” [50]). Por esta razón, Loyola entiende que esta facultad es central y superior al entendimiento para involucrar al hombre en su relación con Dios [3]. Y es que cuando la afección se consolida, la voluntad pronto sobrevuela sobre las otras potencias del alma (memoria, entendimiento e imaginación). Es por ello

que podemos considerar al afecto como el elemento nuclear que con frecuencia ejercerá una influencia sobresaliente sobre los razonamientos y actuaciones que anteceden a cualquier toma de decisión.

## El Sentir como Espacio de Unificación de la Persona

Junto con el afecto, el otro concepto emocional clave de la espiritualidad ignaciana es el sentir. En un texto tan breve como el de los Ejercicios, este verbo aparece ni más ni menos que en 33 ocasiones. Muchas de ellas en los títulos de secciones centrales del libro: “Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan” [313]; “Para sentir y entender escrúpulos y suasionas de nuestro enemigo” [345]; “Reglas para sentir con la Iglesia” [352].

De este conjunto, podemos detectar al menos dos grupos semánticos en los que se organizan esas acepciones del sentir (Arzubalde, 2009):

Un primer bloque haría referencia al sentir como *experimentar sensaciones producidas tanto por causas internas como externas*. Aquí se incluiría la idea de sentimiento (gusto) [215]<sup>22</sup> y apetencia [217]<sup>23</sup> en tanto que actividades y reacciones corporales. Otro conjunto de este primer grupo se referiría al sentir en tanto que experiencia afectiva; es decir, los sentimientos espirituales recibidos [62]<sup>24</sup>, el sentimiento [227]<sup>25</sup>, los afectos o las repugnancias emocionales espontáneas [157]<sup>26</sup>.

El segundo bloque presentaría el sentir como *discernir, comprender, juzgar, formarse un juicio de la situación*. Así pues, sería tanto caer en la cuenta (el director) de las disposiciones del otro (ejercitante) [6]<sup>27</sup>; el modo particular de entender una cosa, comprender afectivamente, gustar [2]<sup>28</sup>; las prácticas o disposiciones que adoptar tras sucesivas pruebas [89]<sup>29</sup>; discernir una verdad, llegar a una convicción [322]<sup>30</sup>; o escrutar de manera precisa el origen, la naturaleza y el valor de los movimientos interiores [313]<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> [215]: “(...) otra vez mientras come, puede tomar otra consideración o de vida de santos o de alguna pía contemplación o de algún negocio spiritual que haya de hacer; porque estando en la tal cosa atento, tomará menos delectación y sentimiento en el manjar corporal.”

<sup>23</sup> [217]: “(...) para quitar desorden mucho aprovecha que después de comer o después de cenar o en otra hora que no sienta apetito de comer, determine consigo para la comida o cena por venir, y así consequenter cada día, la cantidad que conviene que coma; de la qual por ningún apetito ni tentación pase adelante, sino antes por más vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo, si es tentado a comer más, coma menos.”

<sup>24</sup> [62]: “(...) notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual.”

<sup>25</sup> [227]: “(...) notando y haciendo pausa en las partes más principales, y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales.”

<sup>26</sup> [157]: “Es de notar que cuando nosotros sentimos affecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha para extinguir el tal affecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual;”

<sup>27</sup> [6]: “(...)el que da los espirituales, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios spiritus; mucho le debe interrogar cerca los espirituales, si los hace a sus tiempos destinados y cómo;”

<sup>28</sup> [2]: “(...) porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta de las cosas internamente.”

<sup>29</sup> [89]: “cuando la persona que se exercita aún no halla lo que desea, así como lágrimas, consolaciones, etc., muchas veces aprovecha hacer mudanza en el comer, en el dormir, y en otros modos de hacer penitencia;”

<sup>30</sup> [6]: “(...)el que da los espirituales, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios spiritus; mucho le debe interrogar cerca los espirituales, si los hace a sus tiempos destinados y cómo;”

<sup>31</sup> [313]: “Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar.”

<sup>14</sup> Así lo recoge Luis de Granada en su Guía de pecadores (1556): “Primeramente se nos ofrece el apetito sensitivo, que comprehende todos los afectos y movimientos naturales, como son amor, odio, alegría, tristeza, deseo, temor, esperanza, ira y otros semejantes afectos.” (citado en Chichilla Pawling, 2004 p. 202).

<sup>15</sup> [153]: “(...) quitar el affecto que a la cosa acquisita tiene.”

<sup>16</sup> [234]: “(...) traer a la memoria los beneficios rescibidos de creación, redempción y dones particulares, ponderando con mucho affecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene y consequenter el mismo Señor desea dársele en cuanto puede según su ordenación divina. Y con esto reflectir, en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien offresce affectándose mucho.”

<sup>17</sup> [363]: “(...) mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor.”

<sup>18</sup> Tesoro de Covarrubias (1611/2006): Afectar “vale apeteer y procurar alguna cosa con ansia y ahínco.” Ignacio recoge el empleo corriente en el siglo XV que más tarde codifica Covarrubias.

<sup>19</sup> En el siglo XIV aparece un sentido moral del término. Este uso se trata siempre de un movimiento espiritual, un estado del alma, considerado en general, o una inclinación hacia alguna cosa. También la palabra afección, empleada absolutamente puede significar ese estado pasional, contrapuesto a lo racional, que nos impide ver con claridad una situación (Calveras, 1925).

<sup>20</sup> Los textos de los Ejercicios que se refieren a las afecciones pueden clasificarse en tres grupos, según que nos hablen de afecciones a cosas [16], a personas [338 y 342] y a personas y cosas al mismo tiempo [189] (Arzubalde, 2009).

<sup>21</sup> [342]: “(...) cuando alguna persona se siente inclinada y aficionada a algunas personas, a las cuales quiere distribuir, se detenga y rumine bien las cuatro reglas sobredichas, examinando y probando su afección con ellas; y no dé la limosna, hasta que conforme a ellas su desordenada afección tenga en todo quitada y lanzada.”

Junto al sentir aparece también el sentimiento [62]<sup>32</sup>, que se debe entender desde la óptica del “sentir interno” y no desde la mera vivencia afectiva (ver por ejemplo [193] para este sentido)<sup>33</sup>.

En cualquier caso, podemos comprobar en todos los ejemplos recogidos que tanto en el sentir como en el sentimiento ignaciano, se da la confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior. Dicho de otro modo, el sentir será un espacio de resonancia unificante del ámbito sensitivo – que integra la percepción corporal-, afectivo y cognitivo –todo sentir conlleva un significado-, incluyendo igualmente el plano sobrenatural del espíritu.

De aquí que en este sentir nos parezca hallar la clave de bóveda de la antropología ignaciana en tanto que lugar de la unificación del ser humano (Melloni, 2007). Así pues, el sentir y el sentimiento ignaciano han de entenderse como “experimentar”, como “hacer experiencia de algo”, un comprender que capta por los sentidos y va organizando e interiorizando la percepción de lo real; idea ésta que fácilmente podría emparentar con el concepto de “inteligencia sentiente” de Xavier Zubiri (1980)<sup>34</sup>.

Por todo ello, los Ejercicios Espirituales, además de una escuela de deseo y afecto, también serán un sistema de aprendizaje, de profundización y de discernimiento de este sentir, para adecuarse a las relaciones con Dios a través del mundo [2].

### **El Gobierno de las Emociones y la Cristianización de Masas. La Compañía de Jesús en el Horizonte de la Contrarreforma**

Como hemos tratado de mostrar, en el texto de los Ejercicios nos encontramos con toda una constelación de fenómenos emocionales (moción, afecto, deseo, apetito, querer, sentir) que se concentran y superponen unos con otros en esa área difícil de delimitar que, utilizando la terminología escolástica, integra el apetito sensitivo y el apetito intelectual. En cualquier caso, se ha podido constatar que para Loyola, el ámbito de la afectividad es un elemento central de la naturaleza humana en tanto que sistema de orientación del hombre por la realidad.

Y es que, en tanto que “logoteta”, es decir, que fundador de un lenguaje de la interioridad (Barthes, 2010), la afectividad se trataría para Ignacio del vehículo que anuda el horizonte del hombre con la sensibilidad divina operando una “sinergia de los corazones”, en feliz expresión de Teilhard de Chardin (1976/2002). Como ya dijimos, la razón por la que se explica que este mundo afectivo influye de manera tan destacada en la vida espiritual, y en las opciones en que se va determinando ésta, radica en su participación en toda toma de decisiones, en tanto que fenómeno que ejerce una extraordinaria influencia sobre la voluntad y, por ende, sobre el entendimiento. En consecuencia, una vida virtuosa consistiría en el conocimiento de los afectos y en el aprendizaje de su control, es decir, en el aprender a afectarse a unos determinados valores. Es por ello por lo que lo que constituye verdadero objeto de renuncia no es la propia vida afectiva, como lo entendían los estoicos, sino el uso indebido y desordenado de los afectos; esto es, por la referencia errónea de los objetos que elige el hombre con respecto a su fin último. Un fin en el que está en

juego todas las decisiones de la vida. Ser señor de sí, objetivo de los Ejercicios, implica indefectiblemente entonces vencerse a sí mismo, no dejarse determinar en las elecciones por las afecciones alejadas del canon del Principio y Fundamento.

De hecho, la noción central desarrollada en los Ejercicios Espirituales de Loyola considerados como un tratado de educación de la afectividad diseñado para que el individuo pueda ejercer su libre albedrío al margen del influjo de los afectos desordenados, encontrará su desarrollo a gran escala con la formación institucional de la Compañía de Jesús gestada durante la Contrarreforma católica (Pickavé y Shapiro, 2012). Y es que una de las consecuencias del Concilio de Trento será el desarrollo de la Teología moral y la Pastoral como pilares sobre los que sustentar el movimiento contrarreformista bajo la forma de un programa teológico-político para el gobierno y orientación de las almas hacia su salvación (Ruidrejo, 2010). Será dentro de ese contexto donde las emociones serán consideradas como un problema psicológico, político y teológico al mismo tiempo en tanto que fuerzas implicadas en la formación de la conciencia pudiendo ser movilizadas a favor o en contra del Estado y la Iglesia (Christian, 2004).

Será por ello por lo que, para llevar a cabo este proceso de “Cristianización de masas” durante el Barroco, la atención de los jesuitas, partiendo de los esquemas antropológicos del fundador de su orden, desarrollarán una extensa teoría de las emociones a partir de los desarrollos conceptuales de la Teología moral de la Segunda Escolástica y las prácticas pastorales de la predicación y la confesión –así como de los propios Ejercicios Espirituales-, que les permitirá movilizar y cultivar los afectos de la población, y de esta forma instaurar formas de gobierno de la conciencia individual y pública basadas en la dimensión psicológica de los sujetos, resultando por ello un nuevo hito clave en esa genealogía de la subjetividad moderna (Shuger, 2004).

Así pues, los jesuitas serán considerados como verdaderos “forjadores de almas” preocupados por crear los dispositivos y prácticas adecuados para el cultivo y desarrollo de las potencias humanas orientadas a la fe centrada en la dimensión afectiva. Un programa de gobierno de las almas mediante la conversión al Catolicismo, que estos consideraban un proceso análogo a la conversión del corazón operada en los Ejercicios Espirituales basado en la educación de la afectividad. Gobernar las almas será entonces gobernar las pasiones y los deseos; no suprimirlos, sino disciplinarlos poniendo en marcha una “praxis pasional” como más tarde defenderá Spinoza. Desde este punto de vista, la Contrarreforma puede entenderse entonces como una guerra en el espacio del alma para conquistar el corazón de los fieles. Una guerra que producirá una enorme cantidad de prácticas y tecnologías de la subjetividad que harán más denso y complejo el espacio de la conciencia. Asunto éste que será objeto por nuestra parte de análisis y estudio en futuros trabajos.

### **Referencias**

- Ariès, P. (Ed.) (1989). *Historia de la vida privada III: Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, España: Taurus.
- Arzubialde, S. (2009). *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*. Santander, España: Sal Terrae.
- Barthes, R. (2010). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid, España: Cátedra.
- Béjar, H. (1990). *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid, España: Alianza.
- Blanch, A. (2007). Deseo. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander, España: Sal Terrae.
- Bravo, B. (1952). Hacia una antropología ignaciana. *Manresa*, 24(91), 213-221.
- Calveras, J. (1925). Tecnicismos explanados: “Quitar de sí todas las afecciones desordenadas”. *Afección. Manresa*, 1(1), 25-42.

<sup>32</sup> [62]: “(...)notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual;”

<sup>33</sup> [193]: “El tercero, demandar lo que quiero: será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis peccados va el Señor a la pasión.”

<sup>34</sup> Resumiendo mucho el argumento, a diferencia de otras especies animales, el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual. Así pues, fenomenológicamente, el vínculo de sensibilidad e inteligencia en nuestro caso es una propiedad indisoluble del propio acto de conocer que se aleja de cualquier visión dicotómica y secuencial del proceso. El sentir es el punto de arranque del conocer; el conocer confiere significado al sentir.

- Chardin, T. de (1976/2002). *El corazón de la materia*. Santander, España: Sal Terrae.
- Chinchilla Pawling, P. (2004). *De la Compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVIII novohispano*. México DF, México: Universidad Iberoamericana.
- Christian, W.A. (2004). Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain. In J. Corrigan (ed) *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Codina, A. (1931). Entendimiento y voluntad en los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 7(27), 229-235.
- Corrigan, J. (Ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Corrigan, J. (2004). *Religion and emotion: Approaches and interpretations*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Corrigan, J., Crump, E., y Kloos, J. (2000). *Emotion and religion: A critical assessment and annotated bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Covarrubias, S. (1611/2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Real Academia Española.
- Delgado, F. (1992). Afectarse, afectar, afección, afecto, aficionado. *Manresa*, 64(250), 111-119.
- Domínguez, C. (1991). Ordenación de la afectividad y mecanismos de defensa. En C. Alemany y J.A. García-Monge (Eds.) *Psicología y ejercicios ignacianos*. Simposio internacional (Vol I). Santander, España: Sal Terrae.
- Dülmen, R. van (1997). *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*. Madrid, España: Siglo XXI, 2016.
- García de Castro, J. (2007). Moción. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander, España: Sal Terrae.
- García Domínguez, L.M. (1992). *Las "afecciones desordenadas". Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Santander, España: Sal Terrae.
- Gassisi, R. (1990). El discernimiento personal en los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 62(244), 337-354.
- González Hernández, L. (1990). Examen de conciencia y discernimiento. *Manresa*, 62(244), 337-354.
- Gurevich, A. (1994). *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona, España: Crítica, 1997.
- Kolvenbach, P.H. (1999). *Decir... al "Indecible". Estudio sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Santander, España: Sal Terrae.
- López Galindo, A. (2007). Apetito. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander, España: Sal Terrae.
- Loyola, I. de (1997). *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid, España: BAC.
- Melloni, J. (2007). Sentir. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander, España: Sal Terrae.
- Melloni, J. (2001). *La mistagogía de los Ejercicios*. Santander, España: Sal Terrae.
- Muñoz, J. (1952). Táctica psicológica para la reforma del juicio en los Ejercicios ignacianos. *Manresa*, 24(91), 145-164.
- Pickavé, M. y Shapiro, L. (Eds.) (2012). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Roldán Viller, A. (1981). La afectividad en la ascética ignaciana. *Manresa*, 53(206), 33-54.
- Royón Lara, E. (2007). Principio y Fundamento. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander, España: Sal Terrae.
- Ruidrejo, A. (2010). Ratio gubernationis jesuita. *Sacrilegens. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião*, 7(1), 4-17.
- Shuger, D. (2004). The philosophical Foundations of Sacred Rhetoric. In J. Corrigan (Ed.) *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Teixidor, L. (1926a). El concepto de "consolación espiritual" en el libro de los Ejercicios. *Manresa*, 2(6), 108-118.
- Teixidor, L. (1926b). El concepto de "desolación" en los Ejercicios. *Manresa*, 2(8), 289-305.
- Tejera, M. (2002). Elegir, ¿qué? y ¿cuándo? *Manresa*, 74(290), 53-70.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid, España: Alianza editorial.