

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE COMUNICACIÓN, LINGÜÍSTICA Y LITERATURA
ESCUELA DE LITERATURA

*Líneas ignacianas
en la psicología
de William James*

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN
CON MENCIÓN EN LITERATURA

ESTEBAN ALEJANDRO CRESPO JARAMILLO
DIRECTORA: DRA. PATRIZIA DI PATRE

QUITO, SEPTIEMBRE DE 2014

Our predecessors [...] have made us what we are. Every thought you now have and every act and intention owes its complexion to the acts of your dead and living brothers. Everything we know and are is through men.

WILLIAM JAMES

fluat ut ros eloquium tuum

TOMÁS DE KEMPIS

[Los que nos precedieron [...] nos han hecho quienes somos. Cada pensamiento que ahora tienes y cada acto e intención debe su naturaleza a los actos de tus hermanos, vivos y muertos. Todo lo que sabemos y somos es a través de los hombres. —WILLIAM JAMES]

[corra como rocío tu palabra —TOMÁS DE KEMPIS]

Contenidos

INTRODUCCIÓN	VII
PRIMERA PARTE: Cuestiones históricas	1
CAPÍTULO 1: Fundamentos de la analogía	2
1.1 Preliminares ignacianos	2
1.2 William James, lector religioso	22
1.3 Las contradicciones de William James: síntesis preliminar	71
CAPÍTULO 2: Historia y «cartografía» jamesianas	81
2.1 Jesuitas en Estados Unidos: historia	82
2.2 Jesuitas en William James: «cartografía»	89
SEGUNDA PARTE: Análisis textual	109
CAPÍTULO 3: Afinidades objetivas	110
3.1 Cuerpo: Ignacio y James reordenan un proceso mental	110
3.2 Alma: pragmatismo ignaciano y jamesiano	122
3.3 Voluntad: cuestión central para ambos autores	132
CAPÍTULO 4: Pasajes probatorios	135
4.1 Educación de la voluntad en James e Ignacio	137
4.2 La ignaciana elección de «The Will to Believe»	169
4.3 Mind-cure: Ignacio entre protestantes	199

TERCERA PARTE: Últimas consideraciones	209
Conclusiones	209
Agradecimientos	213
Bibliografía	215
1. Ediciones	215
2. Obras críticas (sobre Ignacio y James)	216
3. Otras obras citadas	219

Introducción

Las páginas siguientes describen, analizan y prueban que la impresión de afinidad entre William James e Ignacio de Loyola se resuelve en el minucioso detalle de la relación causal. No hablo solamente de convergencias genéricas, como la intención de modificar sensibilidades íntimas por medio del control expresivo, o la concepción de la renuncia como acto capital de la voluntad. En el detalle del método y de la teoría, de varia y coherente derivación, residen las marcas de un calco exacto aunque de incierto valor consciente. Porque el mismo James en un extraño pasaje asegura que *también* los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola debieron haber producido altos niveles de libertad y de poder volitivo¹. Habla de ejercicios diarios y esboza una profunda libertad sostenida sobre severas restricciones voluntarias. Convergentes entre sí, los sistemas de ambos autores encuentran, en la paradoja de la renuncia liberadora o en el aparente sinsentido del trabajo superficial sobre las expresiones, respuestas prácticas

¹ «[...] the best practical knowers of the human soul have invented the thing known as methodical ascetic discipline to keep the deeper levels constantly in reach. Beginning with easy tasks, passing to harder ones, and exercising day by day, it is, I believe, admitted that disciples of ascetism can reach very high levels of freedom and power of will. Ignatius Loyola's spiritual exercises must have produced this result in innumerable devotees» (W. James, «The Energies of Men», *Writings 1902-1910*, New York: Literary Classics of the United States, 1992, p. 1231). Para las principales obras jamesianas, la excelente edición preparada en dos volúmenes por Gerald E. Myers será la de referencia en nuestro estudio: William James, *Writings 1878-1899* New York: Literary Classics of the United States, 1992. El segundo volumen lleva por título *Writings 1902-1910*. Citaremos nombrando el título de la obra específica.

para problemas morales y humanos. Entonces, se trata de trasladar estas afinidades del ámbito general a una sólida y entrelazada base de pruebas.

Si el examen cercano se aplica con riguroso ojo escéptico, y si no se confía uno de engañosas impresiones generales, sino que deja a los detalles obrar en la composición, se llegará a obtener el complejo sistema de contactos y transfusiones, asentado sobre afinidades primordiales. No se piense, sin embargo, que nuestro paisaje sea llano y directo; en realidad hay también ocasionalmente profundas y violentas incompatibilidades, pero casi siempre pre-visibles.

En estas páginas se pretendió delinear el binomio indisoluble de las construcciones examinadas. Una vez instaurado el paralelismo de los acordes primarios, su receptor terminará por escuchar con notable calma la armonía natural de dos líneas melódicamente emparentadas. Progresivo en el detalle, este itinerario inicia con una primera parte que procura los elementos fundantes. En un panorama general, el primer capítulo recuenta las líneas propias de cada autor y sugiere sus posibles afinidades. Luego, en el segundo capítulo, el panorama se particulariza con una historia y una cartografía específicas, que ofrecen las bases textuales para el sucesivo análisis.

Resulta que un punto capital de la construcción ignaciana, oportunamente evidenciado en el primer capítulo de este ensayo, es el claro fundamento psicológico, cuya presencia deja una irrefutable huella lexical: *voluntad, reflectir, deseo, demandar cuenta al ánimo, mente, examen, razonar consigo*, etc. Y esa huella es índice del proceder cuasi empirista y pragmático (muy al estilo de William James), adoptado por Ignacio tanto durante la prospección creadora cuanto en la introspección que de su práctica se sigue.

Es posible, por otra parte, evidenciar en el psicólogo James fuertes características de lector religioso, y una apertura decidida a aquello que lee: «nothing —dice con natural vehemencia— can be more stupid than to bar out phenomena from our notice, merely because we are incapable of taking part in them ourselves»². Como se registran dos vectores de transmisión del patrimonio ignaciano (sus hijos espirituales y sus escritos), aquí ha de inclinarse la balanza por uno, que es naturalmente el segundo³ y que, con la apertura lectora de James, queda asentada como vector fuerte, directo, canal activo de transmisión.

Así, por ejemplo, la preeminente unidad binaria consolación-desolación de Ignacio (§§ 316-ss⁴) viene presentada sintéticamente en un pasaje de James: «the melancholy —dice— [...] constitutes an essential moment in every complete religious evolution» y por su parte el «achieved religious belief confers» «happiness»⁵.

Luego de examinados, los varios fundamentos teóricos de la afinidad dan paso, en el segundo capítulo, a la consideración de la historia jesuítica en los Estados Unidos. Así, el potente florecimiento de la Compañía de Jesús en un ambiente más bien adverso (la herencia cultural y política con que cargaron los Estados Unidos durante sus primeras décadas) ofrece una analogía macrocósmica para el universo jamesiano, paradójicamente y por partes iguales anticatólico y projesuítico. Admirados por la naciente república gracias a sus capacidades intelectuales y a su ánimo valiente, los hijos de Ignacio encontrarán esta caracterización en

² W. James, *The Varieties*, cit., p. 105.

³ Para una sucinta pero completa recensión de las posibles lecturas ignacianas de James, cfr. la sección «Las contradicciones de William James: síntesis preliminar» que inicia en la p. 71.

⁴ Para las obras del santo, nos referiremos siempre —a menos de que se indique otra fuente— a la minuciosa edición preparada por Ignacio Iparraguirre S.I. y Cándido de Dalmases S.I.: Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid: La Editorial Católica, 1977. Citaremos con el título de la obra ignaciana aludida. De la cita: pp. 279-ss.

⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 29-30.

los escritos jamesianos: «early Jesuits, especially the missionaries among them, the Xaviers, Brébeufs, Jogues, were objective minds, and fought in their way for the world's welfare; so their lives to-day inspire us»⁶. Sucesivamente James llega a incluir a Ignacio en una lista de «the greatest saints, the spiritual heroes whom every one acknowledges», junto a su héroe personal Lutero y a otras señeras figuras que admira⁷.

Más que enciclopédico, profundo conocedor de Ignacio, William James da muestras de estar muy familiarizado con su pensamiento y métodos. De hecho, una brevísima frase del estadounidense, aparentemente frívola, basta para probar la minucia con que leyó el epistolario ignaciano⁸. Pero no solo es hermético. También provee muestras explícitas de su acervo ignaciano. En cierto punto, y con gran pericia, afirma: «One should read the letters in which Ignatius Loyola recommends obedience as the backbone of his order, if one would gain insight into the full spirit of its cult»⁹. En otras palabras, conoce tan bien el sistema de Ignacio que es capaz de identificarlo en *otros* textos e, incluso, puede decir si está o no vívidamente expresado en ellos.

Como ya se puede suponer, la lectura sobre la que un estudio de este tipo ha de basarse, deberá operar en amplias regiones inicialmente desconocidas. Precisamente por ese carácter ignoto, el escrutinio de los textos tuvo que ser exhaustivo y siempre de primera mano: tanto de Ignacio como de James se examinaron sus obras completas en ediciones, más que confiables, verdaderamente excepcionales. En ningún caso se evitó la cita textual ni la

6 W. James, *The Varieties*, cit., pp. 322.

7 Cfr. W. James, *The Varieties*, cit., pp. 340, 428-429.

8 Se trata de: «The holocaust simile goes back at least as far as Ignatius Loyola» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 285). En nuestra edición ignaciana de referencia, ese símil ocurre solo dos veces. Para el análisis completo, cfr. pp. 101-ss del presente estudio.

9 W. James, *The Varieties*, cit., p. 287.

documentación profusa y, siempre que fue posible, se procuró una correlativa remisión a otros documentos vinculados. Del problema central, sin embargo, no se obtuvieron más que menciones esporádicas y oblicuas —confirmación directa de originalidad— y su presencia, por el interés particular que representa, no se evitó. Así, la segunda parte del estudio invita a la consideración filológica de pasajes, primero amplios (capítulo 3) y luego circunscritos (capítulo 4), todo en miras de proporcionar suficientes materiales primarios y adecuadas interpretaciones.

Sin embargo, en ciertos momentos, la elocuencia del paralelismo hace prescindir de las interpretaciones. No se requiere, entonces, más que presentar los pasajes en cuestión y dejar que la dependencia textual se establezca sola frente a los ojos del lector. Ocurre así en cierta sección del tercer capítulo, donde se arriba a la conocida máxima ignaciana «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente»¹⁰. Enfrentada a un pasaje de *The Varieties of Religious Experience*, no pasarán desapercibidos por nadie los notables paralelismo léxicos y sintácticos que indican, sin ambigüedad, su origen ignaciano: «If religion be a function by which either God's cause or man's cause is to be really advanced, *then he who lives the life of it, however narrowly, is a better servant than he who merely knows about it, however much*»¹¹. *To know however much*: el mucho saber; *live the life of it*: sentir y gustar de las cosas. No diremos más.

Otras veces, en cambio, los textos de James sintetizan líneas operativas del método de Ignacio. Considérese esta afirmación, analizada en el cuarto capítulo: «where the objective difference is less, discrimination may require considerable effort of attention to be performed

¹⁰ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 1, p. 207.

¹¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 438, itálicas nuestras (indicaremos solo cuando lo son).

at all»¹²; y la solución correspondiente: la «practice» da «to small amounts of objective difference the same effectiveness upon the mind that, under other circumstances, only large ones would have»¹³. A partir de esto, se recordará sin esfuerzo el discernimiento ignaciano, más tortuoso mientras más crece la similitud entre los elementos sobre los que tal discernimiento se aplica: el bien aparente y el bien real del que habla Imoda¹⁴.

No sorprende que en esta misma esfera temática un procedimiento derivativo, análogo al de la máxima ignaciana, ocurra. «One cannot judge accurately —explica James— of the difference between two similar wines whilst the second is still in one's mouth»¹⁵. El símil se repite en Ignacio mientras dice que, de la materia por elegir, se podría presentar un día una parte a Dios y, otro día, otra, «como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál dellos le agrada»¹⁶. No solo el elemento de comparación es igualmente gastronómico, sino que ambos presentan la misma contradicción clara de cualidades: agradables imágenes sensoriales que explican una de las menos agradables experiencias en la vida moral, la elección.

Como se explicó, el último capítulo («Pasajes probatorios») está enteramente compuesto por citas textuales y su consiguiente análisis, de variada pero coherente disposición, se ciñe siempre a los textos. Considérese, para comprender el método filológico usado, este pasaje: «So with the man who has daily inured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when

¹² W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 234.

¹³ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 241.

¹⁴ Franco Imoda, *Esercizi Spirituali e Psicologia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p. 12.

¹⁵ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 236.

¹⁶ I. de Loyola, *Directorio autógrafa*, cit., n.º 21, p. 298.

everything rocks around him, and his softer fellow-mortals are winnowed like chaff in the blast». Primero, una tríada familiar (*concentrated attention, energetic volition, and self-denial*) cuyo pivote, el hábito (*habits*), sirve para enlazar cada elemento entre sí y emparentar el conjunto, sin rastro de desviación, con el método ignaciano. Y, por si fuera poco, se desliza cierto tono bíblico, expresado en un léxico particular: *chaff, tower, to rock*. La genética del proceso no solo aparece nítida, sino reforzada por elementos adyacentes.

Interioridad, hábito, voluntad, podrían ser los referentes comunes a ambos autores. Y el punto de síntesis de esos ejes se cumple eminentemente en la elección. Por eso dedicamos en este ensayo una sección entera a su análisis riguroso (pp. 169-ss), comprobando la dependencia textual sobre dos fragmentos, más bien cortos: «The Will to Believe» y la parte ignaciana dedicada a la *electio* (§§ 169-189). Aquí no solo se verifica la afinidad temática de base, sino que el léxico, la disposición de los elementos e incluso las divergencias, se explican fácilmente por medio de operaciones previsibles y que responden a constricciones externas. Considérense estas dos frases: «Options may be of several kinds. They may be [...] *momentous or trivial*» y «the option is trivial when the opportunity is not unique, when the stake is insignificant, or when the decision is reversible if later prove unwise». Luego, estas otras: «hay unas cosas que caen debaxo de elección inmutable [...] hay otras que caen debaxo de elección mutable [...]» y «es de advertir que, si la tal elección mutable no se ha hecho sincera y bien ordenada, entonces aprovecha hacer la elección debidamente, quien tubiere [sic] deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor». Sustentado en el acervo histórico y teórico provisto en los capítulos anteriores, un complejo y a la vez claro proceso derivativo explica estos pasajes y sus regiones contiguas.

Finalmente, como última hipótesis de transmisión, presentamos el asunto de un movimiento pseudocientífico y espiritual (hasta ahora vivo en publicaciones como *The Secret*), de origen claramente ignaciano y cuyo vínculo con la actualidad se resuelve gracias a las obras de James. Se trata del *mind-cure*, o *New Thought*. Su premisa central es que los buenos pensamientos curan por medio de la iteración y de otros métodos, genéticamente ignacianos hasta en los detalles más nimios. Aquí un ejemplo: «One hears of the “Gospel of Relaxation,” of the “Don’t Worry Movement,” —cuenta James sobre el susodicho movimiento— of people who repeat to themselves, “Youth, health, vigor!” when dressing in the morning, as their motto for the day»¹⁷. Fácilmente se reconoce el estilo candoroso e ingenuo, típico del género llamado autoayuda, ahora tan extendido y tan característico de la cultura estadounidense y heredero del movimiento analizado. Sin embargo, si se recuerdan los métodos ignacianos de educación de la voluntad por medio del hábito, se verá claramente la filiación directa, la derivación que descarta cualquier otro origen. Incluso las mismas palabras. En la § 74 de los *Ejercicios* se dice: «cuando me despertare [...] con estos pensamientos [el tema de la contemplación respectiva] vestirme [...]». En una palabra, este movimiento llevó a Estados Unidos, y confirmó en James, los métodos ignacianos: *systematic exercise in passive relaxation, concentration, and meditation*¹⁸. Y, lo que es más importante, William James se dedicó con gran ánimo a comentar el movimiento, porque veía en él una salida adecuada para concatenar el trabajo sobre los aspectos físicos de la existencia con los métodos para alcanzar esa interioridad tan elusiva y necesitada de reforma. Admiró, pues, oblicuamente esos potentes mecanismos in-

¹⁷ W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

¹⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 109.

teriores que, en la década de 1520 y a la vera de un río, un vasco formidable había comenzado a diseñar.

Frente a todas estas líneas y en vista de su consideración crítica, resulta imprescindible dilucidar la extensión del *corpus* utilizado en el presente ensayo. De Ignacio fueron, naturalmente, sus *Ejercicios espirituales* la piedra angular, aunque también acudimos a su extenso epistolario, a la *Autobiografía*, a las *Constituciones* y a otros documentos, como los *Directorios autógrafos* o el íntimo *Diario espiritual*. En el caso de James la selección tuvo que ser más amplia, pero los libros centrales fueron tres: *The Varieties of Religious Experience*, *Psychology: Briefer Course* y *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*. En el contexto general de la teoría pusimos especial énfasis también en «The Will to Believe» y «The Energies of Men». De esto puede colegirse la extensión del trabajo y, consecuentemente, su rigor.

Mínima y a la vez panorámica, esta lectura de las *opera omnia* de James e Ignacio no pretende solo instaurar una apreciación, sólidamente documentada, de la línea derivativa entre los textos, sino ofrecer también nuevas líneas para su interpretación y proyecciones póstumas.

Por último, atendiendo a la evidente y enriquecedora actualidad de los productos analizados, no será superfluo recordar que uno de los más recientes descubrimientos médicos ha consistido en señalar el rol desempeñado por la mente en el conseguimiento de un buen estado físico. Tanto para la pertinente neurociencia como para el arte o la literatura (recuérdense, por ejemplo, los ensayos y las novelas de David Lodge o de Emmanuel Carrère¹⁹), el cerebro, su

19 De Lodge cfr. especialmente la novela *Pensamientos secretos* (J. Zulaika (trad.), Barcelona: Anagrama, 2002) y el libro de ensayos *La conciencia y la novela* (M. Martínez-Lage (trad.), Barcelona: Península, 2004). De Carrère, en cambio, véase *De vidas ajenas* (J. Zulaika (trad.), Barcelona: Anagrama, 2011), especialmente el sector donde comenta *Le livre de Pierre*, la larga entrevista hecha por Louise Lambrichs a Pierre Cazenave, un psicoanalista que durante quince años sufrió un cáncer del que murió antes de la publicación de su libro. «Su cliente —dice Carrère de Cazenave— es el enfermo que *acoge su enfermedad* no como una catástrofe accidental,

funcionamiento y sus implicaciones son ahora un objeto de profundo y auténtico interés en el ámbito de la fisiología general. En parte los asombrosos avances tecnológicos que ya permiten el estudio directo de la actividad cerebral y en parte un renovado interés por el problema, han dado paso a la reapertura de líneas de investigación presentes en las obras de William James²⁰. Antonio Damasio, uno de los neurocientíficos más reconocidos de la actualidad, dice por ejemplo: «Hace aproximadamente un siglo, William James, cuyas intuiciones sobre el alma humana sólo han tenido rival en las de Shakespeare y Freud, planteaba una hipótesis verdaderamente sorprendente sobre la naturaleza de la emoción y del sentimiento»²¹. Tal hipótesis, oportunamente estudiada en nuestras páginas²², consiste en invertir la impresión natural de que la reacción *sigue* a la emoción. Ya no vemos un oso, nos asustamos y corremos. James sostiene que primero ocurren los síntomas corporales, que a estos les sigue la emoción como una percepción física y que, sin aquellos, no quedaría más que «un estado frío y neutro de percepción intelectual».

Aunque «muy adelantadas a su tiempo y al nuestro»²³, en las palabras de James hizo falta la exactitud y los matices de los que solo la ciencia contemporánea es capaz. De hecho, incluso la científica reelaboración de Damasio de 1994 continuó siendo recibida hasta hace

sino como una verdad que le concierne íntimamente, una oscura consecuencia de su historia, *la expresión última de su infelicidad y desazón ante la vida*. En ese enfermo [...] no ha llegado a construirse algún elemento del narcisismo primario. Una falla profunda horada en el más antiguo núcleo de la personalidad» (p. 120, itálicas nuestras; agradezco a Óscar Molina por esta referencia).

²⁰ El interés actual sobre el problema de las emociones, que en la década de 1970 era considerado una pérdida de tiempo, impuso ahora la necesidad de una serie de publicaciones especializadas y arbitradas. Una de ellas, *Emotion Review* (publicada por la empresa independiente Sage Publications y lanzada en enero de 2009), dedicó una sección especial del primer número de su sexto volumen al legado de William James («William James and His Legacy», January 2014).

²¹ Antonio Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, 1.^a ed. en inglés: 1994, Joandomènec Ros (trad.), Barcelona: Crítica, 2009, p. 156. Igual la siguiente cita, que es traducción de *Principles of Psychology* de James.

²² Véanse los acápites: «Cuerpo: Ignacio y James reordenan un proceso mental» (p. 110) y «Educación de la voluntad en James e Ignacio» (p. 137).

²³ A. Damasio, *El error de Descartes*, cit., p. 156.

poco con escepticismo. «Sus afirmaciones acerca del cuerpo —dijo la filósofa Nussbaum sobre ellas— resultan simplemente insuficientes para captar la concepción, más rica, de la emoción que él propone en la mayor parte de su libro»²⁴. Pero en el vértigo de la ciencia, Antonio Damasio ya logró comprobar sus postulados, publicarlos en la prestigiosa *Nature*²⁵ y, así, confirmar las ideas afines que le antecedieron.

No deja de resultar sorprendente que este neurocientífico, de profunda formación humanística, no haya recordado a Ignacio. Da, en cambio, tres nombres necesarios y previsibles: James, Shakespeare, Freud. No imagina Damasio que, varios siglos antes, y con palabras entonces *aún más adelantadas* a su tiempo y al nuestro, un vasco de poca formación universitaria diseñaba las líneas de autoinmersión que, varios siglos después, llevaría a maravillosas consecuencias. En otras palabras, y como se analiza en el presente estudio (véase la n. 22), las perspectivas recientes de la neurociencia hunden sus raíces, directa y no forzosamente, en las directrices instauradas por Ignacio de Loyola.

Por su importancia intrínseca —directamente vinculada a la de su objeto—, y el carácter novedoso del relativo planteamiento, el presente estudio está destinado a confluir en una publicación científica sobre el tema.

24 Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, 1.ª ed. en inglés: 2001, Araceli Maira (trad.), Barcelona: Paidós, 2008, p. 145. Para comprender también la posición común frente a la teoría de James y el matiz que Damasio logró en sus primeros trabajos, citamos otra vez a Nussbaum: «[...] Damasio declara que el objeto de todas las emociones es un estado propio del cuerpo del sujeto. Retoma así un aspecto de la concepción de James-Lange, aunque sin el reduccionismo de esa perspectiva. En este caso, sin embargo, los argumentos que proporciona parecen débiles y poco convincentes» (pp. 144-145).

25 Se trata de un muy reciente artículo: Antonio Damasio and Gil B. Carvalho, «The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins», in *Nature Review Neuroscience*, Vol. 14 (feb. 2013), pp. 143-152. Aquí su abstract: «Feelings are mental experiences of body states. They signify physiological need (for example, hunger), tissue injury (for example, pain), optimal function (for example, well-being), threats to the organism (for example, fear or anger) or specific social interactions (for example, compassion, gratitude or love). Feelings constitute a crucial component of the mechanisms of life regulation, from simple to complex. Their neural substrates can be found at all levels of the nervous system, from individual neurons to subcortical nuclei and cortical regions».

PRIMERA PARTE

Cuestiones históricas

Antes de considerar minuciosamente las líneas afines que se registran entre las obras de William James y de Ignacio de Loyola, primero hemos de decir algo sobre ambos autores —conocidos casi únicamente en ámbitos específicos— y sus contextos, deslindando y agrupando materiales que a lo largo de nuestra discusión demostrarán su utilidad. James e Ignacio serán caracterizados sin pretender más que una introducción al complejo sistema que los relaciona y cuya composición nos aprestamos a comenzar.

CAPÍTULO 1

Fundamentos de la analogía

1.1 Preliminares ignacianos

1.1.1 «Deformata transformare»

De origen experimental, el librito que san Ignacio de Loyola compuso —e ideó— entre 1521 y 1547²⁶ no solo renovó la experiencia mística católica del XVI. Su estructura algorítmica y la profunda introspección que alcanza han inspirado, durante las más de cuatro centurias de reimpressiones y prácticas, reacciones polimorfos y no siempre conscientes. Las *Meditaciones* cartesianas²⁷, ciertas obras de Joyce²⁸, un comentario fugaz del filósofo marxista Walter Benjamin²⁹ y parte del método actoral usado por el emblemático Liam Neeson³⁰ pueden dar

²⁶ Para las obras del santo, nos referiremos siempre —a menos de que se indique otra fuente— a la minuciosa edición preparada por Ignacio Iparraguirre S.I. y Cándido de Dalmases S.I.: Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid: La Editorial Católica, 1977. Citaremos con el título de la obra ignaciana aludida. Las fechas se refieren, naturalmente, al proceso evolutivo de creación, incluyendo los trámites escriturarios. Con respecto a la § II de la *Autobiografía*, Dalmases e Iparraguirre dicen: «Si esto [lo que en § II se dice] es así, fuerza es concluir que el núcleo cristológico de los *Ejercicios* procede de las experiencias de Loyola» («Introducción», en I. de Loyola, *Autobiografía*, cit., p. 188); experiencias que suceden inmediatamente a la herida de Pamplona, en 1521, suerte de *terminus post quem*. En cambio, 1547 corresponde al año de la «copia definitiva del *Autógrafo*», con correcciones del mismo Ignacio (Santiago Arzubialde, S. I., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio: Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ, 2009, 2.ª ed., p. 59). Para una reseña completísima de las investigaciones al respecto, consúltense las pp. 31–62 de la obra citada de Arzubialde.

²⁷ Véase: Zeno Vendler, «Descartes' Exercises», in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 19, No. 2 (Jun., 1989), pp. 193–224.

²⁸ Véanse: Hugh B. Staples, «“Composition of Place”: The Setting of “Cyclops”», in *James Joyce Quarterly*, Vol. 13, No. 4 (Summer, 1976), pp. 393–399, y J. Mitchell Morse, «The Disobedient Artist: Joyce and Loyola», in *PMLA*, Vol. 72, No. 5 (Dec., 1957), pp. 1018–1035.

²⁹ Cfr. Patrizia Di Patre, «Góngora, Jacinto de Evia y *La Virgen del Panecillo* en Quito», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 38 (2009), p. 309.

³⁰ James Lipton (producer), «Liam Neeson», en *Inside The Actors Studio*, season 18, episode 5 (premiered October 2012), 120 min.

una idea del amplio espectro que conforman. En efecto, la vitalidad con que nacieron las páginas *in specu ripæ fluminis*, o en una cueva a la rivera del río³¹, parece no haber menguado; al contrario, cada nueva lectura (como la barthesiana) reimprime en el texto español nuevos filones, nuevas puertas de entrada, hace renacer, en suma, esa modesta y prodigiosa explosión místico-lingüística que hasta ahora nos causa asombro y que permite, como veremos, discusiones de consecuente sorpresa.

«Librito», «little book», porque breve y entrañable, son epítetos escuchados y leídos *intra muros* entre los lectores ignacianos. Porque, como con una agudeza y síntesis premonitória de la que otros españoles ilustres³² y sucesivos también tomarán su cuota —más poetas y más «áureos»—, Ignacio acoge, ordena y renueva antiguos y coevos métodos espirituales en una obra de escasas pero tupidas páginas³³. Es, a fin de cuentas, un manual práctico, no en rigor un libro de lectura espiritual y, como tal, la curva que inicia verbal y unívoca (también por eso sucinta) ha de consumarse por los ejercitantes, vital e infinitamente difractada.

No extraña que el tipo de lectura que ofrece, asociado con la esencia práctica de los *Ejercicios espirituales*, se desfigure en una impostada censura que ha terminado contagiando —entre adolescentes no tan profanos— otra obra fundante, las *Constituciones*, deformada en la espuria *Monita secreta*. La anécdota es significativa:

31 Ricardo García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Madrid: La Editorial Católica, 1986, n. 43, p. 226.

32 Recuérdese a Francisco de Medina que, aunque español él mismo, prologando las *Obras completas* de Garcilaso, sentencia: «Agudeza, don propio de españoles». Lo leemos en: Antonio Carreira, «Introducción», en Luis de Góngora, *Antología Poética*, ed. a cargo de Antonio Carreira, Madrid: Editorial Castalia, 1987, p. 34.

33 «En la poesía —dice Rodrigo Caro— [Juan de Salinas] se inclinó a lo que comúnmente los españoles son inclinados, que es cifrar con viveza un concepto o muchos en pocos versos, ajustando de manera la propiedad de las voces que ninguna esté ociosa» (A. Carreira, «Introducción», cit., p. 36).

Para un *alumnus* del histórico colegio jesuita quiteño no será difícil de recordar cómo en los últimos años de estudio —y por lo tanto pronto a «hacer los *Ejercicios*»— habría de aparecer algún *exchúcharo*³⁴ que, por estar supuestamente enterado, comenzara a confesar en atmósfera de gran misterio la celosía con que los padres jesuitas guardan ciertos documentos en su biblioteca privada. Nadie los ha de leer, porque cifran los más grandes secretos de la orden, capaces de socavarla y de hacerla, gongorinamente, «besar sus fundamentos» (¿combinación de reminiscencia histórica —la supresión de 1773— y fantasía novelesca —*El nombre de la rosa*—?). Pese a la pobreza de entendimiento de tales rumores colegiales, parecerían no dejar de atenerse a un sustrato fiel. Iparraguirre explica que ya el propio Ignacio «no permitió [...] la edición pública del libro [de los *Ejercicios espirituales*]. Se imprimió, pero más bien para uso de los futuros directores. El mismo Santo controlaba personalmente su difusión y sólo concedía su uso a los que ya habían practicado el mes»³⁵. Nuestro autor, y lo veremos en incontables lugares, idealmente traspone el plano solo escriturario —donde el tipo de trascendencia que busca no es posible— a otro, sucesivo y pragmático, de orden experiencial, y no por ello ajeno a las indicaciones del texto.

Sin embargo, antes de continuar con esta profunda dualidad teórico-práctica, huelga pensar en el lector ajeno a lo ignaciano, quien seguramente se estará preguntando sobre los detalles esenciales del librito. Barthes recoge una imbricada y conocida fórmula que lo

34 Desde hace varias generaciones, y con una incuestionable y espontánea marca ignaciana, a los jóvenes admitidos al primer curso de secundaria de la institución —por tanto profanos francos—, profesores y compañeros mayores han llamado *chúcaros*. Su espíritu inexperto, cual ganado caballar y juvenil aún no desbravado, debe adquirir paulatinamente nuevos hábitos y «vencerse a sí mismo». Primer escalón del proceso psicológico y espiritual, el apodo iniciático anuncia con ánimo y ternura un camino pedagógico análogo al del ejercitante ignaciano.

35 I. Iparraguirre, «Introducción», en I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., p. 175.

condensa aún más: «1. Deformata reformare, 2. Reformata conformare, 3. Conformata confirmare, 4. Confirmata transformare»³⁶. *Deformata transformare*, podríamos decir nosotros exagerando el entimema, y recordar inmediatamente las palabras con que inaugura Ignacio su libro:

[...] por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales³⁷.

Las «afecciones desordenadas» corresponderían a los *deformata* y el *transformare*, claramente, a las «espirituales operaciones». Se aparta así de la obra de una Teresa de Ávila o de un Kempis, en tanto la *imitación* y los *conceptos* «alados»³⁸ se posan, momentáneamente, sobre la tierra. La palabra se pone en marcha cual enunciado performativo³⁹; opera como una «potente máquina espiritual»⁴⁰. Por eso los adolescentes murmuradores, como cualquier otro ejercitante, sobre todo *hacen* —que no *leen*— los ejercicios. No hay que pensar, sin embargo, en un pro-

36 Roland Barthes, «Loyola», en *Sade, Fourier, Loyola*, Alicia Martorell (trad.), Madrid: Ediciones Cátedra, 1997 (1ª ed. en francés: Editions du Seuil, 1971), p. 76.

37 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 1, p. 207.

38 Aunque en un contexto aparentemente disímil (recuérdense las discusiones sobre «caballerías a lo divino»), P. Di Patre, estudiando al quiteño Jacinto de Evia, dice en nota: «La cualidad primaria del pensamiento es, a la manera petrarquesca, la de ser alado (veloz e inconsistente en el orden físico). También Teresa de Ávila es definida por Góngora “arquitecta alada” (69-1613 [14] [de la edición de Millé-Giménez]), porque constructora de moradas espirituales» (P. Di Patre, «Góngora, Jacinto de Evia», cit., p. 313).

39 Nos referimos a las investigaciones lingüísticas llevadas a cabo por J.-L. Austin (*How to do Things with Words*, 1962), y cuyo descubrimiento de los actos locutorios, ilocutorios y perlocutorios se enmarcan dentro de los enunciados performativo y constativo (Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Enrique Pezzoni (trad.), México D.F.: Siglo XXI Editores-Siglo XXI de España Editores, 1978⁴ (1ª ed. en francés: Editions du Seuil, 1972), pp. 384-386).

40 Iparraguirre, «Introducción», en I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., p. 187. Cfr. además las palabras del mismo Ignacio, que acabamos de citar: «espirituales operaciones».

cedimiento insípido, como los de gimnasio local, constituido por repetitivos y vanidosos *sets* halterofílicos. El símil de la calistenia («[...] así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera [...]») sirve, en cambio, de instrumento didáctico a la vez que trasluce la génesis y parte del sustento ideal de la maquinaria ignaciana. Además, nos da una primera luz sobre sus líneas psicológicas: la idea de que el espíritu puede ejercitarse como un músculo. Sobre la finalidad («para quitar de sí...»), obligado paso al definir la obra práctica de Ignacio, hablaremos más adelante.

Regresemos, antes de apartarnos demasiado, a la fórmula cuaternaria, a veces traducida con añadiduras aclaratorias⁴¹. La escogimos precisamente por su adecuación a la cosa original, compuesta en esencia por cuatro unidades centrales, las *semanas*, «que son muy elásticas, de indeterminado número de días»⁴². Cada una conforma una etapa específica en el proceso espiritual-psicológico y comprende, a su vez, contemplaciones, meditaciones y otras actividades en las que se explora, en «espíritu propio», la vida —fin «mimético» último— de Cristo. Acaso fiel a la inefabilidad de su personalísima experiencia mística (no expresada por nuestra fórmula latina), Ignacio proyectó variación también en los detalles minuciosos de la experiencia del ejercitante, como la cantidad de contemplaciones diarias o el contenido de ellas (igual ceñidas a una tópica varia pero estable). Por eso G. Papini explica que en los *Ejercicios espirituales* Ignacio «se propone sólo llevar por la mano, hora por hora y día por día, al alma ciega a la luz, al alma fría al fuego... Es un prontuario pedagógico que se va llenando

⁴¹ El P. Tomás Morales, S.J. la traduce «en *román paladino*» así: «reformar lo que ha sido deformado por el pecado; hacer lo que así fue reformado conforme al divino modelo, Jesús; fortalecer lo así ajustado; transformar por medio del amor las resoluciones ya fortalecidas» (Tomás Morales, S.J., «La fe y su cortejo», en *Pensamientos sobre la fe*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2013, p. 36).

⁴² R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 229.

con las lecciones del maestro y las composiciones del alumno»⁴³. Prontuario que, a más de las cuatro semanas y sus componentes, prescribe en efecto esos minuciosos detalles —y otros muchos— por medio de unidades varias: «unas son temporales: semanas, días, momentos, tiempos. Otras son oratorias: ejercicios, contemplaciones, meditaciones (de carácter esencialmente discursivo), exámenes, coloquios, preámbulos, oraciones. Otras son, si podemos decirlo así, únicamente metalingüísticas: anotaciones, adiciones, puntos, reglas, notas»⁴⁴. De esta forma se entiende mejor por qué Ignacio escogía a los lectores de su manual entre quienes ya lo habían *practicado*: eran menos susceptibles a confusión.

Aunque el *transformare* perseguido refleja la intransferibilidad distintiva en el encuentro del alma con Dios (que, como parecen decir las minuciosas prescripciones, no es para el santo un campo del todo inefable, como tampoco lo es para ciertas líneas psicológicas de William James), la obra acopla en su concepción al menos a dos «lectores»: el director, que es propiamente quien lo lee, y el ejercitante, que recibe el «texto» construido por aquel (esas «lecciones» de las que Papini habla). El solo texto de las «anotaciones» y «reglas» (que, a manera de guardas, correspondientemente abren y cierran el librito, conteniéndolo), donde el receptor intencionado no es sino «el que da los ejercicios»⁴⁵, da fe de ello. Incluso anotaciones como la 5.^a ⁴⁶, que parecerían estar destinadas directamente al ejercitante, no son sino mensajes que deberá retransmitir el director. Si se solicita más pruebas, véanse los *Directorios de Ejercicios*

43 Citado por I. Iparraguirre, «Introducción», cit., p. 175.

44 R. Barthes, «Loyola», cit., p. 68.

45 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 2, p. 207.

46 «[...] al que rescibe los ejercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo [...]» (I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 5, p. 208).

que legó san Ignacio a sus hijos espirituales⁴⁷, y donde pone en claro esta distinción funcional. Por eso, García-Villoslada advierte: «quien lo debe leer y estudiar no es el “ejercitante”, sino el Director, y para éste, no para aquél lo escribió el Santo»⁴⁸.

Como con cualquier obra religiosa de cierta complejidad, donde el acto lector juega un papel aun creativo, con respecto a esta también se suele recomendar que, para alcanzar «buen suceso», «es menester que se hagan [los *Ejercicios*] bajo la dirección de un experto director»⁴⁹. Para fortuna nuestra, no acudimos al texto como ejercitantes; tampoco pretendemos ser directores, ni mucho menos teólogos. Nada más somos lectores; a lo mucho, lectores atentos. Por eso, pero excusando su dureza, recogemos el anuncio —donde se contiene, además, un halago— de Barthes: «Por muy “espirituales” que sean, los *Ejercicios* de Ignacio se fundamentan en la escritura. No es necesario ser jesuita, ni católico, ni cristiano, ni creyente, ni humanista para interesarse por ellos»⁵⁰.

Esbozada la forma, pasemos a la finalidad. Porque los enunciados ignacianos *performan* más que *constatan*; buscan no solo *referir* una realidad, sino retroactivamente *serla*. Se adentran activos, como la música previa al registro sonoro, como la potencia auditiva confinada a partituras, en los engranajes internos del individuo. En la § 21 se da una definición concisa: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por *affección* alguna que desordenada sea»⁵¹. Imbuida en la autorreferencialidad, genio gene-

47 Recogidos por jesuitas contemporáneos al santo, explanan instancias que pudieran haber quedado no del todo claras en los *Ejercicios* canónicos: I. de Loyola, *Directorios de Ejercicios*, cit., pp. 291-312.

48 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 231.

49 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 229.

50 R. Barthes, «Loyola», cit., p. 54. En una línea análoga, Heinrich Lausberg, otro gran lingüista —y filólogo— generaliza lo que Barthes da sesgado: «La filología tiene como objeto todos los discursos que pronuncian o han pronunciado los hombres» (*Lingüística Románica*, vol. 1, Madrid: Gredos, 1970, p. 37).

51 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 21, p. 213. Así, eco de la § 1, arriba citada: «para quitar de sí to-

ral del libro, esta frase condensada puede aclararse con remisiones a otros lugares. *Vencerse a sí mismo*, pues, implica «que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores»⁵²; como en el platónico carro alado, que vive una lucha entre lo ctónico y lo uráneo. *Ordenar su vida*, por otra parte, «es corregir la propia conducta en todo lo que esté torcido con pecados e imperfecciones, *conformando toda la actividad con el ideal de la perfección cristiana*»⁵³. En una palabra, los *Ejercicios* ofrecen, a quien los quiera hacer, un nutrido compendio pedagógico de caminos espirituales y mentales que, con la ayuda de la gracia divina, habrán de desembocar en una vida santa, en una mente saludable (dos conceptos para nosotros —como para James⁵⁴— ahora separados, pero probablemente unificados en el pensamiento ignaciano: «salud del ánimo»⁵⁵). Su centro, naturalmente, proviene de esa universal tendencia ascendente, redentora, a la que el alma debe dirigirse y que el hombre debe buscar como fin último de su existencia.

En efecto, si se hojea la *Imitación de Cristo*, las *Moradas* o el *Cántico espiritual*, como otros tratados ascético-místicos que expongan las tres vías, el camino del alma hacia la divi-

das las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo», a la que nos remitiremos en seguida.

52 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 87, p. 229. De esta misma edición, acogemos la aclaración que sobre el «sentido de la sensualidad “potencia sensitiva o sensibilidad”» hacen Iparraguirre y De Dalmases.

53 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 229. Las itálicas son nuestras. A este propósito, indica Vall que «se discute cuál es el fin último de los Ejercicios ignacianos. [...] De hecho, la oración preparatoria que recuerda y concentra el fruto pretendido, se repetirá a lo largo de todos los ejercicios: “[...] pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” [§ 46]» (Héctor Vall, S.J., «Magnificare Peccatum». El pecado en Ignacio de Loyola y en Martín Lutero», en Juan Plazaola (ed.), *San Ignacio de Loyola y su tiempo*, memorias del Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991), Bilbao: Ediciones Mensajero-Universidad de Deusto, 1992, p. 755).

54 «But to find religion is only one out of many ways of reaching unity; and the process of remedying inner incompleteness and reducing inner discord is a general psychological process, which may take place with any sort of mental material, and need not necessarily assume the religious form» (p. 163). Para las principales obras jamesianas, la excelente edición preparada en dos volúmenes por Gerald E. Myers será la de referencia en nuestro estudio: William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study on Human Nature*. en *Writings 1902-1910*, New York: Literary Classics of the United States, 1992. El primer volumen lleva por título *Writings 1878-1899*.

55 No descartamos la doble semántica de *salud* que, como su antepasado latino, reside tanto en ‘salud’ cuanto en ‘salvación’.

nidad residirá figurativamente descrito y exaltado. Cuando santa Teresa de Jesús comienza a explicar su figuración personal del alma, continúa la metáfora y les pide a sus hermanas de religión que pretendan conocerla, porque «todo se nos va en la grosería del engaste y cerca de este Castillo, que son estos cuerpos»⁵⁶: entrar como expresión alegórica del remontar. En cambio, en la noche oscura de san Juan de la Cruz lo inefable de su camino místico personal inflama incluso los en apariencia preceptivos versos «sin otra luz ni guía / sino la que en el corazón ardía»⁵⁷. Y, aunque también líricas, pero especialmente descriptivas, pueden encontrarse dispersas, en la *Imitación*, recomendaciones genéricas para cumplir la mimesis cristológica; la lumbre mística e inefable, sin embargo, se alza como el sector primario. Queda claro, en fin, la profundidad con que estos autores vivieron tanto su encuentro con Dios como su intención de compartirlo: no solo han ofrecido obras de excepcional calidad literaria, sino también indudable inspiración espiritual a sus lectores. Pero pese a todo, *usando* alguna de estas fundamentales obras, merced más a su culminación lingüística que a las intenciones autorales, difícilmente se podrá responder explícitamente una cuestión que para san Ignacio de Loyola era, como se ha sugerido, fundamental.

Y con esto no se pretende afirmar que Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz o Kempis hayan tenido relegada la cuestión. Al contrario. Siguiendo los libros de la Biblia, deslindan la culminación ideal —e incluso el itinerario requerido— para la vida del cristiano. Su sola lectura, parafraseando a san Juan de la Cruz, tiernamente hiere del alma en su más profundo

⁵⁶ ¿Un recuerdo del delfico «conócete a ti mismo»? Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Conceptos de amor divino*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1996, p. 20.

⁵⁷ San Juan de la Cruz, *Poesías*, ed. en línea a cargo de M.^a Jesús Mancho Duque, Centro Virtual Cervantes, s.f., <<http://cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/default.htm>>.

centro, e invita a seguir esa sugestiva línea trazada tan tempranamente como en el *Stabat Mater* medieval —ejemplo remoto de una configuración análoga—. Como los grados de humildad ignacianos⁵⁸, esta espléndida secuencia musical funde poco a poco la sensibilidad humana con el ansia de revivir los sufrimientos redentores⁵⁹. Curva imperceptiblemente empinada, comienza con la descriptiva experiencia del testigo ajeno, se nutre de apelaciones interrogantes que abren la puerta a la aparente paradoja del sufrimiento ontológico, y consuma su fórmula en la esperanza de la «Paradisi gloria»... En otras palabras, la nutrida tradición cristiana ya había dado, desde antiguo, con magníficos pero aislados caminos de ascensión⁶⁰.

Así las cosas, solo una personalidad práctica y mística a la vez podía armar un alambique capaz de destilar esa asombrosa sabiduría plurisecular de tipo metódico: «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: —¿Qué

58 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., §§ 165-168.

59 Porque Ignacio mismo refiere que en su permanencia manresana, «oía cada día la Misa Mayor y las Vísperas y Completas, todo cantado, sintiendo en ello grande consolación» (*Autobiografía*, cit., § 20, p. 103), recuérdense, en la descriptiva música de Pergolesi (en la de Rossini, quizás más cercana a la sensibilidad contemporánea que la gregoriana, el sector referido reclama igual individualidad, pero acaso menos tensión ascendente), los versos «[...] Fac me tecum plangere. / Fac, ut portem Christi mortem, / Passionis fac consortem / Et plagas recolere» de su *Stabat mater*: «[...] Hazme llorar junto a ti. Haz que lleve la muerte de Cristo conmigo, haz que comparta la suerte de la pasión y que contemple las llagas» (cfr. *Ej.* § 165: «imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor»). Veremos cómo en los *Ejercicios* la experiencia física sugestiva (*plangere, portare, recolere*) trasciende, y se vuelve ontológica: *consortare*. Incluso, podrían leerse los versos precedentes a estos como una larga «oración preparatoria», un amplio «preámbulo» donde el alma del orante, luego de pedir sensibilidad y lágrimas a la Madre, acrecienta la voluntad y, solícita, termina con el requerimiento de compartir la suerte del Hijo: la oración cantada se dirige hacia una nueva sensibilidad. Nótese, finalmente, que los siguientes versos de la *sequentia* medieval recuerdan al *Anima Christi*, oración eminentemente ignaciana: «Fac me plagis vulnerari, / fac me cruce inebrari, / et cruore Filii, / Flammi ne urar [sim] succensus [...]». Tomamos los primeros versos de las partituras manuscritas originales, escaneadas y archivadas en la Petrucci Music Library (http://japanese.imslp.info/files/imglnks/usimg/3/38/IMSLP19254-PMLP27633-Pergolesi_Stabat_Mater.pdf). Los siguientes, en cambio, de la glosa y traducción de Sor María Gertrudis de la Cruz Hore (Frédérique Morand, «El “Stabat Mater” glosado y traducido por Sor María Gertrudis de la Cruz Hore a fines del siglo XVIII», en *Hispania Sacra*, n.º 118, julio-diciembre 2006, p. 604).

60 El famoso soneto anónimo *No me mueve, mi Dios...* representa con claridad un momento posterior al método ignaciano y donde se revela, según el ilustre filólogo Leo Spitzer, «el sobrio y riguroso carácter de un ejercicio espiritual en el sentido de San Ignacio de Loyola» («No me mueve, mi Dios...», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Año 7, n.º 3/4, Homenaje a Amado Alonso, tomo II, julio-diciembre 1953, pp. 608-617).

sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?»⁶¹. Dado el *qué* (la salvación por Cristo, el «él hizo»), faltaba el *cómo* (el «yo hiciese»). Cómo imitar a Cristo, cómo transitar la secreta escala, cómo saber quién está dentro de esta alma y entrar en su Castillo. A diferencia de Lutero, que «se burla de las obras hechas a imitación de los santos» y «para quien todas las acciones del hombre son malas»⁶², en Ignacio se conjuga la gracia divina con el libre albedrío y la humildad. Cada hombre habrá de ejercitar sus facultades, «razonando consigo», de tal modo que la salvación no le sea indiferente. Y los *Ejercicios espirituales*, de alguna forma, se dan a manera respuesta —diseñada como sistema unitario acoplable al caso particular⁶³— para estos tempranos cuestionamientos de Iñigo. Inauguran a lo mejor una nueva mística, que podríamos llamar provisionalmente «la del *cómo*»⁶⁴. Una vez más, el gran biógrafo ignaciano acude en nuestro apoyo: «Cuanto los tratadistas ascético-místicos escriben de la vía purgativa, iluminativa y unitiva, lo vierte S. Ignacio en un troquel muy distinto, de tipo práctico más que teórico»⁶⁵. Del *transformare* genérico se modula hacia una transformación, armónica con su sujeto deforme y capaz de imponer sistemáticamente

61 I. de Loyola, *Autobiografía*, cit., § 7, p. 95.

62 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., n. 14, p. 168, donde además cita un fragmento de las *Notas marginales a los Sermones de Tauler* de Lutero, que acometen retroactivamente contra tales imitaciones.

63 Como ya se lo ha sugerido, y pese a sus múltiples y detalladas indicaciones, los *Ejercicios* cobran infinitas formas, orgánicamente y sin perder su esencia. Peter-Hans Kolvenbach, Prepósito General de la Compañía de Jesús, dijo al respecto: «The over-rigid director is not faithful to the text, itself, if he does not interiorize his own direction when he is faced with the desires and the capacities of the exercitant» («Discourse on Exercises and Co-Workers», in *Review on Ignatian Spirituality*, No. 99, 2002, p. 25).

64 H. Hatzfeld dice lo mismo, pero lo extiende al misticismo español, san Juan de la Cruz y santa Teresa incluidos: «Aunque las exposiciones de estos escritores medievales no dejan lugar a duda en lo que se refiere a su goce personal de gracias místicas, diferentes de las gracias sacramentales prodigadas a todos los miembros del cuerpo místico, nos dejan completamente a oscuras en cuanto al “cómo”. Su distinción de tres, siete, nueve, diez o doce etapas místicas no hace la más leve alusión a lo que realmente le acontece al alma al avanzar a lo largo de esas etapas y al pasar de una a otra». Se diferencian también los místicos españoles, continúa Hatzfeld, de los otros místicos anteriores europeos, en que no descuidan nada los aspectos teológicos (H. Hatzfeld, «Problemas fundamentales del misticismo español», en *Estudios literarios sobre mística española*, cit., p. 20-21).

65 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 229.

—merced al forjamiento de nuevas sensibilidades— complejos mentales cuya reacción espiritual será la evidencia del proceso. Un *cómo* que incorpora sensibilidades y modifica conductas.

De entre los nódulos centrales en tal proceso, se presenta uno especialmente importante: «hallar la voluntad divina en la disposición de su vida» (§ 1). Ir tras el desciframiento del signo divino constituye, pues, otra de las innovaciones fundamentales de los *Ejercicios* en su respuesta práctica. Al contrario de otros místicos, conscientes del desfase entre la pobreza intrínseca del verbo humano y la infinitud del divino, Ignacio acaso no persigue —en una primera instancia— superar las palabras: «la teofanía que busca metódicamente es en realidad una semiofanía»⁶⁶. Barthes, imparcial en cuanto a lo místico (subraya la originalidad de Ignacio⁶⁷), pero no en cuanto al lenguaje en sí⁶⁸, pone de relieve el trabajo textual, la trascendencia de las palabras escritas por el santo. «Ignacio da al método de oración —continúa— un fin totalmente diferente: se trata de elaborar técnicamente una interlocución, es decir, un nuevo lenguaje que pueda circular entre la divinidad y el ejercitante»⁶⁹. Aunque los escrúpulos sobre conversaciones mundanas han permeado desde antiguo la vida religiosa, Barthes pone entre

66 R. Barthes, «Loyola», cit., p. 67.

67 Baldomero Jiménez Duque, por ejemplo, sentencia: «García de Cisneros (1510) es el eslabón que une la “devotio moderna” con San Ignacio. Este no hizo ningún método de oración en particular. El, en sus libros [sic] de los *Ejercicios*, propuso diversos procedimientos para orar, ya existentes en autores anteriores». Cierra, sin embargo, con lo siguiente: «Prefería la oración activa, diluida, de ver a Dios en todas las cosas. San Ignacio es más antiguo y más modernos de lo que se cree» (B. Jiménez Duque, *Teología de la mística*, Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 378).

68 Comienza su ensayo combatiendo la ya institucionalizada idea de que «la exposición de los *Ejercicios* se considera “desconcertante”, “curiosa”, “extraña» (p. 53), porque al autor solo le importa «la precisión de conceptos y la fuerza de expresión, no precisamente la corrección gramatical ni el halago de la frase» (R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 231). Este descrédito del lenguaje frente al pensamiento («mito moderno, según el cual el lenguaje sólo es el instrumento dócil e *insignificante* de las cosas serias que suceden en la mente» [Barthes, p. 53]) impacientan al lingüista francés. En su ensayo busca demostrar no solo que el estilo ignaciano es coherente, sino que se comporta como una máquina creadora de aun otro lenguaje, instancia creativa reservada para pocos en la Historia.

69 R. Barthes, «Loyola», cit., p. 58-59.

otras la § 40⁷⁰ como ejemplo del «campo de exclusión» —afín a la nueva sensibilidad de que hablamos— con que Ignacio prepara el alumbramiento de su «lenguaje de la interrogación»⁷¹. Pero solo luego, en la materia de la *electio*, se verá la real importancia de estas hipótesis, naturalmente pertenecientes, en la clasificación hecha por Iparraguirre, al grupo de los ven que «los ejercicios giran en torno a la elección»⁷².

Así, teniendo a la voluntad divina como fin ulterior donde la renuncia y la total entrega constituyen acciones de la voluntad personal, puede esta última (y con ella sus *deformata*) modelarse dentro de ese retorno individual a Dios —invocado en el *Tomad, señor, y recibid* (§ 234)⁷³ y presente también en varios sitios del *Misal*⁷⁴—, para terminar confirmando la transformación modeladora y —como veremos de inmediato— casi quijotesca.

70 «No decir palabra ociosa, la qual entiendo quando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena [...]» (I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., p. 219).

71 R. Barthes, «Loyola», cit., p. 63.

72 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., n. 21, p. 213. En efecto, Barthes explica el binarismo de los *Ejercicios* como un producto del punto de giro central —la elección— y de la «estructura interrogativa [que] da a los *Ejercicios* su originalidad histórica» (p. 60). Continúa diciendo: «las cuatro Semanas se articulan en dos momentos, un *antes* y un *después*; el pivote central de este duelo, que no es en absoluto un “espacio” mediano, sino un centro, es al finalizar la segunda Semana, el acto de libertad mediante el cual el ejercitante elige [...]» (p. 61).

73 Como acudiremos de continuo a él, lo reportamos completo: «[...] Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me los distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta». Por la vulgata de los *Ejercicios*, a esta oración también se la conoce como «Suscipe Domine», traducción al latín de las dos primeras palabras del original.

74 Véanse algunos: «Señor, Dios nuestro, *tú mismo nos das lo que hemos de ofrecerte* y miras esta ofrenda como un gesto de nuestro devoto servicio [...]»; «Recibe, Señor, *las ofrendas que podemos presentar gracias a tu generosidad [...]*», y «Acepta, Señor, *los dones que le has dado a tu Iglesia para que pueda ofrecértelos*, y transfórmalos en sacramento de nuestra salvación [...]» (Correspondientemente: Comisión Episcopal de la Liturgia, «Octava semana del tiempo ordinario: Oración sobre las ofrendas», en *Misal de la Comunidad*, II, Diario [Santoral y Ferial], C. Floristán *et al.* [eds.], Barcelona: P.P.C. – Regina – San Pablo – Verbo Divino, [1.ª ed. 1978], 16.ª ed., p. 647; todas las itálicas son nuestras; «Decimoséptima semana del tiempo ordinario: Oración sobre las ofrendas», en *Misal*, cit., p. 656, y «Decimonovena semana del tiempo ordinario: Oración sobre las ofrendas», en *Misal*, cit., p. 657).

1.1.2 En un lugar de Guipúzcoa: lector experimental

Aunque la literatura especializada sobre el asunto sea exigua —como su recepción—, algo, por cierto, hay que decir a este respecto. Nuestro interés ignaciano descarta cualquier intención cervantista y, por ello, más allá de las correspondencias (y las consecuentes exégesis) que desde el xvii han sido encontradas entre los dos hidalgos caballeros⁷⁵, nos interesará sobre todo un particular carácter simultáneo, ilustrativo de sectores nucleares en nuestro análisis y, por eso, aquí comparecientes.

Antes de salir del hogar familiar y permitir que la conversión operara en ellos, ambos españoles se sumieron absortos en una actividad que comportó la tensión de todo su ser: la lectura. De la pasividad sombría en *Don Quichotte lisant* de Honoré Daumier⁷⁶, donde licenciado y barbero contemplan el germen del cambio desfigurador, a la dinámica y exuberancia exteriores en el grabado homónimo de Doré⁷⁷, la lectura en que se embarca don Quijote —y paralelamente Ignacio— se descubre como un vector desequilibrante para los mecanismos interiores del individuo. En parte gracias a ella, *the habitual centre of their personal energy*⁷⁸ —como James llama a la perspectiva axial desde la que el hombre ordena su vida, el *aim* al

⁷⁵ Para un detallado sumario de las diferentes lecturas que asocian a Ignacio y a don Quijote, cfr.: Philip Davidson, «Don Quijote de Loyola: sus asociaciones por lectores a lo largo del tiempo», en *Cuadernos de Aleph*, n.º 4, pp. 47-74. En cambio, para paralelismos entre las narraciones de Ignacio de Ribadeneira y don Quijote, como el cambio de nombre, la convalecencia y la lectura de libros, la defensa del honor de una dama (que en Ignacio es la Virgen María frente al moro), la vela de armas, y otros, véase: Mario Corradini, «Il santo e il cavaliere. Dalla *Vida del padre Ignacio de Loyola* al *don Quijote*», in *Studi di Letteratura Ispano-americana*, 28/29, Milano, 1996, pp. 7-24.

⁷⁶ Pintor realista, escultor, impresor y caricaturista francés. El personaje cervantino constituyó «the focus of the largest series of paintings and drawings that he ever undertook». El óleo en cuestión (c. 1867) reposa en la National Gallery of Victoria (Melbourne) y una reproducción en línea puede ser encontrada en <http://www.ngv.vic.gov.au/col/work/3898>, acceso marzo 2014.

⁷⁷ De la célebre obra de Doré se recomienda la reproducción en alta calidad albergada por Wikimedia Commons: <http://goo.gl/I7vMJ8>, acceso marzo 2014.

⁷⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 183.

que se dirige⁷⁹— no solo oscila, sino que decididamente se traslada. Y no procede como «the sparks that run through burnt-up paper»⁸⁰, calidoscópico, casi líquido. Se trata de una *conversión* que, gradual, inflama sucesivamente ambas regiones mentales: la «transmarginal or subliminal» y la caracterizada como «the level of full sunlit consciousness»⁸¹.

Antes de la explosión física, antes de los molinos manchegos y de los viajes mendicantes⁸², sus mentes entre medievales y renacentistas abrigaron procesos intelectuales de aprendizaje, latentes en lo subliminal (la desfiguración de Daumier y la superfiguración de Doré lo explican) y a la espera de permear, desde su periferia secundaria, un protagonismo absoluto. Leen y luego actúan; reflexionan y se convierten; opera en ellos la «unconscious cerebration»⁸³, célebre en el XIX. Sin embargo, y siguiendo a James⁸⁴, no es posible rastrear con minucia *cómo* procede la traslación y qué papel juega en ella la lectura. Podemos, eso sí, sospechar de su conocida función detonante⁸⁵ en la conversión, ya *volitiva* o *de renuncia*⁸⁶, imprescindible para la nueva experiencia —que se prepara— del mundo.

79 Nótese el paralelismo con el «Principio y fundamento» de los *Ejercicios*.

80 W. James, *The Varieties*, cit., p. 183.

81 W. James, *The Varieties*, cit., p. 433.

82 En un claro espíritu franciscano, Ignacio viajó, cuando estudiante universitario, a países europeos para recaudar dinero y continuar así sus estudios. Es más, en la *Autobiografía* habla de sí mismo como «peregrino».

83 Hablando de las «remarkable illustrations of subconsciously maturing processes eventuating in results of which we suddenly grow conscious», James recuerda que fue el Dr. Carpenter quien «first, unless I am mistaken, introduced the term ‘unconscious cerebration’, which has since then been a popular phrase of explanation» (*The Varieties*, cit., p. 192).

84 «Now if you ask of psychology just *how* the excitement shifts in a man’s mental system, and *why* aims that were peripheral become at a certain moment central, psychology has to reply that although she can give a general description of what happens, she is unable in a given case to account accurately for all the single forces at work» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 183).

85 «Así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros [...]» (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. a cargo de Francisco Rico, Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2011, p. 30). Y: «Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. [...] [se detenía] siempre en el pensamiento que tornaba [...] destas otras [hazañas] de Dios que se le ofrecían a la fantasía» (I. de Loyola, *Autobiografía*, cit., § 7, p. 95).

86 «[...] two types, which Starbuck calls the *volitional type* and the *type by self-surrender* respectively» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 192).

Podríamos también atenernos al efecto más ilustre de ambas conversiones, a saber, su actividad mimética y, por eso, experimental. En el «Postcript» de *A Letter to Dr. Percy*, John Bowle, clérigo inglés y estudioso cervantino del XVIII⁸⁷, encuentra asociaciones entre la *Vida del Padre Ignacio de Loyola* de Ribadeneyra y la novela cervantina, como la siguiente:

«comenzó a gustar [...] y a querer imitar y obrar lo que leía» con «por imitar en todo cuanto a él le parecía posible los pasos que había leído en sus libros, le pareció venir allí de molde uno que pensaba hacer»⁸⁸.

Modificación interior que se exterioriza. Así pues, la mimesis ignaciana desemboca en una alteración radical de la conciencia y de su asociada interacción con el mundo sensible. Por eso recuerda Bowle otra parte de la *Vida*: «así suele Nuestro Señor trocar los corazones a los que trae a su servicio, y con la nueva luz que les da, les hace ver las cosas como son, y no como primero les parecían»⁸⁹. El nuevo *habitual centre of his personal energy* modifica también los patrones de conducta; de hecho, ella sola —la conducta— constituye para James evidencia concluyente de que una drástica operación traslativa ha tenido lugar. Así como Ignacio aprende a vivir en santidad deponiendo sus inclinaciones pasadas, don Quijote acoge «strange notions» (Bowle), tanto físicas como intelectuales, que modifican y proyectan un mundo: «la realidad quijotesca no tiene necesidad de interpretar los datos sensitivos, los crea [...]»⁹⁰. Y aunque la renuncia de

87 En la edición que Daniel Eisenberg hizo de la carta («A Letter to Dr. Percy», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, Vol. 21, N. 1, 2001, pp. 95-146), la introduce diciendo que «has claims to be the founding document of *Don Quijote* scholarship—on the topic, still debated after two centuries, of how the work should be edited». Ph. Davidson («Don Quijote de Loyola», cit., pp. 56-57) explica también que «Un hablante autodidacto del español, Bowle publicó en 1781 lo que fue una primicia para los estudios cervantinos: una edición anotada del Quijote, en español, con glosario de términos e índices».

88 La primera cita proviene de la *Vida* de Ribadeneyra; la segunda, del *Quijote* (I, 4).

89 J. Bowle, «A Letter to Dr. Percy», cit., p. 138. Las itálicas son del propio Bowle.

90 Patrizia Di Patre, «Entre gigantes, torres y molinos de viento: cuasi una fantasía. (de Inf., xxxi y *Quijote*, I, viii)», *Tonos Digital, revista electrónica de estudios filológicos*, n.º 23 (julio 2012).

los sentidos que ve Bowle no recoja a cabalidad el espectro de los *Ejercicios* (porque Ignacio utiliza la sensibilidad física de maneras específicas e insospechadas; eso sí, distantes de las habituales), sí ilustra ese carácter importante que nos interesa:

To deny man the use of those senses which God gave him is somewhat truly quixotic; 'tis substituting fancy and imagination in the place of that evidence which alone is to be relied on, from a due use and exertion of them. The visionary enthusiast may give into the belief of every absurdity, bewilder himself with his own strange notions, «y *ponerse en un laberinto de imaginaciones*,» because he will not believe his own eyes [...]»⁹¹.

Invasora externa, la *nueva luz* modifica la percepción, altera las evidencias y, finalmente, con las imaginaciones, la realidad misma⁹². «[En el mundo de don Quijote ocurre] que la realidad manifestada es la interior quijotesca, mientras que los sentidos la enfocan cual lentes»⁹³.

Ahora, mientras en la ilusoria experiencia del manchego la transferibilidad de la conciencia lo destruiría todo (para que la novela continúe, en parte debemos ser Sanchos y decir «no son gigantes, sino molinos de viento»), la mimesis ignaciana requiere repeticiones subsiguientes. En su fundamento vive el caballeresco ánimo de conquista y peregrinación —tan desagradables para la tolerancia humeana de James—, pero a escala de vivencia íntima. Por eso también el proceso de transformación de Iñigo, cuanto de composición de los *Ejercicios*, supuso métodos rigurosos y experimentales, capaces de reproducir el interior del protagonista en otras realidades íntimas.

⁹¹ Ph. Davidson, «Don Quijote de Loyola», cit., p. 58; en la edición de Eisenberg, *A Letter*, cit., p. 138.

⁹² R. García-Villoslada cuenta que, durante su convalecencia en Loyola, «en la mente de Iñigo comenzaron a transformarse los sentimientos y a cambiar de color las imágenes que pasaban por su fantasía» (*Nueva Biografía*, cit., p. 166).

⁹³ P. Di Patre, «Entre gigantes», cit.

Recuérdese el cuestionamiento intelectual «¿qué sería si yo hiciese [...]?» con su respuesta tendente a la praxis: «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer»⁹⁴. Y en efecto. Para calzarse las nuevas lentes, y divergiendo del manchego —con lo cual vamos despidiéndolo de esta discusión—, la conversión de Iñigo fue *gradual*, no *sudden*⁹⁵; y también lo fue la escritura de los *Ejercicios*, que tanto reflejan el ser del santo. Asimismo, luego de la salida del hogar y durante un período todavía inicial en las hazañas ignacianas, la residencia de Loyola y una cuevita manresana acogieron, cual laboratorio experimental, introspecciones que seguramente corresponden a los primeros gérmenes del librito de *Ejercicios*⁹⁶. El P. Cámara cuenta en la *Autobiografía* del Santo que «gli Essercitii non gli havea fatti tutti in una volta, senonchè alcune cose che lui osservava nell'anima sua et le trovava utili, gli pareva che potrebbero anche essere utili ad altri, et così le metteva in scritto [...]»⁹⁷. El P. Nadal, teólogo tridentino, refiere lo mismo: «Ignacio primero se dio a la contemplación y después al ministerio con los prójimos, enseñando y predicando a los otros lo que había experimentado en sí mismo»⁹⁸.

Hombre profundamente reflexivo, «la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas»⁹⁹, e igualmente analítico y práctico (de sus lecturas pías seleccionaba y copiaba las cosas más esenciales), compuso una obra de asombrosa continuidad lógica e intuitiva.

94 I. de Loyola, *Autobiografía*, § 7, p. 95.

95 La terminología es de W. James. Nuevamente, R. García-Villoslada: «La [conversión] de Loyola se había ido preparando y alargando durante los meses de julio, agosto, setiembre y acaso más» (*Nueva Biografía*, cit., p. 171).

96 «Lo que hizo en Manresa fue ampliar y perfeccionar los análisis psicológicos que había comenzado en Loyola, durante su convalecencia» (R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 216).

97 I. de Loyola, *Autobiografía*, § 99, p. 162.

98 *Monumenta Historica S. I., Pláticas de 1554*, p. 306, al margen. Citado por Iparraguirre y De Dalmases, «Introducción», en I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., p. 175.

99 I. de Loyola, *Autobiografía*, cit., § 11, p. 96.

ciones de psicología; y eso que la comenzó cuando «nondum litteras attingerat» (la expresión es de Nadal: ‘aún no adquiría letras, cultura’). Presumiblemente, registró el componente psicológico incluso desde las primeras etapas de composición; fruto del replegarse al que acude de continuo y además nutrido por la formación humanística —tardía—, la psicología ignaciana deja una irrefutable huella lexical que permea todos los escritos: *voluntad, reflectir, deseo, demandar cuenta al ánima, mente, examen, razonar consigo*, etc. Su método espiritual, tanto en la prospección creadora del método en sí cuanto en la introspección que de su práctica se sigue, delinea un proceder cuasi empirista y pragmático, muy al estilo de William James, como en adelante veremos. Pero esta parábola no puede sino completarse con una puesta en escena del ministerio ignaciano, en verdad precoz: ya en Manresa, alrededor del *home del sac*¹⁰⁰ gravitaba un grupo al que Iñigo dirigía espiritualmente. Se trata de las llamadas *iñigas*¹⁰¹, cuyo molde —la amistad en Cristo— sería finalmente continuado por la Societas Iesu. Labor reflexiva y trabajo material, desde el inicio componentes básicos ignacianos.

Y así tornamos, antes de mostrar la otra cara de nuestro argumento central, a la dualidad teórico-práctica anunciada *supra*. Con una génesis experimental reflejada en el método mismo, no ha de sorprender que Barthes vea cuatro textos en los *Ejercicios espirituales*¹⁰².

100 Con este folclorismo catalán (‘el hombre del saco’, con su metaplasmo «l’home sant») se dice conocían los manresanos a Ignacio (R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 209).

101 R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., p. 211: «Las mujeres eran las que con mayor devoción le escuchaban [a Iñigo] y con más fervor le seguían, tanto que, aun después de la partida de Iñigo, quedó en Manresa un grupo de señoras que practicaban lo que aquel les había enseñado y eran conocidas como “les Iñigues”».

102 R. Barthes, «Loyola», cit. Además, no solo la frase con que Peter-Hans Kolvenbach —cuando ya Prepósito General de la Compañía de Jesús— abre su «Discourse on Exercises and Co-Workers» (*Review of Ignatian Spirituality*, cit., 25) tiene claras líneas congruentes con el argumento de Barthes: «The dramatic experience of the Spiritual Exercises involves four actors: God and Ignatius, the one who gives and the one who makes Exercises». Todo el texto gira, más o menos, en torno a esa idea fundante de los «four actors» e incluye otras, igualmente presentes en «Loyola», como la indiferencia en tanto herramienta esencial del director, quien solo así «[...] guarantees in more than words that it is God who is able to tip the balance in the discernment of the will of God» (P.-H. Kolvenbach, «Discourse», cit., p. 26). Naturalmente, el aporte de Kolvenbach va más allá, definiendo con mucha precisión el tipo de vínculo que une a dos de esos actores:

Nosotros podríamos hablar, como Shakespeare, de *dos vidas*. En su soneto xvii, «Who will believe my verse in time to come?»¹⁰³, y desde una análoga perspectiva amorosa, el inglés contempla las posibles formas de trascendencia de su insuficiente verbo y de su aún más tenue *addressee*: «But were some child of yours alive that time / You should live twice—in it and in my rhyme» (vv. 13-14). Con Ignacio, por violento que el símil parezca, ese *twice* se da naturalmente. Por una parte nos han llegado, además de los *Ejercicios*, de los *Directorios*, de la *Autobiografía* y de las *Constituciones*, también un nutrido y valiosísimo grupo de cartas (todos ellos vectores análogos a las *rhymes* shakesperianas); y, por otra, le sobrevive el instituto que fundó (y la memoria de otros «hijos» espirituales, como las iñigas), que se ha mantenido hasta nuestros días —con un íterin dieciochesco—, ejercitando y promulgando los principios fundamentales del fundador. Dalmases, en su introducción a los *Directorios*, lo explica con claridad: «Los ejercicios eran vida e injertaban vida en las almas. Debían, por consecuencia, ser transmitidos de un modo vital: de hombre a hombre. Es lo que hizo el Santo. Formar discípulos que vivieran los ejercicios. [...] Dejar un “recuerdo” a sus hijos [...] para que pudieran a su vez retransmitir a sus sucesores la esencia de los ejercicios»¹⁰⁴.

Así pues, y reproduciendo su estructura dual teórico-práctica, se registran dos vectores de transmisión en el patrimonio ignaciano: sus hijos espirituales y sus escritos. Descar-

«The whole vision of Paul is dominated by the care not to “hinder the Spirit” (1 Tim. 5:19). From this comes Ignatius’ concern to keep the relationship between the one who gives the Spiritual Exercises and the one who receives them as a relation which is not bilateral between two equals, but always asymmetrical [...]» (p. 28). Asimismo, la compleja cuestión de la obediencia recibe una luz esclarecedora: «the long tradition of spiritual direction which the Spiritual Exercises is part of avoids indexing this “fraternal sacrament” under the protocol of obedience to a spiritual director. The two actors fully share in a common search for the will of God» (p. 30).

103 William Shakespeare, *Sonetos*, selección y traducción de Manuel Mujica Láinez, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 26.

104 Iparraguirre y De Dalmases, «Introducción», en *Directorios de ejercicios*, cit., p. 293.

tes, por ejemplo, seguramente recibió tal patrimonio de manos de los primeros, mientras que el autor estadounidense que nos aprestamos a estudiar lo conoció por medio de la lectura. En consecuencia, para el análisis que sigue, y repitiendo lo que ya se dijo, nos enfrentaremos esencialmente menos a experiencias que a *textos* —aunque aquellas sin duda acudirán intermitentemente.

1.2 William James, lector religioso

Bastaría con referir ciertos pasajes de su obra —especialmente de *The Varieties of Religious Experience*— para reconocer en ellos el volumen de conocimientos que William James atesoró en el ámbito de los fenómenos religiosos y místicos —fenómenos, eso sí, siempre examinados desde una perspectiva psicológica. Bastaría también para comprender que, por vívidos y exuberantes que se expongan, le vienen especialmente de segunda mano. Logra —si nos es permitida la comparación— satisfacer las características del lector ideal concebidas por García-Villoslada para los *Ejercicios* y que aquí hacemos nuestras, dilatándolas para todo texto místico: quien, aun sin haber vivido las experiencias escritas, apura su lectura, no desiste en las primeras páginas y logra restituir en el comentario de ellas ciertos valores de la interioridad que las antecede¹⁰⁵. En todo caso, y con un sondeo más bien paulatino, intentaremos exponer aquí el incalculable patrimonio intelectual que sostuvo al psicólogo y filósofo americano como «the recognized leader of American philosophy»¹⁰⁶. Porque, además, no con poca

105 Nuestra paráfrasis aporta nuevos elementos, pero se inspira en: *Nueva Biografía*, cit., p. 231.

106 Bertrand Russell, «William James», en *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1967, p. 811.

frecuencia ni empatía percibe armónicos en el lenguaje y en las experiencias de toda clase de personas. De ahí también que «his warm-heartedness and his delightful sense of humour caused him to be almost universally beloved»¹⁰⁷. Ahora nos remitiremos a un recorrido ilustrativo.

Justamente en ánimo acogedor, y en contraste diáfano frente su casi nula experiencia religiosa, W. James toma de la colección de manuscritos recogidos por Edwin D. Starbuck un testimonio de conversión súbita. De él obtiene —donde ya vemos el tipo de lector al que nos referimos— un juicio generalizador y pertinente: «The suddenness of her conversion shows well how native the sense of God's presence must be to certain minds»¹⁰⁸. *Prayer* es el tema general de la cita, y su autora termina diciendo que «the idea of God's reality has never left me for one moment». Similar enunciado retrataría la actitud de William frente a la divinidad, pero con un sentido diferente, eminentemente académico.

Junto con la vasta colección epistolar de su padre, Henry (el padre teólogo, el hermano novelista y el hijo biógrafo comparten nombre; la referencia es a este último) nos dejó un grupo de documentos de inestimable utilidad en el conocimiento de la personalidad de William. «Answers to a Questionnaire», de donde obtendremos numerosas claves interpretativas para la obra general, aparecieron en 1920 pero fueron escritas en 1904. Casi parientes filogenéticas de los cuestionarios contemporáneos de revista social (cuestionarios, por lo demás, muy populares en el XIX: cfr. el famoso «Questionnaire de Proust»), nosotros las leemos en la edición de referencia. Tema: «religion, as one of the most important things in life both

107 B. Russell, «William James», cit., p. 811.

108 W. James, *The Varieties*, cit., p. 69.

of the community and the individual»¹⁰⁹. Número de preguntas: diez. Remitente: James B. Pratt, primero alumno harvardiano y luego amigo de James, además de escritor. A lo mejor atendiendo a esa relación cercana que los unía, James recorrió el cuestionario *straightforwardly*, más o menos como en la recensión que a continuación hacemos.

Comienza diciendo que, a pesar de que para él la religión implique personalmente una creencia de que algo [*something*] existe, se le dificulta admitir que sea «an emotional experience». Acepta, de todas formas, que sí [es] una realidad social¹¹⁰. Enfatizando —y pocos años antes de morir— el aspecto *social* de su experiencia religiosa *personal*, el *professor* de Harvard difracta cual cuerpo opaco la luz tantas veces leída y escrutada, y finalmente siempre ajena, del misticismo y, aun, de la oración: «6. Do you pray, and if so, why? [...] *I can't possibly pray—I feel foolish and artificial*»¹¹¹. Antes, en la pregunta tres, «Why do you believe in God?», y precisamente porque su construcción doble responde a la *petitio principii*, las respuestas se encargan de aclarar el panorama de su espiritualidad:

3. Why do you believe in God? Is it:

(1) From some argument? *Emphatically, no.*

Or (2) Because you have experienced His presence? *No, but rather because I need it so that it «must» be true.*

Or (3) From authority, such as that of the Bible or of some prophetic person? *Only the whole tradition of religious people, to which something in me makes admiring response.*

Or (4) For any other reason? *Only for the social reasons*¹¹².

109 W. James, «Answers to a Questionnaire» en *Essays*, cit., p. 1183. Transcribiremos y traduciremos fielmente: preguntas de Pratt en redondas y respuestas de James en itálicas.

110 W. James, «Answers to a Questionnaire», cit., p. 1183.

111 W. James, «Answers to a Questionnaire», cit., p. 1185.

112 W. James, «Answers to a Questionnaire», cit., p. 1184.

Rehúye, *enfáticamente*, cualquier argumento que verifique la creencia en Dios y deposita como en filigrana el retrato de su criba más preeminente: el ideal democrático de pluralismo, de tolerancia y, como buen hijo americano, de libertad. Irradia, después, su *doctrine of radical empiricism* que, siendo una «transitional doctrine», llevó «by a natural development to pragmatism»¹¹³: por eso, el percibir o no la presencia de Dios pierde sus rasgos sensoriales (o místicos, que a veces se corresponden) a favor de otros, extraños, volitivos e intelectuales, como la necesidad o la causalidad.

Que Dios sea usado o que produzca buenos frutos, independientemente de la doctrina teológica que lo sustente, es una postura favorecida en James. Sobre todo dentro de su *pragmatism*. Russell, antes de comentarlo, sintetiza tal sistema filosófico así: asumir que una creencia es *cierta* cuando sus efectos son *buenos*. Para juzgar la experiencia religiosa, nos dice James, como para cualquier otro ejercicio científico, se requiere de un aparato de criterios estables y capaces de proveer, hacia el final, resultados auténticos y fiables. Con patente inspiración evangélica, congrega tales criterios alrededor del «a fructibus eorum cognoscetis eos» (Mateo, 7:16)¹¹⁴; instancia en cuyo seno la cuestión física entra en transacciones con lo metafísico, determinándolo por sus efectos de manera inversa al dogma, donde la verdad suele presidir al bien. Por increíbles que sean las complicaciones filosóficas y lógicas que esta doctrina implique¹¹⁵, podemos, con todo, anotar su plausibilidad biográfica.

113 B. Russell, «William James», cit., p. 816.

114 'Por sus frutos los conoceréis'. *Novum Testamentum Graece et Latine* (textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur; Nestle-Aland), Germany: Deustche Bibelgesellschaft, 2008, p. 16.

115 A este respecto, cfr. la crítica de Russell al pragmatismo, p. 817: «I find great intellectual difficulties in this doctrine. It assumes that a belief is "true" when its effects are good. If this definition is to be useful—and if no it is condemned by the pragmatist's test—we must know (a) what is good, (b) what are the effects of this or that belief, and we must know these things before we can know that anything is "true," since it is only after we have decided that the effects of a belief are good that we have a right to call it "true". The result is an

Aunque menor que en su hermano Henry (el novelista), una dolencia física dorsal afectaba a William y, en los primeros de enero de 1870¹¹⁶, sufrió el colapso más grave hasta entonces experimentado. Tenía veintiocho años, ya se había recibido de médico en Harvard y había viajado a Brasil —en expedición de un año con el naturalista suizo Louis Agassiz— y a Alemania durante dieciocho meses, para solucionar tanto sus dolencias físicas como sus necesidades académicas (lecciones universitarias de fisiología y lengua alemana). Las fotografías de esa época retratan a un hombre firme y decidido que, en expresión ignaciana, ya habría elegido estado. Sin embargo, como pone en su diario del 10 de enero, aún continuaba en elección: «Today, I about touched bottom, and perceive plainly that I must face the choice with open eyes: shall I *frankly* throw the moral business overboard, as one unsuited to my innate aptitudes, or shall I follow it, and it alone, making everything else merely stuff for it?». Claro punto de flexión para una vida poco entrenada —y menos aún alentada— en el tomar decisiones finales sobre cosa ninguna¹¹⁷, y peor todavía en cómo utilizar la voluntad. Ya siete años antes, en el otoño de 1863, había escrito a su madre que sentía «very much the importance of making soon a final choice of *his* business in life». En este contexto, donde la encrucijada de ejercer activamente la voluntad personal o —como Henry James, Sr., su padre— de escoger «the surrender of his being to the vitalizing love of God»¹¹⁸, se nos ofrece un episodio capaz de completar nuestro provisorio retrato y vincularlo con el pragmatismo.

Aunque distante e impersonal —como justificada por aquel énfasis social que vimos—, y pese a los ejemplos y citas que se han expuesto hasta ahora, la vida espiritual del

incredible complication».

¹¹⁶ Al igual que los otras citas del párrafo: R. W. B. Lewis, «William James and the Moral Business» en *The Jameses*, New York: Doubleday, 1991, p. 201-206.

¹¹⁷ Esta paráfrasis y la siguiente cita: R. W. B. Lewis, «William James...», cit., p. 168.

¹¹⁸ Esta encrucijada instituye, en la práctica, los dos taxones teóricos con que James —siguiendo a Starbuck— clasificará a los conversos: *volitional type* y *type by self-surrender* (W. James, *The Varieties*, cit., p. 192).

joven James acaso no difracte tan decididamente la «luz» que, ya en la adultez, se dedicará a estudiar. Si retornamos *supra*, más allá del inexistente ser orante, veremos sin esfuerzo la admiración de William hacia las personas religiosas o su observación de que la presencia divina es nata (*native*) en las mentes de ciertos hombres. Que surja la sospecha de otra fuente, ajena a las textuales, máxime dentro de una vida sin demasiada estabilidad psíquica (si algo es conocido de James son sus episodios depresivos), no se asienta como sospecha inútil.

En efecto, entre el copioso material primario que sustenta los análisis de *The Varieties*, podría yacer, camuflado, un testimonio jamesiano. O al menos así lee Lewis¹¹⁹ el fragmento que busca ejemplificar la «worst kind of melancholy», «that which takes the form of panic fear», en el capítulo sexto de *The Varieties*, donde se explora *the sick soul*¹²⁰: «though it occurred in fact in William's second-floor dressing room on Quincy Street, it purported to be conveyed to Professor James by a French correspondent»¹²¹. Lewis no da argumentos textuales para su aserto más que el extracto transcrito y los comentarios sucesivos no vinculantes, a lo mejor confiando¹²² en lo patente de los rasgos que el propio texto exhibe y en ciertas afinidades que se establecen con algunos detalles biográficos de su posible autor: el silencio frente a la madre, la profesión sugerida del protagonista o las similitudes entre este testimonio y otro análogo de Henry James, Sr., referido en el fragmento mismo, enseguida resumido:

Durante un estado de pesimismo filosófico y depresión general del ánimo a causa de sus expectativas incumplidas, el —¿heterónimo?— *french correspondent* entró a un cuarto

119 R. W. B. Lewis, «William James...», cit., pp. 202-203.

120 W. James, *The Varieties*, cit., pp. 149-151.

121 R. W. B. Lewis, «William James...», cit., p. 202.

122 Citamos a Lewis de un libro sostenido en lecturas exhaustivas de la correspondencia de la familia James, con lo cual confiamos en que el conocimiento del biógrafo albergue solidez y minucia.

armario [*dressing-room*] ya en penumbra, porque el día acababa. En ese ambiente, continúa su relato: «suddenly there fell upon me without any warning, just as if it came out of the darkness, a horrible fear of my own existence. Simultaneously there arose in my mind the image of an epileptic patient whom I had seen in the asylum [...]»¹²³: evocación violenta. Cada detalle de este joven no-humano se presentó con tal vehemencia que, en un estado contemplativo sintético, como el del axolotl cortazariano, el protagonista descubre: «*this image and my fear entered into a species of combination with each other. That shape am I, I felt, potentially*»¹²⁴. En un estado de fluctuación continua, de temblor interno e incertidumbre, solo la mera casualidad parecía determinar que el ser del protagonista no se aunara con el ser del paciente epiléptico. Por eso, como efecto del proceso intelectual, su cuerpo devino en una «*mass of quivering fear*». Luego del episodio, estragos físicos y anímicos (como el temor a la soledad y a la penumbra, o el sentir una «*insecurity of life*») se presentaron durante días.

A manera de itinerario espiritual (cfr. *supra* el *Stabat Mater*), el reconocimiento progresivo de un otro *diferente* y, de todas formas, *potencialmente idéntico*, concluye en agnición expansiva: «*After this the universe was changed for me altogether. [...] It was a revelation [...]*». No por esto, y atendiendo a la actividad posterior del Profesor James, habría de catalogarse la experiencia como una conversión; sí, en cambio, como un despertar espiritual. Y especialmente porque, después de la *melancholy of panic fear*, quedó una transformación del juicio: «*the experience has made me sympathetic with the morbid feelings of others ever since*». Pero también persiste, hacia el final del controvertido fragmento, un probable vestigio de la religiosidad jamesiana:

123 W. James, *The Varieties*, cit., p. 149.

124 Tanto esta como las siguientes citas: W. James, *The Varieties*, cit., p. 150.

«I have always thought that this experience of melancholia of mine had a religious bearing. [...] I mean that the fear was so invasive and powerful that if I had not clung to scripture-texts like “The eternal God is my refuge,” etc., “Come unto me, all ye that labor and are heavy-laden,” etc., “I am the resurrection and the life,” etc., I think I should have grown really insane»¹²⁵.

Seguidamente, en nota, recomienda la lectura de una obra de su padre, «for another case of fear equally sudden». Más que de contenido religioso, la experiencia resiente un uso específico de lo divino, que instaura sanidad mental y conciencia del horror posible —un uso igualmente ejercido por Henry James, Sr.¹²⁶ y, de cierta manera, por Ignacio, quien encuentra en el pecado (como imposibilidad —o posibilidad— de la voluntad) también una puerta que puede conducir a la salvación.

Con esto, la instancia jamesiana de lo religioso instituye una complejidad que fluctúa entre la experiencia personal¹²⁷ y la recepción intelectual, claramente favoreciendo a esta última: la fe plena retrocede frente a la fe de la evidencia consecuencial. No como entre los místicos, pero sí adoptando la línea del científico, el segundo término de fluctuación registra límites más amplios, que, de hecho, comenzaremos a deslindar.

1.2.1 Formas generales de lectura y escritura

James mismo se encarga de explicar su lectura, hospitalaria y, casi siempre, lo más científica posible: «I suppose that the chief premise for my hospitality towards the religious testimony of others

¹²⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 151.

¹²⁶ «The two men, father [Henry] and son [William], sought to ward off insanity by vaguely thinking of “the divine existence” or by invoking New Testament phrases; and both, looking back, marveled at having managed to live [...] in such unawareness of the horror that could beset them», (R. W. B. Lewis, «William James...», cit., p. 203).

¹²⁷ Si no la que acabamos de ver, es muy probable que William haya tenido una experiencia en algo parecida, igualmente útil y, por tanto —aquí vemos el parentesco con el *pragmatism*—, buena.

*is my conviction that "normal" or "sane" consciousness is so small a part of actual experience*¹²⁸. Este juicio axial en la obra del psicólogo se expresará, como ya vimos, de los más distintos modos, pero siempre manteniendo como sustento la libertad y el respeto de lo plural. Adverso al pensamiento escolástico, privilegia no el origen, sino el resultado¹²⁹, y procura una rigurosa criba para su propio (y sobre todo corporativo) hábito mental de desprestigiar lo simple o desconocido. Justo defendiendo los casos «poco académicos» que examina en 1901 con el auditorio de las *Gifford Lectures* en Escocia —de las que se formará luego el libro de *The Varieties*— da una advertencia coherente: «[...] nothing can be more stupid than to bar out phenomena from our notice, merely because we are incapable of taking part in them ourselves»¹³⁰. Tal apertura en William seguramente se afianzó menos como una actitud temprana que como un hábito mental, forjado tanto por sus propias vivencias cuanto por la tradición que le fue transmitida a través de la educación familiar (la peculiar tolerancia y el relativismo intelectual de Emanuel Swedenborg podrían haberle llegado por medio de su padre¹³¹). Así lo confirma este fragmento, donde habla William:

The whole drift of my education goes to persuade me that the world of our present consciousness is only one out of many worlds of consciousness that exist, and that those other worlds must contain experiences which have a meaning for our life also; [...] I can, of course, put myself into the sectarian scientist's attitude, and imagine vividly that the world of sensations and of scientific laws and objects may be all¹³².

128 W. James, «Answers to a Questionnaire», cit., p. 1184.

129 Paralelamente, los *Ejercicios espirituales* asumen —dentro del general marco de referencia católico en el que se desarrollan— los resultados de las «espirituales operaciones» y la decodificación del verbo divino como núcleo programático.

130 W. James, *The Varieties*, cit., p. 105.

131 «Henry James [Sr.] repudiated the orthodox Calvinism of his father, the dynamic William James of Albany, and sought his great sources of religious light in Swedenborg and Fourier» (Charles A. Nash, S. J., *The Origin of Pragmatism in William James*, Master Theses, Chicago: Loyola University, 1947, p. 4).

132 W. James, *The Varieties*, cit., p. 463.

El tono punzante («sectarian», «stupid»), que ya desde las cartas juveniles empapa el lenguaje de James, aparecerá en adelante como una de sus herramientas retóricas más dinámicas y vitales: en giros argumentativos o al momento de defender posturas no ortodoxas, confrontará con simultáneos respeto y mofa «the cleric-academic-scientific type, the officiously and conventionally ‘correct’ type, ‘the deadly respectable type’»¹³³, obteniendo notoriedad para ciertos sectores de sus líneas argumentales. En cualquier caso (y esto se descubrirá por medio del examen atento en otros sectores), subsiste comúnmente una criba que supera a la amplitud tolerante receptiva o, mejor, que la condiciona. Por lo pronto, continuemos con la forma en que James lee, acoge y expone su material.

Testimonios directos como el de tono confesional al que acabamos de acudir, además de proveer supuestos en los que enmarcar nuestro análisis, hablan sobre el origen oral del *The Varieties* y sobre la experimentada elocuencia con que el profesor maneja su lenguaje, cosa que, en este caso, significa manejar al público que lo recibe. Baste leer la primera página de la conferencia de apertura¹³⁴, donde James utiliza un *tono*, demuestra un *aire* que dicen, en decidida *eunoia*¹³⁵, «aimez-moi», «ámenme», a su egregio auditorio escocés. Entra «dans une complicité complaisante à l’égard de l’auditoire»¹³⁶ y, en ese ambiente confortable (no exento de patetismo), expone sus ideas, seguramente novedosas y de ardua admisión. Su búsqueda sucesiva, en consonancia

¹³³ W. James, *The Varieties*, cit., p. 105.

¹³⁴ «It is with no small amount of trepidation that I take my place behind this desk» etc. (W. James, *The Varieties*, cit., p. 11).

¹³⁵ Rasgo característico de la oratoria jamesiana, la buena disposición, la simpatía en la que el conferencista se muestra es, como Barthes lo explica, un elemento constitutivo de la antigua *inventio*: recibió el nombre de *εὐνοια*, de *εὖ* ‘bien, bueno’ y el sustantivo *νόος*, ‘inteligencia, espíritu, mente’, y comparte puesto en el núcleo argumentativo con otros constituyentes, como el *exemplum* o los *argumenta*. Por eso no diverge como mero artificio de ornato (aunque cercano), sino que se entrelaza tanto con las líneas del discurso que, aun sin escuchar la voz de James, podemos rastrear sin equívoco los sectores donde es utilizada.

¹³⁶ ‘En una complaciente complicidad respecto al auditorio’. Roland Barthes, «L’ancienne rhétorique», *Communications*, 16 (1970), pp. 172-223.

con la de hacer progresar la psicología por medio de interpretaciones y explicaciones de material muchas veces *primario* (testimonial especialmente), no se estanca en mostrarse como un colega simpático. Convencer es lo que busca; demostrar que la interpretación y explicación que hace de los objetos constituye un camino correcto o, siquiera, el menos erróneo. En el ámbito en que nos encontramos, nuestras observaciones parecerían frívolas: todo científico busca no solo descubrir, sino principalmente compartir sus logros. Pero al enfrentarnos sobre todo con *textos* —como dijimos arriba—, considerar los motivos que los causan, constituirá una herramienta pocas veces inútil en un estudio comparativo como este. Así, los *Ejercicios*, como carecen de intenciones *retóricas* (sus palabras rehúyen el *fidem facere* tanto como el *animos impellere* porque conforman una lógica propia, una sensibilidad única, aislada del mundo y donde la lucha de voluntades cobra otro significado), divergen de las obras de James, obligatoriamente adherentes a la lógica y a la sensibilidad establecidas por la comunidad científica coeva. En William James, artificios variados, tanto argumentales como de ornato, terminan conformando un discurso convincente.

En la seguridad con que avanzan estas *Gifford Lectures* edimburguesas, confluyen tanto los amplios conocimientos como las notables habilidades del estadounidense. En la quinta, mientras discurre sobre las bondades del movimiento psicológico-espiritual de finales del XIX conocido como *Mind-cure* (íntimamente vinculado a Ignacio), hace esta advertencia a sus espectadores:

When we reach the subject of mysticism, you will undergo so deep an immersion into these exalted states of consciousness as to be wet all over, if I may so express myself; and the cold shiver of doubt with which this little sprinkling may affect you will have long since passed away—doubt, I mean, as to whether all such writing be not mere abstract talk and rhetoric set down *pour encourager les autres*¹³⁷.

137 W. James, *The Varieties*, cit., p. 112.

Que use una paráfrasis de *empapar (to soak)*, y la desarrolle como un artificio argumentativo, podría ser una sugerencia del tono de sus discursos, tan vívidos que penetran como el agua. Pero fijémonos sobre todo en el señalamiento final: «[...] mere abstract talk and rhetoric set down *pour encourager les autres*». Tan criticable como el pregonero de patrañas religiosas, el científico que por el solo adorno verbal persuade sobre falsedades no es digno de atención o respeto. James critica y se aleja precisamente de esa retórica degradada, frívola y aparente. Así lo demostró cuando joven, en su viaje a Brasil, donde solo luego de conocer de cerca los métodos científicos de Agassiz, relegó el desdén que le produjo la postura creacionista del investigador suizo (famoso detractor del evolucionismo darvinista¹³⁸) y comenzó a sentir gran admiración por su trabajo.

Por eso, permaneciendo en la simpatía personal como método retórico, James no expone sus ideas sin antes (casi siempre) declarar clara y explícitamente las precondiciones con que las ha elaborado. No poco después del episodio de la simpatía al inicio del libro, y antes de mostrar alguno de los ejemplos concretos con que carga las *lectures*, declara: «[...] I must confine myself to those more developed subjective phenomena recorded in literature produced by articulate and fully self-conscious men, in works of piety and autobiography [...] These men are comparatively modern writers, or else such earlier ones as have become religious classics [...]»¹³⁹. A más de calzarle perfectamente esta definición a san Ignacio, nos calza a nosotros como pieza clave del temperamento del James retórico, similar al del «American bard». En efecto, una de las primeras cosas que Walt Whitman dijo fue: «The American bards shall be marked for generosity and affection [...]. They

138 «[...] Darwin's theory about mutation and survival was for Agassiz not only scientifically wrong but sacrilegious» (R. B. W. Lewis, «William James...», cit., p. 176).

139 W. James, *The Varieties*, cit., p. 12.

shall be kosmos . . . without monopoly or secrecy . . . glad to pass any thing to any one . . . hungry for equals night and day [sic]»¹⁴⁰. Sí, la explicitéz en el discurso implica simpatía con los lectores, pero también se acopla bien con los ideales democráticos y filosóficos que esbozamos antes y que Whitman los reporta poéticamente: «The messages of great poets to each man and woman are, Come to us on equal terms, Only then can you understand us, We are no better than you, What we enclose you enclose, What we enjoy you may enjoy»¹⁴¹.

James no busca el engaño o el adorno excesivo. Procura, más bien, explicitar todos los recovecos —al menos los conscientes— por los cuales su pensamiento transitó antes de componer las piezas acabadas que nos llegan¹⁴². En ese camino, y continuando con la detallada descripción de los autores que escogerá, justifica la necesaria elección sucesiva, atinente a los sectores de las obras: «[...] you remember what I said in my first lecture: phenomena are best understood when placed within their series, studied in their germ and in their over-ripe decay, and compared with their exaggerated and degenerated kindred»¹⁴³ (subrayamos idealmente el *remember*, como método no solo retórico, sino también espiritual). Entonces, preferirá los sectores más exagerados (con mayor densidad, asumimos) de las obras piadosas o autobiográficas producidas por autores autoconscientes y, o bien contemporáneos o bien clásicos. Habremos de recordar este otro tamiz, importante para interpretar las menciones manifiestas que, como de pasada, hará de Ignacio.

¹⁴⁰ Walt Whitman, «[Preface]» in *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, New York: Penguin Group, 2005, pp. 13.

¹⁴¹ Walt Whitman, «[Preface]» in *Leaves of Grass*, cit., pp. 14.

¹⁴² Pero no a la manera de, por ejemplo, Johannes Kepler, quien lo describía todo abultadamente y lograba un compendio muchas veces confuso y poco sistemático del cual, sin embargo, Newton leyó las famosas leyes sobre el movimiento de los planetas y formuló la suya de gravitación universal.

¹⁴³ W. James, *The Varieties*, cit., p. 344.

Salvo los de Lutero, la abrumadora mayoría de casos con que se ilustran las líneas argumentativas de *The Varieties* (y en general de la obra psicológica de James) provienen de ejemplos coevos. Cada contenido específico suele servirse de estos últimos, atendiendo tanto a los fines argumentativos de un estudio sincrónico como a la validez del objeto. En el caso de los individuos que comparten sus testimonios «en directo» por medio de correspondencia, la validez del objeto se vuelve más o menos evidente —tanto como los casos escrutados por Freud (a más de los suyos íntimos, los de sus pacientes)— posicionándolos como materia objetiva para el análisis... Y aunque tal selección de material pueda ser cuestionada, continuar con esta discusión implicaría enfrentar la epistemología de las disciplinas psicológicas. Baste entonces con señalar la escasez en *The Varieties* de ejemplos que rebasen en antigüedad al siglo XIX.

Ese desdén podría deberse a la dificultad de identificación íntima, o empatía (incluso intelectual), con casos marcados por la inefabilidad del tiempo. Hablando sobre la *permanencia de la regeneración*, el don de lágrimas (*gift of tears*) de santa Teresa y de san Ignacio, aunque analizados en la *lecture* dedicada a la santidad, prontamente cede su descripción de ejemplo genérico a una sección donde se analizan casos más actuales, concernientes a *reformed drunkards*. Para las líneas que busca desarrollar, detalles de los ilustres santos españoles, como el de las lágrimas espirituales, se acomodan menos que unos pasajes con manifiestas evidencias sobre regeneraciones permanentes de dolencias más contemporáneas y cercanas a su auditorio. El matiz de este criterio particular acaso se aclare con un ejemplo de la tercera conferencia, sobre *the reality of the unseen*.

Con respecto a la naturaleza cuasi sensible que los *objects of belief* pueden adquirir en ciertas personas, y a la asociada alternancia entre *coldness* y *warmth* en la fe, un hombre

de ciencia cercano a James deplora la irreparable pérdida de ese tipo de percepción de lo invisible. Luego, con respecto a la oración, confiesa: «[...] although I had ceased my childish prayers to God, and never prayed to *It* in a formal manner, yet my more recent experience shows me to have been in a relation to *It* which practically was the same thing as prayer»¹⁴⁴.

¿Recuerdos biográficos más vívidos que los propuestos por personas de siglos pasados?

Sin embargo, William James argumenta sobre la variedad, la validez y el beneficio profundo de la experiencia religiosa, tanto como fenómeno histórico cuanto como cuestión contemporánea. Y más aún, esencial para la especie humana¹⁴⁵. A pesar de que enmarque su discurso en autores canónicos (San Pablo, Kempis, Lutero), incontables veces acude a los escritos de individuos cercanos a él cronológicamente —¿empáticamente?—, así para argumentar como para obtener objetos de estudio. Al carecer de educación teológica formal —lo declara en la apertura—, prefiere casos semejantes a su vida y por eso más susceptibles al riguroso análisis psicológico. Igual, acepta también la inefabilidad propia de la experiencia religiosa que suele desembocar en paradojas insolubles: «If you ask how religion thus fall on the thorns and faces death, and in the very act annuls annihilation, I cannot explain the matter for it is religion's secret, and to understand it you must yourself have been a religious man of the extremer type»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ W. James, *The Varieties*, cit., p. 65.

¹⁴⁵ Así: «Taking creeds and faith-state together, as forming 'religions,' and treating these as purely subjective phenomena, without regard to the question of thier 'truth,' we are obliged, on account of their extraordinary influence upon action and endurance, to class them amongst the most important biological functions of mankind» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 453). O, con respecto a las perspectivas con que se ha entender el mundo humano: «[...] the total expression of human experience, as I view it objectively, invincibly urges me beyond the narrow 'scientific' bounds» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 463).

¹⁴⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 51-52.

1.2.2 Marco ideal: psicología, ciencia y luteranismo

Esbozados los aspectos generales de la criba que usa James cuando lector de obras espirituales, se puede considerar más detalladamente el marco ideal que mediará sus tratos con la obra ignaciana.

1.2.2.1 Binomio tradicional

Aunque tácita, la invitación a escrutar amplios fragmentos de nuestros autores seguirá marcando ahora —y así hasta el final— el ritmo de esta disertación. Como tardío argumento textual para el amplio conocimiento religioso del que hablamos arriba, comparece el siguiente segmento, temprano en la serie de conferencias jamesianas: «To pass now to religious phenomena, take the melancholy which, as we shall see, constitutes an essential moment in every complete religious evolution. Take the happiness which achieved religious belief confers. Take the trancelike states of insight into truth which all religious mystics report»¹⁴⁷. Consigue el psicólogo, en estas pocas frases, explicar puntos centrales de cualquier experiencia religiosa, no solo detallándolos con precisión, sino con una habilidad sintética que deja ver sustratos de análisis análogos al camino ignaciano.

En efecto, una escisión general y clara de los dos primeros estados espirituales se encuentra en las §§ 316-ss¹⁴⁸ (la unidad binaria consolación-desolación de Ignacio, aquí laicamente compuesta por *melancholy-happiness*) y, del último («trancelike states»), en la § 30

¹⁴⁷ W. James, *The Varieties*, cit., p. 29-30.

¹⁴⁸ En nota, S. Arzubialde, S.I. (*Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, cit., p. 718) indica las «4 versiones ignacianas diferentes que poseemos sobre el lenguaje de Dios (consolación-desolación): a) [316-317]; b) Directorio Autógrafo n° 11-12 y 18 [...]; c) Carta a Sor Teresa Rejadell, Venecia 18 de Junio 1536[...]; d) Carta a Fco. de Borja, duque de Gandía, Roma 20 de Sept 1548».

de la *Autobiografía* (donde se relata una profunda epifanía ocurrida en Manresa, conocida como la «eximia ilustración» y, según el mismo Ignacio, no superada en luz por ninguna otra experiencia). Para la unidad binaria, bien pudo Ignacio inspirarse en los muy conocidos «dos caminos» del Deuteronomio (30:15)¹⁴⁹, pero el tratamiento subsiguiente, junto con la codificación del fenómeno y sus causas (cercanas al *empiricism*), presupone novedad entre los textos de la tradición¹⁵⁰. Hay también un pasaje de san Agustín, citado por James, que reporta este binomio tradicional¹⁵¹; y, más interesante aún, el énfasis que el de Hipona pone ahí sobre la *voluntas* le confiere al pasaje un giro *ignaciano* —valga la ácrona referencia. Pero más adelante, cuando hablemos de guerras y caballería, tendremos oportunidad de analizar la cuestión.

James, fiel a sus «as we shall see» (suspense que crea tensión e interés), matiza con pausa los argumentos, cargándolos insospechadamente de complejidades. Y de taxones, sucesivos, casi a la manera escolástica o de «enumeración obsesiva»¹⁵². Así, reinterpretando a Newman¹⁵³, clasifica las formas generales de vivir la religión en dos personalidades contrastantes, a lo Jekyll y Hyde. Por una parte están los candorosos, para quienes el mal solo merece ser ignorado; por otra, en cambio, están quienes encuentran en el mal un elemento constitu-

149 «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia».

150 De entre muchos, el pensamiento de Casiano en su *Conlatio* —nos dice de nuevo Arzubialde, de quien tomamos también el vínculo veterotestamentario— es el más próximo al de Ignacio, aunque aquel no llega a hacer de la sistematización de la vivencia, el juicio del discernimiento y el fundamento de la libertad (como sí, en cambio, Ignacio) (*Historia y análisis*, cit., p. 718).

151 Cfr. W. James, *The Varieties*, cit., p. 159-160.

152 Así, y con otras cualidades, unifica Barthes, con más decoro, a los tres autores de su libro *Sade, Fourier, Loyola* (Barthes, «Prefacio», cit., p. 9).

153 Al abrir la conferencia «The Religion of the Healthy-minded», y luego de preguntar acerca del «chief concern» (p. 77) del ser humano (una de las respuestas posibles es «happiness»), acude a una obra de Francis W. Newman (hermano del famoso Cardenal) y cita: «God has two families of children on this earth, the *once-born* and the *twice-born*» (p. 79). Este último tipo correspondería a los de 'alma enferma', y el otro a los de 'mente sana'.

tivo del mundo y que, por eso, lo incorporan a su forma personal de redención¹⁵⁴. James los bautiza, en su elocuencia característica, como *healthy mind* y *sick soul*. Si se recuerda la crisis manresana de Iñigo —esa «segunda etapa» que incluyó aun emociones suicidas— y la primera sistematización espiritual¹⁵⁵ que de ella provino, se reconocerá sin dificultad la correlación con los estados de desolación y consolación (aunque estos no son inherentes al individuo, como en James). En efecto, si desproveyéramos de personalidad —y de lengua natural— a un fragmento de la conferencia sobre *the sick soul*, su autoría bien podría corresponderle a Ignacio:

The happiness that comes, when any does come [...] is not the simple, ignorance of ill, but something vastly more complex, including natural evil as one of its elements, but finding natural evil no such stumbling-block and terror because it now sees it swallowed up in supernatural good. The process is one of redemption, not of mere reversion to natural health, and the sufferer, when saved, is saved by what seems to him a second birth, a deeper kind of conscious being than he could enjoy before¹⁵⁶.

Se entiende que a esa felicidad no le puede anteceder un sentimiento cualquiera: es el «disenchantment with ordinary life» lo que opera primero. Y, en el texto jamesiano, sucede a un extracto del diario de Tolstoy donde se relatan vivencias limítrofes, similares a la manresana de Iñigo. Son, en la exacta descripción de F. W. Newman, productos de un doble nacimiento —en el individuo— que pone, como centro de la felicidad, al proceso donde el poderío

¹⁵⁴ Acaso la belleza musical del *E' la vita un mar d'affanni* verdiano, resignada en el verso último («senza un riso dell'amor») a jugar con variaciones musicales «engañando» al piano acompañante (quien cierra ya el acorde), y casi extraviando su romántico dolor en una iteración sugerente del recordar, digo, acaso esa belleza provenga de la síntesis, propia en el segundo grupo. Su tristeza, de alguna forma, acaba siendo *incorporada*, más que enaltecida.

¹⁵⁵ Sistematización que incluye los ejercicios purgativos (§§ 45-ss) y las reglas de discernimiento (§§ 313-327), ambos de la primera semana, así como las bases para las notas sobre escrúpulos (Arzubialde, *Historia y análisis*, cit., p. 37; García-Villoslada, *Nueva biografía*, cit., p. 215).

¹⁵⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 146.

creador de la antítesis (*happiness y melancholy*) es el protagonista. Consolación, desolación y proceso salvífico: tres columnas ignacianas —y en general místicas— reinterpretadas a comienzos del siglo pasado¹⁵⁷.

A lo mejor por trascender el imperativo de persuadir, es frecuente que James distribuya pasajes luminosos y generales, casi en defensa de la religión. Claro, de lo que él establece —en la sincera forma de recepción acogedora, ya explicada— como *religion*¹⁵⁸, y dentro de cuyos linderos no solamente tienen cabida los juicios racionales. Realidades con valor intrínseco, no vinculadas por la lógica con causa alguna (tal como la fe, los sectores subliminales de la conciencia o el binomio tradicional que acabamos de estudiar), aparecen frecuentemente en la obra de William James, y sobre todo en forma de destino potencial del discurso más que de objetivo alcanzado —el salto hacia la explicación total, como en las autoglosas de san Juan de la Cruz, implica ceñir los significados, otrora (dentro del suspenso hace poco aludido) pletóricos e inasibles, en verdad apasionantes. Aquí también nosotros podríamos anticipar que veremos, o continuaremos viendo, «how infinitely passionate a thing religion at its highest flights can be. [...] like every other instinctive eagerness and impulse, it adds to life an enchantment which is not rationally or logically deducible from anything else»¹⁵⁹. Parte del carisma de James proviene de su aceptar aditivos *enchancements*, ajenos a la racionalidad, en sus razonamientos. ¿Ecos de la máxima ignaciana, igual bímembre, «no el mucho saber [...] mas el sentir y gustar»?

¹⁵⁷ No ha de olvidarse que, en estos pilares, el papel fundamental de ciertas ideas distintivas de James, como las asociadas al hábito y a la voluntad, tiene visos fuertemente vinculantes con los métodos de Ignacio.

¹⁵⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 36: «Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*».

¹⁵⁹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 50.

1.2.2.2 «Science of religions»

En contraste aparente con la línea argumental anterior, y como primer paso para comprender el empirismo (naturalmente inductivo) que caracteriza gran parte del pensamiento de James, abramos *The Varieties* en sus primeras páginas: «In my believe that a large acquaintance with particulars often makes us wiser than the possession of abstract formulas, however deep, I have loaded the lectures with concrete examples»¹⁶⁰. Así se comprende también la elección de materiales, que arriba fue examinada¹⁶¹, y se sospecha la presencia del pensamiento humeano, impulsado por el espíritu de tolerancia (agnóstico, pero no carente de *belief*) y la impermeabilidad frente al dogmatismo. Queda, además, la acometida —desde un escepticismo mitigado— a los métodos racionalistas (conocidos también como *intellectualists*) que nos acabó de permitir recordar la máxima ignaciana. Pero más de esto en el acápite siguiente.

Un importante producto derivado de la posición filosófica de James es la epistemología hacia la que tiende en *The Varieties*, a saber, la sistematización científica y no dogmática de la religión: su *science of religions*. Comienza, coherente con la materialidad contenida en la última cita reportada, considerando la existencia de Dios desde su soporte íntimo y personal, o sea, desde la psicología¹⁶²: «But if you, being orthodox Christians, ask me as a psychologist whether

¹⁶⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 3.

¹⁶¹ No obstante, habría que matizar este mecanismo jamesiano de jerarquización de fuentes para apurar la experiencia religiosa, con afirmaciones como la siguiente: «[...] James never intended the private individual experience of religion to be understood as the only valid religious experience nor that personal religious experience should replace institutional religions and their doctrines» (Ann Higgins-D'Alessandro & John J. Cecero S.J., «The social nature of saintliness and moral action: a view of William James's *Varieties* in relation to St Ignatius and Lawrence Kohlberg», in *Journal of Moral Education*, Vol. 32. No. 4 (2003), p. 357).

¹⁶² Entre los empiristas, la jerarquía epistemológica *mundo interior antes y mundo exterior después*, es notable. Recordemos, a este propósito, la «Introducción» al primer libro (*Del entendimiento*) del *Tratado de la naturaleza humana*: «En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo [...] marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre. [...] No es una reflexión que cause

the reference of a phenomenon to a subliminal self does not exclude the notion of the direct presence of the Deity altogether, I have to say frankly that as a psychologist I do not see why it necessarily should»¹⁶³. En la instancia obscura e ignota de lo subliminal coloca James, con solidez lógica y coherencia de método (ver n. 162), la posibilidad de Dios. Así como nos ponemos en contacto con el mundo material gracias a las regiones conscientes de nuestra mente, le incumbiría a «our possession of a subconscious region» ponernos frente a agentes espirituales superiores¹⁶⁴. Y concluye James, provisoriamente —porque otro objetivo suyo es también hacer una crítica, formular un juicio sobre la religión¹⁶⁵—, disparando una línea paralela de investigación: «in any case the *value* of these forces would have to be determined by their effects, and the mere fact of their transcendency would of itself establish no presumption that they were more divine than diabolical». Valga decir, también provisoriamente, que este *value*, o más bien el método para su obtención, se repite en la ignaciana discreción de espíritus.

En la misma línea psicológica, y anticipándonos a una discusión futura, la imprescindible cuestión jamesiana del hábito (procedente a lo mejor del valor como función de los efectos) hecha mano de lo subliminal, pero incluyendo en ella un componente físico de origen

asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza [...]» (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, trad. y notas de Félix Duque, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, p. 80-81). Nótese, además, el tono «caballeresco» con que Hume desarrolla el tema, haciendo de su *locus* filosófico una atalaya desde donde otear y conquistar el campo cognoscitivo, sugerente también del pasaje de santa Teresa de Ávila citado arriba.

163 Como esta, las otras citas del párrafo provienen de: W. James, *The Varieties*, cit., p. 223.

164 Para fortalecer su argumento, recuerda finalmente la percepción física que los místicos y los conversos (en el sentido genérico de tránsito hacia una creencia) reportan haber recibido de instancias consideradas *unseen*, propias del reino de lo intangible. Se puede, en tanto el individuo sea «what we may call a subliminal human specimen», sostener que tales vivencias son «forces transcending the finite individual», haciéndolas coincidir con los rasgos de lo divino.

165 «What may the practical fruits for life have been, of such movingly happy conversions as those we heard of? With this question the really important part of our task opens, for you remember that we began all this empirical inquiry not merely to open a curious chapter in the natural history of human consciousness, but rather *to attain a spiritual judgment as to the total value and positive meaning* of all the religious trouble and happiness which we have seen» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 239; itálicas nuestras).

evangélico¹⁶⁶. Y, para continuar con las afinidades, en las fibras de su hipótesis psicológico-religiosa, James fija el impulso ignaciano de apartamiento, *apotropaico* según Barthes¹⁶⁷, no tanto como integrante imprescindible del proceso, pero sí al menos contrastante con el estado de conciencia contrario: «The hubbub of the waking life might close a door which in the dreamy Subliminal might remain ajar or open»¹⁶⁸. Además del *hubbub*, del ‘alboroto’, asociado a la vida consciente en forma de potencial obstáculo, está la predisposición personal de cada mente, el grado de apertura de sus puertas subliminales. Así, como paso previo a la conversión, dice James que «a man’s conscious wit and will», siempre y cuando se dirijan a un ideal, y por estrechas que sus puertas subliminales sean¹⁶⁹, «are aiming at something only dimly and inaccurately imagined»¹⁷⁰ (¿como en los descubrimientos contemporáneos contra-intuitivos de las ciencias exactas?).

Insistentes, los místicos tratan de explicar cuán inenarrable se les presenta la divinidad y acuden, como se sabe, o al lenguaje figurado o al silencio: la terrible imprecisión de lo que se busca, antes de encontrado, así lo determina. Sin embargo, los resultados de sus transacciones con la divinidad suelen ser muy precisos y, efectivamente, imprevistos. Con léxico apropiadamente tradicional (cfr. «a fructibus eorum», ‘por sus frutos’, arriba), aparece una explicación jamesiana de la paradoja:

¹⁶⁶ Componente que puede equivaler a la definición ignaciana de los *Ejercicios* o a ciertos pasajes metafóricos de las cartas, por ejemplo la voluntad como cera (figura proveniente de un pasaje que, sobre la obediencia, cita James [*The Varieties*, cit., p. 287] de la temprana biografía de Daniello Bartoli, de 1650).

¹⁶⁷ R. Barthes, «Loyola», cit., p. 65.

¹⁶⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 223. Actualmente, y también desde antiguo, es común que se hagan los ejercicios en un ambiente de mucho silencio, de aislamiento físico, sonoro y mental.

¹⁶⁹ Ignacio demuestra igual convencimiento cuando en la anotación 18.^a (*Ejercicios*, cit., § 18, pp. 212-213) considera, discurriendo sobre «la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales», el «ingenio» de los ejercitantes. Recomienda, y adelante lo mencionaremos nuevamente, una «manera más propia para personas más rudas o sin letras», por ejemplo.

¹⁷⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 194.

Yet all the while, the forces of mere *organic ripening* within him [any man] are going on towards their own prefigured result, and his conscious strainings are letting loose subconscious allies behind the scenes, which in their way work towards rearrangement; and the rearrangement towards which all these deeper forces tend is pretty surely definite, and definitely different from what he consciously conceives and determines¹⁷¹.

Como la flor polinizada, cuya forma trasciende desde dentro y termina radicalmente distinta en su totalidad hecha fruto, así los procesos de maduración no del todo conscientes del converso jamesiano (como del ejercitante jesuítico), concluyen elevando sus nuevos órdenes a la superficie de la mente, invadiéndolo todo, *madurándolo* definitivamente.

Por sugerentes que aparezcan las consonancias entre misticismo y ciencia, regresemos a la cuestión jamesiana anunciada en el encabezado de esta sección, cuestión inaplazable en este esbozo del filósofo y psicólogo estadounidense. Siguiendo el «espíritu humeano» de «no tomar ningún sistema como decisivo, [de] no tener nada por definitivo salvo el espíritu de investigación»¹⁷², James traslada su interés hacia ámbitos menos fisiológicos (pero todavía físicos). En efecto, despliega ese proyecto fundamental en *The Varieties*: esbozar una ciencia de las religiones¹⁷³. Toda la *lecture* décimo sexta («Philosophy») y parte de la última («Conclusions») demuestran los esfuerzos puestos sobre tal esbozo. Dialogante, mayéutico, James comienza: «Is the sense of divine presence a sense of anything objectively true?»¹⁷⁴.

Primero busca respuesta en el misticismo. ¿Resultado?: pese a su disposición cele-

171 W. James, *The Varieties*, cit., p. 194-195. Itálicas nuestras.

172 John Passmore, *Hume's Intentions*, London: Cambridge University Press, 1952, p. 159, citado por Félix Duque, «Estudio preliminar», cit., p. 26.

173 Apenas comenzada la *lecture*, y habiendo dado unas cuantas líneas de la posibilidad de la filosofía, dice: «We have the beginnings of a 'Science of Religions,' so-called; and if these lectures could ever be accounted a crumb-like contribution to such a science, I should be made very happy» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 389).

174 W. James, *The Varieties*, cit., p. 387, como esta, también las citas jamesianas del siguiente párrafo.

brativa de la religión, el misticismo «is too private (and too various) in its utterances to be able to claim universal authority». Toda ciencia, naturalmente, debe propender a respuestas generales con aplicabilidad en la mayor cantidad de órdenes. Revoca James a su interlocutor ideal y se dirige a la filosofía para una respuesta, ya que ella «publishes results which claim to be universally valid if they are valid at all». «¿Puede la filosofía —se interroga, entonces, William el filósofo— imprimir una garantía de veracidad sobre el sentido de lo divino, propio al hombre religioso?». Veamos.

Sin perder de vista los mecanismos retóricos con los que ha venido operando, James «adivina» la sospecha de su público: «you suspect that I am planning to defend feeling at the expense of reason»¹⁷⁵, o sea defender lo primitivo, lo exento de alguna posible teología. Defender el sentir y gustar de las cosas, también. Pero no. No del todo, al menos. Como filósofo, y escuchando a la razón, no se siente obligado James a intentar «to extract from the privacies of religious experience some general facts which can be defined in formulas upon which everybody may agree»¹⁷⁶. Las operaciones serán inductivas, «after the fact»; consecuenciales, que no coordinadas ni independientes, con respecto a aquello que verifican. Entonces, diverge notablemente de la teología dogmática, contraria en método y conclusiones a la suya, porque no busca ni verdades totales ni verdades desprovistas de los accidentes del mundo como el sentimiento o la duda¹⁷⁷. Reconociendo manifiestamente la discrepancia, ironiza:

¹⁷⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 387.

¹⁷⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 389.

¹⁷⁷ «We find inculcated in the theological schools of to-day, almost as much as in those of the fore-time, a disdain for merely possible or probable truth, and of results that only private assurance can grasp. [...] Cardinal Newman [...] gives more emphatic expression still to this disdain for sentiment [...]: “I do not see much difference between avowing that there is no God, and implying that nothing definite can be known for certain about Him”» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 390-391).

«the systematic theologians» son «the closet-naturalists¹⁷⁸ of the deity». Y James diverge no por defender otro dogmatismo incompatible. Lo hace por encontrar, en la pretensión filosófica de fundar la religión sobre la sola razón universal, una pretensión desmedida y, finalmente, frustrada¹⁷⁹, que continuamente despliega sus intentos como formas de división ulterior, y no de ordenamiento general.

Del divorcio entre la experiencia del mundo y la experiencia mental, según James, provienen esos fracasos de la dogmática. La convalecencia inició, antes de Kant, con lo que es común llamar en historia de la filosofía «empirismo inglés». Berkeley, Locke, Hume, principalmente. Para James, la gloria primordial que estos filósofos alcanzaron fue «to have kept the organic connection in view», o sea disolver el divorcio entre lo ideal y lo material. En palabras más claras: «The guiding principle of British philosophy has in fact been that every difference must *make* a difference»¹⁸⁰, debe moldear físicamente un cambio¹⁸¹. Todos ellos privilegian la experiencia significativa del mundo, la que tiene más asidero en lo físico que en lo especulativo. Pero para James, es en su compatriota Charles Sanders Peirce donde se encuen-

¹⁷⁸ *Naturalist* es una palabra que fue ampliamente usada hasta el s. XIX y que se refiere a los investigadores dedicados a las ciencias naturales, como Agassiz o A. von Humboldt. Muchos practicaban, como método científico eminente, la disección y descripción de especímenes que luego habrían de ser almacenados en armarios (*closets*). A finales del XIX, investigadores y exploradores como Mayne Reid (de quien James obtiene el símil) comenzaron a incluir en sus métodos la observación sistemática *in situ*, logrando descripciones de facetas vitales, como los hábitos de animales, o sistemas complejos, como los ecológicos. Para completar la imagen, dice James en el mismo sitio: «When I was a boy, I used to think that a closet-naturalist must be the vilest type of wretch under the sun» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 400).

¹⁷⁹ «The logical reason of man operates, in short, in this field of divinity exactly as it has always operated in love, or in patriotism, or in politics, or in any other of the wider affairs of life, in which our passions or our mystical intuitions fix our beliefs beforehand. It finds arguments for our conviction, for indeed it *has* to find them» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 392).

¹⁸⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 398.

¹⁸¹ En Locke, la identidad personal no va más allá de los recuerdos que cada uno alberga en su memoria — la unidad o la multiplicidad de la substancia son irrelevantes. Lo que uno quiere decir cuando habla de *materia* es, para Berkeley, nada más ni menos que nuestras sensaciones físicas. Y, quizás el más conocido ejemplo, el principio de causalidad, tan evidente para la razón, constituye nada más un hábito de antecendencia temporal: así lo enseña Hume (paráfrasis y traducción libre, W. James, *The Varieties*, cit., p. 398).

tra clara y singularmente enunciado un principio totalizador de esta corriente, bautizada por el propio Peirce con el nombre de *pragmatism*: «If there were any part of a thought that made no difference in the thought's practical consequences, then that part would be no proper element of the thought's significance»¹⁸². Y este principio —que incluye también implicaciones volitivas, de hábito y de conducta—, junto con el kantiano, pueden prefigurar la respuesta con la cual el filósofo y psicólogo James enfrentará el problema de la *science of religions*.

Antes de aplicar aquellos novedosos sistemas de ideas, un escollo de la teología dogmática ha de ser superado y, otro, acogido. Se trata de los dos tipos de atributos de Dios: metafísicos y morales. Podremos imaginar que los primeros son descartados sin más por James. Y sí. En su creencia de que «una amplia familiaridad con los particulares» produce más provecho que el manejo de fórmulas generales, dice: «What keeps religions going is something else than abstract definitions and systems of concatenated adjectives, and something different from faculties of theology and their professors»¹⁸³. Sistema codificado que escucha al individuo, desde sus contingencias y atributos irrepetibles, y que simultáneamente lo incluye dentro de una red de principios generales y de precisa capacidad descriptora (varios siglos antes, un intelecto igualmente desprovisto de definiciones abstractas y adjetivos concatenados —todavía no directamente educado en la teología del s. XVI—, pero animado por el impulso de la redención, comenzaba un método del que luego nacería el librito de los *Ejercicios espiri-*

182 Véase la cita entera de C. S. Peirce, «How to make our Ideas Clear», en *Popular Science Monthly*, vol. XII (January, 1878), p. 286, en: W. James, *The Varieties*, cit., p. 399.

183 W. James, *The Varieties*, cit., p. 401. Puede ser útil considerar el fragmento entero: «What keeps religions going is something else than abstract definitions and systems of concatenated adjectives, and something different from faculties of theology and their professors. All these things are after-effects, secondary accretions upon those phenomena of vital conversation with the unseen divine, of which I have shown you so many instances, renewing themselves *in sæcula sæculorum* in the lives of humble private men». La inmaterialidad divina, por ejemplo, es un atributo que nada implica en términos tangibles.

tuales). De los otros atributos —morales— se constituyen en cambio notables consecuencias tangibles. Veamos solo una, que comporta obvias implicaciones en la conducta (por ejemplo la oración que, al ser una actividad, es conducta): «[God,] Being unalterable, we can count on him securely»¹⁸⁴.

Aclarado este par de escollos teológicos, veamos los dos principios que James extrae del idealismo kantiano¹⁸⁵:

- 1) La conciencia acompaña al objeto pensado (*transcendental apperception*), y
- 2) estar consciente de una negación implica estar virtualmente ya más allá de ella.

Del primero proviene la «omnipresence of consciousness as a condition of 'truth' being anywhere possible», que el teólogo escocés John Caird (1820-1898) convirtió, dando el salto que Kant «no dio», en una omnipresente conciencia universal, identificada por él con Dios, en su concreción¹⁸⁶. Expandiendo el razonamiento, Caird toma el segundo principio para sostener que, al advertir los límites propios, el hombre se ubica más allá de ellos. Si el hombre solamente fuera «a creature of transient sensations and impulses», le estaría vedado percibir en el mundo cualquier carácter de verdad o realidad¹⁸⁷, como aquel de las contingencias propias. El esbozo de la ciencia religiosa se nutre así, no solo del empirismo inglés, sino del idealismo alemán... y prosigue a nuestro favor:

¹⁸⁴ W. James, *The Varieties*, cit., p. 401. Luego (p. 402), afirma con fuerza: «Ratiocination is a relatively superficial and unreal path to the deity: "I will lay mine hand upon my mouth; I have heard of Thee by the hearing of the ear, but now mine eye seeth Thee. [from *Job*]" An intellect perplexed and baffled, yet a trustful sense of presence [...]».

¹⁸⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 403.

¹⁸⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 404.

¹⁸⁷ John Caird, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London-New York, 1880, pp. 243-250, and 291-299, citado por W. James, *The Varieties*, cit., p. 404.

Gracias a su naturaleza espiritual le es dado al ser humano rendirse íntimamente a un «thought and will that are infinitely larger than his own»¹⁸⁸. Y es aquí que, en la propia conciencia del ser humano, la supresión del *self* se torna filosóficamente posible. Puede (y debe) borrar toda huella de sí mismo, de sus opiniones y nociones, y ser «the pure medium of a thought that is universal». Movimiento de renuncia que forzosamente concluye en un *suscipe Domine*, en la restitución ignaciana: «vivir ya no mi propia vida, mas permitir que mi consciencia sea conquistada y revestida por la Eterna e Infinita vida del espíritu. Mas solo en esta entrega de mí es que puedo vencerme a mí mismo o entender las más elevadas glorias de mi naturaleza». Este fragmento ilustra con equivalente elocuencia así uno de los propósitos ignacianos como el argumento que nos encontramos ahora mismo discutiendo. Con el fin de no desaprovechar la ambivalencia de este texto, dejaremos la obligatoria declaración bibliográfica para después. Hasta entonces, que el lector endilgue su autoría a quien mejor le parezca. Mientras, continuemos.

Naturalmente, ninguno de los tres posibles autores de la cita (James, Caird, Ignacio) piensa que una planificación tal, *in posse*, se vuelva, sin más, la unificación misma, *in actu*. Al menos en el orden de lo puramente moral, es improbable que así suceda. Bajo el cobijo de la religión —parecen decir los tres—, la mente y la voluntad pueden comulgar con lo divino: «Oneness of mind and will with the divine mind and will is not the future hope and aim of religion, but its very beginning and birth in the soul»¹⁸⁹. Pero, ¿y la interpelación a la filosofía que habíamos enunciado? James termina respondiendo, como podríamos imaginar, así: «In all sad sincerity I

188 J. Caird, *An Introduction*, cit., citado por James, p. 405.

189 J. Caird, *An Introduction*, cit., citado por James, p. 406.

think we must conclude that the attempt to demonstrate by purely intellectual processes the truth of the deliverances of direct religious experience is absolutely hopeless»¹⁹⁰. Sin embargo, James no cierra con esto el problema. Resume, luego, las cosas que la filosofía *puede* hacer por la religión: abandonar la metafísica y la deducción por el criticismo y la inducción¹⁹¹, aceptar el desfase último entre realidad y lenguaje¹⁹², buscar argumentos de Dios basados en sus efectos reales¹⁹³, proponer hipótesis sintéticas (no solo analíticas)¹⁹⁴... En suma, seguir «the pragmatic way of taking religion [which I believe] to be the deeper way», porque «it gives it body as well as soul, it makes it claim, as everything real must claim, some characteristic realm of fact as its very own»¹⁹⁵. Pero, sobre todo, la ciencia de James puede seguir el camino humeano del *belief in belief*¹⁹⁶ que, por condicionamientos adyacentes a la epistemología jamesiana, es imprescindible explorar con algún detenimiento.

190 W. James, *The Varieties*, cit., p. 408. En nota, agrega: «[...] it was sufficient, the contention of philosophy being what it is (namely, that religion can be transformed into a universally convincing science), to point to the fact that no religious philosophy has actually convinced the mass of thinkers». La cita «misteriosa» proviene de: J. Caird, *An Introduction*, citado en *The Varieties*, p. 405.

191 «[If philosophy] will [...] frankly transform theology into science of religions, she can make herself enormously useful» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 408).

192 W. James, *The Varieties*, cit., p. 409.

193 Cfr.: «[...] as the science of optics has to be fed in the first instance, and continually verified later, by facts experienced by seeing persons; so the science of religions would depend for its original material on facts of personal experience, and would have to square itself with personal experience through all its critical reconstructions. It could never get away from concrete life, or work in a conceptual vacuum»; «But that which produces effects within another reality must be termed a reality itself [...] I only translate into schematic language what I may call the instinctive belief of mankind: God is real since he produces real effects. The real effects in question [...] are exerted on the personal centres of energy of the various subjects» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 409 y 461). Véanse las correlaciones con el criterio de Vall, quien sostiene: «Podría levantarse aquí la sospecha de un convencimiento excesivamente subjetivo. Es cierto. Pero en Ignacio encontramos al mismo tiempo la riqueza de su mundo interior y el deseo de procurar *controles objetivos*. La búsqueda constante de “personas espirituales” con quienes conversa, “la discreción de espíritus” llevada al hábito de oración y de control, el sometimiento al criterio de los confesores, la obediencia —en definitiva— a la Santa Madre Iglesia son como normas objetivas que Ignacio seguirá toda su vida» (H. Vall, S.J., «“Magnificare Peccatum”», cit., p. 748). Podría añadirse el «desprecio de mí mismo» y hacer equivaler —ácronamente y dentro del marco humeano— al dogmatismo con la soberbia.

194 «A good hypothesis in science must have other properties than those of the phenomenon it is immediately invoked to explain, otherwise it is not prolific enough» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 462).

195 W. James, *The Varieties*, cit., p. 463.

196 «Having privately and independently concluded that “the real heart of Hume is his belief in belief,” I have been alert to note similar opinions as they have come before me», dice Shouse (ver bibliografía completa en la n. 197).

1.2.2.2.1 Hume y William James

A decir verdad, se podría aquí abrir una digresión amplísima para rastrear los orígenes filosóficos del pensamiento jamesiano. Por suerte para nosotros, tal labor ha sido emprendida ya algunas veces y con notable éxito¹⁹⁷. Además, no es nuestro interés sino continuar repasando ciertos puntos de partida muy enraizados en las obras de James, y presentes ya en Hume, que rigen la forma en que nuestro autor lee e interpreta sus materiales.

Es probable que las ideas de Hume le llegaran a James primero en el «whole drift of his education», por medio de la activa vida social y literaria que la familia mantenía. Los tres hijos escritores (William, Henry, Alice), aun sin conocer muy bien las ideas de su padre, «felt the side-wind of their strong composition»¹⁹⁸, como lo atestiguan algunas ideas de William¹⁹⁹. Pero el principal crisol se debe indudablemente a su propia formación y lecturas, variadísimas e incesantes. Habiéndose recibido de médico en Harvard en 1869, por ejemplo, y luego de decidir «vegetate for a year»²⁰⁰, continuó leyendo libros filosóficos en lo absoluto ligeros. «William contended that he was incapable of serious study and had to stifle any desire for it», lo que significaba, en realidad, hojear a Comte, Kant, Fichte, Leopardi... y en sus propias lenguas. Por eso, este breve inventario ya nos orienta en el itinerario que aquí, también brevemente, seguiremos²⁰¹.

197 Cfr. Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., *passim*; J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13, No. 4 (Oct. 1952), pp. 514-527; F. C. S. Schiller, «William James and Empiricism», in *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 6 (Mar. 15, 1928), pp. 155-162.

198 R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, I, London: Humphrey Milford-Oxford University Press, c. 1935, 125-ff, citado por Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., p. 5.

199 Luego afirmadas en una carta al padre, escrita antes de la muerte de este. Henry Sr. nunca llegó a leerla. «All my intellectual life I derive from you» (R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, I, London: Humphrey Milford-Oxford University Press, c. 1935, p. 130, citado por Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., p. 8).

200 Como la siguiente, R. W. B. Lewis, «William James...», cit., p. 200.

201 «When James first began to think for himself around 1860, he inherited in his general philosophical environment the legacy of sense empiricism from Locke, Berkeley, and Hume, and the two streams of thought from the metaphysical impulse of Kant flowing into the 19th century» (Ch. Nash, *The Origin of Prag-*

Nos hemos encontrado, y lo seguiremos haciendo continuamente, con un directivo espíritu de tolerancia y libertad, obsecuente más al pensamiento inductivo que al deductivo; a la creencia que al dogma, y al *feeling* que al *knowledge*. Parte de ese espíritu proviene, como en seguida se argumenta, de Hume.

El ámbito político es para el empirista inglés decisivo, quizá más que para James. Félix Duque, traductor al español del *Tratado*, sostiene que «el motor de su quehacer se encuentra en el ideal *político* de un mundo tolerante, pero tolerante a través de la satisfacción de los intereses privados: a través de la exaltación del individuo»²⁰². De la interpretación con que James carga los incontables testimonios en sus argumentaciones, podríamos inducir similar cosa. Y aquí, como en James, *tolerar* significa aprender a hacerlo, significa buscar aproximaciones. Es más, el agnosticismo genérico con que se le suele caracterizar a Hume forma parte central de esta ecuación —pero solo como un elemento más, no como la constante determinante: «Agnosticism, of the type that he [Hume] represents, is simply a point of departure»²⁰³. Hume «carefully established a position: we cannot prove through reason» y, en consecuencia, se vio obligado a desarrollar una segunda posición: «since we cannot know, cannot prove in the strict sense, we must believe». Por paradójico que parezca, este *escepticismo mitigado* (la expresión proviene de F. Duque) no solo sustenta el ideal de tolerancia, sino también un tipo propio de agnosticismo: «Según Flew²⁰⁴, el deseo fundamental del que nació la filosofía humeana fue el de conferir apoyatura filosófica a un básico *agnosticismo positivo*» (cit., p. 36).

²⁰² Félix Duque, «Estudio preliminar», cit., p. 32.

²⁰³ J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 514. Las citas siguientes, igual.

²⁰⁴ Habla de: Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first Inquiry*, London: 1961, citado por Félix Duque, «Bibliografía», en D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., p. 45.

(no ateísmo), que acabase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa [...]»²⁰⁵. En este sentido, y se nos perdonará la profusión de citas, «vivir en la creencia es moverse en el mundo con una seguridad probable, a la medida del hombre, sin necesidad de “anclarla” en un universo supraempírico». En el complejo, y muchas veces inextricable, sistema humeano, el pensamiento racional —siguiendo un espíritu investigativo (cfr. n. 172)— actúa como destructor de la creencia. Su labor negativa es necesaria «para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo»²⁰⁶.

Entonces, tenemos en ambos autores al *belief* como posibilidad de tolerancia; y, en consecuencia, al *empiricism* (no al *rationalism*)²⁰⁷ como el *Weltanschauung*, ‘cosmovisión’: «My description of things, accordingly, starts with the parts and makes of the whole a being of the second order. It is essentially a mosaic philosophy»²⁰⁸. No obstante, James extrema, al pie de la letra, su posición: el suyo es un empirismo *radical*²⁰⁹. Y, aún incurriendo en aparente contradicción, tanto Hume como su epígono americano establecen un derecho de *creer*, exen-

205 Como la cita siguiente, esta: Félix Duque, «Estudio preliminar», cit., p. 30.

206 Félix Duque, «Estudio preliminar», cit., p. 35. Como luchando contra una análoga versión de ceguera interior, la desolación descrita en los *Ejercicios* «sirve para que nuestro entendimiento no caiga en soberbia o gloria vana; para que no pongamos nido en cosa ajena; para que comprendamos experimentalmente que “todo es don y gracia de Dios nuestro Señor”. La grandeza de Dios se manifiesta y aparece también en la desolación» (H. Vall, S.J., «Magnificare Peccatum», cit., p. 747). Carente de casi todo misticismo, Hume podría estar usando a la racionalidad también —o eminentemente— como proveedora de *desolaciones intelectuales*, dirigidas a fortalecer el espíritu científico mismo —falseando sus resultados incesantemente, como Popper— en el que persevera.

207 «Rationalism tends to emphasize universals and to make wholes prior to parts in the order of logic as well as in that of being. Empiricism, on the contrary, lays the explanatory stress upon the part, the element, the individual, and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction» (W. James, «A World of Pure Experience», *Essays*, cit., p. 1160, citado por J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., pp. 516-517; igual la siguiente cita).

208 Instaurando un sistema *activo* y dialógico con el lector del presente estudio, se podría dejar esta cita, de autoría ambivalente, como prueba. Pero eso lo haremos con otros autores, como *supra*. Esta, ya se ha dicho, es de James (cfr. n. 207).

209 Cfr. W. James, «A World of Pure Experience», *Essays*, cit., pp. 1160-1161. Por ejemplo: «To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced».

to de bases científicas («the right to believe»)²¹⁰. La base es *the feeling of belief, the sentiment of rationality*. Antes ya se notó cómo la mera racionalidad no le bastaba a James en tanto «[an] adquate measure of what can or cannot be»²¹¹. Henry James, Sr., se decanta por igual postura: «The deepest truth has to be lived and can never be adequately thought. Truth is revealed to the heart»²¹²; lo mismo que Whitman: «You shall no longer take things at second or third hand [...] You shall listen to all sides and filter them from yourself»²¹³. Atendemos a un despliegue descriptivo de rasgos humanos, integradores, que exaltan nuestra contingencia: deleznable, pero posibilidad única de conocimiento. Esa como fe profunda en el hombre, presente ya en el James más temprano, parecería lastrar las presentes disquisiciones whitmanianas²¹⁴: «*Everything* we know and are is through men. [...] Every sentiment that warms your gizzard, every brave act that ever made your pulse bound and your nostril open to a confident breath was a man's act». Hume, en una faceta similar, decreta: «Be a philosopher, but, amidst all of your philosophy, be still a man»²¹⁵. Y, en conformidad con la sección pre-

210 J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 518.

211 W. James, «Bergson and his Critique of Intellectualism», *Essays*, cit., pp. 73I, citado por J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 516.

212 Henry James, *Substance and Shadow*, p. 445 and «Faith and Science», *North American Review*, CII, 1865, p. 369, citado por Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., p. 5.

213 W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., p. 29, vv. 27-29.

214 R. W. B. Lewis, *The Jameses*, cit., p. 193. Entre tantos otros regalos de sabiduría y luz de Walt Whitman, en el prefacio a la primera edición de *Leaves of Grass* (1855) se lee: «There is that indescribable freshness and unconsciousness about an illiterate person that humbles and mocks the power of the noblest expressive genius». O: «The art of art, the glory of expression and the sunshine of the light of letters is simplicity». No en vano Harold Bloom explica: «Walt Whitman in *Leaves of Grass* (1855) became the crucial celebrant of what I think we yet will call the American Religion, which commenced in the Cane Ridge Revival of 1800, where all denominations momentarily fused in an amalgam of Enthusiasm and Gnosticism, which marked the beginning of the end of European Protestantism in America. [...] Our theologians and prophets of the American Religion include Emerson, Joseph Smith, and Horace Bushnell, among others. The philosopher William James is its psychologist, and Walt Whitman forever will be its poet-prophet, since he sings only songs of myself» (Correspondientemente: W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., pp. 10, 13; y Harold Bloom, «Introduction and Celebration», in W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., p. viii).

215 D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, pp. 8-9, citado por J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 515.

cedente, un itinerario como el que aquí se ha recorrido no terminará sino conduciéndonos al ulterior ámbito de lo religioso.

«Hume's empiricism does not compel abandonment of religion any more than does James's empiricism»²¹⁶, sostiene Shouse, y luego nos obsequia con valiosos pasajes humeanos que podrían explicar tanto la afirmación de Narciso Irala con respecto a la recepción jame-siana de la tradición ascética católica²¹⁷ cuanto para continuar explicando parte de la criba con que William James lee, en general, la literatura religiosa. Por ejemplo:

I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends or disguised enemies to the *Christian religion*, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason; and it is a sure method of exposing it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure²¹⁸.

Recordemos que Ignacio, ponderando las tres facultades de la mente —entendimiento, memoria y voluntad—, parecería no decantarse por la primera como la más importante en el diálogo con Dios²¹⁹. Es más, en el quijotesco escrutinio al que Hume propone someter «any volume of divinity or school metaphysics», podríamos aventurar un feliz desenlace para los *Ejercicios*. Propone Hume dos preguntas para tales obras: «*Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No.* Commit it then to the flames, for it can contain nothing but

216 J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 519.

217 «Probablemente James, como educado en el protestantismo, no penetró en el método ignaciano ni en las enseñanzas de la ascética católica» (Narciso Irala, S.J., *Eficiencia sin fatiga en el trabajo mental*, 6.ª ed, Bilbao: Ediciones El Mensajero del C. de J., 1967, p. 143).

218 J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 520. Cita del *Enquiry*.

219 Cfr. *infra*, x la sección («No el mucho saber [...] mas el sentir y gustar [...]: síntesis metódica) y especialmente la n. 566.

sophistry and illusion»²²⁰. Como criterio regulador general se impone nuevamente la experiencia²²¹, lo que quizás lleva a Hume, al igual que en la *science of religions* jamesiana, a «perder solamente su ecuanimidad y sentido de tolerancia al referirse a los católicos»²²². Bajo el título «De las causas de la creencia» y habiendo explicado cómo la mente, avivada por una impresión presente, pasa a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados con tal impresión²²³, continúa: «Las ceremonias de la religión *católica romana* pueden tenerse por experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esta extraña superstición se excusan habitualmente de las mascaradas que se les echa en cara, alegando que esos movimientos, posturas y acciones externas avivan su devoción y acrecientan su fervor, que decaería si se dirigiera por completo a objetos distantes e inmateriales»²²⁴.

Pero no solamente sobre bases filosóficas es que James revoca al catolicismo romano como religión personal. Coherente con la tradición inglesa en que voluntariamente se incluye, procura diseñar el sustento empírico para un *feeling*, a saber, la preferencia por lo vital. «When a religion [a genuine first-hand religious experience] has become an orthodoxy, its day of inwardness is over: the spring is dry; the faithful live at second hand exclusively and stone the prophets in their turn»²²⁵. Toda amenaza de institucionalización (recordemos la divergencia entre don Quijote e Ignacio, relativa a la reproductibilidad de sus experiencias íntimas) arruina para James

220 Este es «the very last [paragraph] in the *Enquiry*» (citado por J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 521-522).

221 «You have a right to believe what you do believe, providing it is an inference made directly from experienced phenomena, and not a purely mind-created concept» (J. B. Shouse, «David Hume and William James: A Comparison», cit., p. 520).

222 Comentario de Félix Duque en: D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., n. 79, p. 211.

223 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., p. 210.

224 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., p. 210-211.

225 W. James, *The Varieties*, cit., p. 308.

la posibilidad de una hipótesis real²²⁶. La exégesis luterana de san Pablo, ciertos versos de *Leaves of Grass*²²⁷, o una posición anticalvinista del padre de William²²⁸ podrían estar detrás de este *feeling*, forjado, como muchos otros, sobre operaciones mentales conscientes e inconscientes. Con una de ellas, precisamente, ampliaremos esta discusión en el siguiente acápite.

1.2.2.3 La tradición luterana en James

Mucho asombra que en la obra de Martín Lutero se encuentre un pasaje interpretable como invectiva en contra de Ignacio de Loyola. Asombra más, sin embargo, el detalle: la redacción de las *Notas marginales*, donde se halla el pasaje, no solo distan de la conversión de Iñigo cuatro años. La redacción luterana es, de hecho, anterior²²⁹. Coincidencia elocuente, sin duda, como también lo es la propensión de William James a citar largos pasajes de Lutero y a excusar la ausencia de otros, análogos y tomados de Ignacio, arguyendo que son estos «too long to quote»²³⁰. Examinar de cerca una preferencia jamesiana de este tipo podrá cerrar, al menos provisionalmente, la caracterización que del psicólogo y filósofo estadounidense, en tanto receptor, hasta aquí se ha ensayado.

Basta consentir una lectura atenta de las citas luteranas de *The Varieties* —que no toda la obra del teólogo— para continuar con la especulada invectiva y sospechar que, de al-

226 Cfr. la sección 4.2 La ignaciana elección de «The Will to Believe» del presente trabajo, p. 169.

227 «You shall not longer take things at second or third hand . . . nor look through the eyes of the dead . . . nor feed on the spectres in books, / You shall not look through my eyes either, nor take things from me, / You shall listen to all sides and filter them from yourself» (W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., p. 29, vv. 27-29)

228 «Along intellectual and religious lines, Henry James had a constitutional distaste for orthodoxy. One could spoil a good thing for him by converting it into an institution. As soon as ideas became established, or were proclaimed with unction and an air of authority, they became repugnant. Henry James repudiated the orthodox Calvinism of his father [...]» (Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., p. 4).

229 Para el fragmento en cuestión, véase García-Villoslada, p. 168.

230 W. James, *The Varieties*, cit., p. 287.

guna forma, el mismo James la comparte. Por ejemplo, en el fragmento que del *Comentario a la epístola a los Gálatas* este extrae, se lee: «The foolishness of man's heart is so great that then he rather seeketh to himself more laws to satisfy his conscience. "If I live," saith he, "I will amend my life: I will do this, I will do that." But here, except thou do the quite contrary, except thou send Moses away with his law, and in these terrors and this anguish lay hold upon Christ who died for thy sins, look for no salvation»²³¹. ¿Qué son los *Ejercicios* sino ulteriores reglas para la voluntad humana anhelante de salvación, qué sino un itinerario espiritual y programático, destinado precisamente al «amend my life»?

Bien conocido es el protagonismo contundente que la fe juega en la teología luterana, y cómo «las "buenas obras" no condicionan la justificación²³², pero sí muestran la verdad, la sinceridad y la hondura de la fe cristiana del creyente»²³³. En el proceso espiritual íntimo que Lutero vivió, y en su individualidad como pensador, han de buscarse algunas raíces de esta decisiva reforma teológica. Cuando todavía agustino, confesó aborrecer «cada vez [...] más al Dios justo»²³⁴, por encontrar en el desfase entre el intento humano para ser bueno y la profundidad ontológica del pecado, un escollo insalvable que habría de afectar negativamente aquel intento y, en consecuencia, también la experimentación del puro amor de Dios²³⁵. Sin embargo, estudiando *Romanos* 1, 17 (el versículo donde aparece la palabra difícil que Lutero buscaba desentrañar, «justicia»), en lo que podría tenerse como una «eximia ilustración»

231 Citado por W. James, *The Varieties*, cit., p. 225.

232 Es decir, la salvación, la trascendencia hacia el ser justo. Confróntense las máximas luteranas reportadas al final del presente párrafo.

233 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 769.

234 Citado por H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 751-752

235 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 752.

teológica, comprendió los matices redentores de la justicia divina pasiva, o sea la salvación como don de Dios a los fieles, no como transacción. De este razonar derivan dos máximas luteranas que procuran definir el ser del hombre: «Hominem iustificari fide» y «fides facit personam»²³⁶.

Podría pensarse incluso que Lutero expande, en negativo, la tentación típica «de todo novicio y joven religioso fervoroso»: su convencimiento íntimo de que «por sus propias fuerzas conseguirá rápidamente la perfección»²³⁷. Por eso, vencerse a sí mismo²³⁸ hasta el punto de alcanzar el «abandono confiado» en manos de Dios, constituye prueba de madurez espiritual²³⁹. Volitivo y todo, el sistema de James tiende igualmente a esta renuncia —también proveniente de la obra de Henry Sr.—, tomada como parte constitutiva y quizás no como central. Por eso recuerda en *The Varieties*, citando un amplio fragmento, al heresiarca «eximido» —o mejor, al heterodoxo— Miguel de Molinos, jesuita fundador del quietismo, cuya doctrina favoreció abiertamente el repliegue máximo de las potencias interiores como método salvífico.

Que en un jesuita del siglo xvii (cerca del padre fundador, al menos cronológicamente) como Molinos, se instaure un sistema místico centrado en el «ad maiorem Dei gloriam» y en la entrega total de la contemplación para alcanzar amor (§ 234) —diríamos, en clave moderna, en un tipo de *abulia* o, mejor, en una forma ortodoxa del «estado pasivo», como se intitula el

236 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 761. «El ser humano es justificado por medio de la fe» y «la fe hace a la persona».

237 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 752.

238 Aquí ya se vislumbra la complejidad de las interferencias luterano-ignacianas, que quedarán en este trabajo como otras tantas, o sea sugeridas, utilizadas, pero periféricas.

239 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 752.

primer capítulo de «Las 263 proposiciones iniciales»²⁴⁰—, puede ser signo de que el ignaciano sea un método poliédrico, donde voluntad y renuncia dialoguen íntimamente, al punto de construir una sola entidad metódica y espiritual. Además, varias secciones de los *Ejercicios* señalan en dirección del aniquilamiento de potencias («Tomad, Señor, y recibid», las maneras de humildad, etc.), donde el sistemático ejercicio previo, lastrado por la voluntad, solo conforma el punto de partida. El fin no es, en realidad, poner en marcha el esfuerzo humano, sino dejarse cambiar por lo divino. No como el Staupitz cuestionado por Lutero, que *promete* ante Dios «a thousand times that *he* would become a better man», Ignacio *pide* de mil formas a Dios su intervención salvífica y procura, en un gesto de maravillosa originalidad, decodificarla (cfr. *supra* el comentario barthesiano, p. 12-ss). Hay por eso, en la conjunción del laborioso «examen particular y cotidiano»²⁴¹ con el título resignado de los ejercicios propiamente dichos²⁴², activos intercambios de abulia y actividad. Así también la resignación que, casi olvidada en el candoroso proponerse no pecar de la § 24, se confirma rotundamente por la nada candorosa conjetura sobre la segura contabilidad de los pecados futuros —dada por hecho en el ánimo humilde que lo sabe: el ser humano es pecador—, de la sucesiva § 25.

Además de esas más imbricadas similitudes, hay cuestiones nucleares compartidas por ambos. Vall desarrolla algunas. Primero, las biográficas: Manresa y Wartburg, lugares de

²⁴⁰ Miguel de Molinos, *Defensa de la contemplación*, ed. preparada por Francisco Trinidad Solano, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 301.

²⁴¹ Es decir, el examen para quitar pecados específicos. Se compone de tres momentos, o «tiempos», donde el ejercitante: 1) en la mañana, propone no cometer el pecado, 2) recuerda, antes del mediodía, las veces en que ha pecado y, 3) luego de cenar, también. Hay además cuatro «adiciones», suerte de herramientas materiales (poner la mano en el pecho, llevar cuenta escrita y estudiarla) que completan el examen (I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §§ 24-31, pp. 215-217).

²⁴² Es decir, «Ejercicios espirituales para *vencer a sí mismo* [...]» (I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 21, p. 213, itálicas nuestras). Véase la p. 9 del presente trabajo, donde se discute al respecto, especialmente en la cita vinculada a la n. 52.

retiro para Lutero y Loyola, en casi iguales fechas²⁴³, y con un resultado asombrosamente paralelo: «una extraordinaria experiencia de la grandeza de Dios. [...], la certeza [...] [que] se mantiene a lo largo de dos vidas extraordinariamente fecundas»²⁴⁴. Luego, tal experiencia tiene implicaciones teológicas (sólidas fuentes de afinidad): poner a Cristo como centro teórico y vital, y darle al pecado carácter demostrativo de prueba cristológica de salvación y grandeza...

Con todo, las incompatibilidades continúan. Aquí solo se verá una, porque acogida probablemente también por William James: la perspectiva con que ambos experimentan a Dios. Mientras en Ignacio se identifican inefables procesos místicos, la conversión de Lutero proviene de una revelación más explícitamente «científica». No en vano este último fue el activo profesor universitario y prolífico teólogo alemán²⁴⁵ que heredó un invaluable patrimonio al cristianismo, cambiando (como Ignacio) la vida religiosa de Occidente²⁴⁶. Analizado así, de pasada, podría adjudicársele una innegable superioridad intelectual con respecto a su contemporáneo vasco. Ahí el desfase de talante epistemológico que la balanza del pragmatismo juzgaría desfavorable para Ignacio. ¿Dos opuestos? Bajo ciertas luces. En todo caso, esta divergencia responde más bien a una posible postura jamesiana, en lo absoluto proveniente de una lectura forzada si, tomando sectores de *The Varieties*, es certeramente inducida²⁴⁷:

243 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 743.

244 H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 744.

245 «Esta actividad docente y literaria de Lutero debe compaginarse con la predicación y con progresivas responsabilidades dentro del orden de los agustinos. En estos años [desde 1517, año de las tesis, hasta 1519], la vida de Lutero necesariamente debía ser tensa, llena de trabajo, con la presión psicológica de un esfuerzo intelectual sorprendente» (H. Vall, «Magnificare Peccatum», cit., p. 751).

246 «Il rapporto della Commissione lo definì [Lutero] “testimone di Gesù Cristo” e dichiarò che “i cristiani, siano essi protestanti o cattolici, non possono ignorare la persona e il messaggio di quest'uomo”» (Commissione Luterana - Cattolica Romana sull'Unità, «Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana - romano cattolica della Riforma nel 2017». 2013, <http://www.vatican.va>, acceso enero 2014).

247 Aunque el mismo W. James se incluya luego en el grupo —pero diferenciándose radicalmente—, esta cita podría servir: «It went with that older theology which to-day is supposed to reign only among *uneducated people*, or to be found among *the few belated professors* of the dualisms which Kant is thought to have displa-

En el omnipresente norte retórico del *study on human nature*, y como producto de de la eunoia, James cuida persistentemente de su *allure*. Así como rehúye de que el sabor santurrón del título «Saintliness»²⁴⁸ afecte al discurso entero, busca ganar crédito académico absteniéndose de citar fuentes que resientan de ingenuidad estilística o semántica (como, a lo mejor, las ignacianas). Cita algunas, es cierto, pero generalmente solo como material dúctil para generalizar razonamientos inductivos ya de suyo sofisticados²⁴⁹. Por eso, a ojos de un miembro de la estirpe literaria de los James, acostumbrado a la prosa de Carlyle y de Emerson y al criterio de afamados editores estadounidenses²⁵⁰, el peculiar estilo del vasco Iñigo habrá aparecido, por lo menos, como un espécimen exótico, indigno de recuerdo textual en una obra seria de psicología²⁵¹. Juan de la Cruz y la santa avilesa, presentes en *The Varieties*, daban a James, si no una teología mística de interés, sí al menos piezas literarias de gran fama, fácilmente incluibles en la nómina. En otras palabras, citar a esos dos místicos era, además de imprescindible para el espectro temático, inocuo y conveniente para la respetabilidad académica. Por eso no es curioso que varios hijos espirituales de Ignacio sí encuentren abrigo en los escritos del psicólogo: Álvarez de Paz, Rodríguez, Molinos, Bartoli... Todos jesuitas y eminentes intelectuales de sus tiempos: forman

ced» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 464; itálicas nuestras). Recuérdese también el canon que aplica para sus materiales.

248 «I use this word [*Saintliness*] in spite of a certain flavor of ‘sanctimoniousness’ which sometimes clings to it, because no other word suggests as well the exact combination of affections which the text goes on to describe» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 249).

249 Y lo hace cuidando la claridad del nivel intelectual de cada convidado. En la exposición sobre la *anhedonia*, mientras habla del suicidio («The Sick Soul»), pone en nota: «An *uneducated* domestic servant, aged nineteen, poisons herself, and leaves two letters expressing her motive for the act» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 138, itálicas nuestras).

250 Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., pp. 28-29.

251 Aunque leía francés, alemán e italiano, el español estaba vedado para James. Seguramente leyó alguna de las traducciones que, en el s. XIX, se hicieron de la vulgata de los *Ejercicios* al inglés, como la notable de 1847, por Charles Seager y que incluía notas del 21º superior general de la Compañía de Jesús, Jan Roothaan S.J. En cambio, la de John Morris, S.J., y publicada en 1880 en Londres, tuvo como texto base el «autógrafo» español (Paul Debuchy, «Spiritual Exercises of Saint Ignatius». *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912, <<http://www.newadvent.org/cathen/14224b.htm>>, acceso enero 2014).

parte de un tipo de autor aceptable para la criba jamesiana. Y todos cronológica y —se asume— ideológicamente cercanos al santo. Entonces, es lícito suponer que una suerte de diglosia inconsciente, reveladora del canon de James, sugiera apertura para lo ignaciano genérico, pero antipatía (o al menos indiferencia) individual para Ignacio.

Una variedad condensada de esta misma especie de «diglosia» comparece explícitamente en las últimas páginas de *The Varieties*. Como si jugara con la región subliminal del lector, el discurso va sedimentando sus argumentos centrales; llegado a cierto punto, se tornan prominentes y visibles. Así, por ejemplo, en un fugaz estudio comparativo, James enfrenta protestantismo y catolicismo. Dice: «[...] Protestantism, however superior in spiritual profundity it may be to Catholicism, should [not] at the present day[, it seems to me,] succeed in making many converts from the more venerable ecclesiasticism»²⁵². Barajada como está, la frase podría pasar, pero igual afirma: «superior in spiritual profundity». No es eso todo, sin embargo. Firme en su más importante credo, la rigurosidad, James también dice del catolicismo que, al ser «so indulgent in its multiform appeals to human nature», la religión protestante se le aparecerá bajo la forma de una «almshouse physiognomy». Entre halago y subestima, concluye: «The bitter negativity of it [Protestantism's] is to the Catholic mind incomprehensible». O sea, ser católico significa ser candoroso e ingenuo, porque la firmeza de la fe tiene que ver más con la confesión que con la naturaleza humana individual...

Mucho me temo que tal visión provenga, en parte, de generalizar la figura ya desde entonces omnipresente de «la beata», estereotipo más que paradigma²⁵³. Y eso que esta

²⁵² Como todas las citas del párrafo, esta: W. James, *The Varieties*, cit., p. 413-414.

²⁵³ Confróntese: «Compare the informality of Protestantism, where the 'meek lover of the good,' alone with his God, visits the sick, etc., for their own sakes, with the elaborate 'business' that goes on in Catholic

discusión sobre «the æsthetic diversities in the religious consciousness» trasluce mucho de la tolerancia y objetividad con que James procura iluminar su trabajo. En clave y refiriéndose oblicuamente a la sensibilidad estética católica (no minimalista, como la Protestante), imparcialmente acepta: «[...] some of us require amounts of these things [ease, elegance, tributes of affection, social recognition] which to others would appear a mass of lying and sophistication»²⁵⁴. Buscando igual calidad de argumentación, al discutir la antropología de la opinión teológica a través de los siglos, advierte:

We shall see examples of it [the paltriness of the gods believed in by earlier centuries] from the annals of Catholic saintship which make us rub our Protestant eyes. Ritual worship in general appears to the modern transcendentalist, as well as to the ultra-puritanic type of mind, as if addressed to a deity of an almost absurdly childish character, taking delight in toy-shop furniture, tapers and tinsel, costume and mumbling and mummery, and finding his 'glory' incomprehensibly enhanced thereby [...]²⁵⁵.

El niño, como el dogmático y el candoroso, por su insalvable distanciamiento de la labor intelectual, deben ser evitados como paradigmas científicos. Y si bien luego de la cita que se acabó de reportar, James describe la situación inversa²⁵⁶, no alcanza entonces una caracterización tan aguda. En cambio, varias páginas adelante, insiste en la puerilidad católica y reitera la importancia de los niveles intelectuales:

devotion, and carries with it the social excitement of all more complex businesses. An essentially worldly-minded Catholic woman can become a visitor of the sick on purely coquettish principles, with her confessor and director, her 'merit' storing up, her patron saints, her privileged relation to the Almighty, drawing his attention as a professional *dévoté*, her definite 'exercises,' and her definitely recognized social *pose* in the organization» (W. James, *The Varieties*, cit., en nota, p. 414).

254 W. James, *The Varieties*, cit., p. 412.

255 W. James, *The Varieties*, cit., p. 302.

256 Véase: «[...]—just as on the other hand the formless spaciousness of pantheism appears quite empty to ritualistic natures, and the gaunt theism of evangelical sects seems intolerably bald and chalky and bleak. Luther, says Emerson, would have cut off his right hand rather than nail his theses to the door at Wittenberg, if he had supposed that they were destined to lead to the pale negations of Boston Unitarianism» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 302).

To intellectual Catholics many of the antiquated beliefs and practices to which the Church gives countenance are, if taken literally, as childish as they are to Protestants. But they are childish in the pleasing sense of 'childlike,'—innocent and amiable, and worthy to be smiled on in consideration of the undeveloped condition of the dear people's intellects. To the Protestant, on the contrary, they are childish in the sense of being idiotic falsehoods²⁵⁷.

Ese es un taxón jamesiano, el de «católico intelectual», bajo el cual difícilmente Ignacio o santa Teresa caerían. Eso sí, está inserto en la tradición anglosajona protestante no solo de Hume²⁵⁸, sino también del Dr. Johnson quien, irónico y elocuente como James, dijo: «Si pudiese, sería papista. Tengo el miedo suficiente, pero una racionalidad obstinada me lo impide»²⁵⁹.

Especialmente claras aparecen las vetas del pensamiento jamesiano sobre cierto sector del catolicismo cuando se habla de la santa de Ávila. Usando el factor sorpresa, comienza calificándola como «one of the ablest women, in many respects, of whose life we have the record»²⁶⁰. Alaba su brillantez literaria, psicológica, política y su desbordante energía. Claro que antes ya ha insinuado el itinerario sucesivo, al recordar que, para ojos modernos, algunas santidades de siglos pasados se ven ahora «curiously shallow and unedifying». Y al comenzar el giro desvelador, pone: «I confess that my only feeling in reading her [Saint Teresa] has been pity that so much vitality of soul should have found such poor employment»²⁶¹. Más que a otra «beata», James identifica en la santa una condensación de características muy peculiares:

257 W. James, *The Varieties*, cit., p. 412.

258 Al respecto, véase la sección «Hume y William James», en la p. 51.

259 Citado por David Lodge, *La caída del Museo Británico*, Josep M. Jaumà (trad.), Barcelona: Anagrama, 2003 (1ª edición en inglés: *The British Museum is Falling Down*, London: MacGibbon & Kee, 1965), p. 9. Esta novela inglesa de humor gira en torno a las cuestiones, debatidas en el seno del Concilio Vaticano II, referentes a la planificación familiar, y podría demostrar que, para el mundo anglosajón, la risibilidad del catolicismo es todavía un tema posible y, de hecho, fructífero.

260 W. James, *The Varieties*, cit., p. 315.

261 W. James, *The Varieties*, cit., p. 316.

She had some public instincts, it is true; she hated the Lutherans, and longed for the church's triumph over them; but in the main her idea of religion seems to have been that of an endless amatory flirtation—if one may say so without irreverence—between the devotee and the deity; and apart from helping younger nuns to go in this direction by the inspiration of her example and instruction, there is absolutely no human use in her, or sign of any general human interest. Yet the spirit of her age, far from rebuking her, exalted her as superhuman²⁶².

Con minuciosa maquinaria analítica, el par de párrafos dedicados en el capítulo a la santa lo desmenuzan aparentemente todo. Se creería que incluso operan sobre la iconografía ber-
niniana y los avatares históricos... Quedémonos, sin embargo, con otra frase, provechosa porque sintética: «[...] her sense, not of radical bad being, as the really contrite have it, but of her 'faults' and 'imperfections' in the plural [...]»²⁶³.

García-Villoslada es también biógrafo luterano y podría señalar por nosotros quiénes podrían ser esos «really contrite» cuyo sentimiento de radical malestar elogia James: «Martín Lutero, para quien todas las obras humanas son malas [...]»²⁶⁴, por ejemplo. Haciendo las veces de detectives, volviendo la mirada varios cientos de páginas a otro análisis antropológico de William, y completando el silogismo, se asegurará una conclusión bastante sólida. En las conferencias VI y VII, sobre 'el alma enferma', se ensaya una hipótesis etnológica: «On the whole, the Latin races have leaned more towards the [...] way of looking upon evil [...] as made up of ills and sins in the plural, removable in detail; while the Germanic races have tended rather to think of Sin in the singular, and with a capital S, as of something ineradicably ingrained in our

²⁶² W. James, *The Varieties*, cit., p. 316.

²⁶³ W. James, *The Varieties*, cit., p. 316.

²⁶⁴ R. García-Villoslada, *Nueva Biografía*, cit., n. 14, p. 168. Su biografía de Lutero: R. García-Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid: La Editorial Católica, 1973.

natural subjectivity, and never to be removed by any superficial piecemeal operations»²⁶⁵. Dadas las premisas, se llegaría fácilmente a que el razonamiento de William concluye, humeanamente²⁶⁶, en que son las razas germánicas las verdaderamente contritas²⁶⁷. Sin embargo, es mejor retroceder un paso.

Entre la contrición profunda y la pluralidad de pecados, James identifica una incompatibilidad muy luterana. De ella, más que de consideraciones etnológicas, surge su argumentación. Y, así como a la unidad ontológica *del pecado* (en singular) le corresponde una práctica minimalista y sobria; «el farfullo, la pantomima» y «el oropel y los cirios» que acompañan *los pecados*, plurales, reclaman para sí métodos igual de pletóricos. Cuando la concreción del pecado adopta formas individuales, variadas y numerosas, no puede sino ser removido al destajo. Es un método coherente con su objeto: «The dominant Church notion of perfection is of course the negative one of avoidance of sin»²⁶⁸. La disciplina y la austeridad, dice James, es el más eficaz modo de encontrar tal idílica evasión. Entonces, determinado el problema, la solución procede sin obstáculos: «The Roman Church has, in its incomparable fashion, collected all the motives towards asceticism together, and so codified them that any one wishing to

²⁶⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 127.

²⁶⁶ Del protagonismo inglés a inicios del s. XVIII, Hume dice: «[...] aunque otros países pueden rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos de la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de tolerancia y libertad» (D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., p. 82).

²⁶⁷ Especialmente ilustrativa de este punto, véase la Cantata BWV 199, *Mein Herze schwimmt im Blut* ('My heart is bathed in blood'), compuesta, enteramente para soprano solista, por J. S. Bach. Relata la historia de un alma pecadora —de ahí, quizás, la soledad de la voz— que, finalmente, consigue la redención (especularmente, el primer verso del último movimiento, dice: «Wie freudig ist mein Herz», 'How joyful is my heart'). El texto del coral proviene de un himno escrito por el poeta luterano Johann Heermann y resume con claridad la visión de pecado que estamos discutiendo: «I, thy sore-troubled child, / Cast ev'ry sin of mine, / All ye which hide whithin me / And me so fiercely frighten, / Into thine own deep wounds now, / Where I've e'ver found salvation». Las traducciones al inglés provienen de la edición del profesor emérito Z. Philip Ambrose, de la universidad de Vermont: «BWV 199 Mein Herze schwimmt im Blut», in *Texts of the Complete Vocal Works with English Translation and Commentary*, s/f, <<http://www.uvm.edu/~classics/faculty/bach/BWV199.html>>, acceso marzo 2014). Recomendamos la grabación de Magdalena Kožená y John Eliot Gardiner.

²⁶⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 278.

pursue Christian perfection may find a practical system mapped out for him in any one of a number of ready-made manuals»²⁶⁹.

Salvación para todos, sistemática y universalmente aplicable. ¿Qué más podría pedir un alma tolerante y democrática? En primer lugar, conservación de la esencia inasible e inefable de la experiencia mística. Como al padre²⁷⁰, la institucionalización de procesos espirituales le resulta a James un procedimiento que echa a perder la esencia de las cosas. En eco de la «metáfora muerta» de Nietzsche, William tiende a la vida individual e irrepetible de la experiencia, en este caso divina²⁷¹. Por otra parte, la materialidad que impone un sistema cuantitativo sobre procesos intransferibles de emplazamiento interior puede instituir correspondencias cuestionables: «The Roman Church has organized and codified all this sort of thing [ascetic methods], and given it a market-value in the shape of ‘merit’»²⁷². Como resultado, se estará creyendo en un Dios pedante que lleva cuenta minuciosa de defectos y logros consecuentemente retribuidos por insípidas muestras de justicia. Hasta la simonía podría colarse sin problema. Por eso, dice James, «[such] is too small-minded a God for our credence»²⁷³.

Esta veta indiscutiblemente opuesta —de manera consciente o inconsciente— al método ignaciano, cierra con una acotación que bien podría leerse como reflejo del pasaje luterano que abrió el presente acápite:

²⁶⁹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 278.

²⁷⁰ Cfr. n. 228, p. 57.

²⁷¹ «But whenever a procedure is codified, the more delicate spirit of it evaporates, and if we wish the undiluted ascetic spirit—the passion of self-contempt wreaking itself on the poor flesh, the divine irrationality of devotion making a sacrificial gift of all it has (its sensibilities, namely) to the object of its adoration—we must go to autobiographies, or other individual documents» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 278).

²⁷² W. James, *The Varieties*, cit., p. 275.

²⁷³ W. James, *The Varieties*, cit., p. 317.

If, in turning to this theme [saintliness], we could descend upon our subject from above like Catholic theologians, with our fixed definitions of man and man's perfection and our positive dogmas about God, we should have an easy time of it. Man's perfection would be the fulfillment of his end; and his end would be union with his Maker. That union could be pursued by him along three paths, active, purgative, and contemplative, respectively; and progress along either path would be a simple matter to measure by the application of a limited number of theological and moral conceptions and definitions. The absolute significance and value of any bit of religious experience we might hear of would thus be given almost mathematically into our hands²⁷⁴.

Luego, naturalmente, James propone un camino contrastante, realmente científico, realmente humano, realmente correcto. A lo mejor opere aquí su prejuicio atinente a lo sistemático e institucional, más que a las definiciones fijas (sin las cuales, de hecho, difícilmente la ciencia puede progresar) o al dogma. Incluso le puede parecer injusto que alcanzar la redención pueda ser «a simple matter» de aplicar prefabricados métodos casi matemáticos, y que enfrentarse a las grandes preguntas del ser constituya, para algunos, un «easy time». Se verá, sin embargo, que análogos mecanismos, con definiciones y procesos determinados, ocuparán puestos preferenciales en el pensamiento de William, sobre el hábito, la voluntad o la educación en general.

Hasta entonces, y para completar la perspectiva, cerremos esta cuestión luterana con una frase breve de la *lecture* sobre el valor de la santidad y que se erige como única crítica dedicada en *The Varieties* al teólogo protestante. Por su posición en el discurso, esto es, como elemento de una enumeración acerca del fanatismo religioso, se verá cómo está dirigida más desde la coherencia de ideales jamesianos (una de sus formas personales de «definiciones fijas») que a un cuestionamiento profundo del luteranismo: «[...] Luther finds no word of

²⁷⁴ W. James, *The Varieties*, cit., p. 299.

protest or regret over the atrocious tortures with which the Anabaptist leaders were put to death [...]»²⁷⁵. Comparadas con las palabras sobre santa Teresa, por ejemplo, lo que James afirma aquí deja a Lutero casi justificado. Porque un vicio personal y social como este del *fanaticism*, proveniente de la casi necesaria «jealousy for the deity's honor»²⁷⁶, que ha marcado desde siempre la historia de las religiones más extendidas en el mundo, ha de tomarse con ánimo comprensivo. Así, la omisión de Lutero con respecto al sufrimiento anabaptista termina como error, si bien cuestionable, a la postre inocuo. En cambio, como la engañosa gota de agua de Kribble-Krabble²⁷⁷, sí trasluce un detalle sorprendente: la minucia y firmeza con que William aplica universalmente sus principios.

Porque cualquier objeto analizado muy de cerca —como en el cuento de Andersen— tiende a manifestar incesantes facetas nuevas, aparentemente extrañas, incoherentes y hasta ridículas. Hablar de unidad, con el ojo sobre el cristal de aumento, deviene operación delicada: lo monolítico abre paso a un compendio inasible de incontables elementos, y organismos unicelulares pueden parecer azorados ciudadanos... La confusión amenaza. Por eso, luego del análisis en detalle —como el operado en estos preliminares que aquí concluyen—, se ha de tender hacia la sintética reforma del panorama, hacia la inductiva expansión del conocimiento. Solo luego de tinturar los sectores importantes, examinarlos y reintroducir los hallazgos en el objeto, podremos increpar, como Kribble-Krabble, al «viejo trol que no tenía nombre», y decirle, para su sorpresa: «¡Es agua de charco!», no Copenhage. Comencemos,

²⁷⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 312.

²⁷⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 311.

²⁷⁷ Hans Christian Andersen, «La gota de agua» en *Cuentos completos*, edición, introducción y notas de Enrique Bernárdez, Madrid: Grupo Anaya S. A., 2005, pp. 404-405.

entonces, apartándonos de la lente de aumento para ver una piedra angular, la «defensa» de la experiencia religiosa, que nos da pie para intentar idealmente explicaciones sobre la afinidad entre James e Ignacio:

[...] Religion must be considered vindicated in a certain way from the attacks of her critics. It would seem that she cannot be a mere anachronism and survival, but must exert a permanent function, whether she be with or without intellectual content, and whether, if she have any, it be true or false.

1.3 Las contradicciones de William James: síntesis preliminar

Además de su lengua madre inglesa, William James dominaba el francés y el alemán, leía en italiano y conocía el latín y el griego. Sin embargo, nunca aprendió español, y de Ignacio le llegaron por tanto solo traducciones. A los *Ejercicios espirituales* los conoció seguramente en inglés²⁷⁸ y leyó la edición francesa (1870) hecha por Bouix de las cartas ignacianas²⁷⁹. Es además cierto que en las obras de James no hay detalles específicos sobre la vida de Ignacio ni tampoco menciones explícitas sobre alguna biografía del santo. Con todo, probablemente conoció la *Autobiografía* (en alguna traducción inglesa de 1900²⁸⁰) o al menos una de las tantas biografías que se produjeron en lenguas modernas desde el s. XVI, como la de Ribadeneyra que leyó el cervantista Bowle²⁸¹.

²⁷⁸ Véase la n. 251.

²⁷⁹ Se trata del jesuita Marcel Bouix, quien tradujo no solo una colección de las cartas de Ignacio (*Lettres de Saint Ignace de Loyola Fondateur de la Compagnie de Jésus*, Paris: Lecoffre Fils, 1870), sino también las obras completas de santa Teresa (*Œuvres de sainte Thérèse*, Paris). James, de hecho, cita ambas traducciones en *The Varieties*, cit.: p. 287 y 370, correspondientemente.

²⁸⁰ Hay dos traducciones de 1900: 1) *The Autobiography of St. Ignatius*, edited by J. F. X. O'Connor, S.J., New York: Benziger Brothers, 1900; y 2) *The Testament of Ignatius Loyola*, translated by E. M. Rix, with Preface by George Tyrrell, S.J., London, 1900 (C. de Dalmases, S.I., «Introducción», en I. de Loyola, *Autobiografía*, cit., p. 85).

²⁸¹ Al menos cita en *The Varieties*, cit., p. 288, la *Histoire de Saint Ignace de Loyola d'après les documents origi-*

No hay duda, pues: que William James, lector incesante y estudioso de la psicología de la religión, no haya leído y conocido con algún detalle la obra de uno de los protagonistas del catolicismo es, sin más, imposible.

Bien. Así las cosas podemos, finalmente, formular la pregunta que ha intentado responder el presente capítulo: ¿Cuál es el patrimonio, la lógica y la «emoción» que usa William James para leer y utilizar los textos de Ignacio de Loyola —o sea, para trazar sus «líneas ignacianas»—?

No me parece inadecuado advertir, en respuesta, las complejas contradicciones que marcan la personalidad de lector y escritor en William. De hecho, resulta fácil ordenar en unidades binarias, oximorónicas, los materiales hasta aquí expuestos, y dibujar las líneas de cuya tensión proceden los núcleos significativos para la presente síntesis.

1. Suelen decir de Henry que fue un novelista que era realmente un psicólogo y, de William, que fue un psicólogo que era realmente un novelista. Más que a la capacidad de uno u otro en sus ámbitos específicos, ese comentario se refiere al estilo. Hay otra versión: que William escribe ciencia como si escribiera novelas. Es decir, que pese a la complejidad de las materias que trata, como la psicología o la filosofía, logra iluminarlas con la vida que corresponde, más bien, a personajes y sus aventuras. Las narra como el sabio frente al fuego y por eso llega, cumpliendo el proyecto de Whitman para el poeta americano, a muchas y muy diversas personas. Su estilo es simple (no llano), su expresión explícita y exacta, y no busca —como ya se dijo antes— engaño: «The art of art, the glory

naux (Brujas 1893), «traduction revue, complétée, annotée et enrichie de documents inédits» que el jesuita L. Michel hizo de *Della vita e dell'Istituto di S. Ignatio, fondatore de la Compagnia di Gesù libri cinque* (Roma, 1650) del también jesuita Daniello Bartoli.

of expression and the sunshine of the light of letters is simplicity»²⁸². Y no deja, por eso, de procurar el rigor de la ciencia.

Probablemente es aquella tensión entre *inventio* y *dispositio* la que produce la explosión de amistad y simpatía con que todos recibían a James y de la que habla Russell²⁸³. Pragmático, da conceptos ajustados y breves, pero se extiende en los detallados ejemplos. No solo es retórico; es también un sabio guía en la búsqueda del conocimiento: «I have found by experience that what my hearers seem least to relish is analytical technicality, and what they most care for is concrete practical application»²⁸⁴. En suma, hace ciencia como si hiciera arte. Esto, en términos prácticos, es decir aplicado sobre los textos de Loyola, conlleva las consecuencias comentadas en la página 62: extrañamiento y subestima por parte de William frente al peculiar y poco lustroso estilo de Ignacio.

2. Para la hipótesis de la presente disertación, ese vínculo estilístico entre el psicólogo y el santo podría poner un punto final, precoz y asesino. Pero no. Hay que consentir más complejidad en el pensamiento jamesiano, que se manifiesta también con respecto a la ciencia. William ansía ver el mundo con fidelidad, y comprenderlo y creer en él. Su compleja relación con la ciencia, por eso, implica otras complejas relaciones con el mundo: de un lado, lucha por hacer una ciencia de las religiones y, de otro, descubre que el proyecto de demostrar (por procesos puramente intelectuales) la verdad de la experiencia religiosa es un proyecto que carece de esperanza²⁸⁵. Pero igual dedicó su vida al ideal científico: trabajó solamente como

282 Walt Whitman, «[Preface]» *Leaves of Grass*, cit., p. 13.

283 Ver n. 107, p. 23.

284 W. James, «Preface», in *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, in *Writings 1878-1899*, cit., p. 707.

285 W. James, *The Varieties*, cit., p. 408.

profesor universitario, tanto de psicología (dictó la primera cátedra de esa nueva disciplina en toda América) como de filosofía, y publicó decenas de artículos en las revistas especializadas más notables de sus ramas (*Mind*, *Science*, *The Journal of Philosophy*, *The Philosophical Review*, etc.). También escribió un monumental tratado de psicología donde daba por primera vez a la ciencia un compendio de todos los progresos contemporáneos sobre la cuestión²⁸⁶. Y, para cerrar esta enumeración, está el *radical empiricism*, el sistema filosófico que durante años construyó, que es heredero del empirismo inglés, y que fue el aporte central a la filosofía norteamericana del s. XIX... Con todo, y junto a su ideal de progreso, a su continuo escribir e investigar y al trato ininterrumpido con la ciencia, el escepticismo de William se mantuvo presente.

No estoy seguro si tuvo plena fe en la razón, pero sí podría asegurar que pensaba esto —él mismo lo dijo muchas veces—: a aquel que quiere alcanzar una profunda comprensión del mundo, le urge sobrepasar los angostos bordes de la ciencia²⁸⁷. Propone, por eso, la voluntad de creer (*the will to believe*) y el sentimiento de racionalidad (*the sentiment of rationality*), epistemologías claramente cercanas a la máxima ignaciana que tantas veces ha comparado en estas páginas: «no el mucho saber harta y satisface el ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente»²⁸⁸. Ambos, entonces, usan la razón a sabiendas de sus profundas y constitutivas limitaciones.

3. En esto, William también hereda mucho de Hume²⁸⁹. Como no podemos conocer por la pura razón, o sea no podemos *probar* en estricto sentido, enseña el escocés, la salida

²⁸⁶ Se trata del *Principles of Psychology* (1890), del cual el *Psychology: Briefer Course* que aquí se consulta es su resumen.

²⁸⁷ W. James, *The Varieties*, cit., p. 463

²⁸⁸ I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 1, p. 207.

²⁸⁹ Véase la sección «Hume y William James», p. 51.

para el filósofo es *creer* y, de hecho, *sentir*. Aunque parezca paradójico, de aquí proviene, en parte, el espíritu de tolerancia y libertad que tanto se siente en la obra de James. No se trata de una creencia ciega, sino que se define contrapuesta precisamente al dogma. Es una seguridad probable, «a la medida del hombre»²⁹⁰, que no requiere alcanzar regiones extraempíricas (como en cambio sí la teología dogmática) para fundar el conocimiento y la ciencia. De ahí que refleje el espíritu estadounidense de democracia federativa y republicana, de diversidad y hospitalidad: *e pluribus unum*, o ‘de muchos, uno’, es desde 1782 el lema del sello de los Estados Unidos y, como tal, uno de los dos que aparecen hasta ahora en sus monedas²⁹¹. No solo en sus *Principles of Psychology* quiere William componer un crisol totalizante: así procede en *The Varieties of Religious Experience*, en *The Will to Believe*, en *Talks to Teachers and Students*, en *A Pluralistic Universe...* en fin, así procede William, porque cree en la pluralidad: «Things are ‘with’ one another in many ways, but nothing includes everything, or dominates over everything. The word ‘and’ trails along after every sentence»²⁹². Una parataxis universal, democrática: el mundo se compone de muchos y a esos muchos hay que dar cabida si se quiere comprender el mundo.

Walt Whitman dice en la primera edición de *Leaves of Grass* (1855), y también en la que ya a finales de siglo se transformaría en la stanza veinticuatro de *Song of Myself*, lo siguiente:

I speak the password primeval I give the sign of democracy;
By God! I will accept nothing which all cannot have their counterpart of on
[the same terms.

290 Félix Duque, «Estudio preliminar», cit., p. 30.

291 Monroe E. Deutsch, «E Pluribus Unum», in *The Classical Journal*, Vol. 18, No. 7 (April 1923), p. 388.

292 W. James, «Conclusions», in *A Pluralistic Universe*, in *Writings 1902-1910*, cit., p. 776.

Through me many long dumb voices,
Voices of the interminable generations of slaves,
Voices of prostitutes and of deformed persons,
Voices of the diseased and despairing, and of thieves and dwarfs,
Voices of cycles of preparation and accretion,
And of the threads that connect stars—and of wombs, and of the
[fatherstuff,
Of the trivial and flat and foolish and despised,
Of fog in the air and beetles rolling balls of dung²⁹³.

William James no persigue con tanta vehemencia el ideal democrático que Whitman traduce en enumeración caótica (enumeración que se inserta en la gran tradición de plegarias judeocristianas²⁹⁴). Las palabras del poeta, sin embargo, ilustran el ideal que de todas formas marca el trabajo científico de James. Él mismo se considera un lector hospitalario, empático. Su acervo comprende tanto sofisticados tratados científicos como testimonios íntimos de personas comunes, páginas de literatura clásica como novelas contemporáneas, obras de filosofía o de mística, estudios sobre física y química... la lista es amplia y se agota con dificultad. En cambio, la ecuanimidad del democrático James lector, no.

Parecería lógico y evidente descartar la hipótesis de la presencia de Ignacio de Loyola en la obra de William James: este último no se muestra neutral frente al catolicismo, y pocas veces le ofrece palabras de generosidad. Quizás le llegue de Hume²⁹⁵, o sea un rasgo de carácter, o solo demuestre la imposibilidad de la pura democracia. Lo cierto es que, pese a ser hijo espiritual del justo Whitman, James se obsequia momentos de descontrol. O, más

293 W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., p. 54, vv. 507-517.

294 El estudio clásico sobre el tema: Leo Spitzer, «La enumeración caótica en la poesía contemporánea», en *Lingüística e historia literaria*, Madrid: Editorial Gredos, 1974, 247-293.

295 Véase n. 224, p. 56.

bien, obsequia tales momentos a ciertas lecturas. Y lo hace con la coherencia del filósofo edimburgués, quien «pierde solamente su ecuanimidad y sentido de tolerancia al referirse a los católicos»²⁹⁶. En *The Varieties* no solo hay comentarios infamantes sobre Teresa de Ávila («there is absolutely no human use in her, or sign of any general human interest»²⁹⁷), sino también sobre otro católico, el jesuita Luis Gonzaga, también santo: «But when the intellect, as in this Louis, is originally no larger than a pin's head, and cherishes ideas of God of corresponding smallness, the result, notwithstanding the heroism put forth, is on the whole repulsive»²⁹⁸. No importa que sus asertos estén adecuadamente sustentados; es el tono con el que los expone lo que hace sentir su emoción y profunda creencia. En fin, olvidando todo signo de democracia y todo sentido de ecuanimidad, James llega a decir del protestantismo que es «superior in spiritual profundity» al catolicismo²⁹⁹. Otra vez parecería que el mismo James zanja nuestra hipótesis con una respuesta negativa. Y otra vez hace falta continuar. Porque así como el posible influjo de un católico español en la obra de William no ha de descartarse por las ideas que este tiene del catolicismo, así también se ha de consentir que, en la república intelectual jamesiana, al lado de Whitman conviva Lutero.

4. Ambos son protestantes —Whitman y Lutero—, sí, pero eso no significa que no se contradigan en las partes centrales. Todos sabemos que Lutero carece de fe en los actos humanos: el hombre es esencialmente impuro y por eso solo puede esperar la salvación por medio de la fe depositada Dios. Whitman, en cambio, no puede cantar con más plenitud y

296 Comentario de Félix Duque en: D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, cit., n. 79, p. 211.

297 W. James, *The Varieties*, cit., p. 316.

298 W. James, *The Varieties*, cit., p. 322.

299 Como todas las citas del párrafo, esta: W. James, *The Varieties*, cit., p. 413-414.

seguridad la belleza humana, la pureza de sus actos, la perfección continua de todos los hombres y las mujeres. Dice: «Divine am I inside and out, and I make holy whatever I touch or am touched from; / The scent of these arm-pits is aroma finer than prayer, / This head is more than churches or bibles or creeds³⁰⁰». Parece herético, cabalístico, pero solo —o en primer lugar— está cantando la «American religion» de la que habla Bloom y a la que pertenece James, como un psicólogo que confía en la acción del hombre. Ignacio, ya se ha dicho, mantiene también una cierta fe en los actos humanos, mas no como exagerada fuente de santidad, sino como escala que, bien utilizada, puede conducir y alcanzar al camino redentor.

5. La admiración hacia Lutero también se contrapone al desprecio que William sentía por la ortodoxia y, antes, por toda institucionalización de la experiencia religiosa individual. De esto critica duramente a los católicos, pero nunca a Lutero o al protestantismo, igual de institucionalizados. Sostiene, como su padre y como Whitman, que la sistematización de algo tan inefable como la experiencia religiosa no puede sino destruir su esencia, pervertir sus objetivos y dañar irreparablemente su valía. La única forma de conocer «the deepest truth» ocurre en la intimidad más profunda; debe ser vivida, revelada al corazón, y nunca puede ser adecuadamente pensada³⁰¹. Quizás llega a esto porque acepta la infinita diversidad de personalidades y comprende que cada una conocerá la verdad según sus propias capacidades. A Ignacio le interesa esa misma salvedad de la psicología humana, pero, como el Buda frente al dios Brahma³⁰², no renuncia a compartir y enseñar su método de ascensión y convertirse, así, en guía y maestro.

300 W. Whitman, *Leaves of Grass*, cit., p. 54, vv. 526-528.

301 Henry James, *Substance and Shadow*, p. 445 and «Faith and Science», *North American Review*, cii, 1865, p. 369, citado por Ch. Nash, *The Origin of Pragmatism*, cit., p. 5.

302 Juan Arnau, «Exhortación», en *Leyenda de Buda*, Madrid: Alianza Editorial S. A., 2011, pp. 110-113.

6. Porque lo contradictorio implica mayor complejidad, también abarca más y escucha menos el temor de la coherencia. Como la paradoja, su tensión creativa no puede ser disuelta por un efecto unitario, y su belleza oximorónica reside precisamente allí, en el desajuste, en la tensión de cada microcosmos. Y en William James la pluralidad de tensiones compone un todo permeable e impermeable, dispuesto a nutrir su savia de varias fuentes.

La tensión entre estilo y contenido no es, en verdad, tan violenta. Pero lleva a otra, central e insalvable: un hombre de ciencia que no confía en la razón y, más bien, compone ensayos que la desacreditan frente a otras experiencias humanas que sí han de alcanzar «la verdad». Igual ocurre en la cuestión democrática: William se esfuerza por buscar el equilibrio, la ‘tercera vía’ del Buda que no se abreva en ningún extremismo, pero pierde sus riendas frente a los católicos. Mezcla de herencia y de descubrimientos propios, la genealogía intelectual de William no ofrece menos tensiones. Entre Lutero y Whitman, por ejemplo, la fe por el obrar humano se bifurca, apoyado por la fisiología y las teorías jamesianas, como uno de los nudos más problemáticos y fértiles.

Y, en todo esto, Ignacio...

Por suerte William honra las antiguas tradiciones helénicas de hospitalidad, e Ignacio podría en efecto no ser más que eso: un viajero perdido en la república intelectual jamesiana. Y, de ser así, el psicólogo no dudaría en aplicar con violencia sus ideas ya forjadas: recuérdense los obsequios a Gonzaga y a la de Ávila. Con Ignacio, sin embargo, no deja nunca de ser un anfitrión, aunque indiferente, respetuoso. Quizás porque, como él, confía a medias en la razón y a medias en la agencia humana. Duda, y eso es claro, de la valía intelectual del vasco.

En fin, más que descartadas, las líneas ignacianas en la psicología de James son, por lo pronto, otro luminoso microcosmos, capaz de continuar explotando en estos —en apariencia— incompatibles autores las tensiones propias de todo pensamiento complejo.

CAPÍTULO 2

Historia y «cartografía» jamesianas

The gospel of Loyola was the most portentous of all times.
—THOMAS CARLYLE³⁰³

Examinar de William James su carácter lector y, en ello, solo sus contradicciones más significativas, implica, es cierto, renunciar a eso que suele llamarse visión global. No se ha querido, en las páginas precedentes, elevar un sistema de pretensiones desmedidas, donde tanto la vida como la obra de James se examinasen para luego obtener un retrato total. No. Esa pretensión ha sido eliminada sin más, creyendo más bien en la bondad del escorzo, en el provecho de la iluminación única: «la mira finale d'un qualsiasi discorso su un qualsiasi autore va all'integrità di questo autore; investito da un riflettore unico, piazzato in un sol punto, con le sue enfatiche sproporzioni di luci e di ombre, è però tutto l'autore a essere colpito»³⁰⁴.

Ahora, sin embargo, y creyendo también en la necesidad de un estudio diacrónico y sincrónico al tiempo, se ofrecen dos momentos atinentes a William James: su pasado nacional, tan coherente con su temperamento y, de nuevo, otro escorzo, esta vez iluminado desde la presencia jesuítica en la obra jamesiana. Comencemos.

³⁰³ Citado en: Manfred Barthel, *The Jesuits*, translated and adapted by Mark Howson, New York: William Morrow and Company, Inc., 1984, p. 267.

³⁰⁴ Gianfranco Contini, «Preliminari sulla lingua del Petrarca», in Francesco Petrarca, *Canzoniere*, testo critico e introduzione di G. Contini, annotazioni di Daniele Ponchiroli, Torino: Giulio Einaudi editore, 1974, p. VII.

2.1 Jesuitas en Estados Unidos: historia

El fragmento de historia que aquí nos interesa inicia con una muerte y con un nacimiento. A un lado del Atlántico, las Trece Colonias Británicas de América del Norte han comenzado ya el proceso con el que se independizarán de Gran Bretaña, marcando oficialmente el comienzo de la democracia en el Nuevo Mundo y el fin del orden colonial: están naciendo los Estados Unidos de América. En cambio, a cientos de kilómetros de distancia, en el otro lado del Atlántico, se ha gestado una muerte. Luego de que el Imperio Español se «independizara» de la Compañía de Jesús expulsándola de sus extensos y mundiales territorios, el Papa Clemente XIV decidió, bajo presión de la monarquía europea, suprimir la orden a perpetuidad. No más Compañía de Jesús, ni instituciones jesuitas ni, naturalmente, sacerdotes jesuitas en el mundo. Corre el año de 1773.

Mientras tanto, lejos de la convulsa Europa, pero sobre el movedizo suelo americano, solo 30 000 católicos vivían en las Trece Colonias y «veinte jesuitas trabajaban en Maryland, Pennsylvania, Nueva Jersey y Nueva York»³⁰⁵. Pocos en verdad, y especialmente pocos para una naciente república cuya herencia política y religiosa estaba marcada también por la hostilidad hacia, precisamente, los católicos.

Pero la decisión de Clemente XIV, la hostilidad generalizada y los problemas de sustento que los miembros y exmiembros de la Compañía tuvieron que afrontar durante los cuarenta años que duró la supresión, no impidieron que la Compañía, o lo que quedaba de ella,

³⁰⁵ William V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, Santander: Sal Terræ, 1981, p. 493. Para ampliar la cuestión en esta obra enciclopédica, consúltese: la sección «Estados Unidos» del capítulo «Acomodación a un nuevo mundo político, social y colonial» pp. 577-599; y la sección «Efectos en América del Norte y China» del capítulo «Exilio, supresión y restauración», pp. 492-494.

lograra con admirable éxito formar parte de la joven nación democrática. A diferencia de lo que pasaba en otros territorios del Nuevo Mundo, todavía coloniales, las decisiones en esos trece estados ya no dependían, desde 1776, de la lejana Europa. Libres de ese vínculo, los Estados Unidos, además de Rusia, fueron los únicos dos países que no expulsaron a los hijos de Ignacio y, además, los vieron como parte de la nueva nación. Divergieron, pues, de la represión anticatólica y antijesuítica que, más bien, imperó en los estados católicos europeos³⁰⁶. Y sí, es cierto: con la Compañía disuelta, oficialmente no quedaron jesuitas en el mundo; pero quedaron exjesuitas y, quizás por como ha sido concebida, la marca ignaciana suele volverse indeleble.

La historia de John Carroll, «antiguo miembro de la Compañía, aristócrata de fácil y de fino trato social, pero sobre todo hombre de visión»³⁰⁷, ilustrará bien este punto. Pariente del único católico firmante de la Declaración de Independencia (Charles Carroll of Carrollton)³⁰⁸, llegó a ser el primer obispo católico de los Estados Unidos y a fundar la Universidad de Georgetown, que, claro, encargó a los antiguos jesuitas³⁰⁹. Fue también amigo de los Padres Fundadores autores de la Constitución (1778)³¹⁰ y, dice el historiador Jean Lacouture, constituyó una personalidad dominante o fundadora del catolicismo estadounidense³¹¹.

306 Jeffrey Klaiber, S. J., «Restauración de la Compañía de Jesús en el Perú», conferencia dictada en el Encuentro Internacional 200 años de la Restauración de la Compañía de Jesús, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 29 de septiembre de 2013.

307 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 493.

308 Charles Carroll Carte, «Catholic Founding Fathers — The Carroll Family». *Crisis* 19, no. 3, March 2001: 32-33.

309 «En 1784 la Santa Sede nombró a Carroll Prefecto apostólico de los Estados Unidos, y en 1789 lo designó como primer obispo de Baltimore. [...] finalmente, en 1789 inauguró [un Colegio] en Georgetown junto al Río Potomac y lo puso en manos de los antiguos jesuitas» (W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 493).

310 Jean Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* (1.^a ed. en francés, 1992), Carlos Gómez González (trad.), Barcelona-Buenos Aires: Paidós Ibérica-Editorial Paidós, 1994, p. 679.

311 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 163.

Política³¹², academia y religión, entonces, los pilares sobre los que se comenzó a construir la personalidad jesuítica en los Estados Unidos.

Además de sus muchas victorias personales, Carroll logró dos triunfos trascendentes para los católicos y, potencialmente, para la Compañía. Primero, interpretar bien la historia de su tiempo y predecir que «la Iglesia, animada por la libertad religiosa garantizada por la Constitución Americana, crecería y florecería»³¹³. Segundo, puso las bases para «una larga cadena de colegios y universidades católicas en los Estados Unidos», con lo que «cubrió una de las necesidades esenciales de la joven Iglesia Americana»³¹⁴. Así, entre 1846 y 1900 se establecieron, bajo el modelo de la *Ratio Studiorum* (el documento jesuítico que delinea las características de los institutos de formación académica), cuatro *colleges* en Nueva York y uno en Jersey³¹⁵. Los jesuitas, con calma y solidez, se instauraron como miembros de la élite académica de la nación y, luego de restaurada la orden en 1814, lo hicieron oficial y sistemáticamente, trayendo religiosos de Europa para enseñar en los colegios e institutos, y formar parte de la naciente sociedad civil. El historiador William V. Bangert lo confirma: «el símbolo más evidente del servicio de los jesuitas a la Iglesia en los Estados Unidos ha sido la enseñanza»³¹⁶.

Hay también otro capítulo importante y temprano del trabajo jesuítico en Norteamérica, la verdad no muy distinto del que caracterizó a la de todo el Nuevo Mundo. Además de intelectuales, los jesuitas fueron grandes exploradores. Precisamente un siglo antes de la su-

312 Klaiber señala también que, mientras los jesuitas estuvieron ausentes en la Independencia sudamericana, fueron parte de la estadounidense (J. Klaiber, «Restauración de la Compañía de Jesús en el Perú», cit.).

313 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 578.

314 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 494.

315 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 593.

316 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 594.

presión, el jesuita Jacques Marquette, «acompañado por el explorador Louis Joliet, partió en 1673 para realizar el primer descenso del Mississippi, de la Prairie-du-Chien a la confluencia del Arkansas»³¹⁷. Es decir, recorrieron casi las tres quintas partes de los 3770 km del que sería, en los siglos venideros, uno de los principales motores industrializadores de la república. Así, pues, «era la época en que, escribe el historiador estadounidense Hubert Bancroft, “no se doblaba un cabo, no se cruzaba un río sin que un jesuita mostrase el camino”»³¹⁸.

Como en toda exploración europea, esta en Norteamérica no se libró de las tormentosas relaciones entre «civilizados» y «bárbaros». Y, como en el sur, los jesuitas demostraron también en el norte su formidable capacidad de comprensión y diálogo, y lo hicieron especialmente por medio de uno de sus miembros: Peter De Smet. Evangelizador, pionero, pacificador de los siux, interlocutor de Lincoln y de Toro Sentado, y autor de varios libros ya clásicos sobre las costumbres y la cultura india³¹⁹, «nadie se ganó el respeto de los indios como lo hizo Peter De Smet [...]. Su nombre es uno de los más honrosos en la historia de las atormentadas relaciones de los norteamericanos con los pieles rojas»³²⁰. Así, vestidos como De Smet en sus sotanas oscuras, la labor diplomática, evangelizadora y de exploración jesuita terminó por formar para la Compañía una mejor fama que la conseguida por las otras denominaciones cristianas: «parece que [...] la mayoría de los “salvajes” consideraban que los “ropas negras” tenían un “corazón mayor” (*bigger heart*) que los pastores [protestantes]...»³²¹. Ya restaurada

317 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 161.

318 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 161.

319 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 158. Bajo la hipótesis de que la historia de De Smet es una de las más grandes de las exploraciones del Lejano Oeste, Lacouture dedica todo el cuarto capítulo de ese tomo al belga: «El gran Western del Rdo. P. De Smet», pp. 157-215.

320 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 587.

321 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 170.

la Compañía de Jesús en 1814, se suscitó nuevamente el sueño abandonado un siglo atrás: «reanudar con los algonquinos, los osages o los cheyenes la gran aventura de las “reducciones” guaraníes aplastadas por las monarquías europeas de 1767»³²². En fin, el espíritu explorador y humano, a lo Francisco Javier (santo de la Compañía admirado por William James), junto con el trabajo intelectual, fueron seguramente las dos marcas del temperamento jesuita que la nueva sociedad democrática habría en adelante de recordar.

Pero no todo fue paz y apertura. Dentro del sistema colonial, la ley prohibía a los católicos que ocuparan cargos públicos. Tampoco podían votar y, en algunas colonias, carecían de libertad de culto y de educación católica para sus hijos. La Independencia cambió eso, ciertamente, pero debieron pasar generaciones para que la sociedad reformara su herencia colonial: «Jean Bapst, jesuita suizo que vino a los Estados Unidos en 1848, [...] era un agudo observador y se dio cuenta que a través de la vida norteamericana fluían fuertes corrientes de intolerancia contra la Iglesia»³²³. Así, a la comunidad jesuita que desde 1814 comenzó a crecer, «el gobierno de Washington, dividido entre la admiración y la desconfianza, se dedicó a mantener a raya, sin infligirle las vejaciones, persecuciones o expulsiones que sufrió la Compañía en Europa»³²⁴.

Dos años después de la restauración de la Compañía, un preocupado pero democrático John Adams le escribe al también expresidente Thomas Jefferson: «No me agrada la resurrección de los jesuitas. [...] Si algún grupo de hombres pudiese merecer la perdición eterna en la tierra y en el infierno, de acuerdo a estos historiades que, como Pascal, son verdaderos

322 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 162-163.

323 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 578.

324 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 162-163.

católicos, es la Compañía de Loyola. Sin embargo, nuestro sistema de libertad religiosa debe proporcionarles asilo». Se reconoce el mismo anticatolicismo de Hume y de James: «Can a free government possibly exist with the Roman Catholic religion?»³²⁵, se pregunta también Adams. Sin embargo, a la vez que les desea la «perdición eterna» a los jesuitas y atenta contra la presencia católica en su nueva república, el octogenario expresidente sobre todo se atiene a su convicción democrática, a su decisión de libertad y a su respeto por la ley. Dice, y repetimos ahora en inglés: «Nevertheless, we are compelled by our system of religious toleration to offer them an asylum»³²⁶. No confío en ellos —parecería decir— no me simpatizan nada, pero somos democracia, respeto y libertad, y por eso hemos de recibirlos... Y concluimos con Bangert: «A pesar de los brotes de sentimiento anticatólico durante todo el siglo, en general prevaleció la libertad»³²⁷.

Scholars y *explorers*, los hijos de Ignacio seguramente fueron vistos con ojos de hospitalidad (los mismos que usa James) por los Estados Unidos. De ahí que, amparados por un régimen democrático y liberal, pudieran crecer en tan impresionantes proporciones: «de los cinco jesuitas que existían en la incipiente república en 1805, fecha en que se afiliaron al grupo de Rusia Blanca, se ha pasado a 7442 que actualmente [1981] posee la Asistencia Norteamericana»³²⁸.

Intrépidos y valientes como los *pilgrims* que llegaron en el XVII, y como los *Founding Fathers* poseedores de un patrimonio inestimable, los miembros de la Compañía de Jesús, y la Compañía misma, guardan paralelismos más que superficiales con los Estados Unidos. El

325 James Martin, S.J., «John Adams and the Jesuits», in *America*, Mar 31 2008, <<http://americamagazine.org/content/all-things/john-adams-and-jesuits>>.

326 Lo leemos en: J. Martin, S.J., «John Adams and the Jesuits», cit.

327 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 578.

328 W. V. Bangert, S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, cit., p. 578.

historiador Lacouture lo intenta demostrar con líneas quizás exageradamente tensas, pero no por ello inexactas:

La principal inspiración de los *Founding Fathers* de 1776 tiene poco que ver, es verdad, con los *Ejercicios espirituales*: viene en línea directa de la Reforma y del espíritu cuáquero. Pero en la visión jeffersoniana del mundo y, más allá, en la confusa ideología del Partido Demócrata, que fue el de F. D. Roosevelt, pero también el del católico Kennedy, hay un optimismo vital que hermana con el de los padres de Paraguay y de Missouri. Del tema de la *Old Frontier* al mito de la *New Frontier*, encontramos un mesianismo poderoso, justicialista, eficaz...

Si esta potencia no hubiese dado vida a una institución tan característica como el cuerpo de *marines*, diríamos que el *perinde ac cadaver* [‘como si fuese un cuerpo muerto³²⁹’] resulta intolerable para la democracia estadounidense. Y la CIA, ¿no la creeríamos inventada por un antiguo alumno de los colegios de la Compañía? En cuanto a la fórmula *Ad maiorem Dei gloriam*, es necesario no haber asistido nunca a la jura de un presidente de Estados Unidos o de un muy alto funcionario de Washington para creerla irreductible a la concepción que los estadounidenses se hacen de su deber público y de las bases que dan a su ética colectiva³³⁰.

Más que exagerar las afinidades, solo es necesario comprender una cosa: las contradicciones de William James concatenan con las de la historia jesuita en los Estados Unidos. A la vez desconfiado y democrático, esperanzado y crítico, el pragmático *melting-pot* estadounidense acoge aquello que le sirve y no presta mucha atención a las divergencias de origen: el *terminus ad quem*, como siempre vencedor. Con esto no solo que se acentúa la correlación entre la obra del americano y la del jesuita; no solo sus afinidades se profundizan en el seno de la historia. La línea que une a William e Ignacio comienza a dar claros visos de causalidad cronológica, y su relación cobra el sentido derivativo, genético, que esta disertación pretende descubrir y componer.

329 Así lo ofrece el texto español de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, en I. de Loyola, cit., p. 562.
330 J. Lacouture, *Jesuitas. II. Los continuadores* cit., p. 160.

2.2 Jesuitas en William James: «cartografía»

La historia de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos a la vez continúa y argumenta una discusión que comenzó hace varias páginas: las afinidades primordiales entre nuestros dos autores. Ahora, en cambio, en lugar de afinidades se comenzarán a buscar rastros.

Un mapa, como una región, recibe trazos de quienes por ellos se desplazan. Lo mismo los libros y, de entre los que James compuso, quizás *The Varieties of Religious Experience* es el que tiene la topografía más diversa. Propongo ahora trazar un itinerario en su superficie, donde se conecten las menciones que James hace, tanto de Ignacio como de la obra y de los discípulos ignacianos. Este itinerario no solo superpondrá al mapa propio de James uno ajeno (trazado por nuestra hipótesis), sino que interpretará los rastros unificadores de ambos. Como resultado se tendrá, entonces, un cartografía particular, un mapa íntimo con el cual —parafraseando a Bancroft— no se doblará un cabo, no se cruzará un río, sin que un jesuita muestre la ruta.

Hay sectores directamente vacíos, desiertos, sin huella de sotanas negras. No como el *pragmatism* o la *science of religions*, que organizan el discurso de todo el libro, la Compañía de Jesús suele tener protagonismos intermitentes, enumerativos, menciones efímeras. Así la mención de san Francisco Xavier mientras James explora la «inhibition of instinctive repugnance» y sus «fantásticos excesos»: «Margaret Mary Alacoque, Francis Xavier, St. John of God, and others are said to have cleansed the sores and ulcers of their patients with their respective tongues»³³¹. No demuestra más que conocimientos anecdóticos, útiles para

³³¹ *The Varieties*, cit., pp. 260-261.

argumentar su punto. En cambio con Diego Álvarez de Paz (1549-1620), aunque lo menciona brevemente, lo hace tomando una posición más clara: «the practice of ‘recollection’ [...] otherwise called the practice of the presence of God [...] is thus defined by the eminent teacher Alvarez de Paz [sic] in his work on Contemplation»³³². A esto precede una pregunta de James y sucede una cita del «eminente» jesuita, ambas relacionadas con el *mind-cure*, ese movimiento espiritual-fisiológico al que ya nos hemos referido pero en el que concentraremos nuestra atención durante el último capítulo. Asombra, en cambio, que similares elogios regale a Miguel de Molinos (1628-1696), no porque no los merezca, sino porque yuxtapone al jesuita heterodoxo y a Martín Lutero, codo a codo: contigüidad significativa. El capítulo está dedicado a la *sick soul* y, el pasaje en cuestión, al arrepentimiento. Sobre el tema, como Molinos, Lutero tenía «some very healthy-minded ideas, due in main to the largeness of his conception of God»³³³. James cita dos amplios pasajes de cada uno. Véanse, al menos, estos dos fragmentos, uno de Lutero,

they know that the remnant of sin which is in their flesh is not laid to their charge, but freely pardoned³³⁴,

y otro de Molinos,

If thou seest thyself fallen once and a thousand times, thou oughtest to make use of the remedy which I have given thee, that is, a loving confidence in the divine mercy³³⁵,

³³² *The Varieties*, cit., p. 110.

³³³ *The Varieties*, cit., p. 122.

³³⁴ Martin Luther, *Commentary on Galatians*, Philadelphia, 1891, pp. 510-514 (abridged), citado en: *The Varieties*, cit., p. 123.

³³⁵ Miguel de Molinos, *Spiritual Guide*, book II, chaps. xvii, xviii (abridged), citado en: *The Varieties*, cit., p. 124.

donde la búsqueda nuclear es, en términos ignacianos, ignorar al «mal espíritu» y confiar en la misericordia y voluntad divinas. En efecto, es propio del «enemigo», como Molinos y Lutero lo saben, «morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que [las personas que van intensamente purgando sus peccados] no pasen adelante»³³⁶.

Así como esas regiones más bien despobladas de jesuitas, hay otras donde abundan. Se recordará sin dificultad, supongo, la opinión de James sobre san Luis Gonzaga (cfr. p. 77). Lo que entonces no se explicó fue el contexto que, de hecho, hace del comentario jamesiano todavía más violento. En todo caso, estamos en el capítulo «The Value of Saintliness», que busca formar un «final judgment of the worth of such a life»³³⁷. James, hombre práctico y de democracia, se preocupa de la «social righteousness» y comprende que «to-day [...] helpfulness in general human affairs is [...] deemed an essential element of worth in character»³³⁸. Por eso afirma: «Other early Jesuits, especially the missionaries among them, the Xaviers, Brébeufs, Jogues, were objective minds, and fought in their way for the world's welfare; so their lives to-day inspire us». Luego sigue la infamante cita sobre Gonzaga, quien, antípoda de san Francisco Xavier, llevó al máximo el impulso apotropaico de todo místico. Algo de esto se previó durante el estudio breve de la historia jesuita estadounidense: aquellas personalidades exploradoras, fuertes, como De Smet o san Francisco Xavier, serán admiradas en los Estados Unidos. Recuerdan a la valentía de los *pilgrims* y la tenacidad de los *Founding Fathers*. En cambio el escrupuloso Luis Gonzaga, introvertido y preocupado especialmente

336 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 315, p. 279.

337 *The Varieties*, cit., p. 322.

338 Como esta, las siguientes citas del párrafo: *The Varieties*, cit., p. 322.

por la salvación de su alma, decepcionará: «Purity, we see in the object-lesson, is *not* the one thing needful; and it is better that a life should contract many a dirt-mark, than forfeit usefulness in its efforts to remain unspotted».

De entre todos los jesuitas a los que *The Varieties* se refiere, quizás Alfonso (o Alonso) Rodríguez (1583-1616)³³⁹ aparezca con mayor insistencia, aunque lo haga solo en el capítulo «Saintliness». Su nombre ocurre nueve veces y James lo cita ampliamente en tres ocasiones. En casi todas ellas se despliega el *perinde ac cadaver* ('como si fuese un cuerpo muerto'³⁴⁰) revelado en sus expresiones ascéticas más notables y más notablemente ignacianas: la pobreza y la obediencia. Este sector se levanta, pues, como uno de los centros de interacción en nuestro mapa jesuítico. Sin embargo, la primera vez que James menciona a Rodríguez lo hace con respecto a los compendios católicos que codifican los motivos del ascetismo, esos libritos donde «any one wishing to pursue Christian perfection may find a practical system mapped out for him in any one of a number of ready-made manuals»³⁴¹. Como sabemos, James no solo desconfía de estos manuales «pret-à-porter», sino que no le parecen sitios adecuados

339 No se le ha de confundir con su homónimo, también jesuita, san Alfonso Rodríguez (1533-1617) y autor de, por ejemplo, el opúsculo *De la unión y de la transformación del alma en Jesucristo* (Carlos Valderrama Andrade, «Robert Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*», reseña, *Thesaurus*, tomo XXIII, n.º 2 (1968), p. 387).

340 El fragmento en cuestión procede, como ya se dijo antes, de las *Constituciones*, y es como sigue: «[...] cada uno de los que viven en obediencia se debe dexar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se dexa llevar adondequiera y tratar comoquiera» (*Constituciones*, cit., § 547, p. 562). En la cita que James hace de la biografía de Bartoli comparece también una versión: «I must consider myself a corpse which has neither intelligence nor will» (*The Varieties*, cit., p. 287).

341 Esta y las siguientes citas del párrafo: *The Varieties*, cit., p. 278. Los jesuitas, especialmente Pedro Canisio, fueron particularmente aficionados de los compendios enciclopédicos que reunían el patrimonio ortodoxo y los métodos del catolicismo. Recuérdense las doctrinas y los catecismos que, antes, durante y después del concilio tridentino Ignacio mandó componer y que llegaron a todas las esquinas del orbe imponiendo una duradera y franca moda editorial en la Iglesia católica (el formato pregunta-respuesta, que incluso ahora a veces se encuentra en los catecismos infantiles). Para una detallada e interesante reseña sobre el tema, consúltese el capítulo de Dominique Julia, «Lecturas y Contrarreforma», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, varios trad., Madrid: Taurus, 2011, pp. 299-333. Agradezco a Patricio Crespo por los señalamientos referentes a este libro.

para encontrar el «undiluted ascetic spirit» que busca para su libro. La codificación de estos procesos, dice, evapora el más delicado espíritu del ascetismo: «we must go —concluye James— to autobiographies, or other individual documents», como las cartas o la *Autobiografía* ignacianas. Con todo, menciona el manual de Rodríguez como «one of the best known» y, citándolo, continúa indagando esas dos expresiones del *cadaver* ignaciano.

Primero, unas páginas adelante y con admirable ecuanimidad, William reflexiona sobre la obediencia. Comienza considerándola, «on the lowest possible plane»³⁴², un mero instrumento para las instituciones eclesíásticas que, por su utilidad, la asumieron como una virtud meritoria. Luego, sin embargo, dibuja un arco entre el rudimentario consejo del amigo y el misterioso fenómeno religioso de la renuncia y la entrega total. James, entonces, acude nuevamente a Rodríguez y, mientras lo cita extensamente, lo llama «a Jesuit authority». El tema de la cita es la obediencia al superior y podría resumirse así: «in obeying, we [those who lead a monastic life] can commit no fault»³⁴³. William James, seguramente tentado por la antonomasia del tema, no solo se sirve de Rodríguez, sino que llega oblicuamente a la fuente y, por medio de una biografía y una referencia, hace comparecer al mismo Ignacio. Las menciones de este, desconcertantes y peculiarmente neutrales, merecen un análisis aparte, un trazo especial en nuestro mapa. Continuemos, hasta tanto, en Rodríguez.

Por extensión del obedecer, el *perinde ac cadaver* es símil también de otra virtud ascética: la pobreza. No asombra que James, para comprenderla, dé la palabra otra vez a Rodríguez ni que este proponga una prueba de claro sesgo pragmático, empirista. Lo

³⁴² *The Varieties*, cit., p. 285.

³⁴³ Alfonso Rodríguez, S. J., *Pratique de la Perfection Chrétienne*, Part III, Treatise V, chapter X, citado por *The Varieties*, cit., p. 286.

asombroso es que no comente la afinidad. Se sabe ya que para James y la escuela filosófica en la que él se incluye, la verdad de la teoría es una función de la realidad: cualquier cambio teórico debe *producir* un cambio real. Teniendo esto en mente, escuchemos la cita de Rodríguez: «“If any one of you,” he says, “will know whether or not he is really poor in spirit, let him consider whether he loves the ordinary *consequences and effects* of poverty, which are hunger, thirst, cold, fatigue, and the denudation of all conveniences”»³⁴⁴. Prueba pragmática, en efecto: de las consecuencias y efectos *materiales* de la pobreza se obtendrá su valor *ideal*. Y, además, prueba científica: casi cumpliendo los requerimientos jamesianos para una *science of religions*, Rodríguez traslada la interacción con lo inefable hacia regiones unívocas, o siquiera menos ideales: las regiones de la psicología. Y esto continúa, porque en el fragmento de *The Varieties*, Rodríguez cita luego parte de las *Constituciones*, marcadas por el mismo tipo de prueba: «Let no one use anything as if it were his private possession. [...] when you give up your cell, or yield possession of this or that object or exchange it for another, you feel repugnance and are not like a statue, *that shows* that you view these things as if they were your private property». No es coincidencia, naturalmente, ni tampoco evolución convergente, lazos poligenéticos o conquistas individuales. Es tradición ignaciana y su eficiente transmisión. Cuando en los *Ejercicios* Ignacio discierne los buenos espíritus de los malos, compone el sistema paradigmático: para reconocer al mal espíritu han de examinarse los efectos que este produce, o no, en el ejercitante. Es el imperio de la evidencia dura, pero también del espíritu que se sacia menos en el intelecto que en el acendrado sentir internamente. Sí, otra vez se llega a la lógica evangélica (*a fructibus eorum cognoscetis*

³⁴⁴ Esta y la siguiente cita: *The Varieties*, cit., p. 289. Las itálicas son nuestras.

eos), aunque modificada en el pragmático y psicólogo Ignacio y derivada, a su vez, por el pragmático y psicólogo William.

Praxis y psicología para William James, ciertamente; pero también, y no menos evidente y significativo, se le ha de aumentar otro epíteto, el de *enciclopédico*. Tanto *The Varieties* cuanto *Principles of Psychology* buscan, como la *Encyclopédie* de Diderot, «rassembler les connoissances éparses sur la surface de la terre; d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, & de le transmettre aux hommes qui viendront après nous»³⁴⁵. Porque para este problema al que todo el presente estudio está dedicado (o sea el de la derivación), que el autor «de llegada» (o sea en el que se opera la derivación) maneje un tesoro intelectual de dimensiones ingentes impone un sólido argumento contrario. Mejor dicho, mientras más lecturas tenga el autor posterior, o sea James, la probabilidad de una explicación poligenética para ciertos sectores de su obra crece. Si aplicamos esta ecuación a William James pronto veríamos frustrada nuestra hipótesis. ¿Por qué, entonces, hemos llegado tan lejos? Se propone a continuación que el enciclopedismo jamesiano, pese a ser generalizado, transita a veces hacia una profundización específica cuya consecuencia es la intensificación del interés sobre ciertos puntos particulares³⁴⁶. Creemos que, en la obra de James, Ignacio y lo jesuítico en general comparten esos dos niveles de atención: son puntos generales de referencia pero también son especiales sectores de estudio.

345 Denis Diderot, «Encyclopédie», en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* mis en ordre e publié par M. Diderot et M. D'Alembert, tome 1, Paris: Braisson-David-Le Breton-Durand, 1751, p. 635, <<http://encyclopedie.uchicago.edu>>.

346 James, consciente de ello, explica: «Much of the scholarly work of the world, so far as it is mere bibliography, memory, and erudition (and this lies at the basis of all our human scholarship), would seem to owe its interest rather to the way in which it gratifies the accumulating and collecting instinct than to any special appeal which it makes to our cravings after rationality». De todas formas, James comprende que coleccionar por el simple e infantil placer de hacerlo no es más que el punto de partida en, por ejemplo, los estudios biológicos: «collecting is, of course, the basis of all natural history study» (W. James, «What the Native Reactions Are», in *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, cit., p. 746-747).

Para ese *rassembler*, o sea reunir, del que Diderot habla, la salida más eficaz porque más simple es la yuxtaposición, la lista. Así se organiza la *Encyclopédie* y mantiene además sus ideales revolucionarios: el orden alfabético es arbitrario y convencional, y no hay sitio para preferencias. James ordena de igual forma —pero no alfabética— sus tratados y, dentro de ellos, sus capítulos descriptivos (cuando argumenta, naturalmente, la cuestión cambia). Como se puede suponer, ninguna de estas unidades discursivas está enteramente dedicada a nuestro tema. Más bien al contrario, nuestro tema está *épars sur la surface de l'œuvre* jamesiana y en consecuencia lo que hemos hecho y seguiremos haciendo es conformar y exponer su *système général*. De ahí que las listas a las que acudiremos serán pocas y cortas, pero elocuentes si se las yuxtapone, a su vez, frente a otros elementos idealmente contiguos.

La primera, más que lista real, es un contraído catálogo de pocos ejemplos sobre los «melting moods», esos estados de extrema sensibilidad espiritual durante los que se suscitan, incluso por cualquier delicada emoción, lágrimas profundas. «Many saints —dice James—, even as energetic ones as Teresa and Loyola, have possessed what the church traditionally reveres as a special grace, the so-called gift of tears»³⁴⁷. Más que la contigüidad con la santa de Ávila, aquí importa la definición del conjunto, «energetic saints», y la neutralidad con que está expuesto. En estas listas James escribirá poco, pero dará a entender varias cosas, como aquí: conoce las vidas de ambos santos con tanta profundidad que puede dar mínimas definiciones así de genéricas, e igual acertar. Recordemos, ya que nos acompaña santa Teresa, el poco valor que James le da e incluso la cierta decepción con que la lee (cfr. p. 65). No esconde el disgusto que la santa avilesa le causa, más bien se asegura de dejarlo claramente

³⁴⁷ W. James, *The Varieties*, cit., p. 246.

establecido. Bien se puede pensar, entonces, que a través de este conjunto trimembre (*saints*, *Teresa*, *Loyola*) James está no solo ejemplificando, sino también equiparando a los dos santos nombrados y está, en fin, expresando cierto disgusto también hacia Ignacio.

Pero todavía no hace falta leer a James con métodos casi cabalísticos. Veamos, más bien, otras dos listas, donde Ignacio comparte puesto con héroes jamesianos. El análisis durante el cual ocurre la primera lista busca responder a si la santidad (*saintliness*) es o no un tipo ideal de madurez (*manhood*). Frente a tal idealismo absoluto, James esgrime la filosofía empírica, según la cual «all ideas are matter of relation»³⁴⁸, y también aduce consideraciones económicas, funcionales: el éxito de tal o cual elemento se define con respecto a la específica función que cumple en su contexto. Así, y desde la perspectiva adecuada, los grandes santos se alzan por sobre la media:

The greatest saints, the spiritual heroes whom every one acknowledges, the Francis, Bernards, Luthers, Loyolas, Wesleys, Channings, Moodys, Gratrysts, the Phillips Brooks, the Agnes Joneses, Margaret Hallahans, and Dora Pattisons, are successes from the outset. They show themselves, and there is no question; every one perceives their strength and stature. Their sense of mystery in things, their passion, their goodness, irradiate about them and enlarge their outlines while they soften them. They are like pictures with an atmosphere and background; and, placed alongside of them, the strongmen of this world and no other seem as dry as sticks, as hard and crude as blocks of stone or brickbats³⁴⁹.

Sutilmente, aquí William se asegura de mostrar dos sólidos conjuntos argumentales: modelos de vida santa y formas de vida santa. Parecen convincentes, sin más, pero William necesita aun más solidez. No solo enriquece cada conjunto con una variada y justa abundancia

³⁴⁸ W. James, *The Varieties*, cit., p. 338.

³⁴⁹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 340.

(hay católicos, luteranos, americanos, monjas, enfermeras, sutileza, pasión y poder), sino que además su sintaxis sugiere un franco producto cartesiano entre ellos. Es, por consiguiente, una construcción donde el lugar y la función de cada elemento han sido meditados con cierto cuidado. La sucesión «Bernards, Luthers, Loyolas» se debe a la cronología que regula (como el alfabeto en Diderot) un orden convencional. Pero, así como dice de Lutero —o de la enfermera Jones— que es un gran santo y que de él irradia bondad, grandeza, pasión y otras tantas maravillas paradigmáticas, así también lo dice de Ignacio. Quizás no sean demostraciones explícitas de admiración; pero tampoco andan muy cercanas de la aversión hacia Gonzaga o Sta. Teresa. Es más bien la expresión extraña de la igualmente extraña admiración que James le tiene al de Loyola.

La última lista responde, en cambio, a necesidades científicas y, más específicamente, psicológicas. Se recordará la tesis con que James explicaba cómo, si Dios existe y se comunica con los seres humanos, ha de hacerlo sin duda por medio de la parte subconsciente de nuestra existencia (*the subconscious part of our existence*). Bien, porque sobre ello construye, además, otras teorías que en adelante se analizarán aquí y, de inmediato, aquella sobre los automatismos. Es decir, esos momentos en los que la voluntad parecería disolverse y dar paso a que experiencias externas, infusas, recibidas, se apropien de la mente. Entre los líderes espirituales «of thought and [...] of intellectualized experience», y no solo entre personalidades más «salvajes»³⁵⁰, se registran siempre ese tipo de experiencias. Asegura James:

The whole array of Christian saints and heresiarchs, including the greatest, the Barnards, the Loyolas, the Luthers, the Foxes, the Wesleys, had their visions, voi-

³⁵⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 428.

ces, rapt conditions, guiding impressions, and 'openings.' They had these things, because they had exalted sensibility, and to such things persons of exalted sensibility are liable. In such liability there lie, however, consequences for theology. Beliefs are strengthened wherever automatism corroborate them. Incursions from beyond the transmarginal region have a peculiar power to increase conviction³⁵¹.

Detengámonos en dos lugares ya conocidos, dos isotopías: la sucesión «the Barnards, the Loyolas, the Luthers» y el adjetivo «greatest». Aunque la cita anterior situaba «Loyolas» al final y no contenía los artículos anafóricos, la contigüidad se mantiene, lo mismo que cierto orden cronológico. También se mantiene el superlativo «greatest» que, pese a ser común en la lengua inglesa, no lo es tanto en la lengua de James: aparece casi veinte veces durante todo *The Varieties* (muchas veces en citas ajenas), pero solo tres asociado a personas³⁵². En otras palabras, podemos creer que en estos dos casos James usa la palabra con todo su valor semántico y superlativo. Así lo indican las pocas ocurrencias: en verdad cree que esos hombres son *the greatest saints*. Quede como prueba última el vínculo que comienza James a construir, al final del fragmento que estamos estudiando, entre estos personajes y las funciones teológicas y sociales que cumplieron.

Hasta aquí, las implicaciones formuladas sobre los fragmentos considerados dan luces todavía tenues con respecto al enciclopedismo de William. Nuestro interés reside en que la adquisición de estos conocimientos no se trate de un proceso superficial, sino al contrario, provenga de intereses profundos y lecturas meditadas. Está demostrado, con las listas, la seguridad con que William usa a Ignacio y lo clasifica dentro de un selecto grupo de *saints*. Ahora bien, si solo tuviéramos esto, el aserto probable quedaría especulativo. Pero hay,

351 W. James, *The Varieties*, cit., p. 428-429.

352 Además de los dos sitios hasta aquí expuestos, hay otro sobre «Al-Ghazzali [...] one of the greatest doctors of the Moslem church» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 363).

además de las listas, otras dos constelaciones de sectores significativos. Uno, concerniente a la obediencia y otro, a la obra y a la vida de Ignacio. Son, y esto no ha de olvidarse, breves hendijas por las cuales se intentará ver tanto como sea posible, sin violentarlas ni llevarlas a decir más —o menos— de lo que sencillamente indican.

Desde que en el s. xvii apareció la *Monita secreta* quedó claro que alrededor de la Compañía de Jesús han gravitado leyendas más propias de las sociedades secretas que de una orden religiosa. Y aunque triviales, hasta ahora nos llegan rumores extraños: que fue jesuita un asesor de la película *The Exorcist*, que junto con los masones y otras «sectas» planean una conspiración, que el papa jesuita —o «papa negro», aunque ya no llevan sotana— es signo del fin del mundo, y otros delirios del mismo tipo. En todo caso, la organización jesuítica, su éxito espiritual, intelectual, económico, evangélico, y sus innumerables y diversos triunfos a lo largo de los siglos, han dejado asombrados a muchos. Una de las explicaciones más difundidas *ab extra* para tal éxito es la obediencia y, entre la democrática clase estadounidense de finales del xix, esa virtud demostraba no solo poder, sino una fuente de inspiración, temor (recuérdense las palabras de Adams) y estudio. William James, acoge justo el mismo interés y, en consecuencia, es el sector jesuítico que más explícitamente analiza.

Por una razón que ya se ha adelantado y a la que volveremos más adelante, James cita un «dicho» (*saying*) de san Ignacio recogido por Alfonso Rodríguez en su *Práctica de la perfección cristiana*. Trata de la autoridad y la obediencia al Papa que Ignacio explica por medio de una famosa y evangélica comparación: «if the Holy Father —reporta Rodríguez— were to order him [Ignatius] to set sail in the first bark which he might find in the port of Ostia, near Rome, and to abandon himself to the sea [...] he would obey [...] even with a great internal

satisfaction»³⁵³. En tanto este «dicho» no es un registro de algo ocurrido, sino una explicación de tipo parabólico, James seguramente lee en ella parte del carácter férreo de Ignacio y no extravagancias a las que puede llegar la obediencia como virtud. Al contrario, William parece comprender gran parte del espectro de sentido que conlleva esa virtud.

Páginas antes James cita del compendioso *Introduction à la Vie Mystique* de Lejeune, cuando este revela ignacianamente la acendrada función completiva que desempeña la obediencia en el sacrificio iniciado por la pobreza y la castidad³⁵⁴, y cómo ella, la obediencia, representa un holocausto. En nota, y esto es lo importante aquí, dice James: «The holocaust simile goes back at least as far as Ignatius Loyola»³⁵⁵. Una referencia típicamente enciclopédica, que establece límites temporales. Nada más, ¿cierto? Sin embargo, constituye un rastro muy elocuente que ha dejado James, ya que en él yace contenida con total claridad una de sus fuentes ignacianas. En el compendio de cartas de las *Obras completas* que citamos de Ignacio, hay solo dos en las que este símil *obediencia = holocausto* se registra. Una, la famosa carta escrita para los padres y hermanos de Portugal, dice: «la obediencia es un holocausto, en el cual el hombre todo entero sin dividir nada de sí, se ofrece en el fuego de caridad a su Criador y Señor por mano de sus ministros»³⁵⁶. Otra, menos famosa, también lo contiene³⁵⁷, y con los

353 W. James, *The Varieties*, cit., p. 288.

354 Parte de la cita: «by obedience he completes the sacrifice, and gives to God all that he yet holds as his own, his two most precious goods, his intellect and his will. The sacrifice is then complete and unreserved, a genuine holocaust, for the entire victim is now consumed for the honor of God» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 285).

355 W. James, *The Varieties*, cit., p. 285.

356 I. de Loyola, «86. A los Padres y Hermanos de Portugal», en *Cartas*, cit., pp. 854-855. La carta está fechada el 23 de marzo de 1553.

357 El símil está formulado así: «[...] habiendo hecho sacrificio de su persona, ofreciéndose todo entero como holocausto a la divina y suma bondad, no retener cosa alguna de sí, como la retienen los que todavía guardan sus propias voluntades [...], tornando a tomar en esto la principal parte de lo que habían ya entregado a Dios N. S. por manos de sus superiores» (I. de Loyola, «122. A Enrique de la Cueva», en *Cartas*, cit., p. 928. La carta está fechada el 28 de noviembre de 1555).

mismos elementos: *obediencia = holocausto y superiores como vicarios de Dios*. Así, ese inocente *terminus post quem* demuestra que James se embarcó, en algún momento de su vida, en una atenta y profunda lectura de las cartas ignacianas donde, al decir de Iparraguirre, las verdades contenidas en los *Ejercicios* y en las *Constituciones* se proyectan concretas, «lo cual ayuda a penetrar más profundamente en aspectos que en los *Ejercicios* corren peligro de pasar inadvertidos o al menos no se descubren tan fácilmente»³⁵⁸. Entonces, quien no sea un buen lector de los *Ejercicios* ni de las *Constituciones*, pero sí de las cartas —como James—, recibirá no solo el mismo patrimonio que en ellos palpita, sino seguramente más. Y con mayor transparencia.

Pese a ello, y para agravar más el tipo de vínculo que une a James con Ignacio, aquel nunca cita directamente al santo. Ni una sola carta ni una sola frase de la *Autobiografía*, de las *Constituciones* o de los *Ejercicios* aparece en *The Varieties*. Incluso en el capítulo «Saintliness», de donde procede la mayoría de sectores hasta ahora analizados, y en un giro argumentativo en verdad contradictorio, William James evade la cita inevitable. Viene inmediatamente de transcribir tres largos párrafos de *Práctica de la perfección cristiana* y varios otros, igualmente largos, de Lutero, Molinos, Tolstoi o de algún testimonio anónimo. Es decir, ha transigido con citas amplias y, quizás por eso, acepta la inaplazable necesidad: «One should read the letters in which Ignatius Loyola recommends obedience as the backbone of his order, if one would gain insight into the full spirit of its cult»³⁵⁹. No solo eso, sino que, confirmando nuestras disquisiones sobre la lectura atenta, señala en nota dos cartas específicamente individuadas para tal propósito (el de comprender cabalmente el espíritu jesuítico)³⁶⁰. Muy bien,

358 I. Iparraguirre, «Introducción», en I. de Loyola, *Cartas*, cit., p. 633.

359 W. James, *The Varieties*, cit., p. 287.

360 La nota en W. James, *The Varieties*, cit., p. 287, es: «Letters li. and cxx. of the collection translated into

las va a citar, uno se siente tentado a decir. Pero no. En cambio, lacónico, da esto: «They are too long to quote». Ciertamente las dos cartas que recomienda James son paulinas en cuanto se extienden durante páginas y páginas. Pero lo mismo ocurre con los *Comentarios* luteranos o las obras técnicas o las memorias de Tólstoi, todas ellas igualmente presentes. ¿Por qué, entonces, usa este argumento, de manifiesta invalidez? Si es por la construcción hipotáctica — típica de Ignacio— que dificulta la aplicación de cesuras, William hubiera podido fácilmente *abridge*, ‘condensar’, las partes importantes; procede así con el mismo Lutero³⁶¹, por ejemplo. Pero, de inmediato, se justifica y hace pensar más bien en la pertinencia de las citas ignacianas —con las que seguro trabajó— dentro de su propio discurso argumentativo. Quizás la *forma* en que Bartoli o Rodríguez vierten fielmente las ideas de su padre fundador le hacen a James citar textos de ellos y no los propios de Ignacio, de estilo peculiar, como ya se ha dicho.

Propongo repasar, ahora, todo el fragmento:

One should read the letters in which Ignatius Loyola recommends obedience as the backbone of his order, if one would gain insight into the full spirit of its cult. They are too long to quote; but Ignatius’s belief is so vividly expressed in a couple of sayings reported by companions that, though they have been so often cited, I will ask your permission to copy them once more³⁶².

Mejor dicho, conoce tan bien el sistema de creencias de Ignacio que es capaz de identificarlo en *otros* textos e, incluso, puede decir si está o no vívidamente expresado en ellos. Entonces, es capaz de hacer lo que nosotros, a lo largo de este estudio, estamos procurando. Claro que

French by BOUXX, Paris, 1870». Se dan, a continuación, los sitios de las cartas en nuestra edición de referencia: 1) I. de Loyola, «38. A los jesuitas de Gandía» (Roma, 21 julio 1547), en *Cartas*, cit., pp. 732-738. 2) I. de Loyola, «86. A los Padres y Hermanos de Portugal» (Roma, 23 marzo 1553), en *Cartas*, cit., pp. 854-855.

³⁶¹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 123: «Commentary on Galatians, Philadelphia, 1891, pp. 510-514 (abridged).»

³⁶² W. James, *The Varieties*, cit., p. 287.

James lo tiene más fácil, en tanto su área de exploración son los propios hijos de Ignacio. Pero volvamos a la cita. Además de ese sutil alarde sobre sus conocimientos directos, se entrevé otro tanto de conocimientos adicionales, como la popularidad de ciertas ideas, «so often cited», y quizás la negativa predisposición de su audiencia a ellas. En suma, William James conoce bien al santo. No solo identifica las cartas como lugar de claras explicaciones ignacianas (en esto coincide con Iparraguirre), sino que puede individuar en *otros* textos expresiones vividas del espíritu de Ignacio. Además, en el fragmento que de la biografía de Daniello Bartoli copia, se presentan dos símiles con que Ignacio explica el tipo de obediencia que deben seguir los miembros de la Compañía. Primero, el ya conocido «cuerpo muerto» («corpse which has neither intelligence nor will»³⁶³) y, también, el «bastón de hombre viejo, que en dondequiera y en qualquier cosa que dél ayudarse querrá el que le tiene en la mano, sirve»³⁶⁴ («like a stick in the hand of an old man, who uses it according to his needs and places it where it suits him»³⁶⁵). Esto quiere decir que William James, incluso sin haber leído escrupulosamente los *Ejercicios*, pero gracias a la atenta lectura del volumen de cartas traducidas por Bouix y de la confiable y compendiosa biografía de Daniello Bartoli, recibe todo el patrimonio jesuítico.

Incluso los grandes tesoros personales de la orden, como la eximia ilustración manresana (cfr. p. 38), los recibe James. No le hizo falta leer la § 30 de la *Autobiografía* para enterarse de que, según el mismo Ignacio, «a single hour of meditation at Manresa had taught him more truths about heavenly things than all the teachings of all the doctors put

363 W. James, *The Varieties*, cit., p. 287.

364 I. de Loyola, *Constituciones*, cit., § 547, p. 562.

365 W. James, *The Varieties*, cit., p. 287-288.

together could have taught him»³⁶⁶. William, quién sabe cuándo, leyó a los hijos de Ignacio y a Ignacio mismo, los estudió y los comprendió, quizás sin la minuciosa atención que prestó a Lutero, pero sí con el interés suficiente como para reconocer las partes centrales, recogerlas y permitirnos formar esta antología «cartográfica», este mapa jesuítico.

Durante el capítulo anterior se explicó someramente dónde residía la originalidad espiritual y psicológica de la obra de Ignacio. Siguiendo a los otros clásicos místicos españoles, él también se preguntó las preguntas ineludibles del ascenso místico y, especialmente, formuló una, antes casi del todo desconocida, atinente al «cómo». De entre ese nutrido grupo de hombres y mujeres espirituales, su respuesta no solo aglutinó las experiencias de toda la tradición pasada y gran parte de las experiencias contemporáneas, sino que ofreció un punto de vista sistemático y psicológico. Lo que a san Juan de la Cruz o a santa Teresa les llevó a exteriorizar sus individuales e intransmisibles experiencias no es precisamente un ímpetu educador, sino más bien otro, muy distinto, de tipo poético³⁶⁷. Para Ignacio, como para James, *exteriorizar* significa, más bien, *compartir, instruir, transmitir*. Enfrenta el «cómo» y no da solo una respuesta sustancial y por tanto simbólica, sino que la suya se adecua al tipo de cuestionamiento, y se resuelve por ofrecer un método, por formar ese «cuádruple desarrollo psicológico a que ha de someterse el espíritu de los discípulos de San Ignacio»³⁶⁸. De ahí que su respuesta metódica acabe donde la respuesta poética de san Juan de la Cruz empieza. Este último, dice un conocedor profundo de la mística española,

³⁶⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 370, de la biografía de Daniello Bartoli, traducida por L. Michel. Para la bibliografía completa, véase la n. 281, en la p. 71.

³⁶⁷ Helmut Hatzfeld, «Problemas fundamentales del misticismo español», en *Estudios literarios sobre mística española* ed. corregida y aumentada, Madrid: Gredos, 1976³, p. 18.

³⁶⁸ Leo Spitzer, «No me mueve, mi Dios...», cit., p. 611.

«admitía las ayudas externas y las visiones sólo para los principiantes en la vida espiritual y las iba reduciendo gradualmente hasta dejar solamente un frío vacío dispuesto para que Dios lo llenase [...], excluía la oración como fruto del esfuerzo ascético de un *ejercicio*»³⁶⁹. San Juan transitaba por medio de símbolos y sensaciones depuradas de toda sensualidad, sin *ejercitarse*; Ignacio se ejercitaba por medio de estrictos y minuciosos métodos, aplicados a la mente y al cuerpo. Casi oximorónico, el método ignaciano funde la practicidad del ejercicio voluntario con un espiritual fin último de renuncia. En Ignacio lo práctico no solo se revela por medio del método, sino especialmente en la función que cumple la voluntad como motor de salvación. Y todo esto —excepto, claro, ciertos detalles filológicos— James lo sabía: «Saint Ignatius was a mystic, but his mysticism made him assuredly one of the most powerfully practical human engines that ever lived»³⁷⁰.

Por eso extraña que, cuando William comenta sobre los *Ejercicios*, ignore precisamente ese detalle central:

Such manuals as Saint Ignatius's *Spiritual Exercises* recommend the disciple to expel sensation by a graduated series of efforts to imagine holy scenes. The acme of this kind of discipline would be a semi-hallucinatory mono-idealism—an imaginary figure of Christ, for example, coming fully to occupy the mind. Sensorial images of this sort, whether literal or symbolic, play an enormous part in mysticism³⁷¹.

³⁶⁹ Helmut Hatzfeld, «Problemas fundamentales del misticismo español», cit., p. 24. William James llegó a una conclusión similar: «But in certain cases imagery may fall away entirely, and in the very highest raptures it tends to do so. The state of consciousness becomes then insusceptible of any verbal description. Saint John of the Cross, for instance, one of the best of them, thus describes the condition called the 'union of love,' which, he says, is reached by 'dark contemplation.' In this the Deity compenetrates the soul, but in such a hidden way that the soul— "finds no terms [...] to render"» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 367).

³⁷⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 373.

³⁷¹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 367.

Sí, llega a ver ciertas cosas con las que fácilmente uno puede coincidir, como el tipo alucinatorio de las meditaciones³⁷², el esfuerzo gradual o la necesidad apotropaica... Pero —como cuando estuvo a punto de citar las cartas— aquí está de nuevo a punto de hablar sobre cómo, en la última etapa de los *Ejercicios*, el ejercitante se presta a recibir todo el aprendizaje positivo y a verterlo en su voluntad, para que así logre el dominio de sí y pueda, por tanto, esperar la redención. Pero no, James toma otro camino, el de las imágenes sensoriales, y difracta el argumento central, bien conocido por él como el punto donde «naturalmente termina la mentalidad»³⁷³. Nuestro prometedor itinerario, que debería terminar en el reconocimiento de la fuente, en una clara afirmación derivativa, se interrumpe de repente frente al abismo. No debería ser así. Deberíamos llegar, sin pausa, a una demostración más contundente, al «tesoro» que sugería el mapa propuesto. Se ve, ahora sí, cómo la simple búsqueda «cartográfica» de nombres y sus derivaciones, aunque trabajo necesario y utilísimo, sienta las bases sólidas para lo que buscamos, pero no lo encuentra. Hace falta un escrutinio detallado y profundo de los textos: las líneas ignacianas yacen ahí, *éparses, dérobées sur la face de la terre* y nosotros debemos encontrarlas, ordenarlas y, entonces sí, llegar.

372 Hatzfeld también lo nota: «[...] la meditación imaginativa de San Ignacio, en quien es evidente el tipo alucinatorio» («Textos teresianos aplicados a la interpretación del Greco», cit., p. 249).

373 James abre así «The Will», la última de las *Talks to Teachers on Psychology*: «Since mentality terminates naturally in outward conduct, the final chapter in psychology has to be the chapter on the will» (W. James, *Talk to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, cit., p. 808).

SEGUNDA PARTE

Análisis textual

Aunque posible bajo otro marco de referencia, la flecha del tiempo no hubiera permitido que Ignacio leyera —o citara— a William. Sí en cambio al revés. Asombra, en todo caso, que ello no suceda con más frecuencia —siquiera con *alguna* frecuencia. Ambos casi se obstinan en la superficial distancia. Sí que es común, en cambio, leer y luego asociar urdimbres de causas escondidas. Por eso ahora, luego de una panorámica contextual, dejaremos hablar a los mismos autores. Solo sus textos y las dependencias textuales que en ellos identificaremos serán los protagonistas de esta segunda parte. Se usarán siempre textos de primera mano y citas pertinentes de cada autor. En el capítulo tercero, los pasajes se han agrupado temáticamente en tres secciones, mientras que el cuarto, aunque también de organización temática, se atiende más bien a las obras en que los pasajes probatorios están presentes.

CAPÍTULO 3

Afinidades objetivas

Buscar afinidades no implica la necesidad de explicitarlo todo, de dar todos los caminos. En realidad significa vincular íntimamente a ambos autores por medio de fragmentos específicos y filológicamente tratados. Los pasajes probatorios (minuciosos ejercicios de lectura) serán el último punto, y también hablarán de lo único que se puede: el texto. Nos es prohibido —«todavía», dicen algunos— explorar los movimientos mentales, las operaciones de la conciencia, el devenir neuronal... Considero inútil decir que un objetivo análogo está descartado en nuestras páginas. Nos limitaremos a exponer pasajes y a comentarlos.

3.1 Cuerpo: Ignacio y James reordenan un proceso mental

«Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike»³⁷⁴. Todos lo sabemos: las emociones causan consecuencias corporales. Es el miedo el que nos hace huir del peligro o la tristeza la que nos hace llorar; no al contrario. Percepción, emoción y acción forman un sistema que funciona con inercia incontenible. Pero Ignacio primero y James, siglos después, invierten ese sistema y hacen de la percepción el punto axial, donde se articulan los demás elementos.

En lugar de negar sin más los sentidos o impetrar a Dios para que los aplaque, el santo identifica su función específica dentro del proceso. Los asume como constituyentes ina-

³⁷⁴ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 352.

plazables, aun como herramientas de las que uno no puede sino, precisamente, servirse. «Our natural way of thinking about these coarser emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression»³⁷⁵. Si para Ignacio esto fuera también así, el trabajo obstinado y detallado que sobre la sensualidad contienen los *Ejercicios*, como los de aplicación de los cinco sentidos³⁷⁶, no tendría coherencia —ni efecto. En tanto alma (que en James es ya más bien llamada *mente*) y voluntad se resisten a una observación directa, para moldearlas hay que desviarse y buscar otra «entrada», la primera y más obvia. Que es también la más moldeable, como dice Calderón, «hecho de una masa impura, / lodo de saliva y tierra»³⁷⁷. Aunque torpe, con disciplina y a fuerza de hábitos virtuosos, el cuerpo —su sensualidad— puede eventualmente aprender.

Y es aquí cuando comienza la paradoja. Porque no se trata solo de una simple aplicación del antiguo refrán *usus est magister optimus*³⁷⁸, donde la maestría parecería emanar sin más de la mecánica repetición. Hay una como fe profunda depositada por el santo en la masa impura. Para Ignacio Dios está, naturalmente, presente, pero es en la agencia del cuerpo y de la voluntad, o sea del hombre, donde el primer acento ignaciano está colocado. Valiente, el de Loyola busca reducir más que iterar. *Transformare*, como en la fórmula cuaternaria, tiene un

375 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 352.

376 Véase, por ejemplo, la quinta contemplación de la segunda semana (§§ 121-126), donde se manda a ver «con la vista imaginativa», «oír con el oído», «oler y gustar con el olfato» y «tocar con el tacto».

377 Pedro Calderón de la Barca, *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, en *Autos sacramentales*, vol. II, edición y prólogo de Enrique Rull Fernández, Madrid: Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, p. 478.

378 Es la versión en lengua latina de la sabiduría popular, «la práctica hace al maestro», que en inglés se vierte como «practice makes perfect». Sobre la esencial cuestión del hábito, véase la sección de este estudio dedicado enteramente a él, desde la p. 158.

sujeto: el hombre mismo. Y programa hacerlo con minucia, con máximo control, invadiendo cada hora, cada movimiento y pensamiento del ejercitante, pero, especialmente, conquistando metódicamente su experiencia sensible del mundo.

Como si de esa experiencia procediera el sentimiento, la fe y la salvación, Ignacio pone en los *Ejercicios* sucesivas actividades, elocuentes y esquemáticas. Eco, además, del sufrimiento redentor, transferible y misterioso, el librito proponer revivir la pasión cristiana, como en el *Stabat Mater*, entrando por la experiencia física. Vemos a María doliente, lloramos y, solo después, como efecto del cambio físico (*bodily change*, dice James), nos emocionamos. Un similar proceso en otra pieza poética, y además marcadamente ignaciana, ocurre —según Spitzer— en el famoso soneto «No me mueve, mi Dios»:

A nadie se ocultará el paralelismo que hay entre nuestro soneto y el cuádruple ejercicio espiritual de San Ignacio [...] la parte II (*tú me mueves*) está consagrada a la imaginación, a la representación sensorial de los sufrimientos de Cristo por el alma piadosa del creyente; el verso 9 (*muéveme tu amor en tal manera*) está destinado a producir la emoción en su connotación positiva: el amor de Cristo como fruto de la *imaginación*³⁷⁹.

379 Tanto por la cercanía con el tema presente cuanto por su interés intrínseco, se transcribe aquí, primero el soneto (la versión más antigua, reportada también por Spitzer) y luego la cita completa del artículo: «No me mueve, Señor, para quererte, / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de quererte [*var.* temerte, ofenderte]. // Mueves me tú [*var.* Tú me mueves], mi Dios, mueve [me] el verte / clauado en vna cruz y escarnecido, / mueve me el ver tu cuerpo tan herido, / mueven me tus affrentas y tu muerte. // Mueve me, en fin, tu amor en tal [*var.* y en tal] manera, / que si no vbiera cielo yo te amara, / y si no vbiera infierno te temiera. // No tienes que me dar porque te quiera, / porque [*var.* que] si quanto espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera». «A nadie se ocultará el paralelismo que hay entre nuestro soneto y el cuádruple ejercicio espiritual de San Ignacio. La parte I (*no me mueve*) es la doctrina tradicional, asimilada por la memoria, acerca del premio que en la otra vida recibe el amor y el temor de Dios (de esta doctrina tendremos que prescindir aquí); la parte II (*tú me mueves*) está consagrada a la imaginación, a la representación sensorial de los sufrimientos de Cristo por el alma piadosa del creyente; el verso 9 (*muéveme tu amor en tal manera*) está destinado a producir la emoción en su connotación positiva: el amor de Cristo como fruto de la *imaginación*; la parte III contiene el “acto cumbre de la voluntad” que decide, con firmeza y vigor, persistir en el amor a Cristo hasta en un caso externo e inimaginable: *aun cuando* no hubiera cielo ni infierno» («No me mueve, mi Dios...», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Año 7, n.º 3/4, Homenaje a Amado Alonso, tomo II, julio-diciembre 1953, pp. 609 y 611).

La inversión de elementos es tan fuerte, que incluso en el soneto se la verifica: primero se representan sensorialmente los sufrimientos de Cristo y solo luego se produce la emoción buscada. El proceso con que Ignacio trabaja cambió el orden de sus engranajes: percepción-acción-emoción. Ahora, en lugar de concluir físico, el algoritmo vincula *input* y *output* con la experiencia material. Intercalada, esa puerta al alma que es el cuerpo se vuelve accesible y, lo que es más conveniente, dúctil al voluntarioso ejercicio. Que la atención del santo resida fija en sectores particulares de esta vida mundana, nada más deja ver bien su firme espíritu práctico y pedagógico. Extraviar el camino interpretativo se vuelve aquí peligro inminente y fácil: Ignacio materialista y alejado de Dios (cfr. n. 473). James teme lo mismo de su análoga teoría, y dice «let this view not be called materialistic»³⁸⁰. Baste por lo pronto recordar que, aunque original, el santo obedece al dogma católico con férrea determinación militar. Por más renovador que sea, la obediencia protege a Ignacio de la herejía: diferir de la doctrina católica no reside ni siquiera en algún horizonte posible.

Ahora bien, la misma inversión de elementos se encuentra en James. Como procede teóricamente, asentando corolarios sólidos, su «novedosa» teoría se explica en pocas palabras: «the feeling, in the coarser emotions, results from the bodily expression»³⁸¹. Si olvidamos su personalidad bibliográfica, esta frase podría ser tomada como un escolio al texto ignaciano. Y uno de gran calidad. Ilumina y relaja el apretado tejido místico, desprovisto casi enteramente de alusiones directas a los movimientos de la mente-alma, con lo cual las exploraciones psicológicas quedan también escondidas bajo palabras de practicidad. Bastaría con ubicarlo junto

380 W. James, *Psychology: Briefér Course*, cit., p. 356.

381 James, p. 352.

a otros tantos fragmentos jamesianos —igual de iluminadores— para componer un volumen hermenéutico. Resultaría de ello un montaje verosímil, aunque físicamente ficticio. Y, creo, plenamente involuntario, porque William presenta en el capítulo de donde procede la frase, no comentarios a otras obras, sino sus personales descubrimientos en el hasta entonces científico campo de las emociones. Piensa trastocar, acaso ignorando que Ignacio ya lo ha hecho, «our natural way of thinking about these coarser emotions»:

My theory, on the contrary, is that *the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion*. Common-sense says, we lose our fortune, are sorry and weep [...]. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry [...] and not that we cry [...] because we are sorry [...]. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might then see the bear and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually *feel* afraid or angry³⁸².

Quizás Ignacio no haya formulado una hipótesis psicológica sobre la *emoción*. Sí, en cambio, dejó en su librito una estructura lo suficientemente regular como para colegir de ella

³⁸² W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 352. Otra formulación: «The reader may possibly have heard of a peculiar theory of the emotions, commonly referred to in psychological literature as the Lange-James theory. According to this theory, our emotions are mainly due to those organic stirrings that are aroused in us in a reflex way by the stimulus of the exciting object or situation. An emotion of fear, for example, or surprise, is not a direct effect of the object's presence on the mind, but an effect of that still earlier effect, the bodily commotion which the object suddenly excites; so that, were this bodily commotion suppressed, we should not so much *feel* fear as call the situation fearful; we should not feel surprise, but coldly recognize that the object was indeed astonishing. One enthusiast has even gone so far as to say that when we feel sorry it is because we weep, when we feel afraid it is because we run away, and not conversely». Esta teoría, como lo dice James, también se conoce como la teoría de la emoción de James-Lange, porque, sin saberlo y casi simultáneamente, el danés Carl Lange propuso ideas similares a las de James. En todo caso, este último así argumenta a favor de su primacía: «Prof. C. Lange, of Copenhagen, in the pamphlet from which I have already quoted, published in 1885 a physiological theory of their constitution and conditioning, which I had already broached the previous year in an article in *Mind*. None of the criticisms I have heard of it have made me doubt its essential truth» (W. James, *The Principles of Psychology*, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 1971 (1890), p. 742).

ciertos corolarios. En verdad la sola secuencia de «puntos» y «preámbulos» que compone la mayoría de ejercicios se corresponde, en una asombrosa ausencia de salvedades, con la teoría jamesiana, pretendidamente original. Un esquema simplificado y genérico contendría las siguientes partes³⁸³:

- I. *Oración preparatoria*. «La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (§ 46)
- II. *Preámbulos sensoriales*. Composición viendo el lugar, por ejemplo.
- III. *Preámbulo petitorio de fines sensoriales últimos*. «La demanda ha de ser según su-
biecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado» (§ 48).
- IV. *Diversas contemplaciones*. Específicas para cada ejercicio.
- V. *Coloquio o conversación íntima y emocionada con Dios*. «El coloquio se hace pro-
piamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor; quándo pidiendo alguna gracia, quándo culpándose por algún mal hecho, quándo comunicando sus cosas, y queriendo consejo en ellas» (§ 54).

Tanto la parte III como la IV y V suelen ser específicas y únicas para cada ejercicio. La oración preparatoria (parte I), en cambio, es siempre la misma: se pide a Dios que todo lo

³⁸³ Se recomienda leer entero el primer ejercicio.

que sigue sea para «servicio y alabanza de su divina majestad» (§ 46). Y la célebre composición de lugar (parte II) constituye, con alteraciones o ausencias esporádicas —y siempre con diversos objetos—, el preámbulo sensorial.

Precisamente en ese preámbulo del primer ejercicio (§ 45), se hace que el ejercitante traiga a su imaginación una alegoría del «compósito de alma y cuerpo»: «considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible»³⁸⁴. De la memoria, más que de una experiencia física, proviene el *exciting fact* (usando terminología jamesiana) detonador de todo el mecanismo pedagógico. Como James, se ve que Ignacio lo sabía bien: «the mere memory or imagination of the object may suffice to liberate the excitement»³⁸⁵. De no ser así, instaurar en el cuerpo perenne una nueva sensibilidad trascendente, necesitada de *inputs* «imaginarios» porque trascendentes, sería imposible. Por suerte, el modelo tradicional de alma contemplaba tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Aquella, la primera, sirve para los propósitos ignacianos, y es capaz de revivir numerosas escenas bíblicas³⁸⁶ o de íntima experiencia espiritual para que sirvan como objetos en los preámbulos sensoriales. Luego, en la parte IV —la de los «puntos»— se da otro tanto de *exciting facts*.

En el sistema jamesiano, las partes II y IV se corresponden directamente con «the perception of the exciting fact». Y, en lugar de sucederle la afección mental o *emoción* (como ocurre en el esquema no invertido todavía), Ignacio interludia ambas actividades mentales

384 No divergencia con respecto a Calderón.

385 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 350.

386 Como breviario de fácil acceso para proveer al ejercitante de materiales para las contemplaciones, los *Ejercicios* incluyen una sección titulada «Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor» (§§ 261-312). Se trata de un compendio cronológico de los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo que, como los versos «mueue [me] el verte / clauado en vna cruz y escarnecido, / mueue me el ver tu cuerpo tan herido, / mueuen me tus affrentas y tu muerte», buscan, desde la tercera semana, mover al ejercitante metódicamente hacia la sensibilidad nueva que se pretende instaurar, basada en la vida de Cristo como modelo y como *exciting fact*.

con su aparente «consecuencia» corporal. O al menos con la mención de ella: «demandar lágrimas y tormento con Christo atormentado» (§ 48).

El santo tiende más a la eficiencia espiritual que a la claridad teórica. Por eso, no hay que buscar en los *Ejercicios* una diferencia categórica entre la emoción y su simultáneo síntoma físico. Permeable, porque más útil para el ejercitante, aquí hemos de aproximar tal límite. En cambio, el moderno James ya comienza a enuclear cada sector con cierta exactitud que, solo hace poco tiempo y por la neurociencia, ha sido deslindada ya con exactitud quirúrgica³⁸⁷.

Luego de las sugestivas composiciones de lugar (parte II), u otro preámbulo de orden sensual, Ignacio pide a Dios «lo que quiere y desea» (§ 48). Es la parte III en nuestro esquema. Ahí, sin aparente coherencia diacrónica, comparecen tanto expresiones emocionales, como emociones «en bruto», o experiencias puramente intelectivas. Esta diversidad de deseos, en principio discordante, hace pensar en estados emocionales, en el tercer engranaje del mecanismo, *emoción*, y no en el segundo, *acción*. Son, sin embargo, los *feelings* provenientes del «sentir y gustar internamente», que no del «mucho saber». Bien vistas, algunas experiencias consienten suficiente materialidad: gozo, lágrimas, dolor de los peccados, ser presto a cumplir la voluntad divina, elegir bien... Textura gruesa, *coarse*. Otras, menos físicas y más intelectivas, *subtler* (como «dolor, sentimiento y confusión, porque por mis peccados va el Señor a la pasión», § 193), no son meros juicios mentales ni simple emoción cerebral. Son *raptures* a lo místico³⁸⁸. Necesitan, por tanto, de las *incoming currents* (equivalentes a los *exiting facts*) que James usa también como argumento para verificar su teoría en contextos menos

³⁸⁷ Cfr. A. Damasio & G. B. Carvalho, «The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins», cit., *passim*.

³⁸⁸ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 360.

materiales³⁸⁹. Ni las más toscas «expresiones» físicas de la emoción —lágrimas, dolor— ni las más suaves —consideraciones intelectuales— rinden su esencia. Constituyen, como todo en la parte III, *bodily changes*.

Este intento de unificar la variedad de experiencias propuestas al ejercitante en el preámbulo petitorio es incluso más sólido, como lo demuestra esta última prueba: la posición del preámbulo y el valor funcional que de ella se colige. No solo las lágrimas o el dolor, sino los demás objetos pedidos en la parte III³⁹⁰, se reconocen como puntos culminantes, fines. La fórmula que los contiene, además, declara su función teleológica: «demandar lo que quiero»³⁹¹. Se proyecta en el tiempo. ¿Por qué, entonces, es un preámbulo y no el cierre?, ¿para que no converja con la oración petitoria? ¿Para qué, además, pedir dos veces? ¿Por qué Ignacio la pone como petición y no como «punto»? No se trata de humildad o temor a Dios: la oración preparatoria ya pide gracia para un resultado exitoso. Además, este preámbulo divide la composición de lugar y los «puntos», ambos *inputs, exciting facts*, como si debiera hacerse una pausa antes de que la sugestión alcance los niveles elevados que programáticamente debería alcanzar.

Obra aquí, y esta es la hipótesis que defendemos, el método experimental. Ignacio, cuando se ejercitaba, probablemente sintió que el síntoma físico, la expresión emocional, surgía tan pronto como su alma comenzaba a transitar los puntos, o sea, inmediatamente después de la composición de lugar. Que las más de las veces esa consecuencia buscada no era

389 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 359.

390 Innumerables son los ejemplos. Véase este: «gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea» (§ 152).

391 Esta frase ocurre en casi todos los casos. Cfr. §§ 55, 65, 91, 104, 139, 152, 193, 203, 221.

sino una ocurrencia simultánea al *input*, e incluso que se presentaba antes a la emoción final, lo llevó seguramente a ponerla ahí. Y su forma petitoria responde a su objetivo pedagógico: guía, declara y pide, simultáneamente, la senda correcta, su norte.

Dones continuos, los éxtasis de experimentados místicos no necesitaban sugestión alguna. San Juan de la Cruz subía la secreta escala y santa Teresa entraba al castillo porque así lo disponía Dios en sus almas. Era un don maravilloso. Un favor sorprendente. No un fin deseado, programado, consecuencial. ¿Cómo reproducir ese favor divino? James, otra vez, responde con más claridad: «any voluntary and cold-blooded arousal of the so-called manifestations of special emotion should give us the emotion itself»³⁹².

En otras palabras, para sentir el dolor de Cristo atormentado por el pecado (*emoción* muy difícil de alcanzar, y descrito en § 48), hay que revivir primero un lugar místico (§ 47) y recorrer ahí el pecado de los ángeles, el adánico y el cotidiano del hombre (*percepciones*, de §§ 47, 50-52). Esas *incoming currents* no lograrán solas producir la *emoción*. El cuerpo del ejercitante no las ha experimentado, porque además no son innatas, como el temor a las bestias de las que uno corre, sino extrañas sensaciones espirituales. Se necesita sugestionar voluntaria y mentalmente movimientos, *acciones*. Por eso el ejercitante *debe conocer* lo que *busca*.

En el ejercicio que estamos examinando, quien lo hace deberá obligar a su cuerpo —no todavía a su alma— a que tienda, cual actor, hacia la «vergüenza y confusión de sí mismo» (§ 48). Como lo advierte William, «the feeling of the same changes *as they occur* is the emotion»³⁹³. En otras palabras, la *acción* y la *emoción* se perciben imbricadas. «Vergüenza» significa tanto

392 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 358.

393 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 352. Itálicas nuestras.

sentirla como cubrirse el rostro con vergüenza. No extraña, entonces, que en § 48 ponga Ignacio ambas. Basta con examinar el segundo ejercicio (§§ 55-61) y encontraremos que se pide, al unísono, «crescido y intenso dolor y lágrimas», o sea la emoción y su expresión fisiológica.

De aquí, también como en James, se intuye que no siempre el despertar las «so-called manifestations of special emotions» nos dará «the emotion itself». Algunos actores, capaces de desligar *síntoma* y *emoción*, de suprimir la parte visceral y orgánica de la expresión, son proporcionalmente incapaces de sentir la emoción que intentan representar³⁹⁴. Hace falta, por lo demás, mucho ejercicio para que la acción conlleve emoción. Especialmente en acciones espirituales. De ahí que, el buen cristiano puede contentarse con hacerlos, ser bueno y modificar su sensualidad progresivamente.

Y esto va más allá. Ignacio, en carta a un rector italiano que sufría de aridez espiritual, o sea que no llegaba a las emociones (engranaje último), le dice: «[...] se acuerde V. R. Que Dios busca en nosotros las virtudes sólidas, [...] es decir, buena voluntad para servirle a El [...]; que otras devociones tanto las concede su providencia, cuanto vea ser expediente; pero como no son cosas sustanciales, no hacen perfecto al hombre cuando abundan, ni tampoco imperfecto cuando faltan»³⁹⁵. La experiencia sensorial, la decisión firme sobre la vida física («buena voluntad para servirle a El») importa más que «otras devociones», sensibilidades consecuenciales.

Ahora, la lista reportada, con sus correspondientes jamesianos, quedaría así:

394 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 358-359.

395 I. de Loyola, *Cartas*, cit., p. 888.

Oración preparatoria	I.	—
Preámbulos sensoriales	II.	<i>Exciting facts, incoming currents</i>
Preámbulo petitorio	III.	<i>bodily changes, «manifestations» of special emotion</i>
Diversas contemplaciones	IV.	<i>Exciting facts, incoming currents</i>
Coloquio	V.	—
	VI.	<i>Emotion itself, mental affection</i>

Falta, como se ve, un correspondiente a la emoción (*mental affection*) que, como elemento de la secuencia, interesa a William James. Conviene recordar a este propósito que los ejercicios propuestos por Ignacio no están contenidos absoluta y únicamente en las páginas de los *Ejercicios espirituales*. Más que constatar, proyectan. Y el fin último, la emoción a la que tienden, no cambia: cumplir la voluntad divina, entrar en el agustino estado de gracia. Como la consolación, descrita en otra parte, Ignacio busca estados emocionales duraderos y, especialmente, modificación de los procesos volitivos. El cuerpo, entonces, aunque comience como *perinde ac cadaver*, no es en realidad un difunto. Bien manejado, es la puerta a la vida.

Queda así resuelta la originalidad de la jamesiana teoría sobre la emoción, ampliamente retomada en los últimos años (véase la Introducción). Dejaré para capítulos siguientes el examen más detallado de las afinidades profundas que vinculan en este sector a William con Ignacio. Igual con el hábito, cuestión semejante. Baste decir, como preludeo anticipado, que el método ignaciano de reducción sensorial se encuentra contenido especularmente en este punto vital de la teoría psicológica de James: «*If we fancy some strong emotion, and then try*

to abstract from our consciousness of it all the feelings of its bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no 'mind-stuff' [...]»³⁹⁶.

3.2 Alma: pragmatismo ignaciano y jamesiano

Nada hay más íntimo que el alma. Y cuando despliega sus paradojas, la concebimos con aún más interés. Como instancia de máxima intimidad, se afana en su hermetismo, en su inalcanzabilidad. «The roots of a man's virtue are inaccessible to us»³⁹⁷, conviene James. Pocas cosas, aun en nuestra era de ciencia insuperable, superan al alma (o sea a la mente) en su grado de intrínseco misterio. Que parezca incorpórea es el menor de los problemas. Que sea inalcanzable pero de continuo buscada comporta, en cambio, una considerable cantidad de nudos a los que Ignacio y James gustosos han dado respuestas.

Observar su comportamiento y evaluar lo que en ella ocurre son los grandes objetivos que ambos autores se propusieron. Como tantos invisibles (los procesos moleculares que leen el ADN en las células, por ejemplo), el alma-mente difícilmente interactúa de manera directa con su exterior, dicen ambos autores. Pero, como todo lo que existe interactúa, se puede trasponer la observación del objeto mismo a la observación de sus interacciones con otros objetos. Esta es solo una variación del *a fructibus eorum cognoscetis eos*, que James pone así: «No appearances whatever are infallible proofs of grace. Our practice is the only sure evidence, even to ourselves, that we are genuinely Christians»³⁹⁸.

396 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 355.

397 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 26.

398 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 26.

Se ha insistido ya en lo flexible de los mecanismos ignacianos, y en cómo su diseño, más que permitir, obliga a que se acoplen a cada individual ejercitante. Luego, claro, este a su vez se entrega voluntarioso y rendido. Ambas flexibilidades, la del mecanismo transformador y la del «deforme» que en él ingresa, provienen de la libertad. Así y consonantes con la naturaleza humana, los *Ejercicios* se han erigido por siglos como actividades profundamente íntimas y, por eso, de ocurrencias siempre únicas. «No two of us have identical difficulties, nor should we be expected to work out identical solutions. Each, from his peculiar angle of observation, takes in a certain sphere of fact and trouble, which each must deal with in a unique manner»³⁹⁹. ¿No es esta, de nuevo, una interpretación sucinta y clarísima que James hace de la obra ignaciana?

De manera general, piensa James⁴⁰⁰ que la diversidad de personalidades se debe a nuestras diferentes susceptibilidades frente a la excitación emocional y a los diferentes impulsos e inhibiciones que, como el bueno y el malo espíritu del trío ignaciano⁴⁰¹, nos dicen «sí, sí» o «no, no». La conocida caricatura de un diablito sobre un hombro y un angelito sobre el otro representa, aunque con bastedad y simpleza, la lucha interna que suponen ambos autores. Y a la vez cumple con dirigir nuestra atención hacia el deseo último: que ambas figuras se evaporen luego de haber encontrado respuesta. Ignacio dice: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual 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». Formar eventualmente

³⁹⁹ James, p. 436.

⁴⁰⁰ «[...] the causes of human diversity lie chiefly in our *differing susceptibilities of emotional excitement*, and in the *different impulses and inhibitions* which these bring in their train» (James, p. 240).

⁴⁰¹ «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual 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» (I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 32, p. 217).

un orden con la correcta subordinación de los componentes, o sea *elegir*, deberá ser pues el deseo y deberá cumplirse en un ámbito que reproduzca la intimidad de sus conflictos.

«One is to learn to marshal the tendencies of the mind, so that they may be held together as a unit by the chosen ideal. To this end, one should set apart times for silent meditation, by one's self, preferably in a room where the surroundings are favorable to spiritual thought. In New Thought terms, this is called 'entering the silence.'»⁴⁰². En casos como este, de reordenamiento y transformación interna, se ha preferido siempre la soledad, e Ignacio es en ello drástico. Aislamiento máximo propone, no necesariamente físico, pero sí espiritual. Desde el levantarse hasta el dormir, cada movimiento del ejercitante ignaciano está —la sabemos ya— mediado por un mecanismo «apotropaico», que aleja⁴⁰³ del retazo ejercitado todo el resto de la creación. «Entrar en ejercicios» suelen decir quienes los comienzan, como si conformaran un espacio diferente, «surroundings [...] favorable to spiritual thought».

Acaso reminiscencia de primitivos procedimientos mágicos en contra de malos espíritus, la efectividad de los *Ejercicios* también reside en la escisión máxima. Y James se hace eco de esta realidad: «There are two lives, the natural and the spiritual, and we must lose the one before we can participate in the other»⁴⁰⁴.

No como la introspección ignaciana o los experimentos de la *theory of emotion* de James, toda «spiritual operación»⁴⁰⁵ tradicional espontáneamente niega la segunda de las vidas. Confiando en la imperfección del cuerpo y la falibilidad de las sensaciones que pro-

402 Citado en W. James, *The Varieties*, cit., p. 110, de: Dresser, *Voices of Freedom*, p. 33.

403 ἀποτρέπω significa 'alejar'. Cfr. la p. 43, especialmente lo referido a la n. 167.

404 W. James, *The Varieties*, cit., p. 155.

405 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 1, p. 207.

duce, Ignacio no las elimina del todo. Como ya se explicó, las reemplaza por otras, voluntariamente creadas a sangre fría, en la intimidad ascética del alma. James sabe esto, casi con total exactitud: «The first thing to be aimed at in orison is the mind's detachment from outer sensations, for these interfere with its concentration upon ideal things. Such manuals as Saint Ignatius's *Spiritual Exercises* recommend the disciple to expel sensation by a graduated series of efforts to imagine holy scenes»⁴⁰⁶. No ha de sorprendernos que, compartiendo este exacto modelo, James no conciba su *theory of emotion* como un epígono de la obra del santo español. A ese fragmento le antecede una mención particularmente elocuente: «[...] Protestant mystical experience appears to have been almost exclusively sporadic. It has been left to our mind-curers to reintroduce methodical meditation into our religious life»⁴⁰⁷. Elocuente porque, como se explica en la última sección del presente estudio, esa corriente del New Thought o mind-cure, tiene una clara marca ignaciana. Por eso, la convivencia de esta mención directa a Ignacio entre sectores de herencia claramente ignaciana reafirma la derivación, gracias a la explícita contigüidad de elementos.

Asimismo, hay una afinidad clara en el proceder escrupuloso sobre cuestiones espirituales. Tanto Ignacio como James siguen la sabiduría antigua de que «bonarum mentium est ibi culpam cognoscere, ubi culpa nulla est»⁴⁰⁸. James, comentando ese candor ingenuo que se obstina en no ver el mal del mundo —candor más bien ajeno a la espiritualidad ignaciana—, le da precisamente a las regiones oscuras de la existencia un valor supremo, místico e irremplazable:

406 W. James, *The Varieties*, cit., p. 367.

407 W. James, *The Varieties*, cit., p. 366-367.

408 'Es propio de mentes buenas reconocer culpa donde no la hay' (I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 348, p. 286, citado de San Gregorio Magno, *Epistulae*, 1.11 ep. 64 resp. 10: PL 77,1195). Cfr. la sección de la *Imitación* titulada «Mucho ayuda considerar nuestras propias miserias», T. de Kempis, cit., pp. 135-138.

and even though one be quite free from melancholy one's self, there is no doubt that healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because the evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life's significance, and possibly the only openers of our eyes to the deepest levels of truth⁴⁰⁹.

Ignacio, evangélico (el pastor que va tras la oveja perdida), también acoge los hechos viles como una porción *real*. Sobre ellos y no sobre los otros pone su mayor esfuerzo, como lo demuestra el examen cotidiano.

Ahora, recordemos la propensión taxonómica de James y de Ignacio. Suponer que tienen, además del sistema tripartito cuerpo-alma-voluntad, ulteriores clasificaciones nos llevará también a ulteriores afinidades. Se verá, en tanto estamos discutiendo sobre ella, la «anatomía» del alma.

Aunque diga «presupongo ser tres pensamiento en mí», Ignacio demuestra con su texto que ese «propio suyo» contiene, para usar lenguaje teresiano, dos ulteriores «moradas». Está la una, donde opera el libre albedrío y el deseo, desde donde se demandan las gracias y se ejercitan los cinco sentidos. Luego viene la otra, más profunda, de tortuoso acceso. Contiene las mociones, inicia la consolación o desolación, trata con los dos espíritus y, en general, con todo lo que no resulta evidente y que obliga a desciframiento. Pero Ignacio, más que espacios, los considera *agentes*. La sola insistencia en ejercitar el alma implica que, como el músculo que ha de tonificarse, hay algo en ella que corresponde a otro orden de cosas. Quizás al orden intuido por pocos en el que, como san Juan de la Cruz, buscan una ulterior representación.

⁴⁰⁹ W. James, *The Varieties*, cit., p. 152.

Veamos lo que piensa James: «The world of our experience consists at all times of two parts, an objective and a subjective part, of which the former may be incalculably more extensive than the latter, and yet the latter can never be omitted or suppressed»⁴¹⁰. ¿El santo dice algo sobre la extensión? Todo místico ya lo sabe: el alma, por más encarcelada que esté en el cuerpo finito, carece de límites. Su tiempo comienza, pero no termina, y es capaz de entrar en estados, como la consolación o la desolación ignacianas, en los que induce a sus potencias y al cuerpo⁴¹¹. Similar dicotomía se registra con respecto a la conciencia interna y lo que es capaz de concebir: «What we think of may be enormous—the cosmic times and spaces, for example—whereas the inner state may be the most fugitive and paltry activity of mind»⁴¹². Proyectar con la imaginación los misterios de la vida de Cristo, contemplarlos y recordarlos es una cosa. Para revivirlos internamente hasta el punto de derramar lágrimas de dolor, en cambio, hay que ir en busca no solo del cuerpo y sus *exciting facts*, sino también de esa exigua y fugitiva parte⁴¹³.

Con el «coloquio» que cierra cada ejercicio se le da la oportunidad al alma para no huir y, por ende, enfrentarse consigo misma y con la divinidad. «El coloquio se hace —ponen los *Ejercicios*— propiamente hablando, así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor,

⁴¹⁰ W. James, *The Varieties*, cit., p. 446.

⁴¹¹ «The objective part is the sum total of whatsoever at any given time we may be thinking of, the subjective part is the inner 'state' in which the thinking comes to pass» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 446).

⁴¹² James, p. 446.

⁴¹³ Véase la amplitud con que James la describe: «The B-region, then, is obviously the larger part of each of us, for it is the abode of everything that is latent and the reservoir of everything that passes unrecorded or unobserved. It contains, for example, such things as all our momentarily inactive memories, and it harbors the springs of all our obscurely motivated passions, impulses, likes, dislikes, and prejudices. Our intuitions, hypotheses, fancies, superstitions, persuasions, convictions, and in general all our non-rational operations, come from it. It is the source of our dreams, and apparently they may return to it. In it arise whatever mystical experiences we may have, and our automatisms, sensory or motor; our life in hypnotic and 'hypnoid' conditions, if we are subjects to such conditions; our delusions, fixed ideas, and hysterical accidents, if we are hysterical subjects; our supra-normal cognitions, if such there be, and if we are telepathic subjects» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 433).

quándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas [...]»⁴¹⁴. Es la comunicación interna del alma con Dios, sobre la cual Kempis ha dejado hermosos fragmentos. En un diálogo con Jesucristo, el alma de la *Imitatio* recuerda las palabras del profeta Samuel, «habla, Señor, que tu siervo escucha», y luego pide: «Inclina mi corazón a las palabras de tu boca. Corra tu habla así como rocío»⁴¹⁵. No es de extrañar el cariño con que Ignacio guardó siempre la *Imitatio*, llamándola «el Gersonsito», porque atribuida a Jean de Gerson⁴¹⁶. Más adelante el monje impetra a Dios que sea sólo Él quien le hable y no los profetas, pues argumenta: «[ellos] enseñan la letra, más Tú abres el sentido»⁴¹⁷. Tanto sobre el coloquio como sobre esta «habla interior», ambos de carácter divino, diría James que ocurren en un sector profundo, la región subliminal: «If there be higher powers able to impress us, they may get access to us only through the subliminal door»⁴¹⁸. Y confiando en esa potencia de la voz divina, Ignacio termina todos y cada uno de los ejercicios con un coloquio entre el alma y la divinidad.

Ahora bien, retornemos a la «intearcción débil», a los métodos pragmáticos, por medio de los que nos es dado conocer el alma. Cuando Ignacio propone sus reglas sobre mociones y sobre escrúpulos, intenta proveernos de un código con el cual descifrar lo indecifrible. Casi nunca caracteriza a los espíritus —o a cualquier otro elemento puramente espiritual— buscando definir su esencia. Presenta las consecuencias que dejan marca en algún sector *objetivo* y *sensible*. En cuanto a los dos espíritus con que presupone tenemos tratos, para

414 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 54, p. 223.

415 T. de Kempis, *Imitación*, cit., p. 189.

416 Ahora se acepta con casi absoluta totalidad la autoría de Kempis.

417 T. de Kempis, *Imitación*, cit., p. 190.

418 James, p. 223.

saber cuál es el bueno y cuál el malo hemos de observar qué se nos propone y cuándo. Si estamos consumidos por el pecado, y sentimos «placeres aparentes, [...] delectaciones y placeres sensuales», reconoceremos al mal espíritu; si, en cambio, nos vemos punzados y remordidos en «las consciencias [...]», al bueno⁴¹⁹. No basta, como James lo advierte, con la trascendencia inherente de estas fuerzas⁴²⁰. Debe usarse un principio pragmático, donde el cambio en la realidad *obra* un cambio en nuestra *consideración sobre ella*. Por más invisibles, para discriminar entre el estado de consolución del de desolación⁴²¹, por ejemplo, hemos de sentir particulares emociones («inflamarse en amor de su criador») y encontrarnos actuando de particulares formas («lanzar lágrimas motiva a amor de su Señor» o aumentar nuestra fe⁴²²).

Pero en la quinta regla de la segunda semana (§ 333), encontramos probablemente el fragmento de los *Ejercicios* más ceñido al pragmatismo de James⁴²³. En cualquier operación mental, enseña nuestro filósofo, la escasa importancia del *terminus a quo* —‘término desde donde’ u origen— como instrumento de juicio, obliga a ni siquiera considerarlo. No atenerse a él y sí en cambio a su resultado —o *terminus ad quem*— dispensa de uno de los errores dogmáticos más comunes e imperdonables: negar la observación.

419 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 314, pp. 278-279.

420 «But in any case the *value* of these forces would have to be determined by their effects, and the mere fact of their transcendency would of itself establish no presumption that they were more divine than diabolical» (James, p. 223).

421 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., §§ 316-ss., p. 279.

422 James demuestra, una vez más, su profundo conocimiento en materia de religión íntima. Ignacio podría ser uno de esos «best directors of conscience» de los que habla: «In the history of Christian mysticism the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had to come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots» (James, p. 26).

423 Lo formulo así, dándome licencia cronológica, por no estar todavía examinando la cuestión desde una perspectiva causal.

Dado el rigor de examen con que vivió Ignacio, toma en consideración *también* el origen: «si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel»⁴²⁴. Pero el mal espíritu, siempre artero, engaña con facilidad. Un buen origen por él propuesto —carnada eficaz—, puede desembocar en desgracia: «mas si en el discurso de los pensamientos que trae acaba en alguna cosa mala o distrativa, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu [...]»⁴²⁵. Esto del *terminus ad quem* preocupa tanto a Ignacio que le dedica, entera, la 6.^a regla⁴²⁶, breve obra de un pragmatismo claro, riguroso y, como es menester, útil. El pragmatismo de James encuentra más que un correlato, una fuente metódica en estos fragmentos ignacianos.

Esto, además, trae consecuencias sobre la máxima en la que Ignacio habla sobre la razón y su vínculo con la vida interior: «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente»⁴²⁷. No le basta al entendimiento entender, porque los profetas «pueden, es verdad, pronunciar palabras, mas no dan espíritu»⁴²⁸. Mejor consentir un trabajo sobre lo sentidos, una investigación sobre las causas fisiológicas de la emoción, y siempre aceptando su vínculo con el misterio, el secreto, el alma.

424 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 333, p. 282.

425 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 333, p. 282.

426 La transcribimos toda: «La sexta: quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños» I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 334, p. 283.

427 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 1, p. 207.

428 T. de Kempis, *Imitación*, cit., p. 190.

Reportamos de James su versión, tanto por la belleza intrínseca cuanto por su afinidad íntima con la de Ignacio. Han de notarse, además, los notables paralelismo léxicos y sintácticos que indican, sin ambigüedad, su origen ignaciano: «If religion be a function by which either God's cause or man's cause is to be really advanced, *then he who lives the life of it, however narrowly, is a better servant than he who merely knows about it, however much*»⁴²⁹. *To know however much*: el mucho saber; *live the life of it*: sentir y gustar de las cosas. No diremos más.

Los ejercicios, en su mayor parte, tienden a domeñar, desde la libre voluntad humana, el torpe cuerpo, la influenciada alma. Contemplar a Cristo resucitado y resucitar con él: ese es el nivel de introspección al que debe llegar quien se ejercita, uno que de tan intenso confunde el objeto pensado con el pensamiento (y el sujeto) que lo rememora. James construye un análogo componente esencial:

A conscious field *plus* its object as felt or thought of *plus* an attitude towards the object *plus* the sense of a self to whom the attitude belongs—such a concrete bit of personal experience may be a small bit, but it is a solid bit as long as it lasts; not hollow, not a mere abstract element of experience, such as the 'object' is when taken all alone. It is a *full* fact, even though it be an insignificant fact; it is of the *kind* to which all realities whatsoever must belong; the motor currents of the world run through the like of it; it is on the line connecting real events with real events⁴³⁰.

Aunque sea insignificante y por pequeño que pueda ser, dice James. Aunque sea insignificante, repite Ignacio, y añade: pero en potencia directo camino de salvación.

429 James, p. 438, itálicas nuestras.

430 James, p. 447. Otra explicación: «That unsharable feeling which each one of us has of the pinch of his individual destiny as he privately feels it rolling out on fortune's wheel may be disparaged for its egotism, may be sneered at as unscientific, but it is the one thing that fills up the measure of our concrete actuality, and any would-be existent that should lack such a feeling, or its analogue, would be a piece of reality only half made up».

3.3 Voluntad: cuestión central para ambos autores

Llegados a este punto es necesario recordar que Ignacio no intenta deshacerse de la voluntad. La reconoce dañada, por eso los *Ejercicios*, pero comprende su inevitable utilidad. Ese limo *somos*, dice, y hemos de luchar, agonizar, para salvarlo y así, salvar nuestra alma. Ahora, la única posibilidad para que algo así ocurra proviene del libre albedrío. Podría pensarse que, como protestante y admirador de Lutero, James lo niega sin más, y que continuar la presente discusión, en consecuencia, constituiría un ejercicio infructuoso desde su inicio. Pero ha de recordarse la analogía que sobre Dios pone James en «The Dilemma of Determinism». Representado como un grande maestro del ajedrez, Dios juega con el hombre, novato. Aunque aquel no sabe qué movimientos hará el hombre, en cambio sí conoce todas las posibilidades y las maneras de contrarrestarlas. Al final, el juego lo gana Dios «in the one predestined form of check-mate to the novice's king», aunque ninguno supo el itinerario antes. «I accordingly —dice además James en un texto posterior— believe freely in my freedom»⁴³¹.

Puede sospecharse ya que este problema atraviesa toda la obra de Ignacio y toda la de James. De hecho, podría decir que les provee de una columna central en sus sistemas de pensamiento. Ignacio establece, desde el principio, el objetivo del hombre, lo que Dios desea de él: su salvación. No está predestinado a ella, como tampoco puede Dios decidir las acciones libres que han de ser tomadas en cada cruce de caminos. Sin embargo, como Kempis, Ignacio pide continuamente esa hermosa transparencia del rocío. Común es leer en sus cartas este colofón: «pedir a Dios nuestro Señor que conceda a todos gracias de conocer siempre

⁴³¹ W. James, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, cit., p. 820. Para el fragmento completo, véase la n. 446 en la p. 136.

su santísima voluntad y cumplirla perfectamente»⁴³². No determinismo, sino *self-surrender*.

Dejar que la divinidad obre directamente en la voluntad dañada del hombre y la purifique.

Esta cuestión tan esencial será abordada con amplio detalle y detallado escrutinio textual en el capítulo siguiente; por ahora la dejaremos, abierta, en suspenso.

⁴³² I. de Loyola, *Cartas*, cit., Carta 89.

CAPÍTULO 4

Pasajes probatorios

*It is not the mere size of a thing which constitutes its importance; it is its position in the organism to which it belongs*⁴³³.

Una novela que podría ser tomada como parodia del sistema educativo ignaciano comienza así: «Aquí se aprende muy poco [...] La enseñanza que nos imparten consiste básicamente en inculcarnos paciencia y obediencia, dos cualidades que prometen escaso o ningún éxito. Éxitos interiores, eso sí. Pero ¿qué ventaja se obtiene de ellos? ¿A quién dan de comer las conquistas interiores?»⁴³⁴. El que habla es Jakob von Gunten, un adolescente que narra sus experiencias en el Instituto Benjamenta y que, por lo demás, hubiera opinado lo mismo no solo de los colegios jesuitas, sino también de las ideas jamesianas. El contraste, la divergencia de nuestros autores frente a unidades externas demuestra el profundo vínculo entre ellos, su íntima aproximación primordial. Lo sentimos, lo sabemos, lo intuimos. Y, sobre todo, hemos ya documentado esas líneas con pasajes particularmente elocuentes o provechosos. Por ejemplo, Jakob habla de paciencia, obediencia y éxitos interiores, tres facetas de la misma búsqueda de desarrollo moral, diversa y profusamente conectados con los supcapítulos que anteceden inmediatamente a este: alma, cuerpo y voluntad.

⁴³³ W. James, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, cit., p. 818. Otra formulación de la misma idea: «But it is not always the material size of a thing that measures its importance; often it is its place and function» (W. James, *Talks*, cit., p. 831).

⁴³⁴ Robert Walser, *Jakob von Gunten*, Juan José del solar (trad.), Madrid: Ediciones Siruela, 1998, p. 9.

Es fácil confiar en impresiones generales, en intuiciones omnipresentes, en explicaciones elocuentes y soñadoras. Sin embargo —y Sherlock Holmes bien lo sabe—, las pequeñas cosas son infinitamente más importantes y en los detalles se ha de concentrar la mayor cantidad de atención. Lo que sigue, en consecuencia, son páginas dedicadas con extremo interés a pequeñas marcas, mínimos rastros, cuya importancia intrínseca solo reluce luego del itinerario explicativo y descriptivo que hasta aquí se ha propuesto. Ambas *opera omnia*, vastas y silentes, exploran sus propios mapas, transigen solo líneas autoimpuestas y no suelen abrir sin más sus páginas frente a una hipótesis como la que aquí se ha puesto en marcha. Tampoco y en ningún momento, claro, se ha forzado el texto, bajo presiones establecidas *a priori*, porque en ello se estarían gastando preciosos materiales: nuestros textos, como se verá, no necesitan ser agrandados, reducidos, ni sometidos a ningún tipo de deformación para ver en ellos la confirmación de nuestra hipótesis.

Por pequeños que sean los pasajes que en seguida se estudian, dos principios nada intrusivos los dotan —como el azul de metileno a los organismos unicelulares— de la nitidez suficiente. Primero, la confianza en el detalle y su poderosa luz; luego, siguiendo a James, la obsecuencia a la posición del elemento en detrimento de su extensión. En otras palabras, indagar pequeños rastros y sus interacciones en el espacio —mental, espacial, temporal— provee de luces más valiosas que las provistas por inmanejables monumentos teóricos o intuitivos. Por eso, que una idea se *repita* en dos autores *una vez*, no es más que la cultura y la historia obrando sobre unidades mínimas y centrales. Que una idea se *repita* en dos obras *muchas veces* deja ya qué pensar. Pero que no solo se *repita*, sino que varíe coherentemente, sin transigir más que en puntos predecibles —el tiempo y la historia obran de maneras específi-

cas—, y que construya túneles transversales, topografías escondidas, líneas afines, variaciones... todo ello lleva a lo que aquí se está haciendo y, especialmente, a lo que en seguida se hará: un escrupuloso escrutinio.

Propongo, para finalizar, un ejemplo, mientras repito la pregunta de Jakob: ¿a quién dan de comer las conquistas interiores? Que se lo pregunten a cualquiera de los dos, James o Ignacio. La respuesta sería, excepto por el idioma, asombrosamente similar.

4.1 Educación de la voluntad en James e Ignacio

Después de leer *Psychology: A Briefer Course*, los otros manuales técnicos sobre el tema seguramente parecerán un poco insípidos. Su condición de especializado compendio científico, y su herencia directa (el vasto y todavía en uso *Principles of Psychology*, del cual es un resumen) no comprometen el estilo brillante ni la claridad de las explicaciones. Ciertamente, no fue concebido como una obra oral, o sea para ser *escuchada* (como sí *The Varieties*, «The Willl to Believe», «The Energies of Men» y otros textos), sino que su plan se adecuó a ser obra de referencia y lectura. Quizás por eso la lengua inglesa en *Psychology* no llega a la sonoridad, al ritmo o a la perfección retórica que, como se ha visto ya, suele regalar James en sus páginas donde, además, construye un efectivo método de enseñanza. Pero *Psychology: A Briefer Course*, como los *Ejercicios espirituales* (ambas obras técnicas y de descripciones minuciosas) tienen su contraparte «divulgativa». En el epistolario ignaciano —bien conocido por William— la esencia de los ejercicios, el método y las opiniones que sobre ellos tuvo el santo están directa y claramente expuestos. Entre otras cosas, las cartas son, leídas con cierta atención y orden-

dos sus contenidos en un panorama coherente, utilísimas anotaciones sobre cómo recibir y cómo dar los ejercicios. Por su parte, las obras de William tienen, en las famosísimas *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (1899), no solo un maravilloso y entretenido compendio de las contribuciones psicológicas de William; también incluyen pasajes centrales donde sus modelos filosófico y moral se exponen con toda la energía de que es capaz y con toda la sensatez y generosidad que, seguramente, se fortalecieron durante sus últimos años de magisterio. Divulgativas, las charlas a profesores y alumnos traslucen más que complejos sistemas teóricos y científicos: James expresa ahí lo que pocas veces transparente, o sea sus intenciones directas sobre el desarrollo adecuado de las personas, su educación y su crecimiento moral.

Son estas tres obras, pues, las que en la presente sección se leerán, al unísono y asumiendo a Ignacio como fuente. Dos relatos paralelos sobre las mismas cuestiones. Dos registros, dos tonos, dos autores y, de todas formas, una sola línea coherente que los unifica y cuyo escrutinio, interpretación y exposición ha constituido el objeto del presente estudio.

4.1.1 Discernir, elegir, modificar: ejercicios de la voluntad

Que el ascetismo y la psicología tienen puntos en común es un hecho. Pero es seguramente en la voluntad donde la relación causal entre el ascético Ignacio y el psicólogo James se resuelve más claramente. No hay otro lugar de la vida mental donde la intimidad se halle mejor o más críticamente contenida. De ahí proviene la salvación o la condena. En ella están signados todos los posibles futuros y todas las posibles contexturas morales. Cada movimiento con que

la hora cotidiana carga su monotonía y también cada *estado* (en sentido ignaciano) de cada hombre y mujer, primero acuden virtuales como frutos de la voluntad.

David Lodge, el novelista y estudioso, comprende la novela como transmisión de *pensamientos secretos*. Sí, secretos, porque todos los pensamientos comienzan siéndolo y, como nuestra lectura silenciosa nacida entre clérigos medievales (los antiguos leían en voz alta, con sus propias voces o por medio de otras, que «se interponía entre el libro y quien lo escuchaba»⁴³⁵), son también intransmisibles. Sin embargo, secretos y todo, «nuestros procesos intelectuales son menos íntimos que nuestras decisiones volitivas»⁴³⁶. La vida de cada uno es, diríamos, una novela no de pensamientos, sino de entretejidas voluntades: no un relato de aventuras solamente, porque sobre los procesos volitivos se asientan también las tramas del relato psicológico.

El alma, dije antes, es la instancia de máxima intimidad. Nada la supera, nada la abre y nadie es capaz de vencerla en hermetismo (excepto su demiurgo). A veces ni siquiera el mismo sujeto «poseedor» alcanza más que las murallas exteriores de ese castillo teresiano. Y esto es cierto, desde cierta perspectiva generalizadora. Sin embargo, para Ignacio como para James tal inalcanzable instancia no puede ser asumida como categoría de trabajo. En el

435 Aunque la cuestión de la lectura se reviste de una hermosa complejidad, se podría establecer que en la antigua Roma, así como en la Grecia clásica y helenística, la lectura personal (no en cambio la pasiva lectura auditiva que ocurre en el teatro) era comúnmente oral: «La manera más habitual de leer era en voz alta, fuera cual fuera el nivel o el objetivo, por lo que nos cuenta el mismo Quintiliano y por distintos testimonios». En cambio, las transformaciones que Europa vivió durante la Edad Media fundaron la entrañable forma con que nosotros, ahora, tratamos el lenguaje escrito: «La transición a la lectura y la composición en silencio, dando una nueva dimensión a la intimidad, tuvo ramificaciones aún más profundas para la cultura tanto seglar como escolástica de la Edad Media. Desde el punto de vista psicológico, la lectura silenciosa aletanba a los lectores, ya que ponía la fuente de su curiosidad enternante bajo control personal» (como la cita del texto principal: Guglielmo Cavallo, «Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, varios trad., Madrid: Taurus, 2011, p. 109; la otra cita: Paul Saenger, «La lectura en los últimos siglos de la Edad Media», en *Historia de la lectura*, cit, p. 181).

436 W. James, *Psychology: Briefer Course*, in *Writings 1878-1899*, cit., p. 178.

proyectivo párrafo con que inician los *Ejercicios*, Ignacio no habla de un alma etérea, sino de seres humanos que, como James lo sabe, tienen un destino práctico⁴³⁷: usan equilibradamente de la creación, deben desear y elegir lo más adecuado⁴³⁸. Enfrentada a un mundo externo, la mera interioridad no puede más que contemplar. En cambio, el ser humano puede poner en marcha acciones externas cuyo origen reside en la más profunda intimidad del alma-mente: la deliberación, los procesos volitivos. Y puede que el ser humano sea muchas cosas, pero para estos dos autores es, primariamente, «a practical being»⁴³⁹ cuyas «virtudes sólidas, como es la paciencia, humildad, obediencia»⁴⁴⁰ (o sea las acciones reales) es lo que más importa. En otras palabras, más que en la memoria cálida y cercana que hilvana nuestros diversos pasados yos en una identidad definida⁴⁴¹, la verdadera intimidad se expresa por medio de la voluntad convertida en decisión. Esa es la única forma que tiene el ser humano para adaptarse a la vida de este mundo («to this world's life»⁴⁴²).

De ahí que, al menos espacialmente, el centro de los *Ejercicios espirituales* ocurra al final de la segunda semana, en las consideraciones para «hacer elección». Pero son también la esencia y el centro primordial de la obra: «a parte le sfumature —dice un ilustre estudioso de Ignacio⁴⁴³—, gli Esercizi Spirituali sono senza dubbio l'incontro della libertà umana che “or-

437 «We cannot escape our destiny, which is practical» (W. James, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, in *Writings 1878-1899*, cit., p. 729).

438 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 23, pp. 214-215.

439 W. James, *Talks*, cit., p. 727.

440 I. de Loyola, «104. Al P. Felipe Leerno», en *Cartas*, cit., p. 888.

441 «The identity which we recognize as we survey the long procession can only be the relative identity of a slow shifting in which there is always some common ingredient retained. The commonest element of all, the most uniform, is the possession of some common memories» (W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., pp. 199-200).

442 W. James, *Talks*, cit., p. 727.

443 Franco Imoda, S. J., *Esercizi Spirituali e Psicologia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p. 23.

dina la propria vita” con il libero appello di Dio». Libre elección humana; luminosa presencia divina. Tensión central, también en James, traducida sin embargo en términos apropiados para un científico del s. xx: luego de las experiencias física y estética, dice James, y «ascending still higher, we reach the plane of Ethics, where choice reigns notoriously supreme»⁴⁴⁴. Está ya no la llamada de Dios, pero sí la «ethical energy»⁴⁴⁵, que tiene que ir más allá de esos planos bastos y escoger (porque James «cree libremente en su libre albedrío»⁴⁴⁶). Y así como esta energía ética y su consecuencia volitiva se erigen como puntos centrales en las investigaciones de William, así también los sintéticos pasajes dedicados a la elección y al discernimiento son centrales en el método ignaciano. Manantial espiritual y práctico que fecunda toda la obra del santo: tanto las §§ 170-ss de los *Ejercicios* (que más adelante se someterán a un exhaustivo y completo análisis), como ese valiosísimo documento que es el *Diario espiritual*⁴⁴⁷ o algunos capítulos de las *Constituciones*⁴⁴⁸, todos ellos albergan los mecanismos volitivos ignacianos... Porque si lo más íntimo que uno posee son sus decisiones conscientes, entonces saber elegir, o sea *aprender* a elegir, será el conocimiento más útil y profundo que uno puede poseer. No hay página de Ignacio ni libro de James que carezca de tal seguridad.

Todo esto, aunque ofrece ya líneas derivativas claras, sigue perteneciendo al reino de lo inefable. No son más que signos convencionales referidos a procesos reales: nada útil y

444 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 171-172.

445 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 171-172.

446 «I accordingly believe freely in my freedom; I do so with the best of scientific consciences, knowing that the predetermination of the amount of my effort of attention can never receive objective proof, and hoping that, whether you follow my example in this respect or not, it will at least make you see that such psychological and psychophysical theories as I hold do not necessarily force a man to become a fatalist or a materialist» (W. James, *Talks*, cit., 820).

447 I. de Loyola, *Diario espiritual*, cit., pp. 321-410.

448 Como el 8º, «De otro examen para indiferentes» (I. de Loyola, *Constituciones*, cit., pp. 471-ss). Iparraquirre dice, de hecho, que «los criterios fundamentales de los *Ejercicios* forman la espina dorsal de las *Constituciones*» («Introducción», en I. de Loyola, *Constituciones*, cit., p. 413).

nada coherente con nuestros autores, pragmáticos compositores de partituras morales. Hay que preguntarse, pues, si para ellos el acto deliberativo como ejercicio interior se resuelve más acá del lenguaje, en la práctica, o más allá, en la poética. Sabemos, por lo menos, que su marcado impulso pedagógico se retirará de la inefabilidad poética propia de los místicos clásicos.

William responde —sin alejarse de la convencionalidad del lenguaje— que, luego de la vacilación (*hesitation*), viene la deliberación y que esta consiste en «trying to apperceive the ease successively by a number of different ideas, which seem to fit it more or less, until at last you hit on one which seems to fit it exactly»⁴⁴⁹. Ciertas ideas llevan consigo el instinto de un «positive behavior»⁴⁵⁰ y ciertas otras, en cambio, «inaction as its habitual result»⁴⁵¹. En cualquier caso, alcanzada la idea que calce, la duda y la deliberación terminan con un actuar determinado. El discernimiento de Ignacio, por su parte, opera análogamente, marcando —cuatro siglos antes— los puntos ceñidos que James transforma en afirmaciones generales.

Más circunscrito porque más arcaico y especializado, el mecanismo de los *Ejercicios* atiende sobre todo al carácter de sensaciones, sentimientos y movimientos interiores «que en el ánimo se causan»⁴⁵². Así como en James hay que comparar varias ideas externas con el problema interior y buscar un estado donde la identidad entre ellos se dé naturalmente, así Ignacio ofrece dos grandes categorías, asociadas a su figuración personal del bien y del mal (el buen y el mal espíritus), con las cuales el ejercitante habrá de identificarse: la consolación y la desolación, respectivamente. Podría decirse (simplificando quizás en exceso) que el dis-

449 W. James, *Talks*, cit., p. 816.

450 W. James, *Talks*, cit., p. 816.

451 W. James, *Talks*, cit., p. 816.

452 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 313-ss, pp. 321-410.

cernimiento ignaciano consiste, pues, en identificar si uno «está en tiempo desolación» o en «tiempo de consolación» (recordemos los «tempus flendi et tempus ridendi», o ‘tiempo de llorar y tiempo de reír’, del Eclesiastés). Hecho eso, el ejercitante —guiado por el director— sabrá cómo continuar sus ejercicios y, especialmente, cuándo *hacer* elección. Si se encuentra desolado, por ejemplo, no ha de «hacer mudanza, más [ha de] estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba en la antecedente consolación»⁴⁵³; o sea, «inaction as a habitual result». En cambio, al consolado recomienda que «piense en cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces» y que «procure humillarse y baxarse quanto puede»⁴⁵⁴; es, pues, el germen del «positive behavior» jamesiano.

Parecería, como el huevo de Colón, una teorización necesaria y obvia para el problema, alcanzable fácilmente. Sin embargo, de entre todas las antiguas formulaciones, en los *Ejercicios* se da la más importante sistematización del método y James, antes de formular su propia versión de él, ya lo conocía (se ha probado antes con qué grado de detalle James leyó las obras ignacianas). Incluso reconoció el discernimiento de estas cuestiones espirituales como parte de su criterio empiricista⁴⁵⁵.

Pero esto continúa, porque como las categorías ignacianas, el sistema con el que James explica la deliberación tiene un sustrato aun más concreto que las ideas genéricas: los *nombres* de esas ideas. Se recordará la lectura que Barthes propuso de la obra de Ignacio:

453 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 318, p. 280.

454 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., § 323 y § 324, p. 281.

455 «[...] how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve, needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had to come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots» (W. James, *The Varieties*, cit., p. 26).

más que una teofanía, Barthes piensa en ella como una *semiofanía*, una revelación semiótica. Ignacio pide, no la directa ascunción a Dios, sino algo anterior: que «su santísima voluntad sintamos, y aquélla enteramente cumplamos»⁴⁵⁶. Pide, como Kempis (quien invierte una fórmula veterotestamentaria⁴⁵⁷), que el habla de Dios corra como rocío⁴⁵⁸, que, como al profeta las palabras de revelación, al ejercitante le sea dado sentir, ver, escuchar la voluntad divina. Los *Ejercicios* diseñan, por eso, un complejo sistema de aislamiento del mundo y simultánea creación de lenguaje: un lenguaje íntimo con el cual puedan el hombre y Dios comunicarse, y cuyos signos y reglas —mociones, desolación, consolación, sensaciones sorprendidas, etc.— deben ser aprendidos: «mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por vía que mejor podrá servirle adelante [...] estando en medio como un peso, dexé inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor»⁴⁵⁹.

Una solución así de sofisticada para el problema de la deliberación humana, antes de Freud (recuérdese el procedimiento de la verbalización), no es sino ignaciana. Y la de William James, además de ser cronológicamente posterior, procura al lector atento elementos de inconfundible marca ignaciana. No hay sorpresa, pues, en que gracias a la elocuencia de James los sintéticos párrafos ignacianos se expliquen con la transparencia que nosotros, contemporáneos del estadounidense más que del vasco, requerimos. Aquel explica con sucinta

456 Con esta fórmula, como ya se ha dicho, Ignacio solía cerrar sus cartas.

457 Se trata de un pasaje del *Deuteronomio*, 32, 1-3: «Audite cæli quæ loquor, / Audiat terra verba oris mei. / Fluat ut ros eloquium meum, / Quasi imber super herbam, / Et quasi stillæ super gramina» (*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, quinta editio, ornata a A. Colunga, O. P. et L. Turrado, Matriti: La Editorial Católica, MCMLXXVII, p. 169).

458 «Corra tu habla así como rocío» («fluat ut ros eloquium tuum») (T. de Kempis, *Imitación*, cit., p. 189).

459 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §15, p. 210.

exactitud: «The names—and each name stands for a conception or idea—are our instruments for handling our problems and solving our dilemmas»⁴⁶⁰.

Parafraseando al Deuteronomio: que los nombres, fecundos, se condensen como lluvia, caigan abundantes a las plantas y se posen, en pequeñas gotas, sobre las hierbas. Usando de ellos adecuadamente el hombre podrá discernir, deliberar y decidir. Por eso las contemplaciones ignacianas terminan con un coloquio, donde lo natural y lo sobrenatural comparten palabras, *con-luquuntur*, ‘co-hablan’, ‘conversan’: «el coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro [...] comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas [...]»⁴⁶¹. No es arriesgado, entonces, tomar la palabra *names* en su sentido amplio, de *verbum*, y asimilarla a los signos que un ejercitante busca durante el tiempo de ejercicios: más *verba* (mociones, sentimientos; en suma, signos) implican mejor entrenamiento y un tiempo de elección de alta calidad —y, claro, también mayor gracia divina. Por eso dice James: «he who has few names is in so far forth an incompetent deliberator»⁴⁶². Así, un alcohólico que se refiera a sí mismo por medio de eufemismos no podrá nunca salvarse, a menos de que se aperciba con el nombre exacto: *ser un ebrio, ser un ebrio, ser un ebrio*⁴⁶³. Tampoco se salvará el ejercitante que no informe a su director «fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen», porque solo conociendo eso, el director «le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad»⁴⁶⁴. Ignacio incluso recomien-

460 W. James, *Talks*, cit., p. 806.

461 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §54, p. 223.

462 W. James, *Talks*, cit., p. 806.

463 «[...] his choice of the wrong name seals his doom. But if, in spite of all the plausible good names with which his thirsty fancy so copiously furnishes him, he unwaveringly clings to the truer bad name, and perceives the case as that of “being a drunkard, being a drunkard, being a drunkard,” his feet are planted on the road to salvation. He saves himself by thinking rightly». (W. James, *Talks*, cit., p. 818).

464 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 17, p. 211.

da al ejercitante «que escriba sus conceptos y mociones»⁴⁶⁵, para asegurar aún más la claridad del discernimiento.

«El problema, se ve, es encontrar la idea o concepción adecuada para cada caso. Esta búsqueda de la concepción correcta puede tomar días o semanas»⁴⁶⁶, como en los *Ejercicios* o como en la bien conocida *Deliberación sobre la pobreza*⁴⁶⁷. Discernir (ese momento donde confluyen los nombres del mundo y los poderes más íntimos de la esfera más íntima) toma tiempo y conlleva un esfuerzo moral particularmente severo. Ignacio lo supo, indicó el camino y dejó claras marcas de su carácter en él: la comparación del inefable interior con ciertos *names* externos, para lograr una semiofanía. James expande y pone en términos contemporáneos el mismo procedimiento.

Sin embargo, la derivación jamesiana de esta taxonomía y proceder ignacianos se afianza todavía más por medio de sus paralelas complicaciones. Cuando «the proper conception [...] may be one with which we have contracted no settled habits of action»⁴⁶⁸, en ambos autores la cuestión se intrinca ulteriormente. Para poder asociar la realidad con un nombre, hace falta estar familiarizado con el elemento que se está pretendiendo individuar. Solo así se lo podrá imaginar por separado⁴⁶⁹. ¿O alguien que no la haya vivido es capaz de imaginar, por ejemplo, la fuerza de la depresión? E incluso, quien la viva por primera vez,

465 I. de Loyola, *Directorio autógrafa*, cit., p. 301.

466 W. James, *Talks*, cit., p. 816.

467 Este es un valioso documento del método de discernimiento ignaciano y complementa al *Diario espiritual*. En su centro se encuentra una elección hecha por el mismo Ignacio sobre si las sacristías de las casas profesas debían tener renta o solo recibir limosnas de los fieles. San Ignacio «venía pensando en este asunto varios años» y, finalmente, se determinó que «la sacrestía pueda haber renta para todas las cosas de menester de aquellas que no serán para los profesos» (Iparraguirre y De Dalmases, «Introducción», en I. de Loyola, *Deliberación sobre la pobreza*, cit., p. 315).

468 W. James, *Talks*, cit., p. 816.

469 «Only such elements as we are acquainted with, and can imagine separately, can be discriminated within a total sense-impression» (W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 239).

¿cómo puede saber que la está padeciendo, si no la conoce? En este viaje de retorno a la «Ítaca» interior, el conocerse a sí mismo significa, sobre todo, conocer las posibilidades de nuestro interior. Ignacio por eso utiliza descripciones de experiencias comunes, analíticas, para describir y discernir los estados espirituales. Siguiendo un estricto método pragmático, no se acoge casi nunca a las metáforas tópicas (fuego, abrasar, luz), inútiles para su objetivo, pero preferidas por los místicos españoles clásicos. Como en el discernir se le va al hombre la vida presente y, especialmente, aquella prometida, la identidad entre método y vida interior debe ser tan exacta y clara como sea humanamente posible. Quien se ejercita por primera vez, sin embargo, lo encontrará todo muy extraño. ¿Qué significa consolación o desolación *realmente*? ¿Estoy *ahora* desolado o consolado? ¿Cómo saberlo, si nunca lo he *vivido*? Pues —y la simpleza de la respuesta engaña— viviéndolo: «we learn all our possibilities by the way of experience»⁴⁷⁰. Pese a los ingentes esfuerzos de Ignacio, nos hallamos frente al misterio de la paradoja, esencial en la odisea religiosa: la única forma de identificar un estado interior desconocido es habiéndolo *ya* conocido, y James lo explica con amplia claridad⁴⁷¹. ¿Qué hace entonces el *πολυμήχανος*, ‘rico en ardidés’, Ignacio? Pues describe varias veces y con claridad y exactitud⁴⁷² qué es lo que entiende por *consolación* y qué por *desolación*: «paz interior, gaudium spirituale, esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de mente» por un lado; «guerra contra la

470 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 171-172.

471 «The train of ideas arising under the influence of such an interest [«definite images of some achievement which we desire to effect»] constitutes usually the thought of the *means* by which the end shall be attained. If the end by its simple presence does not instantaneously suggest the means, the search for the latter becomes a *problem*; and the discovery of the means forms a new sort of end, of an entirely peculiar nature—an end, namely, which we intensely desire before we have attained it, but of the nature of which, even whilst most strongly craving it, we have no distinct imagination whatever [...]» (W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 259).

472 I. de Loyola, *Directorio autógrafa*, cit., n.º 11 y 12, p. 296. También hay otro tanto en el n.º 18 del mismo *Directorio* y en las §§ 316-317 de los *Ejercicios*, que ya se comentaron en la p. 129.

paz, tristeza contra gaudio espiritual, esperanza en cosas bajas contra la esperanza en las altas [...] sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de mente», por otro. Si alguno de esos elementos está presente en el ejercitante, se tendrá ya una pista para continuar el viaje de retorno a uno mismo y para, finalmente, discernir.

Pero las *μεχαναί*, los ‘ardides’, traen aun sucesivas complicaciones. «La tentazione più grande qui —dice el estudioso jesuita— è il credere di aver esaurito l’oggetto dell’esperienza religiosa quando se ne solo scoperti i condizionamenti»⁴⁷³. El peligro del método pragmático, materialista, pues: confundir la evidencia por la cosa misma, teorizar *a priori*. James, porque Ignacio lo hace, concuerda. Este último recomienda, a quienes hayan alcanzado un estado espiritual más elevado «proprio de la segunda semana», que discernan la consolación y la desolación con mayor agudeza: «con causa puede consolar el ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines»⁴⁷⁴. De hecho, estas «Reglas [...] con mayor discreción de espíritus» (§§ 328-336) componen un complejo mecanismo donde el ejercitante desarrolla su capacidad para disociar los estados espirituales de sus significados trascendentes: desolación y consolación deberán poder ser identificadas individualmente y, solo luego, se les ha de asociar con el bien o con el mal. Otro tanto ocurre en las reglas «Para sentir y entender escrúpulos»⁴⁷⁵, donde el pensar que algo es pecado o no ha de ser una actividad muy delicada, porque puede entorpecer el camino de asunción. James, como podría esperarse, teoriza también sobre esto, y lo llama «*law of dissociation by varying concomitants*». Elucida, otra vez, el método ignaciano y lo renueva manteniendo los elementos sustanciales: «*What is associated now with one thing*

473 F. Imoda, S. J., *Esercizi Spirituali e Psicologia*, cit., p. 12.

474 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 331, p. 282.

475 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §§ 345-351, pp. 285-286.

and now with another tends to become dissociated from either, and to grow into an object of abstract contemplation by the mind. [...] The practical result of this law is that a mind which has once dissociated and abstracted a character by its means can analyze it out of a total whenever it meets with it again»⁴⁷⁶. Que un mismo estado espiritual pueda ser experimentado alternativamente gracias a dos causas francamente opuestas, implica que esos estados están «now associated with one thing and now with another» y, en última instancia, finalmente se disocian de ambas cosas para crecer como un «object of abstract contemplation». No podría estar la teoría jamesiana más cómodamente calzada en los métodos de los *Ejercicios*, porque aquella está minuciosamente hecha a la medida.

Para deliberar, entonces, hace falta encontrar la correspondencia correcta —de modulaciones sutiles— entre el mundo interior y el conjunto de *verba* con el que se podrá trabajar sobre la voluntad: la semiofanía, luego de un severo trabajo, llegará finalmente.

Ahora bien, la mayoría de decisiones que uno toma en el día son fáciles y no requieren de un esfuerzo volitivo particular: vestirse, comer, abrir la puerta, trasladarse, etc. Son casi falsas elecciones, porque sus alternativas directas son tan diferentes que hasta llegan a ser contrarias. Decidir entre dos opciones divergentes resiente un trabajo casi automático. La verdadera elección ocurre cuando «we ourselves by our wilful act *incline* the beam», cuando sentimos «the *feeling of effort*»⁴⁷⁷. No en vano los *Ejercicios espirituales* dedican más de veinte párrafos (§§ 163-189) a este tipo de elección, donde «both alternatives are steadily held in view»⁴⁷⁸, indiferentes en tanto no procuran aristas que divergen de manera particularmente

476 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 240.

477 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 402.

478 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 403.

clara: «where the objective difference is less, discrimination may require considerable effort of attention to be performed at all»⁴⁷⁹.

De hecho, en estos casos Ignacio recomienda al ejercitante «que ninguna cosa *le* debe mover a tomar los tales medios o a *privarle* de ellos»⁴⁸⁰, para que así «se halle indiferente sin affección alguna dessordenada, de manera que no esté más inclinado ni affectado a tomar la cosa propuesta que a dexarla, ni más a dexarla que a tomarla, mas que se halle como en medio de un peso»⁴⁸¹. Por extraño y contradictorio que parezca, Ignacio y luego James ponen en acto «a desolate and acrid sort of act, an entrance into a lonesome moral wilderness»⁴⁸². Más que de confusión, es un estado moral de soledad volitiva del que solo se puede salir gracias a un *inward effort*. Para Ignacio el esfuerzo se cifra en sentir la voluntad de Dios cuyo más mínimo signo (que puede ser también su ausencia) moverá la balanza e indicará la elección adecuada. Para James, que está escribiendo el primer tratado moderno y universal de psicología, el elemento trascendente no comparece explícito en este «peculiar sort of mental phenomenon»⁴⁸³, pero todo lo anterior, en cambio, sí.

Quién no sabe cuán difícil se presenta una elección de este tipo, donde asiste «non solo il male opposto al bene, ma anche il bene apparente opposto al bene reale»⁴⁸⁴. También para Ignacio las cosas sujetas a elección deben ser «indiferentes o buenas en sí»⁴⁸⁵, en tanto

479 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 234.

480 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 169, p. 245.

481 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 179, p. 247.

482 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 403.

483 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 403.

484 F. Imoda, S. J., *Esercizi Spirituali e Psicología*, cit., p. 12.

485 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 170, p. 245.

«an act has no ethical quality unless it be chosen out of several all equally possible»⁴⁸⁶. En otras palabras, la verdadera elección, el verdadero discernimiento no ocurre entre actos imposibles, virtuales, sino entre actos posibles, inevitables. Y, más aún, la elección verdaderamente difícil sucede entre diferencias tan impercetibles que la balanza debe inclinarse hacia un bien o hacia otro, «equally coercive». Por eso en la elección, «the problem with the man is less what act he shall now resolve to do than what being he shall now choose to become».

Una forma efectiva, descrita primero por Ignacio y luego amplificada por James, consiste en comparar sucesivamente los elementos *in memoria*. «Uno no puede —dice William—, juzgar adecuadamente la diferencia entre dos vinos similares mientras el segundo continúa en la boca»⁴⁸⁷. Asimismo, y sugerentemente retomando el ámbito gastronómico (no solo las ideas centrales, sino ciertos secundarios detalles también se cuelan en la transferencia), dice Ignacio que, de la materia a elegir, se podría presentar un día una parte a Dios y, otro día, otra, «como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál dellos le agrada»⁴⁸⁸. Contradicción clara de cualidades: ambos utilizan agradables símiles sensoriales para explicar una de las menos agradables experiencias en la vida moral. Pero tienen asidero, en cuanto solo después de la experiencia se puede decidir. Así, del sistema de los *Ejercicios* se podría obtener esta ulterior recomendación: «Where the difference between the successive sensations is but slight, the transition between them must be made as immediate as possible, and both must be compared *in memory*, in order to get the best results»⁴⁸⁹.

486 Como esta, las siguientes dos citas también: W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 171-172.

487 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 236.

488 I. de Loyola, *Directorio autógrafa*, cit., n.º 21, p. 298.

489 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 236.

Con razón dice James que el proceso de discernimiento contiene interminables grados de complicación y que en cada uno de sus momentos nuestra conciencia consiste en una cosa extremadamente compleja, compuesta de un completo conjunto de motivos y de sus conflictos⁴⁹⁰. Pero ambos, Ignacio y James, conciben la práctica, el *ejercicio*, como real posibilidad: «practice improves discrimination». Tanto el interés como el entrenamiento son instancias capaces de dar, «to small amounts of objective difference the same effectiveness upon the mind that, under other circumstances, only large ones would have»⁴⁹¹. Dicho de otra forma, para ambos autores el continuo ejercitarse en la elección y sus métodos facilitará, eventualmente, el complejo proceso.

Ahora bien, además de *aprender a discernir*, la voluntad puede ser también educada para decidir sobre las mociones interiores, para forjar —y aquí se presenta otra paradoja— una nueva sensibilidad que, en último término, aúne su esencia con la voluntad divina. Para explicarlo, James cita⁴⁹² al mismo Carlyle que escuchamos alabando los *Ejercicios*: «Once more, then, our self-feeling is in our power. As Carlyle says: “Make thy claim of wages a zero, then; thou hast the world under thy feet. Well did the wisest of our time write: ‘It is only with *renunciation* that life, properly speaking, can be said to begin”». Se ha dicho arriba ya lo suficiente sobre la importancia de la renuncia y la resignación en nuestros autores. Sin embargo, no se aclaró su actitud frente al quietismo, expresión afectada de la resignación. Esforzar un acto, severamente proponer el discernimiento y entrar en la lucha de la indiferencia «have, of course, a needful part to play in our lives. But confine them as far as possible

490 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 398.

491 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 241.

492 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 184.

to the occasions when you are making your general resolutions»⁴⁹³, recomienda James a los profesores. Asimismo, solo entre la segunda y tercera semana el ejercitante ha de hacer elección —y eso si acaso se trata de un carácter apropiado para tal empresa. No es una actividad común, menos aún diaria. En cambio la confianza en Dios y el «habit of freeing [our trains of ideation and volition] from the inhibitive influence of reflection upon them, of egoistic preoccupation about their results» han de invadir el centro activo del sujeto. Reflejo del ascetismo ignaciano, la *egoistic preoccupation* proviene de una categoría muy clara: «esta pasión de escrúpulos —explica Ignacio a un joven sacerdote demasiado escrupuloso⁴⁹⁴— hasta un cierto término no suele hacer daño, cuando la persona por ellos es más vigilante y cuato en evitar las ofensas de Dios N. S.», pero «*formar* ser peccado lo que no es peccado», en cambio, «es mucho de aborrecer, porque es todo error»⁴⁹⁵. Que el sujeto pase sus días confiado en la gracia divina, libre de preocupaciones egoístas y de escrúpulos infundados constituye el inicio de la traslación de sensibilidades a que ambos sistemas propenden.

Pero luego de todo el tumultuoso y complejo itinerario espiritual que Ignacio diseñó para que el sujeto, por medio de diversos y variados ardides, se encuentre a sí mismo, sienta y guste *internamente* y pueda discernir el bien para escogerlo, luego de todo eso, parecería un camino descabellado procurar la resignación y un cierto tipo de insensibilidad. «The best manuals of religious devotion —aclara William— accordingly reiterate the maxim that we

493 W. James, *Talks*, cit., p. 836. Y en el *Directorio autógrafa* Ignacio dice lo siguiente: «Los que en la primera semana no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar el estado de su vida, mejor será dejar de dar los de la segunda semana, a lo menos por un mes o dos» (cit., § 13, p. 197).

494 I. de Loyola, «172. Al P. Valentín Marín», en *Cartas*, cit., p. 1005.

495 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §§ 346 y 348, p. 285-286.

must let our feelings go, and pay no regard to them whatever»⁴⁹⁶. ¿Accordingly? ¿De acuerdo con qué lógica esto tiene sentido?

Un sacerdote italiano que era rector en Módena, Felipe Leerno, pasó a finales de 1553 por una crisis de aridez espiritual. Escribió a Ignacio y este dio una de las explicaciones más interesantes: «Dios busca en nosotros las virtudes sólidas [...]; que otras devociones tanto las concede su providencia, cuanto vea ser expediente; pero como no son cosas sustanciales, no hacen perfecto al hombre cuando abundan, ni tampoco imperfecto cuando faltan»⁴⁹⁷. Dicho más claramente, no importa cuánto más o cuánto menos sienta uno consolaciones y gustos espirituales: «we must let our feelings go». Discenir, actuar, hacer, poner en marcha y fiarse de Dios. Esas son las cuestiones que verdaderamente importan y por medio de las cuales ha de llegar la salvación. No hay que ser, pues, como la paja que se deja llevar por el viento ni hay que construir casas sobre arena. Solo la deliberación justa y clara ofrece sólidos cimientos. ¿Pero y la máxima ignaciana «no el mucho saber, mas el sentir y gustar de las cosas internamente harta y satisface el ánimo»? Otro misterio, pues, del ascetismo, otra paradoja que lo separa de lo cotidiano y cuya comprensión llega por medio de, precisamente, la resignación y el sentir. Quizás en la música, donde la partitura ofrece análogas paradojas (debe ser interpretada exactamente, pero con vida propia y original), se halle una luz: Daniel Barenboim, el pianista y director, explica al virtuoso Lang-Lang que «it's important to think of it [the music] strategically [...] so that you never find yourself in the situation where suddenly you don't have to manipulate the music but you should also

⁴⁹⁶ W. James, *Talks*, cit., p. 826.

⁴⁹⁷ I. de Loyola, «104. Al P. Felipe Leerno», cit., p. 888.

not be manipulated *by* the music». Lo mismo pasa con los sentimientos de los que habla Ignacio.

Pero, ¿en esto también hay derivación jamesiana? Pues sí. Hace falta volver unas páginas y recordar la teoría de la emoción. «Action seems to follow feeling, but really action and feeling go together —era la premisa central—; and by regulating the action, which is under the more direct control of the will, we can indirectly regulate the feeling, which is not»⁴⁹⁸. Por eso es más importante el *actuar*, en tanto manipulándolo se puede manipular el *sentir*. ¿Y qué es el método ignaciano sino precisamente eso: habituarse a un actuar específico, a unos ejercicios prácticos de carácter espiritual para, en el tiempo necesario, trasladar todo el sistema de valores y sentimientos? «There is, accordingly, no better known or more generally useful precept in the moral training of youth, or in one's personal self-discipline, than that which bids us pay primary attention to what we do and express, and not to care too much for what we feel»⁴⁹⁹. La imitación, que está en la base de la vida espiritual de Ignacio, es precisamente eso: prestar atención a lo que uno hace y expresa. Para sentirnos valientes, pues, hay que actuar como si *fuéramos* valientes: «use all our will to that end, and a courage-fit will very likely replace the fit of fear»⁵⁰⁰.

El núcleo más profundo de los mecanismos ignacianos se transporta, sin ninguna modificación significativa, a los núcleos temáticos de la psicología de William James.

A su vez, esta esencial y clara relación derivativa (se ha descartado, naturalmente, la mera correlación o la explicación poligenética) tiene implicaciones en variados detalles de

498 W. James, *Talks*, cit., p. 826.

499 W. James, *Talks*, cit., p. 825.

500 W. James, *Talks*, cit., p. 826.

cada sistema. Por ejemplo, dice James que, si la teoría de la emoción es cierta, «a necessary corollary of it ought to be this: that any voluntary and coldblooded arousal of the so-called manifestations of a special emotion should give us the emotion itself»⁵⁰¹. Igual corolario es la § 6 de los *Ejercicios*⁵⁰²: si el que los da ve que a quien los recibe no «le vienen algunas mociones espirituales en su ánima», «mucho le debe interrogar cerca [...] si los hace [...] y cómo, asimismo de las desolaciones, si con diligencia las hace». Confían en que por medio del «voluntary coldblooded arousal», que son los ejercicios, se activará la emoción misma; que decidiendo sobre las virtudes sólidas y no atiendo los gustos espirituales obrará el cambio. Y hay que tomar en cuenta la naturaleza pasiva de las actividades específicas: solo la mente actúa, recordando o reproduciendo emociones. Así, por ejemplo, en piezas de contemplación como las de la primera semana, «the mere memory or imagination of the object may suffice to liberate the excitement»⁵⁰³. ¿Qué son los puntos de los ejercicios donde se pide «traer la memoria»⁵⁰⁴ sobre ciertas cuestiones específicas sino precisamente la puesta en práctica de esa afirmación jamesiana? Y no se digan los cotidianos exámenes particulares cuyo escrutinio implica «acordarse cuántas veces ha caído [el ejercitante] en aquel pecado particular o defecto [...] del cual se quiere corregir»⁵⁰⁵. Sobre la memoria, estas actividades más bien bastas buscan, en última instancia, producir acendradas mociones, movimientos espirituales.

501 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 358. Dice, antes (p. 355), sin embargo, que «the immense number of parts modified [by emotion] is what makes it so difficult for us to reproduce in cold blood the total an integral expression of any one emotion». Innúmeras, las partes y sucesivas divisiones de los *Ejercicios* pueden responder a un cuestionamiento análogo.

502 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 6, p. 208.

503 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 350.

504 Por ejemplo, el 1.º punto del primer ejercicio (I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 50, p. 222), o del segundo (§ 56), ejemplos antonomásticos de la meditación de las tres potencias, donde se aplica sucesivamente la memoria, el entendimiento y la voluntad para considerar alguna cuestión importante.

505 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 25, p. 216.

Aquella paradoja de buscar un fin que no sugiere sus medios y cuya identificación nos es imposible porque no estamos familiarizados con él (cfr. p. 143), encuentra solución también así, por medio de la memoria y su ejercicio rutinario. Y, justamente esa presencia en los *Ejercicios espirituales* de dos usos diferentes de la memoria sugiere el origen de una afirmación jamesiana. El examen cotidiano y la primera meditación de los pecados⁵⁰⁶ ejercitan «the mode of recalling a thing forgotten», por una parte; ejercicios como el primero, donde ha de traerse la memoria sobre verdades no conocidas por la experiencia⁵⁰⁷, son un «voluntary quest of the unknown». Interno, el primer tipo de memoria explora la intimidad de los recuerdos; externa, el segundo tipo *crea* voluntariamente recuerdos ajenos e inalcanzables por otro medio que no sea la ideación volitiva. ¿Cómo ambas cosas se relacionan? William James, como otras veces, lo explica claramente: «Now the only difference between the effort to recall things forgotten and the search after the means to a given end is that the latter have not, whilst the former have, already formed a part of our experience. If we first study *the mode of recalling a thing forgotten*, we can take up with better understanding the voluntary quest of the unknown»⁵⁰⁸. Teorización jamesiana de una puesta en práctica ignaciana: se ve que el mecanismo derivativo es común.

Finalmente, y no conforme con los comentarios ignacianos que ha dado, James ofrece la misma solución que en los *Ejercicios* para encontrar los medios desconocidos que llevan

506 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §§ 55-61, pp. 223-225 y, más específicamente, la § 56: «El primer punto es el proceso de los pecados; a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo qual aprovechan tres cosas: la primera, mirar el lugar y la casa adonde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el officio en que he vivido».

507 Directos misterios incognoscibles: «el primer pecado, que fue de los ángeles» (§ 50), «el pecado de Adán y Eva» (§ 51) o «el [...] pecado particular de cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno» (§ 52) (I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., pp. 222-223).

508 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 259.

a un fin inconfundiblemente concebido⁵⁰⁹: la rutina. «No rules can be given by which the investigator may proceed straight to his result; but both here and in the case of reminiscence the accumulation of helps in the way of associations may advance more rapidly by the use of certain routine methods»⁵¹⁰. Mejor dicho, como con la capacidad de discernir, aquí la voluntad puede ser educada para, por medio de ciertos métodos rutinarios, ser capaz de encontrar caminos que, sobre la base de múltiples asociaciones (recuérdense las detalladas descripciones que da Ignacio para los pecados de ángeles o de Adán y Eva), logren eventualmente su objetivo.

Con esto se completa el arco de la voluntad, su odisea: discernir para decidir, decidir para modificar sensibilidades o crear memorias. El sofisticado mecanismo ignaciano se reproduce con un asombroso grado de exactitud en las obras psicológicas de James.

4.1.2 La forja del hábito

Junto con la voluntad o, más bien, como producto de su profunda comprensión, aparece el hábito como elemento constitutivo de los sistemas de ambos autores. Educar la voluntad implica, para ellos, forjar hábitos. En tanto los sentimientos profundos, o sea los íntimos núcleos de cada ser humano, prueban continuamente su hermetismo, para modificarlos —dicen James e Ignacio— basta con operar acciones conscientes y voluntarias sobre las expresiones físicas a las que están íntimamente vinculados y que, de hecho, los anteceden. Este proceder, así como el del discernimiento de elementos carentes de diferencias notables, se agudiza y

⁵⁰⁹ «Turn now to the case of finding the unknown means to a distinctly conceived end. We know, in short, a lot about it, whilst as yet we have no acquaintance with it» (W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 261).

⁵¹⁰ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 262.

mejora con la práctica, es decir con el hábito y la repetición. Su eficiencia se debe a una cierta maleabilidad inherente que caracteriza al ser humano: voluntariamente plástico frente a Dios (Ignacio) o por su vínculo con la plasticidad de la materia orgánica (James).

El hábito no solo cumple la necesidad apotropaica de encargar a procedimientos automáticos la resolución de las nimiedades diarias, pero de todas formas también en los *Ejercicios*, cada hora de cada día está anticipadamente determinada para una cierta actividad. El ejercitante no ha de esforzarse en esos trabajos intrascendentes más que en las cuestiones importantes, a saber, sus contemplaciones, la eliminación del pecado particular y, si acaso, la elección específica que necesita hacer. Y William lo comprende: «the more of the details of our daily life we can hand over to the effortless custody of automatism, the more our higher powers of mind will be set free for their own proper work»⁵¹¹.

Como con la voluntad, cuyos frutos y funciones son variados, así también nuestros autores operan con el hábito: y siempre que se constata una diversificación en el uno, el otro ofrece su contraparte exacta. Otra vez el comportamiento de los textos, así como sus líneas características, demuestran una clara relación derivativa⁵¹². No es fortuito el exacerbado diseño programático de los *Ejercicio*, porque regulaciones pequeñas como las del comer u otras adiciones que anteceden o suceden a los ejercicios propiamente dichos, constituyen pues la

⁵¹¹ La misma frase aparece, reproducida exactamente, en: W. James, *Talks*, cit., p. 751 y en *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 146. También dice: «[...] habit diminishes the conscious attention with which our acts are performed» (W. James, *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 141).

⁵¹² No deja de asombrar que otros estudios referidos a las fuentes jamesianas pasen del todo por alto la presencia de Ignacio de Loyola. Así, en el breve artículo «The principal sources of William James' idea of habit», Carlos A. Blanco (en *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, p. 274, doi: 10.3389/fnhum.2014.00274) se limita nombrar autores estadounidenses, ingleses, alemanes y franceses, como Dumont, Carpenter, Bain, Maine de Biran o Helmholtz. Ciertamente, todos ellos respondían a problemáticas similares, porque fueron contemporáneos. Además, Blanco centra su somero comentario en la relación del hábito y las actividades automáticas, dejando de lado el centro pedagógico que, como se ha visto, tanta importancia tiene en la obra jamesiana.

primera experiencia de la disciplina para el ejercitante y, aunque muchas veces no sean experiencias de insondable valor espiritual, sí en cambio pretenden educar al sujeto. La personalidad práctica de Ignacio, como la de James, necesita asegurarse de que el alma entera esté considerando puntos elevados y no perdiendo fuerzas en obstáculos que entorpezcan el trabajo espiritual, como los escrúpulos o errores en el uso del tiempo. «First —dice James—, habit simplifies our movements, makes them accurate, and diminishes fatigue»⁵¹³: la rígida disciplina jesuítica durante el mes de ejercicios, que regula *todas* las acciones del ejercitante, propende en parte también a aumentar la exactitud y a disminuir la fatiga. De hecho, esto se basa en una sabiduría antigua (*usus est magister optimus*) aplicada a descubrimientos neurológicos y psicológicos. Por eso James afirma: «If practice did not make perfect, nor habit economize the expense of nervous and muscular energy, he [man] would be in a sorry plight»⁵¹⁴; economizar energías o terminar en una situación difícil, pues.

Sin embargo, la función característica del hábito es la forja que opera sobre sí mismo; la creación de carácter, la modificación de las reacciones, de la conducta —y, por el vínculo entre expresión y realidad interior, implica también la modificación de las sensibilidades. En una sola palabra, el hábito como tratamiento. Explicar su fundamento es fácil e, incluso, predecible: «It is surprising how soon a desire will die of inanition if it be *never* fed»⁵¹⁵. Computar diariamente «cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular» involucra una actividad basada en la proyectada disminución de ocurrencias. Y, si bien el autógrafo no lo menciona, la versión latina aprobada por Paulo III mediante el breve «Pastoralis officii

⁵¹³ W. James, *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 140.

⁵¹⁴ W. James, *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 140.

⁵¹⁵ W. James, *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 148.

cura»⁵¹⁶, cuando habla del Examen Particular⁵¹⁷, pone de relieve que así como las líneas correspondientes al cómputo de errores de cada día se deben ir reduciendo, así también la propia cantidad de errores han de disminuir. En otras palabras, el hábito de computar y contar las ocurrencias del pecado ayudan a «matarlo de inanición». Una observación y un control estricto sobre los vicios, dicen ambos autores, templará la voluntad:

And, to take what are more obviously habits, the success with which a ‘weaning’ treatment can often be applied to the victims of unhealthy indulgence of passion, or of mere complaining or irascible disposition, shows us how much the morbid manifestations themselves were due to the mere inertia of the nervous organs, when once launched on a false career⁵¹⁸.

El léxico referido a esferas físicas, como la *incercia*, para hablar de fenómenos morales no es solamente propia de James. En parte podría decirse que el nombre *ejercicios* proviene de ese símil del *incipit*: «así como el pasear, caminar y correr [...]»⁵¹⁹. En cuanto al tipo de tratamiento que el pasaje aludido considera, o sea el *weaning* o ‘deshabituarse’, su coherencia de principios no necesita ser explicada. Quizás sí, en cambio, su otro significado, muy sugerente: ‘destete’. Como a los infantes, o a cualquier otra cría de mamífero, a quienes a veces se les obliga a habituarse a otro alimento diferente de la leche materna, así mismo a las víctimas de una pasión inadecuada (ya sea física o moral) les bastará alejar de sí la fuente para comenzar a acostumbrarse a su ausencia y «para quitar de sí todas las *affecciones* desordenadas»⁵²⁰.

516 I. Iparraguirre y C. de Dalmases, «Introducción», en I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., p. 194.

517 «Item notandum est, ex sequentibus figuris, primam ceteris longiorem deputari diei primae, puta Dominicæ; secundam vero diei lunæ, paulo brevior, et ita deinceps; cum par sit diminui in dies errorum numerum» (I. de Loyola, *Exercitia Spiritualia cum versione literali ex autographo hispanico*, editio septima, Romæ: Excudebat Bernardus Morini, 1870, pp. 31-32).

518 W. James, *Psycholog: Briefer Course*, cit., p. 139.

519 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §1 p. 207.

520 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., §1 p. 207.

Quizás el pasaje jamesiano más elocuente sobre cuánto han cambiado las concepciones de la pedagogía desde sus tiempos hasta los nuestros es el referido a figuras de *Talks*⁵²¹.

El ejemplo que ilustran pretende explicar el complejo sistema de la adquisición de reacciones.

En tanto es un pasaje⁵²² de gran importancia, lo citaremos completo:

Suppose now you appear before the child with a new toy intended as a present for him. No sooner does he see the toy than he seeks to snatch it. You slap the hand; it is withdrawn, and the child cries. You then hold up the toy, smiling and saying, «Beg for it nicely—so!» The child stops crying, imitates you, receives the toy, and crows with pleasure; and that little cycle of training is complete. You have substituted the new reaction of ‘begging’ for the native reaction of snatching, when that kind of impression comes.

Ahora bien, las figuras esquematizan tres elementos y sus interacciones: arriba están los centros de la memoria y la voluntad, que inician los procesos de los centros instintivos que, a su vez, detonan y perciben las acciones representadas por flechas. Antes de la educación, dice James, las descargas se suceden sin interrupción, y especialmente aquella reacción nata que se desea eliminar, o sea el arrebatarse (*snatch*). Es en el segundo y tercer centros (*slap-cry* y *listen-beg*) en donde ocurre la educación⁵²³. Por eso, la «Figure

521 W. James, *Talks*, cit., p. 738.

522 W. James, *Talks*, cit., p. 737.

523 Sobre esta cuestión, pero desde la neuropsicología actual, conviene recordar la línea de investigación que a principios de 1960 abrió la canadiense Brenda Milner. Concebida tradicionalmente como un ente monolítico, la memoria comenzó a comprenderse desde toda su complejidad a partir de los estudios que tanto Milner como otras decenas de científicos (más de cien) dedicaron durante más de cincuenta años al caso del famoso paciente H. M., quien, luego de que en 1953 se hubo sometido a una neurocirugía experimental destinada a curar sus convulsiones, desarrolló una severa e incurable discapacidad de memoria. Entre otros descubrimientos capitales, como la diferencia entre la memoria de corto y la de largo plazo, Milner dio los primeros pasos hacia la distinción entre memoria declarativa y memoria procedimental («declarative memory is what is meant when the term “memory” is used in everyday language, i.e., conscious knowledge of facts and events. Procedural memory refers to skill-based knowledge that develops gradually but with little ability to report what is being learned», Larry R. Squire, «The Legacy of Patient H.M. for Neuroscience», in *Neuron*, 61, 2009, p. 8). Estos descubrimientos comenzaron a raíz del ya famoso experimento en el que «H.M. was shown a five-pointed star, with a double contour, and asked to trace its outline with a pencil, but in a condition when he could only see his hand and the star as reflected in a mirror. H.M. acquired this mirror-drawing skill during

2» muestra solamente líneas punteadas en las posiciones correspondientes y, el proceso que antes era incitado por el *see* y que continuaba sin interrupción incluyendo el *snatch*, elude los pasos conflictivos y, educadamente, llega sin obstáculos al correcto *beg*. En el sistema ignaciano esto se correspondería a la fase purgativa, donde las lágrimas y el dolor cumplen la misma función inhibitoria. Como todo método místico y toda experiencia introspectiva, difiere en que es el mismo sujeto el que convoca el «golpe». En efecto, los ejercicios, por ejemplo, de la primera semana en su segundo preámbulo mandan al ejercitante a «demandar pena, lágrimas y tormento» o «pedir crecido y intenso dolor y lágrimas»⁵²⁴.

Conductista, la efectividad de un método así se basa naturalmente en la maleabilidad del sujeto y en su buena memoria. Por eso James concluye: «If a child's first snatching impulse be excessive or his memory poor, many repetitions of the discipline may be needed before the acquired reaction comes to be an ingrained habit; but in an eminently educable child a single experience will suffice»⁵²⁵.

Sin embargo, también se sustenta en una concepción del hábito como componente de la conducta⁵²⁶ y en la confianza de que nuevos hábitos pueden ser adquiridos.

ten trials and exhibited excellent retention across 3 days. Yet at the end of testing, he had no recollection of having done the task before» (L. R. Squire, «The Legacy...», cit., p. 8). Esto sugiere que los métodos ignacianos (y por extensión jamesianos), dirigidos al hábito automático —y por tanto a los mecanismos inconscientes— se ven sustentados en descubrimientos de la medicina actual. Los artículos fundacionales de Brenda Milner son: «Les troubles de la mémoire accompagnant des lésions hippocampiques bilatérales», dans *Physiologie de l'Hippocampe*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1963, pp. 257-272; «Visually-guided maze learning in man: effects of bilateral hippocampal, bilateral frontal, and unilateral cerebral lesions», in *Neuropsychologia*, 3, 1965, pp. 317-338, y William Beecher Scoville & Brenda Milner, «Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions», in *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 20, 1957, pp. 11-21.

524 I. de Loyola, *Ejercicios*, cit., § 48 y § 55, pp. 222 y 224, correspondientemente.

525 W. James, *Talks*, cit., p. 737.

526 «Education is for behavior, and habits are the stuff of which behavior consists» (W. James, *Talks*, cit., p. 751).

New habits *can* be launched, I have expressly said, on condition of there being new stimuli and new excitement. Now life abounds in these, and sometimes they are such critical and revolutionary experiences that they change a man's whole scale of values and system of ideas. In such cases, the old order of his habits will be ruptured; and, if the new motives are lasting, new habits will be formed, and build up in him a new or regenerate 'nature'.

Herido en Pamplona, convaleciente durante meses y lector de obras piadosas, Ignacio experimentó precisamente *new stimuli* y un *new excitement* que cambiaron su *whole scale of values*: de ser un «hombre dado a las vanidades del mundo [...] [que] principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»⁵²⁷ se transformó en el peregrino que se infligía severos ejercicios de introspección y actividades de renuncia. Sus hábitos mentales, como aquellos espirituales, se transformaron del todo y, aunque no conste explícitamente en los *Ejercicios*, la actividad habitual constituye una de las columnas del método ascético de Ignacio.

La conducta está compuesta de hábito, o en términos ignacianos, las operaciones espirituales (examinarse, meditar, contemplar, orar) ejercitan en el ánimo sus facultades, pues tanto James como Ignacio encuentran en ellos caminos directos al interior hermético de la existencia humana: «The daily drill and the years of discipline end by fashioning a man completely over again, as to most of the possibilities of his conduct»⁵²⁸. Buscar un pasaje donde Ignacio enuncie este principio con la claridad que James lo hace, es cuestión más bien inútil. Proceder de otra forma, a saber, induciendo de los métodos y del programa de los *Ejercicios*

527 I. de Loyola, *Autobiografía*, cit, §I, p. 92.

528 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 144.

sus principios rectores, es lo que ha de hacerse. Sin embargo, las *Constituciones*, en su décima parte, enuncian la cuestión de manera oblicua. Bajo el modelo de perseguir el Principio y Fundamento, ponen: «Y conforme a esta speranza, el primer medio y más proporcionado será de las oraciones y Sacrificios que deben hacerse a esta sancta intención, ordenándose para ello cada semana, mes y año en todas las partes donde reside la Compañía»⁵²⁹. Si se acepta que para Ignacio la Compañía ha de comportarse en parte como una obra humana y en parte como una obra divina, su parecido con la existencia humana es irreprochable. Además, como Iparraguirre lo afirma⁵³⁰, «los criterios fundamentales de los *Ejercicios* forman la espina dorsal de las *Constituciones*. Como en los *Ejercicios*, las *Constituciones* mandan a que ciertas actividades se repitan «cada semana, mes y año», como medio más importante para lograr el fin.

¿Por qué Ignacio no dice solo *habitualmente*? Por una parte, desdoblar el significado y especificarlo refuerza su importancia. Por otra parte, en tiempos de Ignacio la palabra *abito* (que entonces se escribía sin ache) era particularmente polisémica y el sentido actual, más bien de adquisición reciente, quedaba opacado por otros, de marca medieval. El segundo diccionario «del romance en latín» de Nebrija⁵³¹ da fe de ello en las cuatro entradas que dedica a *abito*:

Abito vestidura, disposición. habitus.us.

Abito costumbre buena. mos moris.

Abito costumbre mala. cacoethos, i

Abito costumbre como quiera. consuetudo.

529 I. de Loyola, *Constituciones*, cit, § 812, p. 623.

530 «Introducción», en I. de Loyola, *Constituciones*, cit., p. 413.

531 Antonio de Nebrija, *Vocabulario de romance en latín hecho por el doctísimo maestro Antonio de Nebrissa nuevamente corregido y augmentado más de diez mill vocablos de los que antes solía tener*, Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1516, p. 1. Reproducido a partir de los ejemplares de la Biblioteca Nacional de Madrid R/2219 y de la Biblioteca de la Universidad Complutense (Fondo Histórico), 270 (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>).

A cada significado corresponde una palabra latina distinta, e incluso se encuentran dos significados que son perfectamente antónimos. Por su parte, el de Covarrubias⁵³² incluye el significado actual de manera sucinta y en último lugar:

ABITO, vulgarmente vale el estado y trage de cada vno, de do se dixo el prouerbio: El abito no haze al monge: mudar abito, trocar estado, renunciar los abitos, se dize del que auiendo traido abito de clerigo, o frayle, muda de estado. Cauallero de abito el que trae en el pecho la insignia de alguna orden de caualleria, que comunmente llaman abitos. Vide infra, Habito, costumbre, habituado, habituarse.

Solo un par de siglos después, el *Diccionario de Autoridades* de 1734 recoge el sentido actual con características añadidas, casi ignacianas: «vale también la facilidad que se tiene en qualquiera cosa que se hace ù dice, por repetirla muchas veces»⁵³³.

En todo caso, de las páginas de los *Ejercicios* y las *Constituciones* queda claro que Ignacio confiaba en el método del ejercicio habitual, independientemente del léxico usado. Igual James: «According as a function receives daily exercise or not, the man becomes a different kind of being in later life»⁵³⁴. También debe ser un entrenamiento ininterrumpido («Continuity of training is the great means of making the nervous system act infallibly right»⁵³⁵, como el tiempo de ejercicios) que ha imponer gratuitamente todos los días un obs-

532 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sánchez, 1611, p. 10. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española, O-73 (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>).

533 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española*, Tomo cuarto. Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1734, p. 106. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>).

534 W. James, *Talks*, cit., p. 755.

535 W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 147. Aunque es una cuestión secundaria, los paralelismos que la obra de James plantea entre educación y guerra son otro punto de convergencia con Ignacio, quien, como es bien sabido, propende a explicar sus ideas espirituales y organizativas por medio de símiles bélicos. Recuérdense las contemplaciones de las dos banderas o el tratamiento literal de la palabra *enemigo* aplicada al

táculo específico (las contemplaciones o las reglas del comer). Esto último es para James particularmente importante y, cuando lo explica como máxima, el léxico y las imágenes bíblicas demuestran una característica marca que, por contigüidad, señala a Ignacio como fuente.

Dice James:

As a final practical maxim, relative to these habits of the will, we may, then, offer something like this: *Keep the faculty of effort alive in you by a little gratuitous exercise every day.* That is, be systematically ascetic of heroic in little unnecessary points, do every day or two something for no other reason than that you would rather not do it, so that when the hour of dire need draws nigh, it may find you not unnerved and untrained to stand the test⁵³⁶.

El héroe ascético estará preparado para cuando *the hour of dire need draws nigh*, porque habrá trabajado genéricos hábitos volitivos. Aunque luego James explica la cuestión utilizando un moderno ejemplo atinente a un «insurance which a man pays on his house and goods», la frase bíblica está declarada⁵³⁷. Basta con leer las primeras páginas de la Biblia del Rey Jacobo

mal, así como el epíteto *arma* aplicado a los *Ejercicios* (I. de Loyola, «175. Al P. Fulvio Androzzi», en *Cartas*, cit., p. 1008). En ellos, de hecho, el diseño responde también a una lógica bélica, donde se han de tomar tácticas para luchar contra el enemigo y, además, manejar adecuadamente al ejercitante. La cuestión de no demorar las explicaciones en exceso, de donde proviene la máxima «No el mucho saber...», aparece en otros sitios ignacianos y, también, en las *Talks* de James (W. James, *Talks*, pp. 753, 837; I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, cit., §2, p. 207; *Directorio autógrafo*, cit., §§ 15-16, p. 297; «Modo», en *Sobre Ejercicios*, cit., p. 301) En este sentido, el pasaje jamesiano más importante es el siguiente: «The science of psychology, and whatever science of general pædagogics may be based on it, are in fact much like the science of war. Nothing is simpler or more definite than the principles of either. In war, all you have to do is to work your enemy into a position from which the natural obstacles prevent him from escaping if he tries to; then to fall on him in numbers superior to his own, at a moment when you have led him to think you far away; and so, with a minimum of exposure of your own troops, to hack his force to pieces, and take the remainder prisoners. Just so, in teaching, you must simply work your pupil into such a state of interest in what you are going to teach him that every other object of attention is banished from his mind; then reveal it to him so impressively that he will remember the occasion to his dying day; and finally fill him with devouring curiosity to know what the next steps in connection with the subject are. The principles being so plain, there would be nothing but victories for the master of the science, either on the battlefield or in the school-room, if they did not both have to make their application to an incalculable quantity in the shape of the mind of their opponent» (W. James, *Talks*, cit., p. 718).

⁵³⁶ W. James, *Psychology: Briefer Course*, cit., p. 150. El mismo pasaje se reproduce exacto en: *Talks*, cit., p. 756.

⁵³⁷ Un estudio profundo sobre el hábito en William James y cuya perspectiva, más que filosófica, literaria, fundamenta sus argumentos dos cuestiones de relevancia para nosotros. Primero, «that critics should avoid the invidious trap of treating James strictly along professional or institutional lines as a “thinker” rather than

(la importante traducción inglesa completada en 1611 y conocida como *King James Bible*⁵³⁸), y encontrar en el Génesis (47, 29) esta frase: «And the time drew nigh that Israel must die». Además, *time of dire need* y sus afines es una cláusula bíblica muy frecuente. Algo le llevó a James a usar este marcado léxico durante su explicación sobre el hábito ignaciano. Es cierto que luego usa el ejemplo moderno, pero sin alejarse mucho del origen, continúa así: «So with the man who has daily inured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when everything rocks around him, and his softer fellow-mortals are winnowed like chaff in the blast». Una tríada familiar (*concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things*) seguida de más léxico veterotestamentario: *tower, to rock* y *chaff*. Quizás el sitio bíblico más eminente donde *chaff* aparece es el Salmo 1: «The ungodly *are* not so, but *are* like the chaffe which the winde driveth away».

Pero estas reminiscencias bíblicas son solo marcas complementarias que refuerzan la marca ignaciana central: inhibir las pasiones por medio de otras reacciones igual de fuertes⁵³⁹ (como en las contemplaciones de la primera semana) y hacerlo habitualmente, así como forjar nuevas sensibilidades por medio del ejercicio continuo y mecánico de movimientos externos:

a writer» y, segundo, «that his writing performs a kind of self-creation, often serving a compensatory function that belies the end product's heroic tone». Es necesario decir que tal estudio pone de relieve también cuestiones filosóficas y que logra trazar líneas de correspondencia entre James y Emerson, ya que el hábito es tomado en sus implicaciones del hombre frente a la naturaleza y del hombre que busca habituarse y habitarla. Queda también claro que la intención del autor del artículo no es tanto dar a James un puesto dentro de cierta tradición, sino hacerlo depositario de renovaciones (Joseph M. Thomas, «Figures of Habit in William James», *The New England Quarterly*, Vol. 66, No. 1 (1993), p. 3). Nuestra perspectiva sobre el hábito en James se ciñe en cambio a su lectura pragmática, y por eso importante para la educación.

538 Citamos de: *Holy Bible, Conteyning the Old Testament, and the New: Newly Translated of the Originall tongues: & with the former Translations diligently compared and revised by his Maiesties special Comandement. Appointed to be read in Churches*, London: Robert Baker, Printer of the King, 1611 (consultado del Shoenberg Center for Electronic Text and Image de la Universidad de Pennsylvania, <<http://sceti.library.upenn.edu/>>).

539 «Refuse to express a passion and it dies» (W. James, *Psychology: Briefer Course*, p. 358, al igual que la cita siguiente).

There is no more valuable precept in moral education than this, as all who have experience know: if we wish to conquer undesirable emotional tendencies in ourselves, we must assiduously, and in the first instance cold-bloodedly, go through the *outward movements* of those contrary dispositions which we prefer to cultivate. The reward of persistency will infallibly come, in the fading out of the sullenness or depression, and the advent of real cheerfulness and kindness in their stead. Smooth the brow, brighten the eye, contract the dorsal rather than the ventral aspect of the frame, and speak in a major key, pass the genial compliment, and your heart must be frigid indeed if it do not gradually thaw!

4.2 La ignaciana elección de «The Will to Believe»

Desde la incompatibilidad establecida entre los dos núcleos programáticos preparatorios⁵⁴⁰ (un autodefinido sermón que, pretendiéndose poco técnico, principia con el fragmento formalizado que aquí consideraremos), el discurso del jamesiano «The Will to Believe»⁵⁴¹ se mantendrá en una tensión coherente tanto con respecto a sus finalidades argumentativas cuanto a su continua intencionalidad elocutiva. Muy probablemente los estudiantes y profesores de filosofía que escucharon a James pronunciar este famoso *address* quedaron impresionados por la pertinencia retórica y la novedad con que trataba un tema conflictivo e íntimo de la vida humana: la *lawfulness of faith*. Dos tonos (reflejados en la dualidad temática del discurso) estarán en consecuencia alternando: uno más familiar y afectado⁵⁴² —presente sobre todo

540 «[...] I have brought with me tonight something like a sermon on justification by faith to read to you—I mean an essay in justification *of faith* [...] I will be as little technical as I can, though I must begin by setting up some technical distinctions that will help us in the end» (William James, «The Will to Believe», en *Writings 1878-1899*, cit., p. 457).

541 W. James, «The Will», cit., pp. 457-479.

542 Cfr. James, «The Will», cit., p. 461: «When one turns to the magnificent edifice of the physical sciences, and sees how it was reared; what thousands of disinterested moral lives of men lie buried in its mere foundations [...]», verdadera pieza panegírica que incluye exclamaciones, módulos inquisitivos, prolongados períodos exclamativos, léxico extravagante, en suma, modelos retóricos discordantes para el tiempo e incluso para el estilo jamesianos. Como es natural, no se trata sino de una herramienta argumentativa, ya que, sucesivamente y con sutileza, el discurso cambia definitivamente de dirección, transformando el sentido del fragmento, que

en los ejemplos— frente a otro, técnico y de riguroso análisis lógico⁵⁴³. Como producto de esta combinación se obtendrán períodos a la vez que indulgentes con requerimientos estéticos del público, transparentes y científicos para los especialistas. Es el caso, quizás ejemplar, del siguiente fragmento —correspondiente a las «technical distinctions» con que inicia el discurso—, que constituirá uno de los núcleos de la presente discusión:

Let us give the name of *hypothesis* to anything that may be proposed to our belief; and just as the electricians speak of live and dead wires, let us speak of any hypothesis as either *live* or *dead*. [...]

Next, let us call the decision between two hypotheses an *option*. Options may be of several kinds. They may be—1, *living* or *dead*; 2, *forced* or *avoidable*; 3, *momentous* or *trivial*; and for our purposes we may call an option a *genuine* option when it is of the forced, living, and momentous kind.

1. A living option is one in which both hypotheses are live ones. [...]

2. [...] Every dilemma based on a complete logical disjunction, with no possibility of not choosing, is an option of this forced kind.

3. [...] *Per contra*, the option is trivial when the opportunity is not unique, when the stake is insignificant, or when the decision is reversible if it later prove unwise. [...] ⁵⁴⁴.

Otro efecto pretendido de los módulos descriptivos y sintéticos en este *incipit* —fornido de ejemplos pertinentes que, a excepción del metafórico inicial, por lo pronto excluimos— consiste en introducir a su público, por medio de la escondida descripción teórica (aquí explicitada por elipsis), dentro de un discurso argumentativo caracterizado como científica pieza original. De hecho, esta es una de las pocas secciones compuesta casi enteramente se descubre delicadamente irónico.

Así, la posterior frase «I fear here that some of you my hearers will begin to scent danger, and lend an inhospitable ear» (p. 468) no solo demuestra el ritmo y léxico habituales del discurso, sino también la alta conciencia programática (y efectiva) retórica de James que, por ejemplo, sabe dosificar con gran exactitud vocativos de este género para contrastarlos, ya entrado en materia, con disquisiciones específicas y de importante densidad. Un discurso, en fin, pertinente por dúctil.

543 Ver, por ejemplo, la sección x del texto que examinamos.

544 James, «The Will», cit., pp. 457-459.

por un conjunto abigarrado de afirmaciones, argumentadas de manera sucinta, notoriamente sistémicas y, podría decirse, «algorítmicas». Como lo insinúa el propio James al cerrar el acápite, sobre tal base se asentarán los centros del discurso sucesivo: «It will facilitate our discussion if we keep all these distinctions well in mind»⁵⁴⁵. Franco —y por eso de rastreables temblores— epicentro argumentativo.

Como explicación ulterior de un punto crucial del sistema⁵⁴⁶ —respaldando de esta forma su propia contribución—, James recuerda el aporte que en 1895 el conde de Balfour⁵⁴⁷ hizo con respecto a la cuestión tratada. Luego del fragmento laudatorio atinente a la prevalencia del intelecto sobre la «passional and volitional nature»⁵⁴⁸, James argumenta por contraposición y exhibe la presencia fundamental del «wish and will and sentimental preference»⁵⁴⁹ en el establecimiento de la opinión: sugerencia «melódica», como después veremos. «As a matter of fact we find ourselves believing, we hardly know how or why», dice James refiriéndose a «[...] all those influences, born of the intellectual climate, that make hypotheses possible or impossible for us, alive or dead» y a la «“willing nature”» que las ocasiona. En este contexto, lo que James adeuda a Balfour es —nada más ni menos que— el nombre de esas influencias: «authority»⁵⁵⁰. Lo que resta del párrafo luego de esta lacónica confesión está, eso sí, sustentado en el matiz aportado por el conde. Coincidencia notada, aceptada y declarada por James, entonces. Sin embargo, muy probablemente, si entre el público decimonónico de

545 James, «The Will», cit., p. 459.

546 Para una explicación al respecto, ver la sección «Represa aclaratoria», más adelante.

547 Recogemos la nota de nuestra edición jamesiana: Cfr. Arthur James Balfour, *The Foundations of Belief*, «Authority and Reason», 1895.

548 James, «The Will», cit., p. 459.

549 James, «The Will», cit., p. 462, como la siguiente cita.

550 «Mr. Balfour gives the name “authority” to all those influences [...], James, «The Will», cit., p. 462.

aquella noche se hubiera encontrado algún buen lector de los ignacianos *Ejercicios Espirituales*, hubiera notado una coincidencia decididamente más significativa y capaz de dejar, de nuevo, al viejo juez Trevor de «The “Gloria Scott”»⁵⁵¹ en estado de apoplejía, sin que tampoco nadie lo comprendiera a tiempo —nadie excepto, naturalmente, Holmes.

En efecto, la presencia de un pasaje en la obra ignaciana asombra por la contundente afinidad, temática y estructural, que se verifica en él con respecto al de James reportado *supra*. Se trata de aquellas secciones concernientes a la «elección» (James habla de «option»), en donde el santo clasifica y describe, aunque con intenciones preceptivas —como corresponde a la naturaleza del texto en cuestión—, en módulos igualmente duales, los modos, técnicas y contingencias que el ejercitante habrá de seguir para tomar decisiones de importancia, e indefectiblemente vinculadas al objetivo espiritual permanentemente perseguido por los *Ejercicios*⁵⁵². Este fragmento⁵⁵³ sella, con un ejercicio poliédrico de planos coincidentes y diversos, el primer momento de la «vía iluminativa» (segunda semana de las cuatro que componen los ejercicios proyectados por Ignacio). Se ubica en el centro temporal del proceso y, como vértice, hace convergir un subnúcleo anterior sobre la humildad⁵⁵⁴ —con la «vía purgativa»

551 Se trata de «The “Gloria Scott”», uno de los relatos que componen *The Memoirs of Sherlock Holmes* (A. C. Doyle, *The Adventures of Sherlock Holmes*, edited by Edgar W. Smith, New York: The Heritage Press, 1950, pp. 599-618) y que constituye, diegéticamente, el primer caso resuelto por el personaje de A. C. Doyle. En él, un mensaje que aparecía «absurdo y trivial» para todos, en cambio causa un ataque y posterior muerte en su legítimo destinatario. Holmes supo deshacer el nudo, esencialmente lingüístico, y explicar la importancia real del críptico envío.

552 Tal objetivo está encapsulado en: *Ejercicios Espirituales*, cit., «Principio y Fundamento», § 23, síntesis del norte espiritual ignaciano.

Sobre la importancia de la elección y de la *option* en los sistemas analizados, valga recordar el papel que la voluntad cumple en ambos: inicio metodológico y fin buscado.

553 *Ejercicios*, cit., § 170-ss, pp. 244-ss.

554 En §§ 165-168, que tipifica triádica y perfectivamente a la humildad, entendiéndola más bien en su sentido medieval: «La renunciación perfecta de toda su latitud», en La Palma, l.2 c.25 n.1, citado en: Ignacio de Loyola, *Ejercicios*, cit., n. 104, p. 243. Y, en Ignacio de Loyola, *Ejercicios*, n. 104, p. 243, «la indiferencia en su sentido pleno vista a la luz del amor». Es decir, *humildad* como disposición interna hacia el amor y la obediencia.

precediéndolo a cierta distancia— y una descripción algorítmica y metodológica de la elección. Trabajo profundo, desde la fe y llevado por la curva salvífica, sobre los actos volitivos.

Aun constituyendo parte fundamental dentro de los *Ejercicios*, su fama y reconocimiento como método detallado, efectivo y sistemático sobre la volición humana han permanecido dentro de casa, a manera de conocimiento especializado, pero muy difundido entre las obras de la Compañía de Jesús⁵⁵⁵. Así, los alumnos de colegios jesuitas suelen acudir a los párrafos indicados —bajo indicación y paráfrasis de los directores— durante los Ejercicios Espirituales que reciben en el último año⁵⁵⁶. Comparada con otras secciones ignacianas, la que nos concierne aquí es prácticamente desconocida entre los profanos, con lo cual una posible hipótesis poligenética, que explicase la afinidad con James, quedaría descartada. Se concreta, en suma, como un patrimonio interno. No así en lo atinente a la temática general de «The Will to Believe», cuya importancia para el presente trabajo nos obliga a postergar el análisis del pasaje jesuítico en cuestión y atenernos a una visión más general y, aunque sobre una instancia tópica, convergente en varios puntos con un importante foco de los *Ejercicios*.

555 Ya el mismo Ignacio, en la *Autobiografía* redactada por Gonçalves da Cámara y luego de que este hubo preguntado al «peregrino» sobre la génesis compositiva de los *Ejercicios*, el santo recuerda específicamente este hito: «Le electioni spetialmente mi disse che le haveva cavate da quella varietà di spirito et pensieri, che haveva quando era in Loyola, quando stava anchora malo della gamba» (Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, cit., § 99, p. 162).

556 A este respecto, se vea la interesantísima relación que hace Camille de Rochemonteix en su *Un Collège de Jésuits aux XVIIe & XVIIIe Siècles, Le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans: Leguicheux, 1889, y que nosotros leemos en nota de Z. Vendler, «Descartes' Exercises», cit., p. 194: «Un autre moyen d'action religieuse [...] étaient les retraites, qui se donnaient vers le milieu de l'année scolaire, et duraient ordinairement huit jours complets. Les études étaient alors suspendue [sic], toute communication avec les parents, même épistolaire, absolument défendue, et le temps uniquement consacré aux exercices spirituels. Ceci se pratiquait dans tous les collèges de la province de France». Se trata de los ejercicios anuales a los que todos los estudiantes del colegio donde Descartes pasó sus «most impressionable formative [eight] years» eran sometidos —durante ocho días enteros, no durante los actuales y fugaces tres— cada Semana Santa, «to renew their spiritual life through appropriate 'resolutions,' and in their last year, to help them in 'choosing a way of life' (*statu vitae electio*)». Premonición y marca, entonces, sobre la importancia que gravita en torno al argumento —la *electio*— que aquí nos preparamos a discutir.

4.2.1 Similitud global

4.2.1.1 «No el mucho saber [...] mas el sentir y gustar [...]»: síntesis metódica

A diferencia de la mayoría de mecanismos de represa que adelante consideraremos y en conformidad con la relevancia de la tesis dentro del *address*, la versión convergente jamesiana extiende su enunciación bastante más allá de los límites establecidos por la versión de Ignacio, exitosamente sintética y formulada a manera de máxima como sigue: «[...] no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente»⁵⁵⁷. Sus armónicos, aun sin haber tenido noticias de la señal primigenia, nos resultan por lo menos familiares. Es probable que, así como por su posición prevalente dentro del «librito» (auténtico *incipit*), cuanto por su marcado ritmo de efecto mnemónico⁵⁵⁸, la función de esta frase dentro del pensamiento católico haya sido, gracias a su densidad, al menos sumaria⁵⁵⁹. Así lo declaran

⁵⁵⁷ *Ejercicios*, cit., § 2, p. 208.

⁵⁵⁸ Mucho recomienda Ignacio —a los directores— no acercarse al ejercitante con algún escrito, sino más bien llevar todo el proceso muy bien asimilado por la memoria: «15. El que da los ejercicios no debe llevar el libro vs para de allí leérselos, sino que tenga bien estudiado lo que ha de tratar. 16. Mejor es, a quien tiene tiempo, no llevar escritos los puntos, sino, habiendo declarado la materia, dictárselos a él mismo de su mano [...]», de Ignacio de Loyola, *Directorio autógrafo*, cit., §§ 15 y 16, p. 297. Había, entonces, un perentorio requerimiento mnemónico.

Al respecto cfr. el «Tomad, Señor, y recibid...» (§ 234, p. 258), pasaje posteriormente enucleado por la tradición —como oración independiente— de su origen («Contemplación para alcanzar amor»), y de donde se desprende un fuerte sentido rítmico, presente también en la oración ignaciana por antonomasia, el *Anima Christi*. Sobre simetrías bíblicas, cuestiones rítmicas y versales, ver el artículo «*Anima Christi* y el *Paternoster*: relaciones inexploradas dentro de la obra ignaciana» de P. Di Patre, en proceso de publicación; y sobre la «la música» como «la forma más ineluctablemente pitagórica de garantizar el depósito memorial» con respecto a versiones kichwas ecuatorianas del *Padrenuestro*, ver P. Di Patre, E. Crespo y J. Ruiz, «El *Padrenuestro* kichwa: sociología de la religión», ponencia presentada en el IX Congreso Internacional: Literatura, memoria e imaginación de Latinoamérica y el Caribe (por los derroteros de la oralidad y la escritura), celebrado del 20 al 22 de agosto de 2013 en la Ciudad de Panamá.

⁵⁵⁹ Parmananda Divarkar comenta: «Pero creo que en la muy conocida frase “el sentir y gustar de las cosas internamente” (EE 2), lo más ignaciano es el adverbio “internamente”. Luego de referir el uso insistente de palabras afines al adjetivo «interno» en los *Ejercicios*, lo relaciona con la paulina Epístola a los Efesios, dando luces también sobre la topicidad de la frase, en P. Divarkar, «La transformación del yo y la experiencia espiritual: El enfoque ignaciano a la luz de otros modelos antropológicos», en Carlos Alemany y José A. García-Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios Ignacianos*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ, p. 26.

Finalmente, la reciente biografía novelada de Lamet *El caballero de las dos banderas: Ignacio de Loyola* (2ª ed.), Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2001, tiene a la frase entera como epígrafe inicial.

Iparraquirre y De Dalmases, ambos presbíteros jesuitas, aunque a propósito de su función originaria⁵⁶⁰. Por último, aquí se delinea incluso una cuestión, sino tópica —Pascal, como se verá, la usa—, al menos visitada también en el Viejo Testamento: la insuficiencia de la razón frente a los misterios de Dios⁵⁶¹.

Valga aclarar, por otra parte, el contexto donde aparece. Dejarla como máxima, aislada de sus sentidos originarios —aunque tentador por las posibilidades y fuerzas expansivas— resultaría en una carencia insalvable. Además, diluiríamos así la magnitud de su manifiesta presencia en el «librito». Desde la primera aparición arriba citada y sobre «la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar»⁵⁶², muchas veces dirá Ignacio que es mejor una «breve y sumaria declaración», antes que una ampliada y morosa. Todo encaminado naturalmente a que el ejercitante experimente «más gusto y fructo espiritual».

Para Ignacio, esta preeminencia de la experiencia sensual, o al menos de la insuficiencia de la mera racionalidad, se expresa otras tantas veces. De las «anotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales», la decimoctava (§ 18) ilustra nuestro punto⁵⁶³. Asimismo, Iparraquirre y De Dalmases comentan sobre «El segundo modo para hacer [...] elección» que, por su «mayor plasticidad[,] es más apto para personas de menos formación y altura espiritual»⁵⁶⁴. De este modo, frente a un camino intelectual —no menospre-

560 Dicen: «síntesis de todo un método trascendental y principio fundamental en la dirección del ejercitante», *Ejercicios*, cit., n. 5, p. 208.

561 Cfr. otra celeberrima máxima: «¡Esto no tiene sentido!, decía Qohelet,/ ¡esto no tiene sentido, nada a qué aferrarse!» (Ecl. I: 2). Luego, con más claridad (y a lo largo del capítulo): «Cuanto mayor la sabiduría, mayores son los problemas; mientras más se sabe, más se sufre» (Ecl. I: 18), de *La Biblia Latinoamericana*, Madrid-Estella: San Pablo-Editorial Verbo Divino, pp. 1033-1034.

562 *Ejercicios*, cit., § 2, p. 207, como las siguientes dos citas.

563 «[...] según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo o de poca complisión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas», *Ejercicios*, cit., p. 211.

564 *Ejercicios*, cit., n. 117, p. 248.

ciado por el santo⁵⁶⁵— se ofrece, como opción igualmente válida para los fines buscados, otro tipo de camino espiritual, que atiende más bien a experiencias volitivas de naturaleza sensual y afectiva. Se podría incluso aventurar la prevalencia de los actos «de la voluntad *affectando*» con respecto a los del «entendimiento *discurriendo*»⁵⁶⁶.

4.2.2 «Pure insight and logic [...] are not the only things that really do produce our creeds»: tesis subterránea

La tesis central de James en el ensayo que nos ocupa es, análogamente a la ignaciana, la insuficiencia de la racionalidad cuando la mente se enfrenta a la ya descrita *genuine option* de la fe y la creencia. Él mismo reserva una sección entera de su discurso (la sección IV) solo para exponerla claramente:

[...] The thesis I defend is, briefly stated, this: *Our passionate nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, "Do not decide, but leave the question open," is itself a passionate decision—just like deciding yes or no—and is attended with the same risk of losing the truth. [...]*⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Al contrario, también sistematizado. Cfr., por ejemplo, el «Primer modo para hacer sana y buena elección [...]», *Ejercicios*, cit., §§ 178-183, donde la razón tiene una explícita función preponderante en el discernimiento: «[...] considerar racionando [...]» (§ 181), «[...] mirar dónde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita» (§ 182).

⁵⁶⁶ *Ejercicios*, cit., p. 208, § 3 donde aclara: «advertamos en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que quando usamos del entendimiento entendiendo». Por más señas, el «Primer modo para hacer buena y sana elección» (p. 247, §§ 178-183), en donde prevalece el entendimiento, culmina y se refrenda con una suerte de coloquio (§ 183) en el que se ofrece a Dios la elección hecha, «para que su divina majestad la quiera rescibir y confirmar».

⁵⁶⁷ James, «The Will», cit., p. 464. La decisión que pone como ejemplo recapitula una de las actitudes últimas que el científico «racional» puede tomar cuando prefiere la ausencia de error (aunque también de verdad) que la posibilidad de verdad (a lo mejor manchada por errores).

Tal es —y aquí debemos confiar en el rétor— el centro gravitacional de su pieza oratoria. Sin esta presencia determinante y explícita no podría causar el efecto deseado en sus espectadores, sobre todo por el itinerario que el argumento sigue a lo largo del texto.

Así como, sin saber cuándo o por qué, la última y sorpresiva intervención del coro en la *Novena* nos sobrecoge como si la hubiéramos estado esperando desde siempre, esta enunciación clara y aislada del tema central se nos presenta como natural e, incluso, necesaria; como si nos urgiera conocerla desde todas sus perspectivas. Beethoven, en los primeros compases del *Presto-Allegro Assai*, luego del primer tema, violento y *staccato*, pone en los oboes las notas iniciales del celeberrimo motivo (variaciones y difracciones incluidas), para luego enunciarlo completo en las cuerdas, pero con un *pianissimo* que parecería estar dirigiéndose al inconsciente. Así también las dispersas menciones jamesianas, fluctuando desde el principio entre dos opuestos, surgen en voces solistas que desarrollan, manipulan y exploran el motivo central (a manera de las *Diabelli*), dándolo a conocer progresivamente con celo y, por eso, haciéndolo imprescindible. Incluso, en al menos dos puntos, llegada al clímax, la curva de intensidad se corta para volver a empezar y seguir construyendo expectativa. Con un trabajo subterráneo e insistente, nos convencen de que el núcleo (correspondientemente: el poema de Schiller y el pasaje referido *supra*) forma parte de nuestro ser. Lo conocemos desde siempre y hacia él somos gravitacionalmente impelidos.

No menos de nueve veces se reformula en James el concepto central, medidamente anunciado *puro* solo en la cita que presentamos. Estas reformulaciones (estratégicamente ubicadas) integran⁵⁶⁸, como nuestra máxima ignaciana, la dualidad temática del discurso:

⁵⁶⁸ Los fragmentos que nos han parecido autosuficientemente formulados, a manera de exposiciones

dos polos de la mente humana definibles, en palabras de James, como «sympathetic nature» y «pure intellectualism»⁵⁶⁹ (y de Ignacio, como «saber» y «sentir y gustar [...] internamente»). No sin ritmo, su ausencia se diluye paulatinamente y llega a una virtual inexistencia poco antes del final, donde una kierkegaardiana cita de Fitzjames Stephen (con quien se inicia el discurso) concluye enunciando, en una voz ajena y por eso aún más convincente, el concepto principal.

Aunque el argumento que quiere probar sea esencialmente inaceptable para el santo, o sea «creer o no creer», las afinidades entre ambos textos resultan patentes. Ignacio, como será norma, no se preocupa de construir un discurso retóricamente formulado, del cual se necesite extraer —como lo hemos hecho con el de James— los enunciados esenciales. Esquemáticamente él lo muestra todo, seguro de que no hace falta más convencimiento que el de la fe profesada por él y los que le acompañen. Las repeticiones a las que hemos aludido responden más bien a la naturaleza esencial del postulado dentro de los *Ejercicios*, antes que a una disposición retórica. De hecho, a cada párrafo del libro, por su síntesis y finalidades preceptivas, el lector debe prestar máxima atención (pese a la aparente frialdad de las indicaciones). Considerando que a los directores (no a los ejercitantes) escribió Ignacio y recordando la segunda anotación de donde proviene nuestra máxima (así como el fin mnemónico), el de los *Ejercicios* resultará ser un libro que describe y estipula procesos mandatorios, no uno construido retóricamente⁵⁷⁰ (pero sí con rigurosidad lógica, estableciendo premisas y conclusiones

temáticas, son los siguientes (indicamos página y línea de inicio, según nuestra edición de referencia): 462:14, 464:6, 464:14, 470:3, 471:37, 472:6, 472:36, 476:40, 477:7, 477:24.

⁵⁶⁹ Ambas de William James, «The Will», cit., p. 477. Esta solo es una de tantas formulaciones del precursor dúo conceptual.

⁵⁷⁰ Al respecto, Iparraguirre comenta: «[...] los que abran sus páginas sin haber practicado antes los ejercicios [...] [n]o los comprenderán. Quedarán desilusionados. Les parecerá un libro árido y descarnado. Es que

coherentes y plenamente programadas: un «sistema», siguiendo a Iparraguirre, o —en léxico grotowskiano— una «partitura»⁵⁷¹).

Como habíamos dicho, la esencia tópica de este centro temático —conocido ya desde el Viejo Testamento— excluye una asunción unívoca⁵⁷², pero permite la comprensión y caracterización general del texto jamesiano —paso fundamental para el análisis molecular que sigue. Además, acoplándose a la máxima ignaciana, «The Will to Believe» comparte una

no está hecho para una simple lectura. Es más bien un manual de táctica espiritual, un indicador del método que hay que seguir, del sistema que se debe desarrollar», Iparraguirre y De Dalmases, «Introducción», en *Ejercicios*, cit., p. 175.

⁵⁷¹ Nos referimos naturalmente al influyente director de teatro experimental, el polaco Jerzy Grotowski (1933-1999), cuyos «teatro pobre» y «laboratorio teatral» aportaron decisivamente al desarrollo de la actividad teatral mundial desde la década de 1960 (como Stanislawski lo hizo en su tiempo). Para Grotowski, «partitura» quiere decir «el texto y la acción» (Jerzy Grotowski, *Hacia un teatro pobre*, México D. F.: Siglo XXI Editores, 1971, 2ª ed., p. 187) y dice: «Se debe respetar la partitura, pero renovar diariamente el contacto», p. 188. Ignacio recomienda, a su vez, seguir los *Ejercicios* (que son texto y acción) con mucho rigor, pero en las repeticiones (como en cada re-presentación teatral) variar la «partitura» según las inclinaciones del ejercitante. Así, nos ha parecido que «partitura» puede ser una buena explicación del método ignaciano, rígido pero consonante con la individualidad que busca una profunda experiencia auténtica.

Los paralelismos entre el arte actoral y los *Ejercicios* ignacianos (como actores-director y ejercitantes-director, «partituras», experiencias sensoriales y espirituales, «asociaciones personales» y composición de lugar) fueron notados ya por Liam Neeson, actor de la jesuítica *The Mission*, quien subrayó, en su entrevista para el legendario programa *Inside the Actor's Studio* del profesor James Lipton, los vínculos entre Stanislawski y los *Ejercicios*.

A más de estos puntos comunes, las afinidades entre el método de Grotowski y el ignaciano-jamesiano (vínculos entre el cuerpo y la voluntad, transferencia entre lo sensual e intuitivo y la racionalidad, entrenamiento biunívoco de mente y cuerpo), parecerían patentes en enunciados como: «Hay que notarlos, no con la mente, sino sólo escuchar y oír» («Skara», p. 187), o «[...] revivir el recuerdo de haber matado un gato cuando se trata de matar a una madre no es banal» («Skara», p. 192) (lo que nos lleva a recordar, como otra cita más abajo consignada, la composición de lugar ignaciana, ni banal ni pecaminosa, en la que se pide «oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos» [§ 65]).

«El discurso de Skara» (*Hacia un teatro*, cit., pp. 185-199) guarda variadas afinidades con la «Contemplación para alcanzar amor», en cuanto establece el contacto («el amor consiste en la comunicación de las dos partes [a saber, amante y amado]», § 231) como una de las bases para evitar el estereotipo que un método prefabricado puede procurar en la actuación («es el contacto que me fuerza a cambiar mi manera de actuación», p. 187) y, simultáneamente, encaminarla como experiencia auténtica.

Recordemos las continuas menciones del polaco a la «santidad» como fin último de sus recomendaciones: «Cuando logren esto serán puros, estarán purificados, estarán sin pecado. Si el recuerdo es pecaminoso, más tarde se sentirán liberados de ese pecado. Es una especie de redención» (p. 193). Finalmente, leamos fragmentos sugerentes del director polaco: «Como resultado, un buen día encontrarán que su cuerpo ha comenzado a reaccionar totalmente, es decir, que se ha aniquilado casi, que ya no existe; no ofrece resistencias; sus impulsos se han liberado. [...] es absolutamente necesario que el trabajo sea fatigante. A menudo se debe estar totalmente exhausto para quebrar la resistencia de la mente y empezar a actuar con sinceridad. No quiero decir con esto que deban ser masoquistas. [...] Sin el silencio exterior no podrán alcanzar el silencio interior, el silencio de la mente» (pp. 197-198).

⁵⁷² Por ejemplo Pascal, citado por James, dice: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point» (James, «The Will», cit., p. 472).

particular naturaleza binaria (donde dos opuestos forman una unidad no homogénea: un componente prima) con los sectores que a continuación consideraremos.

4.2.3 Divergencias específicas (mecanismos de adaptación)

Confrontamos el pasaje de «The Will to Believe» que abrió nuestra discusión con este fragmento ignaciano (cuya presencia podría dejar a un hipotético y análogo juez Trevor nuevamente en apoplejía):

PARA TOMAR NOTICIA DE QUÉ COSAS SE DEBE HACER ELECCIÓN, Y CONTIENE EN SÍ QUATRO PUNTOS Y UNA NOTA

1.º punto. El primer punto: es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella.

2.º punto. Segundo: hay unas cosas que caen debaxo de elección inmutable [...] hay otras que caen debaxo de elección mutable [...]⁵⁷³.

Verificamos el lacónico y aparentemente impersonal estilo del santo, aquí agravado por ausencias que, en realidad, James solo explicita, no rellena. Es decir, adhiere intrínsecamente su propio discurso al ignaciano, incluso en aquellos puntos implícitos pero, por reactivos, imprescindibles para una conformación lógica completa. En otros casos, en cambio, reduce su discurso y procede abstrayendo explicaciones asociadas a las intenciones salvíficas (y prácticas) de los *Ejercicios*, prescindibles para un discurso teórico. Finalmente, y por su necesidad de *destilar* del discurso confesional la esencia lógica ignaciana, opera una represa perifrástica y aclaratoria, un *disclaimer* coherente con las posiciones filosóficas y políticas del psicólogo.

⁵⁷³ *Ejercicios*, cit., §§ 170-171, p. 245.

Así, los mecanismos aplicados por James⁵⁷⁴ —individuos tanto por las evidencias textuales de los fragmentos cuanto por los contextos particulares de cada autor— en el sector serán tres, en consonancia con la clasificación forjada por él a partir de materiales ignacianos preexistentes: 1) abstracción (se seleccionan los términos no considerados contradictorios o no constituidos por un elemento disonante con el discurso jamesiano), 2) represa aclaratoria (*destilación* de la esencia y alejamiento de la fuente confesional por medio de una ampliación en el argumento y de «refracciones internas totales» e inversas de la fuente) y 3) extracción (se explicitan sobrentendidos módulos esenciales). En ellos, como filigrana, estarán obrando además dos mecanismos suplementarios, fácilmente rastreables por medio de declaraciones programáticas y consecuentes expresiones lexicales.

Retórico y, como tal, calculador, James en primer lugar sabe cómo y dónde comenzar; no solo por la exposición velada de sus ideas centrales (para trabajar subterránea y rítmicamente en la recepción inconsciente de ellas, como vimos), sino también por el obligado desfase entre la materia originaria y los nuevos nombres que adopta. Así se explica la alternancia entre «genuine option» y «sana y buena elección». ¿Qué licitud filosófica hubiera podido clamar frente a colegas y alumnos llevando consigo un vocabulario tan marcadamente religioso? Y, aún más, ¿cómo convencer a unos «well imbued with logical spirit»⁵⁷⁵ sin primero condescender a sus más caprichosos instintos racionales, a saber, de nomenclatura? Así como Ignacio debió hacer traducir al latín su «librito» para que las autoridades papales pudieran examinarlo, James debió acoplar al

⁵⁷⁴ Aplicación que difícil e inútilmente puede ser estudiada como producto de la voluntad jamesiana. P. Di Patre, en «*Anima Christi*», p. 6, sostiene al respecto: «Por las conferencias de James, en todos sus escritos aparece claro que él sí había penetrado, y a profundidad, en las obras de S. Ignacio; que estuviese consciente del préstamo, y de una derivación clara, amplia, filológicamente inopugnable, como nos proponemos demostrar en una serie de estudios pertinentes, no nos es dado afirmar y lo juzgo, personalmente, asaz improbable».

⁵⁷⁵ James, «The Will», cit., p. 457.

empirismo las premisas ignacianas, para que sus espectadores se convenciesen de ellas (y, a lo mejor, ni siquiera sospecharan de su excéntrico origen).

Así, un movimiento progresivo de acercamiento lleva a la racionalidad, adormecida por métodos endógenos, a un argumento extraño y propio de otras esferas. De la espiritualidad preceptiva se destilan procedimientos aptos para la escrupulosa razón que huye del error más que de la mentira⁵⁷⁶. Conociendo profundamente el reglamento de su juego, James ofrece la amigable voz «option», acompañada del adjetivo —ambiguo y extraño cuando se habla de la fe— «genuine»⁵⁷⁷. Aunque Ignacio no explicita la *verdad* de las elecciones, sí las incluye dentro de la *bondad*⁵⁷⁸ de «vocación divina»⁵⁷⁹, inaceptable característica —cuando carente de un obligado proceso «purificador»— para James y los suyos. A fin de cuentas, para ambos el centro semántico reside en una decisión que se acople a las contingencias específicas descritas por cada sistema. A más de la necesaria discrepancia diacrónica de registros, verificamos entonces un paralelismo cabal escondido bajo el manto léxico jamesiano del abstraer y renombrar.

En segundo lugar, James actuará siempre precaviendo contradecir «that spirit of inner tolerance [...] which is empiricism's glory»⁵⁸⁰. A su intencionalidad retórica añade también

576 James desarrolla también estas dos posibilidades del pensamiento científico, no tan emparentados como lo sugiere el juego lógico. Ver «The Will», cit., VII, pp. 468-ss.

577 Es más común, en este contexto, el campo semántico de *true*, de matiz más abstracto y extraño a vinculaciones materiales (presentes, en cambio, en la etimología de *genuine* > *genu*, *-us*, reportado así por el *Shorter Oxford English Dictionary*, p. 1094. Incluso la otra, *genuine* > *genus*, *-eris*, es marcadamente material frente a la otra posibilidad, *true*), que comparte origen con *truce*, 'tregua', 'creencia', pero también con *trou*, 'creencia, fe, confianza'. Asimismo, *option* se diferencia etimológicamente de *election* por la presencia de un componente mutable en aquella. La cita de Mahdi (p. 460), por ejemplo, utiliza «genuine» para referirse a sí mismo, quien es un complejo concepto de la escatología islámica referente a una existencia material y sobre el cual recaen innumerables discusiones, obligándolo a subrayar no su *verdad*, sino su carácter auténtico.

578 La llama, en general, «sana y buena elección». Luego, «elección» directamente.

579 *Ejercicios*, cit., § 172, p. 245.

580 James, «The Will», cit., p. 478.

la profunda creencia política y filosófica: «No one of us ought to issue vetoes to the other, nor should we bandy words of abuse. We ought, on the contrary, delicately and profoundly to respect one another's mental freedom—then only shall we bring about the intellectual republic [...]». No resulta difícil suponer los trámites operativos que este pasaje producirá en un discurso cuyo origen se le contraponen⁵⁸¹. En otras palabras, la religiosidad católica del s. XVI tendía a oponerse, por razones históricamente explicables, a posiciones como la esgrimida por James.

Sin embargo, esta enraizada antítesis, casi insalvable, no presenta un problema para el pensamiento jamesiano. Como constelación secundaria —subtema melódico— surge una caracterización del empirismo que explica y redime, virtualmente, a todo posible productor de verdades, incluso a una Compañía de Jesús renacentista y antitética a la Reforma protestante. Dado que «[t]he much lauded objective certitude is never triumphantly there»⁵⁸², declara: «[...] when as empiricists we give up the doctrine of objective certitude, we do not thereby give up the quest of hope of truth itself. We still pin our faith in its existence [...]». La diferencia con los escolásticos, continúa, reside en la dirección hacia la que miran⁵⁸³. Para ellos, *empiricists*, «the strenght is in the outcome, the upshot, the *terminus ad quem*» y no en el escolástico *terminus a quo*. Se considere el fragmento completo como suficiente prueba:

Not where it comes from but what it leads to is to decide. It matters not to an empiricist from what quarter an hypothesis may come to him: he may have acquired

⁵⁸¹ Las modificaciones léxicas de las que hablamos constituyen la más evidente.

⁵⁸² «The Will», cit., p. 467. En el mismo lugar continúa: «But practically one's conviction that the evidence one goes by is of the real objective brand, is only one more subjective opinion added to the lot. For what a contradictory array of opinions have objective evidence and absolute certitud been claimed! [...]». Seguidamente conforma otra pieza retórica —ahora de marca moderna, una enumeración caótica formada (de nuevo) por pares contradictorios (ver el clásico «La enumeración caótica en la poesía moderna» de L. Spitzer)— dirigida hacia el vacío semántico que concluye en: «There is this—there is that», p. 468.

⁵⁸³ Paráfrasis de la magnífica traducción de Ramon Vilà Vernis: William James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona: Marbot Ediciones, 2001, 1ª edición digital, p. 62.

it by fair means or by foul; passion may have whispered or accident suggested it; but if the total drift of thinking continues to confirm it, that is what he means by its being true⁵⁸⁴.

Sea cual sea el origen de la verdad recibida, el «impulso general del pensamiento»⁵⁸⁵ la confirmará. Un *empiricist*, se sugiere aquí, cuando produce ha de desechar —con o sin conciencia de ello⁵⁸⁶— atribuciones específicas del enunciado (como la del autor: Pascal, Balfour, o aun san Ignacio de Loyola) para captar *la* verdad que en él resida; enfoca solo el *outcome* (¿dejando el *input*, o incluso el *income* —no en su matiz divino— fuera de foco?) y procede, acaso con «amnesia selectiva», o sea inconsciente, dejando brumosos contornos sobre el precursor de la figura resultante. A diferencia de James, nuestro interés aquí serán las consecuencias textuales de aquellos *means*, *passion* o *accident* primigenios (sin duda irrecuperables e imposibles de ser caracterizados), como evidencias concluyentes del susurrante *terminus a quo*. Urge, entonces, adentrar nuestra discusión en los tres mecanismos jamesianos de represa, cuyo *outcome* será una fotografía del *quarter* completo, sin sectores desenfocados, una posible cura a la amnesia: la atribución específica⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ James, «The Will», cit., p. 468. Recuérdese, además, otra declaración inicial: «I am [...] so profoundly convinced that my own position is correct [...]», p. 457.

⁵⁸⁵ Nuevamente traducción de Vilà Vernis, cit., p. 62.

⁵⁸⁶ Di Patre lo explica de la siguiente forma, incluyendo un símil borgeano del que nosotros también nos servimos, más adelante: «William James se remonta en realidad al propio Ignacio (consciente o inconscientemente), de todas las formas posibles; lo busca, subraya, parafrasea: le deja al fin como al Quijote de Menard», «*Anima Christi*», p. 5.

⁵⁸⁷ Otra sección del presente trabajo está dedicada a ahondar en «la genética del proceso» (Di Patre, «*Anima Christi*», p. 6), que incluye las confesiones agrupadas y bautizadas por James como «mind-cure».

4.2.3.1 Abstracción: ausencia selectiva

Entre el plano de James y el de su modelo⁵⁸⁸, el ángulo de divergencia es suficientemente amplio como para alterar la proyección sin deformar irremediabilmente, en el segundo, la figura original (de hecho, de ella solo se omiten sectores). Tal amplitud responde, como mostramos arriba, a la imposición retórica y técnica grabada sobre la escritura jamesiana. Además, mientras Ignacio necesita explicaciones prácticas y orientadas hacia el bien salvífico⁵⁸⁹, su epígono busca un fundamento teórico, desprovisto de ambigüedades (procedentes en Ignacio del componente moral de origen divino y eclesiástico). Resulta así que, luego de definida la oposición inicial entre inmutabilidad y mutabilidad (que la taxonomía jamesiana de la *option* nombra como *momentous* y *trivial*), Ignacio tiende hacia la potencial reforma de esta última, posibilitando su ascensión de rango, su modificación extrema. James, en cambio, permanece inmóvil en la dicotomía excluyente⁵⁹⁰.

Si en Ignacio la elección inmutable se caracteriza por eliminar la posibilidad de elegir nuevamente⁵⁹¹, y la santificación de la elección mutable, también⁵⁹², podemos consecuentemente

588 Confrontaremos aquí los pasajes: *Ejercicios Espirituales*, cit., §§ 171-174, p. 245-246 y «The Will to Believe», cit., p. 458: línea 38 – p. 459: línea 12.

589 Ver (aunque «salvar» tome aquí un sentido diferente) el «Presupuesto», § 22: «[...] se ha de presuponer que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve», *Ejercicios*, cit., p. 213.

590 Las unidades binarias serán en James siempre excluyentes; Ignacio, en cambio, tendrá solo una, la esencial, que permeará a las otras y les dará —en correspondencia a su fin último— aquella «flexibilidad» ausente, en cambio, en el sistema jamesiano.

591 «[...] en la elección inmutable que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir, porque no se puede desatar [...]», *Ejercicios*, cit., § 172, p. 245.

592 «[...] si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente de cosas que están bajo de elección mutable, y no llegando a carne ni a mundo, no hay para qué de nuevo haga elección, mas en aquella perfeccionarse quanto pudiere», *Ejercicios*, cit., § 173, p. 245. Es de advertir que una elección mutable que «no se ha hecho sincera y bien ordenada, entonces aprovecha hacer la elección debidamente» (§ 174), o sea, por ser mutable, puede ser drásticamente corregida y, así, ingresar en el ciclo que lleva a la inmutabilidad, que aspira a ella.

postular una virtual equivalencia entre ambos tipos de elección⁵⁹³. Esto hace que la ignaciana intención salvífica lleve en su mecanismo una aparente contradicción, deshaciendo así la legitimidad de una *genuine option* en el seno del sistema jamesiano: si tanto elegir lo mutable cuanto lo inmutable puede implicar una consecuencia idéntica, la elección se convierte en un accesorio para otro fin ulterior y no, como lo busca James, fin en sí mismo. En términos ignacianos, la santidad⁵⁹⁴ es alcanzable por ambos caminos, o sea se ofrece como una disyunción inclusiva, viable solo gracias al elemento redentor (el predicado «buena» en nuestro silogismo, que proviene de la descripción «debida y ordenadamente hecha» y, en último término, de Dios mismo) vinculado al transformador beneplácito divino⁵⁹⁵. No así la *genuine option* que, como los otros pares jamesianos, indefec-

593 Equivalencia que, si tomamos la necesidad de elegir como una característica intrínseca de la mutabilidad en las elecciones (o sea, que estas sean cambiables), podría ser expresada en un silogismo, así: 1) Toda elección inmutable, buena o mala, no es modificable; 2) algunas elecciones mutables y buenas no son modificables; 3) por lo tanto, algunas elecciones mutables y buenas son elecciones inmutables. La conclusión, válida para el sistema ignaciano, es al menos ambigua, y aun contradictoria ($p \cdot \sim p$), para una lógica externa. Se llega a esa conclusión, sin embargo, solo en virtud de la *bondad* (que entendemos aquí como una síntesis de hacer «elección debida y ordenadamente» [§ 173]) ya que, como veremos, esta conforma la única disyunción exclusiva del sistema. Aunque ciertas *cosas* sean *en sí* inmutables (como el sacerdocio o el matrimonio), podría decirse que la bondad «imprime carácter» de inmutabilidad sobre las elecciones mutables *buenas*, haciendo que estas se comporten como si fueran inmutables. Además, esta lógica ignaciana parecería seguir a Kempis, quien en el libro III, «De la comunicación interna del alma con Dios», cap. XIV, pone en boca del alma que se dirige a Jesucristo estas palabras: «Mudables somos, mas por ti estamos firmes. Nos entibiamos, mas por ti somos encendidos», Fray Tomás Hemerken de Kempis, *Imitación de Cristo y Menosprecio del Mundo*, Mons. Dr. Enrique Rau (ed.), Buenos Aires: Guadalupe, 1960, 11ª ed.

594 James, consciente de esto, dice en el acápite final: «[...] she [religion] says that the best things are the more eternal things, the things overlapping things, the things in the universe that throw the last stone, so to speak, and say the final word. "Perfection is eternal" [...]», p. 474.

595 A este propósito, ver Alfredo Sampaio, S.J., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*, María Rosa Carbonell de la Fuente (trad.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ, 2004, p. 78, donde comenta sobre § 173:

La elección de algo que jurídica y moralmente es todavía mutable, Ignacio la tiene por inmutable (la trata como si lo fuese) si fue hecha "debida y ordenadamente", y la razón de ello es que Ignacio tiene por inmutable el beneplácito divino que la dictó.

San Ignacio se aferra a esa norma. Al ser la consolación divina una manifestación clara de la divina complacencia, no sólo ordena que en tiempo de desolación no debemos hacer mudanza, sino también estar firmes y constantes en los propósitos y la determinación en que estábamos en la antecedente consolación.

También, en la n. 109 de la misma página, dice: «[...] la sola complacencia de Dios es una ley. Dios no es como nosotros, que a cada momento cambiamos de parecer, y a nosotros nos conviene aproximarnos lo más posible a es inmutabilidad divina».

tiblemente conforma una disyunción de tipo exclusivo (carente de la intención redentora, de una «impresión de carácter» con poder de transformación). Entonces, la distorsión reside en que para James el núcleo de la *trivial option* es inmóvil en su oposición a la *momentous*, mientras que para Ignacio, una «elección mutable» —bajo las condiciones adecuadas— puede ser considerada *como* «inmutable». En el último, obra la fe en la conversión; en el primero, la necesidad de claridad y validez lógicas (para demostrar que creer es diametralmente opuesto a no creer).

Si examinamos lógicamente las dos premisas jamesianas⁵⁹⁶, veremos que coinciden perfectamente con la segunda y última premisas del pasaje ignaciano original⁵⁹⁷. A modo de proposiciones, ambas podrían expresarse así:

- 1) Toda elección es o mudable o inmutable.
- 2) Toda elección mudable y errónea es modificable.

Como dijimos arriba, la fluctuación léxica que se registra no es semántica, sino de nomenclatura. Aquí, sin embargo, tal fluctuación se lleva consigo un componente —omitido del todo en la formalización jamesiana— que, *in abstracto*, representa para Ignacio el poder divino. Remanan justo las premisas ignacianas donde tal componente no aparece explícito, y sobre las cuales una ausencia selectiva de él puede operarse sin dificultad por medio del leve desenfoque léxico que hemos descrito⁵⁹⁸.

596 O sea: 1) «Options may be of several kinds. They may be [...] *momentous* or *trivial*» («trascendentales o triviales», traduce Vilà Vernis, p. 41), p. 458; y 2) «the option is trivial when the opportunity is not unique, when the stake is insignificant, or when the decision is reversible if later prove unwise», p. 459. Esta última incluye dos definiciones analíticas y de refuerzo; solo una añade nueva información: «*reversible*», por lo demás inversa exacta de la *inmutabilidad* ignaciana: «no se puede desatar», § 172. Esto quiere decir que, si la opción no es *wise*, se ha de elegir nuevamente.

597 1) «hay unas cosas que caen debaxo de elección inmutable [...] hay otras que caen debaxo de elección mutable [...]», § 171; y 2) «Es de advertir que, si la tal elección mutable no se ha hecho sincera y bien ordenada, entonces aprovecha hacer la elección debidamente, quien tubiere [sic] deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor», § 174.

598 «Wise» (de la negación al original «unwise») frente a «debida y ordenadamente hecha» parecería tener más que «un leve desenfoque léxico». Sin embargo, bien visto, responde también al proceso deformativo

Y es justo la presencia de tal elemento como reactivo constituyente de un punto intermedio en el «algoritmo» ignaciano (§ 173), lo que obliga en James a omitirlo enteramente. Tiene la capacidad, el *elemento divino*, de disolver en ambigüedad y, luego, en contradicción, una disyuntiva de la que el *address* no puede prescindir. En términos abstractos podríamos expresar § 173 como la conclusión del silogismo anotado: «Algunas elecciones mutables y buenas son inmutables». La disyunción entre *mutable* e *inmutable*, sin romper del todo el principio de no contradicción, puede ser leída como una de tipo inclusivo, confirmando el sistema ignaciano motivado por la salvación del alma, la «proposición del próximo» y el poder transformador de Cristo (Kempis), pero contradiciendo el sustento jamesiano expresado en: «[...] whatever choice we make, we make it at our peril»⁵⁹⁹, donde el peligro es el no regreso, o sea, la disyuntiva radical entre *momentous* y *trivial*. La tercera taxonomía de la *option* no prevé una superposición de sus «taxones», donde la taxonomía de la *elección* sí. Confesional como es, esta sección del sistema ignaciano tiende hacia la asimilación de la inmutabilidad divina (por medio de la santificación de la mutabilidad humana) y abre, en consecuencia, la puerta inclusiva que hemos descrito y que, para James, permanece obviamente cerrada, no proyectada en el plano de su sistema.

De todas formas, el mecanismo de adaptación no distorsiona las bases lógicas de las del santo. Al contrario, el § 172 —también omitido en la proyección, por la presencia de la *bondad*— es viva fuente subterránea de las premisas jamesianas que estamos considerando.

marcado por los fines retóricos y las imposiciones empiristas, y deja inmóvil, con las salvedades descritas, el núcleo semántico.

⁵⁹⁹ Fitzjames Stephen, citado por James, «The Will», cit., p. 478.

Puede deducirse del ejemplo sobre la expedición de Nansen⁶⁰⁰ que, aun siendo *unwise* —concluyendo en muerte, por ejemplo—, la *momentous option* no puede ser modificada⁶⁰¹. Recordemos: «*Per contra*, the option is trivial [...] when the decision is reversible if it later prove unwise»; o sea «Toda elección mudable y errónea es modificable», como § 174. La *momentous option*, sea *unwise* o *wise*, no puede ser (por su naturaleza) modificada. Lo mismo en Ignacio: «En la elección inmutable, que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir, porque no se puede desatar [...] Sólo es de mirar que si no ha hecho elección debida y ordenadamente, sin afecciones desordenadas, arrepintiéndose procure hacer buena vida en su elección; la qual elección no parece que sea vocación divina [...]»⁶⁰²; en otras palabras, el santo contempla una combinación entre inmutabilidad y error volitivo, la *unwise momentous option* consentida también por James. La única *bondad* adicional posible es redimirse en la inmovilidad de la elección —ya incambiable por ley divina, pero susceptible a ser espiritualmente transformada. Estos ulteriores agravantes de corte teológico y práctico no son considerados por James, como tampoco lo es la premisa general, ya que en el discurso teórico donde él se mueve, las contradicciones y las aparentes ambigüedades deben ser desbrozadas.

Ignacio se difracta en su epígono a través de la omisión de todos los sectores, ambiguos o contradictorios, marcados por el indeleble componente redentor, y produce un patrón selectivo abstracto donde se proyectan (sin más obstáculos que los lexicales no semánticos) las

600 James, «The Will», cit., pp. 458-459.

601 Para no dejar parte de este texto fuera de nuestro análisis, dos palabras sobre los refuerzos a las premisas que estamos analizando. James dice también que una *trivial option* se da «[...] when the opportunity is not unique, when the stake is insignificant [...]». Ignacio, en cambio, ejemplifica: el matrimonio, como el sacerdocio, implican oportunidades únicas, y lo que hay en juego en ellas —un *estado* de vida— no podría ser más significativo.

602 *Ejercicios*, cit., § 172.

premisas principales que tienen a tal componente, o en ausencia, o con una presencia débil y fácilmente asimilable (y seleccionable) por un nuevo y leve renfoque léxico.

4.2.3.2 Represa aclaratoria

A manera de glosa del original perdido, como evidencia explícita del cambio de enfoque, James retomará, en el primer y tercer párrafos del pasaje que estamos considerando⁶⁰³, el primer «punto» (§ 170) de la sección ignaciana. No como arriba, donde la alta densidad del enunciado jamesiano nos obligó a un análisis molecular, la densidad de este fragmento es, en cambio, baja por su amplitud:

Let us give the name of *hypothesis* to anything that may be proposed to our belief; and just as the electricians speak of live and dead wires, let us speak of any hypothesis as either *live* or *dead*. A live hypothesis is one which appeals as a real possibility to him to whom it is proposed. If I ask you to believe in the Mahdi, the notion makes no electric connection with your nature—it refuses to scintillate with any credibility at all. As an hypothesis it is completely dead. To an Arab, however (even if he be not one of the Mahdi's followers), the hypothesis is among the mind's possibilities: it is alive. This shows that deadness and liveness in an hypothesis are not intrinsic properties, but relations to the individual thinker. They are measured by his willingness to act. The maximum of liveness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically, that means belief; but there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all. [...]

1. A living option is one in which both hypotheses are live ones. If I say to you: "Be a theosophist or be a Mohammedan," it is probably a dead option, because for you neither hypothesis is likely to be alive. But if I say: "Be an agnostic or be a Christian," it is otherwise: trained as you are, each hypothesis makes some appeal, however small, to your belief.

603 De la primera sección, que inicia en p. 457 de la edición de referencia.

Esta descripción contiene, en esencia, cuatro partes, todas ellas derivadas —como ya se podrá adivinar— de una precursora unidad binaria con inconfundible y directa ascendencia ignaciana, donde la «opción correcta», «genuina», está ya cifrada de antemano.

Dijimos «inconfundible y directa», con respecto al origen. Así que, jugando a un Pierre Menard especulativo y armados de los lentes jamesianos que ya conocemos, podríamos procurarnos un dispositivo que invirtiera el índice de refracción y proyectase, luego de enviado el haz de luz históricamente posterior, un esquema reconstruido e hipotético de —por lo menos— los «fotones» originales que habrían compuesto el núcleo central. O, con procedimientos menos ópticos, podríamos tratar al fragmento como arriba se propuso: comentario al margen de una hipotética sección perdida de los *Ejercicios*. Por suerte para nosotros, estas son meras elucubraciones y ambos textos nos han llegado intactos. Sin embargo, tal procedimiento regresivo podría ilustrar con claridad el mecanismo epigónico, marcado, como ya se sabe, por ciertas imposiciones técnicas y retóricas de la escritura jamesiana.

En § 170, particularmente lacónico con respecto a su *outcome*, hemos de rastrear por tanto la piedra angular de este subsistema. Dice: «[...] El primer punto: es necesario que todas cosas [sic], de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella». Los desplazamientos de *cosa* (exageradamente genérica para nosotros, pero seguramente procedente de la *res* latina) hacia *hypothesis*, y de *buena-mala* hacia *live-dead*, se explican por medio de los mecanismos ampliamente abordados *supra*. Una ulterior transacción metafórica entre la taxonomía de la *option* y la profesión derivada de los —entonces recientes— descubrimien-

tos electromagnéticos confirma aún más su condición de nomenclatura⁶⁰⁴. Nos queda consecuentemente una segunda proyección (siendo *immutable* > *momentous* la primera) provista de deformaciones (producidas por mecanismos de reproducción inversa) reversibles en los sectores que encapsularon al patrimonio recibido.

Antes hablamos de que en Ignacio se presenta una sola disyunción exclusiva, permeada a lo largo del «algoritmo», y que no ofrece sucesivas alternativas de redención, por ser ella, causa de este⁶⁰⁵. Sobre todo desde la Reforma protestante, para el catolicismo la salvación posible residía *en* la Iglesia Católica («extra Ecclesiam nulla salus») y san Ignacio consonante pone esa bandera como cimiento de su preceptiva sobre la elección. En efecto, una cosa mala y repugnante a la Iglesia *muere* categóricamente para el ejercitante, quien habrá de buscar *vida* nada más que en cosas «buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica». Aunque futurista, la metáfora de James recupera de todas formas una tradición secular evangélica, presente en los *Ejercicios*.

Tan excluyente es la disyunción de ambos que, en el plano de la realidad, una cosa *dead-mala* no se «presenta al espíritu» siquiera como *posible*; «se niega a brillar con ninguna credibilidad»⁶⁰⁶. Racional pero emotiva cuestión de fe y de credo, no hay *elección-option* alguna que no haya pasado primero por esta rigurosa criba. Especie de autorización de nacimiento para cualquier elección ignaciana o jamesiana *option*, hemos enucleado la precursora

604 Metáfora, por lo demás, de marca jamesiana. En *The Varieties of Religious Experience*, la tercera conferencia, «The Reality of the Unseen», para explicar «the sentiment of reality» que experimentan los individuos hacia la religión y hacia lo divino (de ahí *unseen*), dice: «It is as if a bar of iron, without touch or sight [...] might nevertheless be strongly endowed with an inner capacity for magnetic feelings [...]», en *Writings 1902-1910*, New York: Literary Classics of the United States, 1992., p. 57.

605 Estaríamos en el último sector del «Presupuesto», § 22: «[...] y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve», *Ejercicios*, cit., p. 213.

606 De la mencionada traducción, p. 41.

unidad binaria. De aquí en adelante, a lo mejor por el origen confesional, a lo mejor por una marca religiosa imposible de disipar, James aclarará por diversos métodos esta disyuntiva para, sin otros miramientos, aceptarla ya destilada dentro de su *quarter*.

En primer lugar, recharacteriza las *hypotheses-cosas* y deja una «pista» de inconfundible cuño derivativo. La glosa, motivada por el texto ignaciano, retoma con inversión completa un concepto atinente al sector análogo. Consideremos los detalles: «Todas cosas [...] sean [...] buenas *en sí*» > «deadness and liveness in an hypothesis are *not intrinsic properties*» (itálicas nuestras). *Intrinsic* tiene el mismo valor de la que sería traducción fiel *in itself*, expresión descartada por la sintaxis de la frase y, quizás también, por considerar la variable escogida más prestigiosa en virtud de su etimología latina y claridad semántica. En cualquier caso, y más allá de esta deducción compositiva de difícil probación, nos ha de interesar sobre todo el explícito vuelco contradictorio *in se ipso*.

Un ideal y siempre ausente «predicado *bondad*» (ver sección anterior), así como la voracidad de conocimiento asociada al empirista, le hacen renegar a James de cualquier característica congénita en las *hypotheses* (a excepción de la ideal verdad, ya que en su búsqueda están cifradas su única fe y credo⁶⁰⁷) como, por ejemplo, su *vitalidad*. Para Ignacio, por ser don divino, tal «vitalidad» (que significa bondad y catolicismo) es inherente a la *cosa que cae debaxo de elección*: los pecados son malos en sí, y no por una relatividad establecida entre humanos. ¿Cómo reafirmar la divergencia frente a tal dogmática taxonomía pero conservando el molde? No bastó, al parecer, con la variación del significante: hubo necesidad de un reordenamiento interno.

⁶⁰⁷ Ver la discusión *supra* a propósito del *terminus a quo* escolástico, descartado por el empirismo, a favor del *terminus ad quem*.

Entonces, James argumenta por medio del ejemplo; ejemplifica, con un freudiano contraste máximo, la inviabilidad empírica de la inherencia ignaciana. ¿Cuál caso, dentro de los posibles, podría probar en redondo la tesis? Y a James acude el Mahdi, *hypothesis* real solo para el universo islámico y tan muerto para los cristianos como cualquier lengua desconocida. Confrontado con el pasaje del moro incrédulo en la *Autobiografía ignaciana*⁶⁰⁸, este ejemplo reproduce en inverso —bajo el mismo vuelco aclarador— las constataciones del santo. Así como para el ideal *you* interlocutor de James la «muerte» de la *hypothesis* sobre creer en Mahdi se da por sentada, Ignacio «no pudo deshacer» la opinión herética en el moro (la virginidad de María se presentaba como una *dead option* para este, porque su existencia y posibilidad respondía no a «causas naturales», sino a causas de fe). Y, luego, James propone otra *dead hypothesis* que incluye también al islam: «“Be a theosophist or be a Mohammedan,” it is probably a dead option, because for you neither hypothesis is likely to be alive».

Donde Ignacio ve un pecado inherente, James individua la relatividad de la creencia. Por eso dice más adelante que «trained as you are, each hypothesis makes some appeal, however small, to your belief». Pone al hábito (por eso *trained*) como productor de reflejos volitivos —aun en el creer— y da paso a que un componente antropológico sea causal primigenio de la fe. En efecto, gracias al entrenamiento preexistente de la *liveness-deadness* (asociada a *hypotheses*) es que aquellas inmutables impresiones frente al Mahdi, al islam o a María pueden ser explicadas. Cualquier razonamiento que se proponga alterar en un individuo tales pro-

608 Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, cit., p. 99, donde el «peregrino» discute con un moro que encuentra en su camino a propósito de la virginidad de María. Y «el moro decía que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir quedando virgen no lo podría creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer [...]».

fundos reflejos concluirá siendo infructuoso⁶⁰⁹. Panorama directamente inaceptable para la lógica ignaciana, donde todo puede ser *debidamente ordenado*, todo reflejo y hábito puede ser cambiado, a excepción de uno solo, inexplicable e inherente: la fe. Otro plano de esta represa jamesiana que procede con sucesivos *disclaimers* manifestados en sendos espejos deformantes.

James acude también a otro ejemplo, culturalmente menos drástico: la Apuesta de Pascal⁶¹⁰, leída como un intento de convencer a la voluntad sobre las misas y el agua bendita⁶¹¹. ¿Resultado? «It is evident that unless there be some pre-existing tendency to believe in masses and holy water, the option offered to the will by Pascal is not a living option»⁶¹². Tendencia y entrenamiento preexistentes, la receta de la vida o muerte en las *hypotheses*. Sin embargo, «the state of things —como dice James— is evidently far from simple»⁶¹³. Nos encontramos —afirma— a nosotros mismos *ya* creyendo, sin saber cómo ni por qué. Los antagonismos ejemplificadores son explicados tautológicamente: «It is just one volition against another—we willing to go in for life upon a trust or assumption which he, for his part, does not care to make»⁶¹⁴.

Entonces, aunque quisiéramos, nos sería imposible revivir *hypotheses* muertas⁶¹⁵. ¿No habíamos anulado ya la inherencia de la *liveness-deadness*? Explicadas como «relations to the individual thinker», ¿qué impide entonces a la voluntad modificar tales relaciones y qué las diferencia del *en sí* ignaciano? «But —dice James— what has made them

609 Otro ejemplo de ello es la exhortación del Mahdi (James, «The Will», cit., p. 460).

610 Cfr. *Pensées*, § 233.

611 James, «The Will», cit., p. 460.

612 James, «The Will», cit., p. 460.

613 James, «The Will», cit., p. 464.

614 James, «The Will», cit., p. 463.

615 «It is only our already dead hypotheses that our willing nature is unable to bring to life again», p. 462.

dead for us is for the most part a previous action of our willing nature of an antagonistic kind». Explica la extensión de la «willing nature», entra al fragmento que conocemos sobre Balfour y, finalmente, explora otras explicaciones del *belief*⁶¹⁶ donde la praxis y la voluntad de actuar ofrecen una interpretación para las últimas líneas del pasaje que estamos analizando.

Entre creer y voluntad de actuar hay un vínculo innegable, tanto que el segundo sirve como evidencia del primero⁶¹⁷: «They [relations to the individual thinker] are measured by his [the thinker's] willingness to act». A más creencia, mayor voluntad. Y viceversa: «As a rule we disbelieve all facts and theories for which we have no use»⁶¹⁸. Y es aquí donde, nuevamente, una declaración programática se vuelve a nuestro favor. Sumada a las anteriores, esta explicación jamesiana hecha aún más luz sobre el mecanismo aclaratorio que hemos venido analizando. Llevado por una fe empirista y un descreimiento católico, James destila tanto como puede, de las premisas ignacianas, un producto derivado alejado de su origen (torsiones y vuelcos incluidos): lo aclara de impurezas, primero lexicales, luego dogmáticas y finalmente psicológicas. En otras palabras, descreo de aquellas secciones que no le sirven para sus fines teóricos. Con todo, cotejando los haces de luz jamesianos e ignacianos, hemos

⁶¹⁶ Ver James, «The Will», cit., p. 463.

⁶¹⁷ La sección final del fragmento jamesiano que nos ocupa, «The maximum of liveness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically, that means belief», así como el núcleo ignaciano general, podría tener ecos en la cantata bachiana más célebre, la BWV 147, compuesta para la fiesta de la Visitación de María y estrenada el 2 de julio de 1723 en Leipzig. Sus primeros versos (aquí traducidos al inglés), de Salomo Frank, «Heart and mouth and deed and living/ Must for Christ their witness offer/ Without fear and falsity/ That he God and Savior is» describen una parábola a la ignaciana que, partiendo de lo afectivo y sensual (corazón y boca), continúa con lo real físico (actos), para finalmente llegar a la totalidad del individuo (vida) que se relaciona con la divinidad salvífica. Más adelante también se verifican versos de similares tonos: «[...] He [Christ] will by bond of his own love/ My feeble flesh, my mundane voice/ Through holy fire overpower» (Z. P. Ambrose (ed.), «BWV 147 Herz und Mund und Tat und Leben», in *Texts of the Complete Vocal Works with English Translation and Commentary*, s/f, <<http://www.uvm.edu/~classics/faculty/bach/BWV147.html>>, acceso septiembre 2013).

⁶¹⁸ W. James, «The Will», cit., p. 463.

logrado recabar índices de refracción de cada material intermediario, demostrando el vínculo indiscutible⁶¹⁹.

4.2.3.3 Extracción

De la confrontación textual entre ambos fragmentos se obtendrá, por último, lo que en apariencia constituiría un espontáneo aumento jamesiano al «algoritmo» de Ignacio, pero que, en cambio, se explica por un procedimiento extractivo que concluye con la explicitación de módulos primordiales. Hablamos de la categoría *forced/avoidable*, tercero y último requerimiento para la conformación de una *genuine option*: «But if I say “Either accept this truth or go without it,” I put on you a forced opinion, for there is no standing place outside the alternative. Every dilemma based on a complete logical disjunction, with no possibility of not choosing, is an option of this forced kind»⁶²⁰. Reconocemos la marca de James, tanto a nivel lexical, como lógico. Asombra, sin embargo, que los ejemplos provistos renuncien a la vivacidad y trascendencia de los presentados en las anteriores secciones, armados además con varias pistas de ardua interpretación. En todo caso, expliquemos la divergencia.

Ignacio condiciona su escritura a propósitos resueltamente extraños para la teoría de James. Ausente lo retórico, el santo sobrentiende ciertas fórmulas a las cuales, en cambio, un discurso teórico no puede dejar de aludir. Cada párrafo de los *Ejercicios Espirituales* responde al conocimiento experimental forjado íntimamente por Ignacio y a los supuestos asociados a aquel. Presentes las reglas, no hace falta explicar por qué deben ser cumplidas:

⁶¹⁹ Como epílogo del acápite, nótese que la *buena elección-living option* está compuesta por dos *buenas cosas-live hypotheses* y que sobre ella están sustentados (además, en ambas taxonomías este «taxón» es el primero) los sistemas correspondientes.

⁶²⁰ James, «The Will», cit., p 458.

eso es precisamente lo que caracteriza un texto preceptivo. Y en la cuestión de elegir, no hace falta explicitar la necesidad imperiosa del ejercitante por tomar una decisión; los modos para tomarla, como respuesta a preguntas desesperadas, explican satisfactoriamente la oposición *forzosa-evitables*. Cualquier persona en ejercicios, se deduce, llegará a un dilema (de foco eminentemente espiritual) del cual difícilmente saldría sin §§ 170-ss. Solo elecciones forzadas podrían ocasionar una taxonomía algorítmica como la que hemos considerado en los *Ejercicios*; solo una imperiosa necesidad práctica, basada en la completa disyunción lógica que obliga a decir (frente a no hacerlo).

De todas formas, y para reducir el margen de error, podríamos acudir a lo que en el *Directorio autógrafo* san Ignacio dice sobre las elecciones. «Quien no está en la indiferencia del 2.º grado, no está para ponerse en elecciones, y es mejor entretenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella»⁶²¹, afirma, y estipula de esta manera un ulterior requerimiento para poder entrar en elección. Más adelante continúa: «En la segunda semana, donde se trata de elecciones, no tiene objeto hacer deliberaciones sobre el estado de la vida a los que ya lo han tomado. A éstos, en lugar de aquella deliberación, se les podrá proponer qué querrán elegir de estas dos cosas: [...]»⁶²². En una palabra, al ejercitante, luego de llegado a las elecciones, se le proponen solo cosas indiferentes y buenas en sí, dentro de un contexto de discernimiento y donde no se puede sino escoger.

Tanto nosotros como James hemos podido extraer un esquema disyuntivo exclusivo del fragmento y, a lo mejor por su carácter práctico, este sector no presente dificultad de in-

621 Ignacio de Loyola, *Directorio autógrafo*, cit., p. 297.

622 Ignacio de Loyola, *Directorio autógrafo*, cit., p. 297.

terpretación alguna. La derivación procede rectamente, sin deformaciones, solo extrayendo a la teoría lo implícito de la praxis.

4.3 *Mind-cure*: Ignacio entre protestantes

Querer comprender las mociones íntimas del acto creador, los *pensamiento secretos* que anteceden al documento escrito, significa querer comprender lo incomprensible. Y, ciertamente, no hay camino alguno que procure respuestas definitivas sobre una cuestión tan inefable. Sin embargo, los métodos filológicos y el escrutinio minucioso pueden, en cambio, dar luces claras sobre la génesis de los textos. Por eso, para cerrar el presente estudio, veo adecuado aplicar otra vez una lectura de este tipo, ya que reforzará aún más la hipótesis hasta ahora ampliamente discutida en varias de sus posibles detracciones —y sobre todo elucidada en sus más sólidos fundamentos. De la vastedad de las obras de ambos autores hay que prescindir; el análisis operará naturalmente sobre detalles muy específicos que, articulados oportunamente con los pasajes hasta ahora documentados, completarán el panorama de nuestras líneas ignacianas en la psicología de James.

Para sus contemporáneos los temas explorados fueron novedosos: suficientemente prácticos, pero igualmente sustentados por la teoría. Sus escritos acerca de la voluntad, el hábito y la educación nos acercan a disquisiciones marcadas por una particular idea del conocimiento humano y una compleja serie de paradojas, alternativamente resueltas o aceptadas con resignación. Hablar del hábito y relacionarlo con la vida física; describir estados espirituales sin perder trascendencia pero ganando explicitéz; trazar coherentemente una línea de

tensión entre el ejercicio de la voluntad y la resignación de la existencia... Desprovistos de sus circunstancias más específicas (lengua, tiempo, colegas), los textos de James ofrecen notables y numerosos «fenotipos» de marca ignaciana. Su descripción, análisis y teorización ha sido el objeto de todas las páginas precedentes y, aunque también he ensayado largas demostraciones sobre el «genotipo», la que sigue, pese a ser concisa, procurará una respuesta puntual sobre el tema.

Hace pocos años, una serie de publicaciones dirigidas a que el gran público conozca y alcance la felicidad, degeneraron las más nobles herencias religiosas de Oriente y Occidente. *Diez pasos para la calma*, *The Secret*, *¡Puedes triunfar!*, *¡Lucha por tu sonrisa!*, casi compilaciones medievales de flores y máximas clásicas, estas obras pretendían —y pretenden, porque su producción va en aumento— transmitir en pocas páginas y de manera supuestamente sistemática, los caminos que señeras figuras de desconocidos célebres (no ya Cristo o Buda) encontraron para alcanzar ese fin trascendente que todo hombre y mujer ansía. De entre todos esos *libritos* —de los que la historia de la lectura está llena— pocos son los verdaderamente luminosos: recuérdense la bella *Imitación* de Kempis y, naturalmente, nuestros *Ejercicios espirituales*. Al menos en el ámbito editorial, por su formato físico y de distribución, estas obras maestras de la mística occidental dan inicio a una ininterrumpida línea de publicaciones que continúa hasta nuestros días. Todas ellas se basan, aun pobremente, en el ejercicio metódico de la mente y el alma: forjar hábitos, trabajar sobre la expresión física de las emociones, dar nombres a las mociones internas, en fin, todos los métodos que, si bien corrían libres y variados ya desde hace siglos, Ignacio los agrupó metódicamente por primera vez. Y pese a que este sistema de educación es por génesis y tradición propia del catolicismo (basa su proceder

en el libre albedrío y en una concepción de pecados individuales), se verifica que ahora, en cambio, son las naciones históricamente protestantes las que hechan más mano de él, especialmente los Estados Unidos. ¿Cuál es, pues, el vínculo entre los escrupulosos métodos católicos y la explosión editorial de sus versiones modernizadas? La respuesta, se imaginará, solo es una: William James.

A finales del siglo XIX surgió en los Estados Unidos un movimiento pseudocientífico que unificaba descubrimientos médicos y aspiraciones espirituales, llamado *mind-cure*, o ‘remedio (o cura, sanación) mental’ (también conocido como «New Thought») y que tuvo un efervescente éxito. Su premisa básica es que «good thoughts cure»⁶²³ y su ámbito de aplicación fue inicialmente la salud física, pero pronto se extendió a varios ámbitos de la vida. «The leaders in this faith —explica James— have had an intuitive belief in the all-saving power of healthy-minded attitudes as such, in the conquering efficacy of courage, hope, and trust, and a correlative contempt for doubt, fear, worry, and all nervously precautionary states of mind»⁶²⁴. Este es el germen de la actual autoayuda, donde tanto Séneca como Buda se disuelven en las negligencias de la superficialidad y de la mistificación⁶²⁵. Sin embargo, cuando todavía nuevo, el *mind-cure* no habían perdido todavía la esencia de sus principios y se man-

623 W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

624 W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

625 En tiempos de James, algo similar ocurría con la psicología que, siendo una disciplina novedosa, era conjurada por dicharacheros para predicar salvación en una diversidad de problemas. Un buen ejemplo lo da James en sus *Talks* con respecto a una palabra específica: «Perhaps the word ‘apperception’ flourished in their eyes and ears as it nowadays often is, embodies as much of this mystification as any other single thing. The conscientious young teacher is led to believe that it contains a recondite and portentous secret, by losing the true inwardness of which her whole career may be shattered. And yet, when she turns to the books and reads about it, it seems so trivial and commonplace a matter,— meaning nothing more than the manner in which we receive a thing into our minds,— that she fears she must have missed the point through the shallowness of her intelligence, and goes about thereafter afflicted with a sense either of uncertainty or of stupidity, and in each case remaining mortified at being so inadequate to her mission» (W. James, *Talks*, cit., p. 800-801).

tenía lo suficientemente coherente con el marco científico y la tradición en la que se inscribía, tanto que recibió no solo descripciones, sino halagos del ya entonces ilustre William James:

The mind-cure gospel thus once more appears to us as having dignity and importance. We have seen it to be a genuine religion, and no mere silly appeal to imagination to cure disease; we have seen its method of experimental verification to be not unlike the method of all science; and now here we find mind-cure as the champion of a perfectly definite conception of the metaphysical structure of the world. I hope that, in view of all this, you will not regret my having pressed it upon your attention at such length⁶²⁶.

James veía en él una forma válida de concebir la vida espiritual y articularla adecuadamente y eficazmente con la vida física. Siendo médico, además, valida su capacidad de obrar físicamente sobre las enfermedades —o más exactamente de prevenirlas: «religion in the shape of mind-cure gives to some of us serenity, moral poise, and happiness, and prevents certain forms of disease as well as science does, or even better in a certain class of persons»⁶²⁷. Su confianza sobre esta *fé* es notable.

Ahora bien, el método no era más complejo o esencialmente distinto al de Ignacio. Como todavía lo repiten ciertos profetas contemporáneos, consistía en decirse cosas positivas, sonreír para alcanzar la felicidad, respirar tranquilamente para conseguir la calma. Su éxito en los albores del s. xx fue tal que James cuenta que «the mind-cure principles are beginning so to pervade the air that one catches their spirit at second-hand. One hears of the “Gospel of Relaxation,” of the “Don’t Worry Movement,” of people who repeat to themselves, “Youth, health, vigor!” when dressing in the morning, as their motto for the day»⁶²⁸. Todo se ve can-

626 W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

627 W. James, *The Varieties*, cit., p. 116.

628 W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

doroso e ingenuo, pero si se recuerdan los métodos de educación de la voluntad por medio del hábito en los que tanta insistencia puso Ignacio, se verá claramente la filiación directa, la derivación que descarta cualquier otro origen. Incluso las mismas palabras: «cuando me despertare [...] con estos pensamientos [el tema de la contemplación respectiva] vestirme [...]», dice la § 74 de los *Ejercicios* en las adiciones, mientras detalla mínimamente las actividades diarias del ejercitante. Esto, a todas luces, no es coincidencia: ambos recomiendan la repetición cotidiana de acciones metódicas (cuando me despertare, *in the morning*) y un soliloquio específico (pensamientos, *repeat to themselves*) durante una específica actividad matutina (vestirme, *dressing*). En otras palabras, controlar la mente para controlar las actividades y, así, controlar toda la existencia: «[...] if they [primitive medicine practices] did not cure disease, and that if they cured disease, it must have been the mental element that was effective. [...] the proper reform in mental attitude would relieve many a sufferer of ills that the ordinary physician cannot touch [...]»⁶²⁹. Reforma mental como salida para la reforma física; y reforma física como curación para la mente. Permeables, los límites de esos dos regiones tradicionalmente divorciadas dan paso a una interacción coherente y mutuamente provechosa.

A ojos de James, la explicación de esta eficiencia reside en los procesos sugestivos: «They [mind-curer's methods] are of course largely suggestive»⁶³⁰. Sin embargo, lo más importante aquí no es tanto la aceptación jamesiana o las explicaciones que da, sino la función social e histórica que le atribuye al mind-cure. Aunque las vertientes protestantes del cristianismo han tenido también sus místicos y la experiencia religiosa emotiva constituye uno de

629 W. James, *The Varieties*, cit., p. 94, en nota.

630 W. James, *The Varieties*, cit., p. 94.

los pilares de la confesión evangélica actual, en la base del calvinismo o del luteranismo la austeridad de vida y de espíritu se encuentra resueltamente esculpida. Frente a los copiosos éxtasis católicos, los primeros protestantes convenían en el esfuerzo activo del trabajo y en el ejercicio permanente de la fe menos como iluminación divina que como decisión consciente. Así lo demuestran los himnos escritos por Lutero, declarativos, simples y directos, en nada parecidos a las piezas poéticas de san Juan de la Cruz, donde las declaraciones sencillas alberga, sin embargo, una síntesis admirable de sentidos complejos y aun contradictorios, justos con el misterio que buscan alcanzar. De ahí que para Hatzfeld la mística española conozca el pecado como condición humana, pero la vía ascética como posibilidad de santidad⁶³¹.

Por la ubicación temporal del cisma, es decir precisamente cuando el cristianismo comenzó a unificar su tradición espiritual y psicológica, las vertientes protestantes continuaron más bien la línea de los importantes tratados de teología mística medievales, que en cambio «no logran enlazar y eslabonar el aspecto metafísico de estas materias sagradas con el aspecto psicológico, que parece prácticamente inexistente y sólo presente de una manera implícita»⁶³².

Introspectiva, la mística católica (especialmente la española) engarzó la experiencia mental interior con los misterios de la fe y las verdades que esta propone. Emotiva pero teológica, cada poética mística profundizó sistemas de meditación y de elevación metódica del alma hacia Dios, análogas al *Cantar de los cantares* o a los salmos, donde la oración y la revelación ocurren íntimamente enlazadas. Quizás ignorando eso, James se asombra:

631 Se trata del *mysterium iniquitatis* (Helmut Hatzfeld, «Problemas fundamentales del misticismo español», en *Estudios literarios sobre mística española* ed. corregida y aumentada, Madrid: Gredos, 1976³, p. 29).

632 Helmut Hatzfeld, «Problemas fundamentales del misticismo español», en *Estudios literarios sobre mística española* ed. corregida y aumentada, Madrid: Gredos, 1976³, p. 20.

[...] it is odd that Protestantism, especially evangelical Protestantism, should seemingly have abandoned everything methodical in this line. Apart from what prayer may lead to, Protestant mystical experience appears to have been almost exclusively sporadic. It has been left to our mind-curers to reintroduce methodical meditation into our religious life⁶³³.

No es, de hecho, nada extraño que así sea, al menos lo esporádico de la experiencia mística entre protestantes. En cambio, la resurrección de tales experiencias metódicas obradas por los *mind-curers* asombra y presenta una intriga: ¿de dónde les viene? La conquista individual, aunque posible, es altamente improbable. Además, como se verá más adelante, los detalles con que el *mind-cure* carga su proceder sugiere un origen claro, único y directo. William, inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar, continúa:

The first thing to be aimed at in orison is the mind's detachment from outer sensations, for these interfere with its concentration upon ideal things. Such manuals as Saint Ignatius's Spiritual Exercises recommend the disciple to expel sensation by a graduated series of efforts to imagine holy scenes⁶³⁴.

Aunque la sola contigüidad no sea en sí misma más clarificadora que otros procesos inductivos, en este caso, y teniendo en cuenta los sólidos antecedentes sobre la mística española y los métodos ignacianos, la mención a los *Ejercicios* no hace sino confirmar el origen.

Entusiasmado por la cuestión, William no puede dejar de comentarlo. Su interés por este sistema protestante de origen ignaciano no choca, como podría pensarse, con la indiferencia que hemos visto caracteriza su trato a Ignacio. La coincidencia es elocuente: junto con esa indiferencia hacia el santo, y así como admira a otros jesuitas necesariamente

633 W. James, *The Varieties*, cit., p. 366-367.

634 W. James, *The Varieties*, cit., p. 367.

ignacianos (como san Francisco Xavier o Álvarez de Paz), ve en el *mind-cure* (que es una decimonónica expresión estadounidense de los métodos ignacianos) una oportunidad para confirmar sus teorías con pruebas reales. No puede, además, esconder su entusiasmo: «Finally, mind-cure has made what in our protestant countries is an unprecedentedly great use of the subconscious life. To their reasoned advice and dogmatic assertion, its founders have added systematic exercise in passive relaxation, concentration, and meditation, and have even invoked something like hypnotic practice»⁶³⁵. En palabras llanas, este movimiento llevó a Estados Unidos, y confirmó en James, los métodos ignacianos: *systematic exercise in passive relaxation, concentration, and meditation*. El gen ignaciano no puede estar más claramente transcrito. Y esto va más allá, porque en su honestidad científica, James no puede evitar la prístina referencia: «All the external associations of the Catholic discipline are of course unlike anything in mind-cure thought, but the purely spiritual part of the exercise is identical in both communions, and in both communions those who urge it write with authority, for they have evidently experienced in their own persons that whereof they tell»⁶³⁶. ¿Qué otra cosa importa más que la *purely spiritual part*? Claro, los objetivos de Ignacio diferían de los de los *mind-curers* decimonónicos, pero el núcleo central, el punto de fuga y sus más cercanos métodos, son siempre los mismos. Exactamente los mismos.

No como con la tradición jesuítica, y ejercitando sus principios retóricos y científicos de honestidad y rigurosidad, James traza un boceto de un tema, aunque relativo al *mind-cure*, específico más bien del cristianismo: el «self-surrender»:

⁶³⁵ W. James, *The Varieties*, cit., p. 109.

⁶³⁶ W. James, *The Varieties*, cit., p. 110.

From Catholicism to Lutheranism, and then to Calvinism; from that to Wesleyanism; and from this, outside of technical Christianity altogether, to pure “liberalism” or transcendental idealism, whether or not of the mind-cure type, taking in the mediæval mystics, the quietists, the pietists, and quakers by the way, we can trace the stages of progress towards the idea of an immediate spiritual help, experienced by the individual in his forlornness and standing in no essential need of doctrinal apparatus or propitiatory machinery⁶³⁷.

Descripción general de un fin genérico, a saber, el progreso hacia la idea de una ayuda espiritual inmediata, íntima e independiente de maquinaria jerárquica y rígidamente establecida. Se trata del viaje de una idea genérica, sin marcas de origen ni firma de autoría. La renuncia como método de vida es, más que otra cosa, un patrimonio humano. Pero en cambio los específicos pasos y las sofisticadas ideas que Ignacio compiló y afinó en el XVI son identificables sin oscuridad. Y William, sin superar el asombro frente a la reintroducción de los métodos introspectivos y contemplativos propios —como lo hemos explicado— de la ignaciana mística española del XVI, ensaya una insuficiente explicación genética del *mind-cure*:

One of the doctrinal sources of Mind-cure is the four Gospels; another is Emersonianism or New England transcendentalism; another is Berkeleyan idealism; another is spiritism, with its messages of ‘law’ and ‘progress’ and ‘development’; another the optimistic popular science evolutionism of which I have recently spoken; and, finally, Hinduism has contributed a strain⁶³⁸.

Bien, dice la verdad: los Evangelios, el empirismo, y el hinduismo son, alternativamente, coincidencias o fuentes remotas. Ninguno, sin embargo, ofrece en un orden análogo y una perspectiva similar los elementos que tanto el *mind-cure* como ciertos núcleos del

637 W. James, *The Varieties*, cit., p. 196.

638 W. James, *The Varieties*, cit., p. 91.

pensamiento jamesiano poseen. Nuestras pruebas, por eso, circunscriben esta línea histórica especialmente sobre los *métodos específicos* que sistematizan y usan, en este orden cronológico, Ignacio, el *mind-cure* y James. William crea un conjunto ecléctico y verosímil; nosotros no solo hemos ofrecido rigurosas pruebas textuales aisladas, sino además *contiguas*. Porque las fuentes, cuando trascienden entre obras, no solo se transmiten en pequeñas muestras. Su fuerza gravitacional difumina el espectro y desliza en variados y diversos rincones su radiación. Por eso, si alguna solución poligenética parecería antes probable, si antes tanto el Hinduismo como los preceptos evangélicos parecían haber conformado una conquista individual, ahora en cambio el eclecticismo dio paso a la explicación más simple —pero de ardua comprobación— de la presencia de *un autor* en otro. Aunque cuidadosamente obviando el elemento central, el mismo James nos ha provisto de una línea por la cual las obras ignacianas han sido directamente transmitidas al psicólogo y filósofo estadounidense.

TERCERA PARTE:

Últimas consideraciones

Conclusiones

Como hemos podido constatar a lo largo de estas páginas, las obras de Ignacio y de James proveen más que simples sectores de encuentro. Nuestro interés se posó, por eso, sobre el revelador conjunto de pasajes jamesianos e ignacianos que, en variados puntos, prueban una sólida relación derivativa (donde Ignacio se erige, por supuesto, como fuente primaria). Gracias al rigor del análisis filológico, sostenido sobre el escrutinio directo de materiales primarios, la dependencia textual y la genética del proceso quedaron ampliamente descritas, documentadas y probadas. De este modo, podemos ahora concluir lo siguiente:

1.º El notable poder introspectivo y la asombrosa fuerza con que Ignacio impregnó su método (expresado esencialmente en los *Ejercicios espirituales* y luego expandido a todos sus demás escritos⁶³⁹) han ejercido por siglos una fuerte atracción gravitacional sobre científicos, artistas y psicólogos. Desde cierta poesía mística española, pasando por Descar-

639 Para una explicación completa acerca del *corpus*, cfr. la Introducción.

tes o James Joyce, hasta actores hollywoodenses como el afamado Liam Neeson, personas de diferentes ámbitos y épocas han acudido incesantemente a los textos ignacianos para leerlos, aplicarlos, comentarlos. Por eso no sorprende que William James se nutra, consciente o inconscientemente, pero siempre por medio de un vínculo directo, de las páginas ignacianas.

2.º En este estudio se demostró, con abundancia de pruebas, que Ignacio y sus hijos espirituales representan para el universo jamesiano más que un auténtico y potente objeto de interés. Además, las relaciones que los Estados Unidos (desde sus albores) han mantenido con la Compañía de Jesús, afianzan con un sólido contexto histórico las transmisiones directas entre el psicólogo y el santo. Como lector religioso, James trata con notable pericia sus conocimientos ignacianos. Las afirmaciones de James al respecto, siempre sintéticas, traslucen tanto el estudio cercano como la minuciosa recolección de pasajes significativos, ambos aplicados a las cartas, a la biografía y a otras obras ignacianas. En suma, William James no solo tuvo noticia de Ignacio; llegó a componer un sólido y sistemático acervo funcional, atinente a la vida y a los escritos del santo de Loyola.

3.º Variados, los procedimientos jamesianos de represa ofrecen evidencias textuales tanto macrocósmicas (tratamiento de las cuestiones, ideas adyacentes, etc.) como mínimas al extremo (calco lexical, sintaxis compartida). Eminente es el tratamiento, por ejemplo, del asunto de las emociones y su vínculo con la sensibilidad física. La misma inversión de componentes con que Ignacio trabaja en sus *Ejercicios* se verifica en la teoría jamesiana. Esta relación genética conlleva, además, importantes consecuencias en el origen de ciertos planteamientos muy actuales de la neurociencia. Por su parte, y en apariencia paradójico, el ejercicio volitivo deliberadamente dirigido a la renuncia de la voluntad y auxiliado por métodos vinculados al

hábito, aparece de continuo y variamente expuesto en ambos autores y constituye una de las más importantes afinidades objetivas.

4.º En sectores circunscritos, como el ensayo «The Will to Believe» o los pasajes de *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, el estudio filológico evidenció que no solo los puntos convergentes se explican con transparencia. Incluso las divergencias —lexicales, semánticas, sintácticas— proporcionan explicaciones previsiblemente vinculadas a componentes externos, como la lengua, la época, el tipo de texto o la intención retórica. En otras palabras, el hecho de que no solo las evidentes marcas genéticas, sino también otros elementos contiguos y en apariencia disonantes cooperen en la explicación derivativa, demuestra sin lugar a dudas la hipótesis de dependencia textual.

Nuestra esperanza, al concluir esta indagación sobre las líneas ignacianas en la psicología de William James, consiste en haber dado nuevas luces para la lectura de dos autores imprescindibles en sus ámbitos. Creemos que cada núcleo analizado, con sus variados matices y específicas problemáticas, puede aportar perspectivas novedosas a quienes se embarquen en el estudio de estas obras. De ahí que nuestro estudio haya pretendido, si no la exhaustividad, por lo menos una notable amplitud, a la espera de futuros alcances y provechosos aportes a una problemática tan fecunda.

Agradecimientos

A Patrizia Di Patre, a quien no podré agradecer suficientemente, por su guía y su incesante y profunda generosidad.

A Mercedes Mafla y a Vicente Robalino, tanto por los semestres de clases cuanto por la atenta lectura de este estudio.

A los míos, que siempre están cerca.

A Daniel José Obando, S. J., por las *Obras completas* de san Ignacio de Loyola y los volúmenes sobre psicología y ejercicios espirituales. A Felipe Troya, por *The Jameses*. A Verónica Leiva, por *Genome*.

Y a Óscar Molina, por *Nuestras luces*, donde se nos muestra de cerca la belleza, la profundidad y el poder de lo simple, de lo singular.

Bibliografía

1. Ediciones

Arzubialde, Santiago, S.I., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio: Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ.

Loyola, Ignacio de, *Obras completas*, edición al cuidado de Ignacio Iparraguirre S.I. y Cándido de Dalmases S.I., Madrid: La Editorial Católica, 1977.

— *Exercitia Spiritualia cum versione literali ex autographo hispanico*, editio septima, Roma: Excudebat Bernardus Morini, 1870

James, William, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (1.^a edición digital), Ramon Vilà Vernis (trad.), Barcelona: Marbot Ediciones, 2001.

— *The Principles of Psychology* (1st ed., 1890), Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 1971.

— *Writings 1878-1899*, edición preparada por Gerald E. Myers, New York: Literary Classics of the United States, 1992.

— *Writings 1902-1910*, edición preparada por Gerald E. Myers, New York: Literary Classics of the United States, 1992.

2. Obras críticas (sobre Ignacio y James)⁶⁴⁰

- Bangert, William V., S.I., *Historia de la compañía de Jesús*, Santander: Sal Terræ, 1981.
- Barthel, Manfred, *The Jesuits*, translated and adapted by Mark Howson, New York: William Morrow and Company, Inc., 1984.
- Barthes, Roland, «Loyola», en *Sade, Fourier, Loyola* (1ª ed. en francés: Editions du Seuil, 1971), Alicia Martorell (trad.), Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- Blanco, Carlos A., «The principal sources of William James' idea of habit», in *Frontiers in Human Neuroscience*, 8 (2014), p. 274, *online*.
- Corradini, Mario, «Il santo e il cavaliere. Dalla *Vida del padre Ignacio de Loyola* al *don Quijote*», in *Studi di Letteratura Hispano-americana*, 28/29 (1996), pp. 7-24.
- Davidson, Philip, «Don Quijote de Loyola: sus asociaciones por lectores a lo largo del tiempo», *Cuadernos de Aleph*, n.º 4 (2012), pp. 47-74.
- Debuchy, Paul, «Spiritual Exercises of Saint Ignatius». *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14., New York: Robert Appleton Company, 1912, <<http://www.newadvent.org/cathen/14224b.htm>>
- Di Patre, Patrizia, «*Anima Christi* y el *Paternoster*: relaciones inexploradas dentro de la obra ignaciana», en proceso de publicación.
- Divarkar, Parmananda, «La transformación del yo y la experiencia espiritual: El enfoque ignaciano a la luz de otros modelos antropológicos», en Carlos Alemany y José A. García-Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios Ignacianos*, vol. 1, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ, 1990, pp. 23-34.

⁶⁴⁰ El acceso al material en línea ocurrió durante el período agosto 2013-septiembre 2014.

García-Villoslada, Ricardo, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Madrid: La Editorial Católica, 1986.

Higgins-D'Alessandro, Ann & John J. Cecero S.J., «The social nature of saintliness and moral action: a view of William James's *Varieties* in relation to St Ignatius and Lawrence Kohlberg», in *Journal of Moral Education*, Vol. 32. No. 4 (2003), pp. 357-372.

Imoda, Franco, S. J., *Esercizi Spirituali e Psicologia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

Irala, Narciso, S. J., *Eficiencia sin fatiga en el trabajo mental*, Bilbao: Ediciones El Mensajero del C. de J., 1967⁶.

Klaiber, Jeffrey, S. J., «Restauración de la Compañía de Jesús en el Perú», conferencia dictada en el Encuentro Internacional 200 años de la Restauración de la Compañía de Jesús, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 29 de septiembre de 2013.

Kolvenbach, Peter-Hans, S. J., «Discourse on Exercises and Co-Workers», in *Review on Ignatian Spirituality*, No. 99 (2002).

Lacouture, Jean, *Jesuitas. II. Los continuadores* (1.^a ed. en francés, 1992), Carlos Gómez González (trad.), Barcelona-Buenos Aires: Paidós Ibérica-Editorial Paidós, 1994.

Lamet, Pedro Miguel, *El caballero de las dos banderas: Ignacio de Loyola*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2001².

Lewis, R. W. B., *The Jameses. A Family Narrative*, New York: Doubleday, 1991.

Martin, James, S.J., «John Adams and the Jesuits», in *America*, (Mar 31 2008), <americamagazine.org/content/all-things/john-adams-and-jesuits>.

- Nash, Charles A., S. J., *The Origin of Pragmatism in William James*, Master Theses, Chicago: Loyola University, 1947.
- Russell, Bertrand, «William James», en *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1967, pp. 811-818.
- Sampaio, Alfredo, S.J., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*, María Rosa Carbonell de la Fuente (trad.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terræ, 2004.
- Schiller, F. C. S., «William James and Empiricism», in *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 6 (Mar. 15, 1928), pp. 155-162.
- Shouse, J. B., «David Hume and William James: A Comparison», in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13, No. 4 (Oct. 1952), pp. 514-527.
- Thomas, Joseph M., «Figures of Habit in William James», *The New England Quarterly*, Vol. 66, No. 1 (1993), pp. 3-26.
- Vall, Héctor, S.J., «“Magnificare Peccatum”. El pecado en Ignacio de Loyola y en Martín Lutero», en Juan Plazaola (ed.), *San Ignacio de Loyola y su tiempo*, memorias del Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991), Bilbao: Ediciones Mensajero-Universidad de Deusto, 1992.
- Vendler, Zeno, «Descartes' Exercises», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 19, No. 2 (1989), pp. 193-224.

3. Otras obras citadas

AA. VV., *Shorter Oxford English Dictionary*, Angus Stevenson (editor), Oxford: Oxford University Press, 2007⁶.

Ambrose, Z. Philip, «BWV 199 Mein Herze schwimmt im Blut», in *Texts of the Complete Vocal Works with English Translation and Commentary*, s/f, <www.uvm.edu/~classics/faculty/bach/BWV199.html>).

Andersen, Hans Christian, «La gota de agua» en *Cuentos completos*, edición, introducción y notas de Enrique Bernárdez, Madrid: Grupo Anaya S. A., 2005.

Astudillo, José Luis, «La necesidad del misterio», en *Revista Alkmene*, (marzo 2014), <revis-talkmene.com/la%20necesidad%20del%20misterio.html>.

Barthes, Roland, «L'ancienne rhétorique», *Communications*, 16 (1970), pp. 172-223.

Bloom, Harold, «Introduction and Celebration», in Walt Whitman, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, New York: Penguin Group, 2005, pp. vii-xl.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam, quinta editio, ornata a A. Colunga, O. P. et L. Turrado, Matriti: La Editorial Católica, MCMLXXVII.

Borges, Jorge Luis, *Borges oral*, Barcelona: Bruguera, 1980.

— *Obra poética 1927-1977*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1987.

Bowle, John, «A Letter to Dr. Percy», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, Daniel Eisenberg ed., Vol. 21, N. 1 (2001), pp. 95-146.

Calderón de la Barca, Pedro, *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, en *Autos sacramentales*,

- vol. II, edición y prólogo de Enrique Rull Fernández, Madrid: Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, pp. 473-521.
- Carreira, Antonio, «Introducción», en Luis de Góngora, *Antología Poética*, ed. a cargo de Antonio Carreira, Madrid: Editorial Castalia, 1987.
- Carrère, Emmanuel, *De vidas ajenas*, J. Zulaika (trad.), Barcelona: Anagrama, 2011.
- Carroll Carte, Charles, «Catholic Founding Fathers: The Carroll Family». *Crisis*, 19, No. 3 (March 2001), pp. 32-33.
- Cavallo, Guglielmo, «Entre el *volumen* y el *codex*. La lectura en el mundo romano», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, varios trad., Madrid: Taurus, 2011, pp. 99-128.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. a cargo de Francisco Rico, Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2011.
- Commissione Luterana - Cattolica Romana sull'Unità, «Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana – romano cattolica della Riforma nel 2017», 2013, <www.vatican.va>.
- Comisión Episcopal de la Liturgia, «Octava semana del tiempo ordinario: Oración sobre las ofrendas», en *Misal de la Comunidad*, II, Diario (Santoral y Ferial), C. Floristán *et al.* (eds.), Barcelona: P.P.C. – Regina – San Pablo – Verbo Divino, 1978.
- Contini, Gianfranco, «Preliminari sulla lingua del Petrarca», in Francesco Petrarca, *Canzoniere*, texto crítico e introduzione di G. Contini, annotazioni di Daniele Ponchiroli, Torino: Giulio Einaudi editore, 1974, pp. VII-XXXVIII.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sánchez,

1611, p. 10. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española, O-73 (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>).

Damasio, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano* (1.ª ed. en inglés, 1994), Joandomènec Ros (trad.), Barcelona: Crítica, 2009.

Damasio, Antonio and Gil B. Carvalho, «The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins», in *Nature Review Neuroscience*, Vol. 14 (Feb. 2013), pp. 143-152.

de Jesús, Teresa, *Las moradas. Conceptos de amor divino*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1996.

de la Cruz, Juan, *Poesías*, ed. en línea a cargo de M.ª Jesús Mancho Duque, Centro Virtual Cervantes, s.f., <cvc.cervantes.es/obref/sanjuan/default.htm>.

Deutsch, Monroe E., «E Pluribus Unum», in *The Classical Journal*, Vol. 18, No. 7 (April 1923), pp. 387-407.

Diderot, Denis, «Encyclopédie», en *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* mis en ordre e publié par M. Diderot et M. D'Alembert, tome 1, Paris: Braisson-David-Breton-Durand, 1751, p. 635, <encyclopedia.uchicago.edu>.

Di Patre, Patrizia, «Entre gigantes, torres y molinos de viento: cuasi una fantasía. (de Inf., xxxi y *Quijote*, I, VIII)», *Tonos Digital, revista electrónica de estudios filológicos*, n.º 23 (julio 2012).

Di Patre, Patrizia, «Góngora, Jacinto de Evia y *La Virgen del Panecillo* en Quito», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 38 (2009).

Di Patre, Patrizia, Esteban Crespo y Jorge Ruiz, «El *Padrenuestro* kichwa: sociología de la religión», ponencia presentada en el IX Congreso Internacional: Literatura,

memoria e imaginación de Latinoamérica y el Caribe (por los derroteros de la oralidad y la escritura), celebrado del 20 al 22 de agosto de 2013 en la Ciudad de Panamá. En proceso de publicación en el libro de actas correspondiente.

Doyle, Arthur Conan, *The Adventures of Sherlock Holmes*, edited by Edgar W. Smith, New York: The Heritage Press, 1950.

Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (1ª ed. en francés: Editions du Seuil, 1972), Enrique Pezzoni (trad.), México D.F.: Siglo XXI Editores-Siglo XXI de España Editores, 1978⁴.

Félix Duque, «Estudio preliminar», en David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, trad., estudio y notas de Félix Duque, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, pp. 13-46.

Frank, Salomo, «BWV 147 Herz und Mund und Tat und Leben», en Z. Philip Ambrose, *Texts of the Complete Vocal Works with English Translation and Commentary*, s/f, <www.uvm.edu/~classics/faculty/bach/BWV147.html>.

Grotowski, Jerzy, *Hacia un teatro pobre*, México D. F.: Siglo XXI Editores, 1971².

Hatzfeld, Helmut, *Estudios literarios sobre mística española*, ed. corregida y aumentada, Madrid: Gredos, 1976³.

Holy Bible, Conteyning the Old Testament, and the New: Newly Translated of the Originall tongues: & with the former Translations diligently compared and revised by his Maiesties special Comandement. Appointed to be read in Churches, London: Robert Baker, Printer of the King, 1611 (consultado del Shoenberg Center for Electronic Text and Image de la Universidad de Pennsylvania, <sceti.library.upenn.edu/>).

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana, I*, trad., estudio y notas de Félix Duque, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

Jiménez Duque, Baldomero, *Teología de la mística*, Madrid: La Editorial Católica, 1963.

Julia, Dominique, «Lecturas y Contrarreforma», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, varios trad., Madrid: Taurus, 2011, pp. 299-333.

Kempis, Fray Tomás Hemerken de, *Imitación de Cristo y Menosprecio del Mundo*, Mons. Dr. Enrique Rau (ed.), Buenos Aires: Guadalupe, 1960^{II}.

La Biblia Latinoamericana, Madrid-Estella: San Pablo-Editorial Verbo Divino.

Lausberg, Heinrich, *Lingüística Románica*, vol. 1, Madrid: Gredos, 1970.

Lodge, David, *La caída del Museo Británico*, Josep M. Jaumà (trad.), Barcelona: Anagrama, 2003 (1ª edición en inglés: *The British Museum is Falling Down*, London: MacGibbon & Kee, 1965).

Molinos, Miguel de, *Defensa de la contemplación*, ed. preparada por Francisco Trinidad Solano, Madrid: Editora Nacional, 1983.

Morales, Tomás, S.J., «La fe y su cortejo», en *Pensamientos sobre la fe*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.

Morand, Frédérique, «El “Stabat Mater” glosado y traducido por Sor María Gertrudis de la Cruz Hore a fines del siglo XVIII», en *Hispania Sacra*, n.º 118 (julio-diciembre 2006).

Nebrija, Antonio de, *Vocabulario de romance en latín hecho por el doctísimo maestro Antonio de Nebrissa nuevamente corregido y augmentado más de diez mill vocablos de los que*

antes solía tener, Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1516. Reproducido a partir de los ejemplares de la Biblioteca Nacional de Madrid R/2219 y de la Biblioteca de la Universidad Complutense (Fondo Histórico), 270 (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>).

Novum Testamentum Graece et Latine (textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur; Nestle-Aland), Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

Nussbaum, Martha, *Paisajes del pensamiento* (1.ª ed. en inglés, 2001), Araceli Maira (trad.), Barcelona: Paidós, 2008.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española*, Tomo cuarto. Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1734. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española (consultado en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>).

Ridley, Matt, *Genome: the Autobiography of a Species in 23 Chapters* (1st ed. 1999), New York: HarperCollins Publishers, 2006.

Saenger, Paul, «La lectura en los últimos siglos de la Edad Media», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, bajo la dirección de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, varios trad., Madrid: Taurus, 2011, pp. 165-192.

Shakespeare, William, *Sonetos*, selección y traducción de Manuel Mujica Láinez, Buenos

Aires: Losada, 1964.

Swonetz, Brad, «Hacking the Soul. Q+A Antonio Damasio», in *MIT Technology Review*,

(June 17 2014), online

Spitzer, Leo, «No me mueve, mi Dios...», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 7, n.º 3/4.

Homenaje a Amado Alonso, tomo II (julio-diciembre 1953), pp. 608-617.

Squire, Larry R., «The Legacy of Patient H.M. for Neuroscience», in *Neuron*, 61 (2009), pp.

6-9.

Valderrama Andrade, Carlos, «Robert Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*», reseña,

Thesaurus, tomo XXIII, n.º 2 (1968), pp. 373-388.

Whitman, Walt, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, New York: Penguin Group, 2005.