



Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)*

Jhon Janer Vega Rincón**
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga-Colombia

Para citar este artículo: Vega Rincón, Jhon Janer. «Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2016): 387-428.

Resumen

En este estudio se indaga por la configuración discursiva del sujeto pasional en el *Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas*, escrito por el arzobispo colombiano Manuel José Mosquera y publicado en 1848. Específicamente se centra en su Modelo de examen particular orientado al control de la pasión dominante. La aproximación se hace desde la Semiótica de las pasiones con miras al restablecimiento de los aspectos afectivos tal como se pueden observar en el discurso. El objetivo central es aplicar el recorrido analítico semiótico a un texto prescriptivo propio del catolicismo

* El presente artículo continúa una serie de estudios orientados al análisis sobre textos prescriptivos religiosos del catolicismo colombiano producidos durante el siglo XIX, iniciada por el autor desde la presentación del trabajo de maestría en semiótica: «La configuración de la identidad sacerdotal en el Manual del párroco, Colombia 1870» (2013).

** Historiador y magister en semiótica. Docente de cátedra de la Universidad Industrial de Santander. Integrante del Grupo de Investigación Cultura y Narración en Colombia adscrito a la Universidad Industrial de Santander. Contacto: deuteafat@gmail.com

tradicionalista decimonónico y, de este modo, contribuir al estudio semiótico de las pasiones en un espacio de indagación poco visitado.

Palabras clave

Catolicismo, sacerdote, semiótica, pasiones, Manuel José Mosquera.

Priestly Passions. Semiotic Analysis of Modelo de Examen Particular of Archbishop Manuel José Mosquera (1848)

Abstract

This study inquires into the discursive configuration of passionate subject in the *Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas*, written by Colombian Archbishop Manuel José Mosquera and published in 1848. In particular it focuses on your Modelo de examen particular oriented to the control of the dominant passion. The approach is done from the Semiotics of the passions aiming at restoring the emotional aspects as can be seen in the speech. The main objective is to apply the semiotic analytical course to own prescriptive text of nineteenth-century Traditionalist Catholic, and thus contribute to the semiotic study of passions in inquiry space rarely visited.

Keywords

Catholicism, priest, semiotics, passions, Manuel José Mosquera

Introducción

Este estudio constituye un análisis semiótico del *Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas*, del arzobispo Manuel José Mosquera,



publicado en 1848. Se centra en el tratamiento de su Modelo de examen particular para indagar sobre la complejidad discursiva al momento de conformar un sujeto pasional mediante la enunciación de una serie de estrategias de autoexamen. Dicho modelo será estudiado parte a parte, pues permite leer en detalle cómo se construye la representación de un proceso anímico de combate contra el vicio y así, la manifestación semiótica de la identidad subjetiva del clero.

Lo anterior exige un repaso por el estudio semiótico de las pasiones y sus presupuestos teóricos básicos. Luego, se presentarán los aspectos metodológicos y contextuales relativos a la escogencia del corpus y las implicaciones semióticas del abordaje de un texto prescriptivo de la tradición religiosa católica¹. Seguidamente, se iniciará el análisis del propósito general discursivo del *Plan de vida*. Finalmente, se afrontará en detalle el Modelo de examen como un ejercicio espiritual con propósitos de autocorrección, el trabajo sobre la soberbia como pasión modelo del vicio y el tratamiento de dos grandes facetas de configuración identitaria interna centradas en el desglose de la estructura del Sí-mismo.

1. De los estados de cosas a los estados de ánimo

La aproximación a una semiótica de las pasiones, en el ámbito de la semiótica francesa, la inició A. J. Greimas, a través de la aplicación teórico-metodológica de una heurística lexemática inicialmente separada de los aspectos sensibles, somáticos y perceptivos y bajo una fuerte influencia de la idea de narratividad discursiva. Esto lo llevó a tratar de forma localizada el significado de términos como desafío, avaricia, cólera, intentando demostrar el carácter de proceso discursivo de la semántica de dichas palabras.

1 En este trabajo se entiende texto como «lo que se da a aprehender, el conjunto de fenómenos que se presta a analizar», en este sentido los hechos textuales tienen una unidad no siempre evidente y que se construye en el mismo análisis, donde se dan procesos de segmentación, localización de rupturas, vínculos y transiciones, constitutivos de una etapa fundamental del hacer semiótico. Cf. Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso* (Lima: Universidad de Lima, 2001), 75.

Sus primeras aproximaciones se vieron abocadas a la descripción analítica y exhaustiva de los estados de cosas –situaciones iniciales y finales conectadas por una transformación– y, sobre todo, asentaron la posibilidad de estudiar los recorridos pasionales como procesos discursivos muy ligados al orden cultural del que emergían².

Pero más allá de la narratividad discursiva, lo más importante es cómo en las aproximaciones siguientes, las pasiones ganan un terreno propio, se presta mayor atención a la subjetividad y no se reducen a la misma lógica de las acciones, sino que se conectan con los estados de ánimo³. Si bien se habían podido establecer las lógicas narrativas de la transformación, ahora el interés radica en la parte sensible y su huella en el discurso⁴. A partir de allí surge para la semiótica una pregunta inicial sobre por qué esta disciplina puede o debe interesarse por las pasiones. Al respecto, según Fontanille, se pueden aceptar dos respuestas de origen no propiamente semiótico como fuentes teóricas fundamentales⁵. En primer lugar, desde el psicoanálisis, recuerda el principio según el cual aunque los estados afectivos pertenecen a los sujetos empíricos (sujetos de carne y hueso), es necesario el discurso para que puedan ser expresados, de este modo, cualquier manifestación afectiva conlleva la formalización lingüística⁶. Por el otro, la lingüística de la

2 Algirdas Julien Greimas, *Del sentido II. Ensayos semióticos* (Madrid: Gredos, 1989). Driss Ablali & Dominique Ducard, *Vocabulaire de études sémiotiques et sémiologiques* (París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009), 55-56.

3 Driss Ablali & Dominique Ducard, *Vocabulaire de études sémiotiques et sémiologiques*, 55-56. Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo* (México: Siglo XXI, 1994).

4 La definición de discurso acorde con lo establecido en este trabajo la expresa Fontanille cuando declara «Pues el discurso es una enunciación en acto, y este acto, en principio, es ante todo un acto de presencia: la instancia de discurso no es un autómatas que ejerce una capacidad de lenguaje, sino una presencia humana, un cuerpo sensible que se expresa...cuando uno escoge como punto de partida el discurso, se percata rápidamente de que las formas fijadas o convencionales que allí se encuentran están lejos de ser únicamente signos, pues una de las propiedades más interesantes del discurso es su capacidad de *esquematisar* globalmente nuestras representaciones y nuestras experiencias». Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 69.

5 Jacques Fontanille, *Semiótica y literatura. Ensayos de método* (Lima: Universidad de Lima, 2016-versión).

6 Este es un principio fundamental que de uno u otro modo todos los tipos de aproximación psicoanalítica aceptan y según el cual solo mediante la expresión, prioritaria aunque no exclusivamente verbal, es posible reconocer los estados internos del sujeto. Esta idea se puede

enunciación propone, de acuerdo al embrague textual (textos escritos desde un yo explícito o manifiesto de algún modo), una modalización enunciativa principalmente afectiva, donde categorías verbales, nombres comunes, adverbios, valoraciones y evaluaciones apuntan a producir el efecto de subjetivación del discurso.

Estas dos fuentes teóricas le permiten a la *Semiótica de las pasiones* postular al discurso como una extensa huella de la presencia- ausencia de una sensibilidad perceptiva y creadora que pugna por manifestarse u ocultarse, siempre y a partir del *cuerpo propio* del actante. Esta categoría es definida como un ente de representación y un anclaje de las emociones fundamental para la constitución del sentido de un texto, el cual aparece fundamentado en la mediación perceptible y sensible para poder ser producido y comprendido. Toda representación pasional discursiva sería incomprensible. Bajo el desconocimiento de la posición (focal, sensible, motora, carnal y sensorial) de un cuerpo, de la cual el discurso no es solo el resultado, sino una huella vibrante. Para Fontanille:

El cuerpo propio es una envoltura sensible que determina de este tejido un dominio interior y un dominio exterior. Por todas partes donde se desplaza determina, en el mundo en que toma posición, una brecha entre universo exteroceptivo, universo interoceptivo, y universo propioceptivo, entre la percepción del mundo exterior, la percepción del mundo interior y la percepción de las modificaciones de la envoltura-frontera misma⁷.

En últimas, este autor define el cuerpo propio como «la forma significativa de una experiencia sensible de la presencia»⁸, y de ahí la posibilidad de enfocar el análisis discursivo propuesto hacia las

entrevener en Freud cuando señala el instrumento esencial del trabajo de cura: «Un recurso de esa índole es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico». Sigmund Freud, «Tratamiento psíquico», en *Obras Completas*, Vol. 1 (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), 115. Este principio general se halla también en la propuesta lacaniana, *Samir Dasuky* señala: «Un discurso es una forma que tenemos los seres humanos de hacer lazos sociales; es decir, la naturaleza explícita o implícita de cómo los hombres se relacionan con el otro desde el momento en que la palabra toma el lugar del instinto, el cual ella subvierte. El discurso, entonces, no se funda en el sujeto sino en la estructura del lenguaje y, por ende, en la del significante». *Samir Ahmed Dasuky Quiceno*, «El discurso del amo: de Hegel a Lacan», *Escritos* 40, Vol. 18 (2010): 102.

7 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 35.

8 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 35

huellas de una sensibilidad intencional o mira y una percepción abierta en un campo de presencia o captación con posibilidad de múltiples interacciones, ampliaciones y recortes para producir efectos de sentido⁹. El discurso estudiado establece un ámbito interior y uno exterior, espacialización inicial a partir de la cual los planos de apreciación semiótica se bifurcan en una estructura del Sí-mismo sacerdotal, como un campo de tensión determinado por un *Sí-ipse* de la mira y un *Sí-idem* de la captación y cuya unificación será buscada en el desarrollo atento y metódico de un proceso de autoexamen.

2. Aspectos metodológicos: el texto analizado

Las pasiones han sido tratadas frecuentemente a partir de ejemplos literarios¹⁰, con algunas incursiones recurrentes durante los últimos años hacia el análisis de textos fílmicos¹¹, también en orientaciones cruzadas con perspectivas etnográficas¹², y en aproximaciones cercanas al discurso religioso que postulan por ejemplo a la fe como pasión semiótica¹³. Frente al breve inventario anterior, no se conocen trabajos que exploren textos religiosos de corte prescriptivo como foco de análisis particular. Lo anterior conlleva explicitar y presentar algunos aspectos propios de la escogencia del texto analizado.

El *Plan de vida para un sacerdote*, texto escrito por el arzobispo Manuel José Mosquera alrededor de la década del 40 del siglo XIX

-
- 9 Desiderio Blanco, «Semiótica y ciencias humanas», *Letras* 77 (2006): 111-112, consultada en agosto 20, 2016, <http://www.acuedi.org/ddata/3157.pdf>.
- 10 Esta es una de las características comunes a la escuela francesa y sus seguidores. Al respecto se pueden citar algunos trabajos: Elizabeth Harkot de la Taille, «Bref examen sémiotique de la honte», *Nouveaux Actes Sémiotiques* 67, (2000): 5-46. José Horacio Rosales Cueva, «Sábanas y chocolate. Cuerpo, placer y palabra», *Revista S* 2, 2 (2008): 177-190. Beatriz Vanegas Athías y Claudia Patricia Mantilla Durán, «La configuración de las pasiones y el problema de la doble moral en el filme "Irina Palm"», *Revista S* 3, (2009): 135-140.
- 11 Desiderio Blanco, *Semiótica del texto fílmico* (Lima: Universidad de Lima, 2003), 155-180.
- 12 José Horacio Rosales Cueva, «Pasiones en la construcción de representaciones de la cultura colombiana», *Revista S* 3 (2009): 33-47.
- 13 Luis Alejandro Nitrihual Valdebenito, «Acercamiento semiótico a la fe como pasión», *AdVersuS* Vol. 10-11 (2007-2008): 105-119.

será afrontado acá en una versión publicada en 1848 en París¹⁴. Este clérigo nació el 11 de abril de 1800. Recibió formación en el Colegio Seminario de San Francisco de Popayán y obtuvo la primera tonsura y las cuatro órdenes menores el 15 de mayo de 1819. Debido a la inestabilidad política de estos años fue enviado a la provincia de Quito al Colegio Mayor, Real y Seminario de San Luis y en 1820 consiguió el grado de bachiller en filosofía. Tres años más tarde recibe los títulos de bachiller, licenciado y doctor en sagrados cánones. El 9 de noviembre de ese mismo año recibe la ordenación sacerdotal previa dispensa papal por no contar con la edad requerida. En 1827 fue vicerrector de la Universidad del Cauca, pasando en 1829 a ser rector en propiedad. Su institución como arzobispo de Bogotá data de 1834¹⁵ y demuestra el ascenso a través de una rápida carrera eclesiástica. Elegido por el Congreso de la República, en plena vigencia del patronato, fue presentado al papa Gregorio XVI para su aprobación. Su elección arzobispal causó polémica pues en ese momento, Tomás Cipriano de Mosquera, su hermano militar, se encontraba ejerciendo una curul en el congreso¹⁶. Finalmente, fue proclamado arzobispo en 1835 por el obispo Jiménez de Enciso. Murió en Marsella (Francia) el 10 de diciembre de 1853.

Frecuentemente al arzobispo Mosquera se le ha estudiado como un personaje central en el conflicto político-religioso desatado en medio del avance de las ideas liberales y del radicalismo en la Colombia decimonónica y, sobre todo, su negativa a aceptar las

14 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía del ilustrísimo señor Dr. Manuel José Mosquera. Tomo 1* (París: tipografía de Adriano le Clere, 1858): 246-250, consultada en febrero 10, 2016, https://books.google.com.co/books?id=nIRPAAAAYAAJ&source=gbs_navlinks_s.

15 Álvaro José Dueñas, *El ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera. Dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá (1800-1853)* (Bogotá: Filigrana E. U., 2004): 11-16. Arcesio Aragón, *Del ilustrísimo y reverendísimo arzobispo de Bogotá, Doctor Don Manuel José Mosquera* (Popayán: Imprenta departamental, 1953).

16 Benjamín Irarorri Díez, *El arzobispo Mosquera (1800-1853). Líneas biográficas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1953), 22. Sigrid María Louvier Nava, «Mosquera y Arboleda, Manuel José», en *Dicionário de História Cultural da Igreja na América Latina*, coords. Fidel González Fernández-Juan Louvier Calderón (Puebla: Pontificio Consejo de la cultura-UPAED, 2014), consultada en agosto 12, 2016, http://www.encyclopedicohistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php/MOSQUERA_Y_ARBOLEDA,_Manuel_Jos%C3%A9.

medidas de laicización de mediados del siglo XIX que le valieron el destierro¹⁷. Aunque de esta historia hay todavía mucho qué contar, menos explorada se encuentra la riqueza de sus escritos, más allá del tratamiento de datos históricos, los cuales no se detienen solamente en la discusión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Su preocupación inicial en términos pastorales radicó en el cultivo de la piedad y formación del clero, pues frecuentemente señaló la ineficiente educación recibida debido a la crisis del Seminario arquidiocesano; más adelante, poco a poco su papel como arzobispo acentuó su tradicionalismo, una clara expresión de la actitud defensiva de la Iglesia católica ante el embate liberal¹⁸. Se puede decir que los estudios orientados al funcionamiento de la propia institución y a la forma de concebir la vida interna de los sujetos religiosos se encuentran menos desarrollados. Esta aproximación es necesaria pues este tipo de textos resultan fundamentales para entender cualquier iniciativa de reforma y el dinamismo de la Iglesia católica colombiana durante el siglo XIX.

Dentro de este programa de transformación clerical el *Plan de vida*, como dispositivo para buscar la reforma del clero, aparece ligado a una serie de manuales y tratados de la tradición católica. Visto como texto responde a un género secundario que integra otros géneros primarios¹⁹. Inicia con unas Máximas previas, basadas en recomendaciones relativas al uso de tiempo, la lectura espiritual, la circunspección del carácter, la modestia propia del oficio, la preparación para el ejercicio de los actos rituales y el trato con mujeres²⁰; y seguidamente establece unas Reglas para trabajar en la perfección. *El Plan*, como texto programático, estaba estructurado

17 Además de las obras citadas se pueden referenciar las siguientes: Terrence Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y pragmático* (Bogotá: Kelly, 1977), 48-49. Antología del ilustrísimo señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre el mismo (Bogotá: Sucre Limitada, 1954). William Elvis Plata Quesada, «*El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880*» (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2001), 294-200.

18 José Ignacio Saranyana, ed., *Teología en América Latina* (Madrid: Vervuert, 2008), 618-629.

19 M. M. Bajtin, *Estética de la creación verbal* (México: Siglo XXI: 1989), 250.

20 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 245-246.

en dos niveles: el primero relativo a los actos religiosos personales como la oración diaria, la lección espiritual, el examen cotidiano para el arreglo de la pasión dominante y la moderación del genio; y el segundo, a las ocupaciones concernientes a la Misa, el oficio divino, el estudio, el cuidado general de las almas, el cuidado particular de los desvalidos y la administración de la Iglesia²¹. En este trabajo se enfatizarán los aspectos íntimos relativos a la introspección y expresados en el Modelo de examen particular²².

3. El Modelo de examen particular

El Modelo de examen particular es un texto breve que conforma la parte final del *Plan*, donde se expresa el esquema a seguir para el dominio de las pasiones. Por su concisión –y complejidad– se ofrece al lector el texto íntegro:

Supónganse propósitos contra algunos efectos de un vicio; y sobre ellos dos o tres preguntas. Y como la soberbia es la raíz universal de los vicios, sobre ella se puede poner el ejemplo. Esta raíz se ataca: primero en la vanidad, que es soberbia sin ira, y luego en las palabras ofensivas, que son ya vanidad con ira.

Propósito. — No alimentar la vanidad con representaciones de desazones, ó disputas en que triunfemos.

¿Consentí en el pensamiento?

¿Me complací en él?

¿Deseé humillar?

Propósito. — No decir palabras ofensivas.

¿Dije palabra ofensiva, porque despreciara?

¿La dije satírica?

¿Góceme en que recayera sátira sobre otro?²³.

Un texto constituye la condensación expresiva de una amplia tradición, ante la cual el análisis impone reconocer las diferentes

21 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 246-249.

22 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 249-250.

23 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 249-250. Se mantiene la ortografía del original.

perspectivas alrededor de las cuales se configura como producción de lenguaje y como realización histórica. Lo anterior se señala pues el texto cristiano-católico hunde sus raíces en una línea temporal conectada con la antigüedad, y recabar en sus conexiones con el mundo clásico, ofrece de entrada un acceso interpretativo desde nociones de larga duración en la historia de Occidente. Una de ellas, el cuidado de sí, utilizada por Michel Foucault para:

Entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber²⁴.

Si se pudiera hablar entonces de un programa de acción configurado en la cultura occidental, este cuidado de sí se configura como programa narrativo, es decir, un desarrollo proyectivo del plan de un sujeto, donde se enfatizan objetos de búsqueda como el autoconocimiento o saber de sí. Este modo de proceder convertido para Foucault en una práctica social, parte del autoexamen, cuya estrategia básica era la pregunta dirigida a sí mismo. En estas estrategias escrutadoras, el sujeto se levanta en sincretismo como juez y procesado simultáneamente. Por ejemplo, el filósofo francés recuerda a Séneca en *De ira*, mientras retrata a Sextio preguntándose al borde del reposo nocturno: «¿De qué defecto te has curado?, ¿qué vicio has combatido?, ¿en qué te has vuelto mejor?»²⁵. Se instala acá la estructura base del diálogo interno y lo importante a destacar es cómo emerge el tema del vicio, la precaución ante el exceso y el aspecto del dominio de las pasiones como elemento central en la *cura sui* o cuidado propio.

24 Michel Foucault, *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3* (México: Siglo XXI, 2004), 3.

25 Michel Foucault, *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3*, 60.

Otra herramienta interpretativa la ofrece Pierre Hadot, quien plantea una conexión entre los ejercicios espirituales como lugar de encuentro entre la filosofía clásica y el cristianismo, retrotrayendo la tradición del autoexamen a sus orígenes griegos. Esta relación la infiere de una serie de expresiones tempranas como los textos conocidos de Filón de Alejandría (siglo I) y otros autores como Orígenes, Clemente de Alejandría, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Evagrio Pónico. En todos ellos muestra la forma filosófica adoptada por el cristianismo al momento de proponer técnicas de reflexión y normas basadas en los mensajes del evangelio. Lo más importante es cómo, más allá de esta conexión, se detallan la emergencia de las pasiones y su tratamiento como un elemento crítico del trabajo espiritual. Dichos ejercicios surgen como un remedio común contra el embate pasional, cuyas consecuencias eran temidas por todas las escuelas filosóficas, interpretadas como la causa de inconciencia, sufrimiento, instalando la necesidad de formulaciones terapéuticas para controlarlas y transformar al sujeto²⁶. En ellos, la atención a uno mismo implicaba la práctica del examen de conciencia para lograr el autodomínio:

La *prosoche* supone por último el dominio de uno mismo, es decir, el triunfo de la razón sobre las pasiones, puesto que son las pasiones las que provocan la distracción, la dispersión y la disipación del alma. La literatura monacal insiste por doquier sobre los perjuicios de unas pasiones a menudo personificadas en formas demoniacas. Los ejercicios monacales relativos al autodomínio conservan en ocasiones trazos filosóficos antiguos. Así podemos ver a Doroteo de Gaza recomendando a sus discípulos, como Epícteto, practicar primero con cosas sencillas a fin de crear cierto hábito, o también aconsejando disminuir poco a poco el número de faltas para conseguir dominar alguna pasión²⁷.

Hadot llega a extender esta relación entre filosofía antigua, ejercicios y trabajo sobre las pasiones hasta los *exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola²⁸. Hoy día el texto ignaciano constituye un

26 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2003), 24-26.

27 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 70.

28 Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 24.25.

fundamento no solo de la práctica de los ejercicios, sino de todo un punto de eclosión interpretativa que va desde la apología, hasta propuestas relacionadas con el posmodernismo, sobre todo debido a la relectura de su texto realizada por autores como Georges Bataille y Roland Barthes. Por ejemplo, el último autor dice: «Por “espirituales” que sean, los *Exercises* de Ignacio están fundados en escritura», señalando como propósito central «la invención de un lenguaje» mediante la reunión de toda una escena de realización espacio temporal que prepara la transformación del ejercitante, sustentada en la intervención de una polifónica armazón de fuerzas discursivas cuyas voces crean una estructura inteligente²⁹. A partir de ahí, dichos textos de la tradición, se constituyen no solo en dispositivos dirigidos al autocontrol, sino también en elementos de lenguaje susceptibles de ser analizados como dispositivos semióticos orientados a fundar determinada visión de la subjetividad.

Uno de los elementos centrales en la configuración de un cuidado de sí, para la tradición espiritualista, lo constituye, desde Ignacio, el Examen particular. Él recoge para su formulación aspectos usuales, aunque llega a formalizarlo como género específico dándole carácter sistemático y organicidad³⁰. De este modo se tipifican sus principales características: establecer un objetivo preciso y delimitado de autocontrol, la concentración a un tiempo del esfuerzo sobre el vicio (o pecado) dominante, la anotación, la comparación de resultados y el control del progreso. Autores como Arzubialde proponen definirlo desde la usanza ignaciana como un:

«Ejercicio» ascético, que se despliega en clima de oración. Concentra el *combate espiritual* «en un punto» y en un momento determinado de la vida, para la erradicación de un pecado o defecto particular de una cierta entidad. Se apoya esencialmente en los dos exámenes generales cotidianos, en los que ocupa un puesto habitual. Trata de poner al alma en estado de *vigilancia latente* y permanente hacia el fin que se pretende³¹.

29 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Caracas: Monte Ávila, 1991), 46.

30 Santiago Arzubialde S. J., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio* (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1991), 89.

31 Santiago Arzubialde S. J., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, 95.

Las características de combate espiritual y vigilancia latente constituyen asuntos centrales en el análisis realizado en este trabajo, pues como se verá se relacionan con la escena derivada del propósito central del dominio de sí y de la capacitación general requerida para el ejercitante. Debe agregarse finalmente algunos lineamientos propios del ejemplo acá estudiado: el cual es un modelo práctico, sencillo y directo en el que las recomendaciones espacio temporales están elididas³², aspecto que se entiende cuando se recuerda que constituye solamente un ejemplo y responden al estilo directo y breve del *Plan*. Se mantiene eso sí el aspecto concentrado, es decir, el tratar las pasiones o defectos uno a uno y por eso se escoge a la soberbia como la raíz del vicio y pasión ejemplar.

3.1 «Supónganse propósitos»

Con la expresión «Supónganse», el discurso instauro un diálogo implícito entre un yo elidido y un *ustedes* también velado, este último situado como destinatario presupuesto del enunciado, y como sujeto-objeto de un imperativo a través del cual se le instala un *deber hacer* (suponer³³) inicial como base para el desarrollo del ejercicio. Simultáneamente se dispone un referente implícito, un *ellos* constituido por los propósitos perseguidos, instaurados igualmente como parte de una de las competencias del ejercitante, pues para poder iniciar el proceso debe plantearse un proyecto a seguir y la realización de un programa de acción consecuente.

Ahora bien, la frase total «Supónganse propósitos contra algunos efectos de un vicio», instala en la escena discursiva la presencia del vicio como agente de ciertos efectos, convirtiéndolo en un actor semiótico y un actante eficiente que deja presencias, marcas, huellas

32 Al respecto se debe señalar el ajuste expresado en el texto en relación con el género Examen particular, pues en comparación con el modelo clásico ignaciano, es breve y directo, manteniendo reglas generales e imponiendo algunos cambios. Esta interacción entre sedimentación e innovación es señalada por Ricoeur en su tratamiento del concepto de *mimesis*. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I, la configuración del tiempo en el relato histórico* (México: Siglo XXI, 2004), 138.

33 En 1837 se definía este verbo como «Fingir alguna cosa» o «Dar por sentada y existente alguna cosa para pasar a otra». La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 704, 3.

realizadas, las cuales el individuo puede captar mediante el uso de la memoria, considerada por la teología católica decimonónica como una de las potencias internas del sujeto³⁴. Frente a esas huellas de inmoralidad el sujeto debe disponerse en una situación combativa, puesto que su acción se da «contra» ellas, en un programa narrativo de prueba, donde debe transitar paso a paso por la interrogación interna sobre diferentes niveles de acrecentamiento y aceleración pasional. Debe enfatizarse cómo de acuerdo a esta lógica, el clérigo es visto como un sujeto licencioso, aunque capaz de proyectarse hacia el cambio, mediante la configuración de propósitos a partir de su voluntad –otra potencia interna– con metas interiores equivalentes a una mira reflexiva desde y sobre sí.

Lo anterior permite cuestionarse por la estructura del Sí-mismo constituida como un espacio propio de los actos de la voluntad (suponerse propósitos) y del reconocimiento de determinados efectos generados por el vicio («percibir» los propósitos a través de las huellas dejadas en la memoria del sujeto). Lo anterior conlleva retomar la propuesta de Paul Ricoeur, de pensar la estructura del Sí-mismo como una articulación entre un *Sí-ipse*, propia de los actos proyectivos del sujeto, y un *Sí-ídem*, propio de los aspectos cuantitativos y conmensurables³⁵.

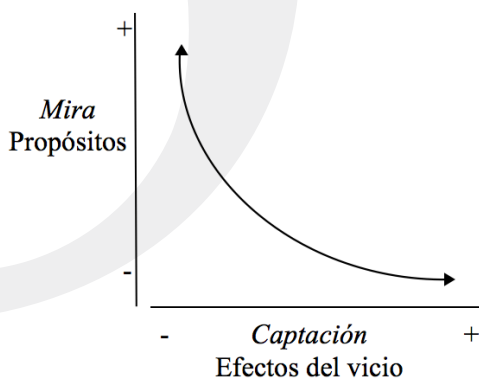
La *Semiótica de las pasiones* desarrollada por Greimas y Fontanille y la semiótica tensiva desarrollada por este último junto a Claude Zilberberg, se plantean un paradigma paralelo al expuesto por Ricoeur, cuando establecen dos coordenadas de aprehensión de los fenómenos

34 Algunos tratados presentaban una estructura ternaria de las potencias internas: memoria, entendimiento y voluntad; otros una cuaternaria: juicio, voluntad, imaginación y pasiones. Pedro Salsas y Trillas, *Catecismo Pastoral y prontuario moral sagrado de pláticas doctrinales y espirituales sobre todos los puntos de la Doctrina Christiana. Tomo v*, (Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de Marín, 1801), 270, consultada en marzo 24, 2016, https://books.google.com.co/books?id=OCFc5h2aZosC&dq=Pedro+Salsas+y+Trillas+1801&source=gbs_navlinks_s. Vicenç Ferrer, *Tratado en que se dan algunos medios preservativos, para librarse del mal, y perseverar en el bien: dirigido a toda clase de personas* (Barcelona: Bernardo Pla, 1780), 43, consultada en febrero 11, 2016, https://books.google.com.co/books?id=ftGhbzEAM8C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

35 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 1996), 113.

semióticos que implican el *cuerpo propio* del actante. Estas son «una mira que guía la atención sobre una primera variación, llamada *intensiva*, y una captación que pone en relación esta primera variación con otra llamada *extensiva*, y que delimita así los contornos comunes de sus respectivos dominios de pertinencia»³⁶. Es muy interesante ver, cuando se visita el *Diccionario de la Real Academia Española de la lengua* de 1853, para revisar el significado del lexema *propósitos*, los dos sentidos de dicha palabra. Uno de ellos como voluntad: «El ánimo o intención de hacer o no hacer alguna cosa», y el otro como un aspecto interior subjetivo expresivo del «Objeto» o la «mira» individual³⁷, lo cual revalida en el análisis acá realizado, la intencionalidad de una mira sensible, remarcada en los propósitos del sujeto. Esta *mira interna*, de tipo intensivo y proyectivo se confronta entonces a la captación de tipo extensivo preocupada por la aprehensión de los efectos del vicio, pero en sincretismo, esto es en el interior del Sí-mismo. Dicha estructura puede ser expresada en un esquema articulador del discurso estudiado³⁸, la flecha doble señala la tensión propia de los dos ámbitos de desarrollo de la identidad espiritual del sujeto:

Figura 1: Los propósitos espirituales contra los efectos del vicio



36 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 38.

37 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1869) 624, 638, 1.

38 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 93.

Es posible tratar de ir un poco más allá en el análisis de estos ejes, si se tiene en cuenta la propuesta de Fontanille de estudiar no solo el plano de la interocepción (mira) y de la exterocepción (captación), sino la forma en que se articulan los *actantes posicionales*, es decir, los que definen el discurso en el orden de su orientación³⁹. Para ello hay que pensar en la mira y la captación como integradas por una *fuerza* y un *blanco*. La fuerza de la mira del sujeto sacerdotal, esto es, el origen de una disposición intencional, está presupuesta como una fuerza interna de cambio, un deseo. Desde allí se configura la idea de un sujeto con voluntad de transformación, homologable con el sujeto que emprende el examen. Ese deseo lo potencializa hacia la transformación, aunque en el inicio incipiente del ejercicio se manifiesta como una naciente atención de sí, ya más tarde, de acuerdo a la práctica continua se logrará el estado de vigilancia latente. La tradición de los ejercicios espirituales es clara en señalar que esta responsabilidad no es un asunto propio del iniciado, sino una difusión de la gracia, junto al individuo anhelante, se presupone un destinador de la honra ante la condición caída del hombre. Por otro lado, el blanco de mira será entonces el cumplimiento del propósito, objetivo final de la intencionalidad de transformarse y punto de orientación del proyecto de cambio. En el caso de la captación, la *fuerza* se instala como capacidad auto-perceptiva o de autoobservación, cuyo fundamento es la memoria del sujeto. Esto quiere decir, la posibilidad de mirarse a sí mismo en el recuerdo. El *blanco*, todas las huellas o signos constituidos como «efectos del vicio» con la posibilidad de ser mensurados. Estos blancos dejan ver el establecimiento de recuerdos carnales como reflejos de actos

.....

39 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 89-90. Parafraseando a Fontanille se puede decir que el cuerpo propio es el centro de un campo de percepción. Este es sensible, no solo en la captación del mundo, sino en el efecto interior generado como sujeto de sensibilidad. Si percibe presencias en un campo, el espacio semiótico de su percepción no siempre tiene una direccionalidad como fuente perceptiva, sino también puede evidenciar presencias que lo afectan, y por eso se puede decir que se convierte en blanco, aunque esta condición (la de blanco), puede o no ser reconocida por el mismo sujeto. En el caso tratado la cuestión se complejiza por el marcado sincretismo del discurso sobre el sujeto sacerdotal, el cual anida dentro de sí, fuerzas intencionales, propósitos e intelecciones moralistas instauradoras de un complejo juego posicional.

realizados y la posibilidad de reconstruir las huellas de lo sentido mientras se hacían.

Lo curioso es el efecto ideológico del discurso⁴⁰, pues esas huellas, y los eventos y sensaciones a los que remiten, vienen predeterminados como manifestaciones a rechazar, como elementos de maldad o «efectos del vicio», sumándole a la voluntad de sí o búsqueda de propósitos espirituales, un programa de rechazo o victoria de sí, como si en su interior se estuviera librando una batalla con proyectos contrapuestos. De esta manera, se establece un campo dogmático de apreciación de las realizaciones del sujeto conectado con toda una extensa red de categorización del pecado y resaltando una de las sanciones o evaluaciones más importantes del texto, esto es la caracterización como vicio⁴¹.

En los diccionarios de la época el vicio estaba relacionado con el exceso como «el gusto especial o demasiado apetito a alguna cosa que excita a usar de ella frecuentemente y con exceso»⁴². El demasiado apetito es un signo de cómo toda conducta considerada licenciosa parte del principio del desarrollo de un exceso. Para los autores de la *Semiótica de las pasiones* «La pasión se mide entonces en una escala en la que la moral instituye *umbrales* de apreciación»⁴³, es decir, los límites sobre lo excesivo se configuran culturalmente. La misma

40 Cuando en este trabajo se refiere el efecto ideológico del discurso se hace desde lo establecido por Phillippe Hamon como el estudio no de la ideología «del» texto, sino del «efecto-ideología» producido por las diferentes evaluaciones y juicios que caracterizan, comparan, miden, o en fin, evalúan los sujetos. De este modo, elementos como los adjetivos, hasta complejas metáforas, se ofrecen en el discurso como factores de diferenciación, exclusión y olvido que focalizan la orientación del discurso hacia cierto contenido o elemento interrelacionando en una lógica de presencia-ausencia y permiten la emergencia de determinadas formas de apreciación. Cf. Phillippe Hamon, *Texto e ideología* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2012).

41 El tema de la evaluación en semiótica se conecta al concepto de sanción definida como la retribución o reconocimiento que recibe el sujeto después de la realización de determinado acto. Esta corresponde a la tradicional prueba glorificante tomada del análisis de los cuentos populares. Este otorgamiento no tiene solamente una dimensión pragmática, sino también cognoscitiva, y por consiguiente, se puede recibir como resultado de un acto no estrictamente objetos pragmáticos, sino también juicios valorativos. Cf. Joseph Courtés, *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación* (Madrid: Gredos, 1997), 145-164.

42 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 766, 2.

43 Algirdas Julien, Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, 97.

definición de la pasión en español conlleva la idea de rompimiento de límites, se la define como: «cualquiera perturbación o efecto desordenado del ánimo»⁴⁴ y estaría entonces en consonancia con el vicio en el sentido del rebasamiento de un borde o límite⁴⁵. Fray Luis de Granada en su *Tratado de la oración* declara:

Más sobre todas estas partes de nuestra ánima el apetito sensitivo, que tiene su asiento en nuestro corazón, está muy gravemente herido y maltratado. Porque ahí está el amor propio, que cuando se *desordena*, es principio de todos los males. Porque de este nace muchas veces el amor desordenado de la honra, y de la hacienda, y del deleite, con otras pasiones que andan en compañía de estas, que son ira, odio, envidia, temor, osadía y desconfianza, y otras tales, las cuales, cuando se desordenan, son crueles tiranos que nos oprimen, cadenas que prenden, y verdugos que nos atormentan. Ellas perturban la paz de nuestras ánimas, inquietan las conciencias, abátennos del cielo a la tierra, hácennos desabridos los espirituales ejercicios, apártannos el pensamiento de Dios, impídenos el cuidado de nuestra salvación, y muchas veces nos hacen tener por Dios la honra, el dinero y el vientre, cuando por el desordenado amor de estas cosas no tememos ofender a nuestro Criador⁴⁶.

La forma de apartarse de estas pasiones carnales era formularse detalladas y graduales preguntas. Como se señaló anteriormente, un sujeto que pregunta y un sujeto indagado se instalan en un sincretismo del Sí-mismo sacerdotal y más adelante se verá cómo la pregunta sigue un orden de progresión, expresivo de diferentes grados de desarrollo pasional, pues una a una van mostrando la entrada del sujeto no en uno, sino en varios umbrales de acrecentamiento y aceleramiento afectivo.

44 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 552, 2.

45 Esta especie de economía moral, recuerda los planteamientos de Georges Bataille cuando afirma: «la energía en exceso alimenta el crecimiento o la turbulencia de los individuos», Georges Bataille, *La parte maldita precedida de la noción de gasto* (Barcelona: Icaria, 1987), 64. Se recuerda esta apreciación por su sentido doble, puesto que la pasión cristiana conlleva dos extremos: uno negado, orientado hacia la turbulencia del carácter propiamente vicioso, y el otro, un aspecto de positividad pasional cuando se plantea como sacrificio por el otro, cuyo ejemplo máximo es el sacrificio de Cristo, y a partir del cual, se ha conformado la posibilidad de un *celo* y hasta de una *ira sagrada*.

46 Luis de Granada, O. P., *Obras del venerable maestro Luis de Granada. Tomo VI* (Madrid: Don Antonio de Sancha, 1782), 366, consultada en diciembre 20, 2015, https://books.google.com.co/books?id=yTM7obzlxF4C&source=gbs_navlinks_s. Se conserva la ortografía original.

3.2 La soberbia: raíz universal del pecado

Jacques Fontanille advierte cómo una de las barreras de acercamiento interpretativo a las pasiones surge de la tradicional aproximación filosófica, encaminada frecuentemente a establecer una jerarquía y el grado de influencia o fuerza ejercida entre las partes de dicha escala; este tipo de aproximaciones se orientan a determinar la madre, el origen, la raíz, en una especie de orden afectivo atemporal. El autor circunscribe este problema en el tópico del árbol de Porfirio:

Las teorías filosóficas de las pasiones buscan, casi todas, el «metasemema» de la pasión, la (o las) pasión(es) primitiva(s), a partir de la cual sería deducido todo el sistema pasional, gracias a una especificación progresiva, por adjunción de propiedades. Según los autores, esta pasión primitiva sería el deseo y la cólera (Platón), reformuladas en concupiscible e irascible (Santo Tomás de Aquino), o la apatía y la cólera (Aristóteles), o, más recientemente, la admiración (Descartes) (...) Las teorías filosóficas de las pasiones tienen siempre más o menos la forma de un «árbol de Porfirio», declinan las especies pasionales a partir de los géneros. El árbol de Porfirio no nos parece la forma adecuada de una teoría de las pasiones⁴⁷.

En estas arquitecturas pasionales cada sistema filosófico se presta a reflejar un simulacro del «carácter» pasional de una época, a partir de determinada concepción del mundo, como si cada tiempo tomara la forma de una persona cultural con determinado perfil. De este modo, un régimen discursivo construye un armazón mono o polifónico que describe o instala su propia vehemencia anímica. Esto demuestra algo elemental: el discurso pretende ordenar lo afectivo y, por consiguiente, en una historia de las pasiones, la voluntad categorial no solo dispone elementos, también impone un límite explicativo para unos fenómenos prestos a manifestar su carácter de inaprehensibles, ubicándolos en un más acá coherente frente a un más allá de acechante irracionalidad. De esta tensión surge el rechazo hacia visiones arbóreas en la explicación de las pasiones, si se parte de la tensión constante entre la sistematicidad ordenadora

47 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 184.

y la a-sistematicidad creadora⁴⁸. No obstante, no se puede negar que del árbol textual cristiano católico hay mucho por examinar, sobre todo porque muchas de sus hojas se encuentran sueltas e inexploradas para comprender su arraigo en la cultura de Occidente.

Ahora bien, el catolicismo recoge a través de los textos prescriptivos una tradición del cuidado de sí y los ejercicios espirituales ante la cual se configura un nivel específico de análisis. Dentro de una posible escala de estudio de los procesos pasionales, este trabajo se aproxima a un terreno de tercer nivel. Es decir, ya se ha aludido indirectamente de cómo la semiótica no se interesa por las vivencias «reales» de la pasión, es decir, su interés no es responder cómo son vividas por sujetos psicológicos o empíricos (primer nivel). Pero igualmente, acá no se estudian las pasiones representadas narrativamente, en el sentido de estudiar relatos ficcionales o históricos de supuestas experiencias pasionales (segundo nivel). Acá se abre propiamente un tercer nivel de aprehensión de dichos procesos afectivos, con los textos prescriptivos, que presentan un mapa del «imaginario» sobre las propias condiciones pasionales del sujeto, puesto que los recorridos aparecen creados acá desde un destinador manipulador, cuya voz de autoridad, fundada en el propio enunciado, construye un simulacro semiótico del sujeto y lo estructura coherentemente con base en un sistema religioso de apreciación del mundo. En dicho proceso el sujeto destinador da cuenta de su propia manera de modular y detallar ángulos y perspectivas particulares de la interpretación de los fenómenos pasionales, lo cual no conlleva la instauración de una perspectiva netamente individualizada, pues este no es un sujeto necesaria o específicamente psicológico, sino un sujeto cultural inscrito en una extensa red de relaciones y categorizaciones. En gran manera, las pasiones se ven en este

48 Frente al clásico árbol de Porfirio, con su ramificación categorial y substancialista, Deleuze y Guatarri proponen un modelo dinámico a manera de rizoma, que no implica raíces ni dirección ascendente, sino estructuras de diversas conexiones. Gilles Deleuze y Félix Guatarri, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Introducción Rizoma* (Valencia: Pre-textos, 2002). No obstante, se advierte acá la necesidad de retomar las perspectivas arbóreas pues hay muchos discursos de este tipo que todavía continúan inexplorados.

texto a través de una detallada jerarquización, mediante un orden preestablecido para la comprensión del efecto-afecto discursivo y cuya raíz se encuentra en la soberbia, considerada por la tradición como una pasión demoniaca por excelencia.

Se comenzará interrogando al diccionario, porque las pasiones «solo tienen existencia discursiva gracias al uso, comunitario o individual, [además porque] la lengua natural es algo así como el testigo de lo que la historia de una cultura ha retenido en tanto pasiones entre todas las modalidades posibles»⁴⁹. El diccionario de la Academia Española de 1837 definía a la soberbia como «Elación del ánimo y apetito desordenado de ser preferido a otros, [también como] satisfacción y desvanecimiento de las propias prendas con desprecio de los demás; [otra acepción aclara que era] el exceso en la magnificencia, suntuosidad o pompa, [e igualmente,] la cólera e ira expresadas con algunas acciones. [Por último, se la determinaba como la] palabra o acción injuriosa»⁵⁰.

La soberbia era una raíz del mal, reconocida en la mayoría de textos eclesiásticos. Por ejemplo, cuando se señalaba un orden para el desarrollo del pecado aparecía en primer lugar: «porque son el principio, el manantial de los demás pecados: *La soberbia*, la avaricia, la envidia, la ira, y la pereza»⁵¹. Esto dependía de su carácter luciferino, origen de la rebeldía, infestada a los primeros padres: «el pecado del ángel rebelde y el del primer hombre, es el principio y raíz de todas las desviaciones, porque nos aleja de Dios y hace que confiemos en nosotros mismos»⁵². La entrada en la soberbia se le atribuye primeramente a Eva al ser tentada por el demonio:

49 Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, 95.

50 La Academia Española, *Diccionario*, 692.

51 Jean Baptiste Félix Descuret, *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión* (Barcelona: Imprenta y Librería de Pablo Riera, 1857), 23, consultada en julio 3, 2016, https://books.google.com.co/books?id=hgACqmG1bEEC&source=gb_s_navlinks_s.

52 R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1950), 705, consultada en junio 23, 2016, http://www.traditio-op.org/biblioteca/Garrigou/Las_Tres_Edades_de_la_Vida_Interior_I_y_II_Ed_Desclée.pdf.

«observando el proceder de ella, se conoce que se dejó dominar de tres pasiones, soberbia, curiosidad, y un desordenado apetito de la fruta. Por la soberbia se rebeló contra su Criador y quiso igualarse a él»⁵³. En conclusión, se puede apreciar a la soberbia como un reto al principio jerárquico del poder divino. Es, en términos generales, una suplantación de dicho dominio. Y entonces, cómo atacar a una pasión tan fuerte: como bien se dijo, el modelo de Examen propone descomponerla en sus partes.

3.3 Soberbia: vanidad más ira

La soberbia debe ser atacada en dos frentes: «esta raíz se ataca: primero en la vanidad, que es soberbia sin ira, y luego en las palabras ofensivas, que son ya vanidad con ira»⁵⁴. En cuanto a la vanidad, su registro dentro de la lista de las pasiones no era tan remarcado⁵⁵. La Real Academia en 1837 la define en una perspectiva contrapuesta entre la insuficiencia y el engreimiento. En cuanto a lo primero, todas las definiciones expresan una ausencia: 1. «Falta o carencia de sustancia, entidad o realidad en las cosas, [2.] Palabra inútil o vana o insustancial, [3.] Vacuidad [y, por último,] insubsistencia, poca duración o inutilidad de las cosas»⁵⁶. En cuanto al engreimiento se señalaba: 1. «Presunción, satisfacción de sí mismo, o desvanecimiento propio por las prendas naturales, sangre, etc. [y 2.] Fausto, pompa vana, ostentación»⁵⁷. Es en este último sentido donde el discurso

53 Escolástico Zegada, *Instrucciones cristianas* (Sucre: Imprenta de Beeche y Ca., 1847), 33, consultada en marzo 8, 2016, https://books.google.com.co/books?id=OkcRAQAIAAJ&source=gbs_navlinks_s.

54 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 249.

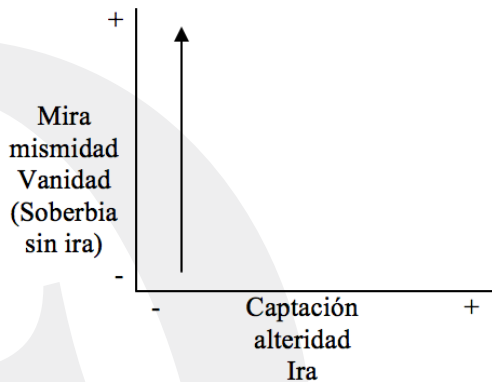
55 Es más, textos de la época comienzan preguntándose si «ON se demande, si la vanité est une passion? En considérant l'insuffisance de son objet, on serait tenté d'en douter; mais en observant la violence des mouvemens qu'elle inspire, on y reconnoît tous les caracteres des passions, et l'on retrouve tous les mal heurs qu'elles entraînent, dans la dépendance servile où ce sentiment vous met du cercle qui vous entoure». Madame la Baronne De Stale Holstein, *Oeuvres Completes. Tome I* (París: Firmin Didot Freres, Libraires-Éditeurs, 1844), 127, consultada en julio 15, 2016, https://books.google.com.co/books?id=G3xOAQAAMAAJ&source=gbs_navlinks_s.

56 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 754, 3.

57 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 754, 3.

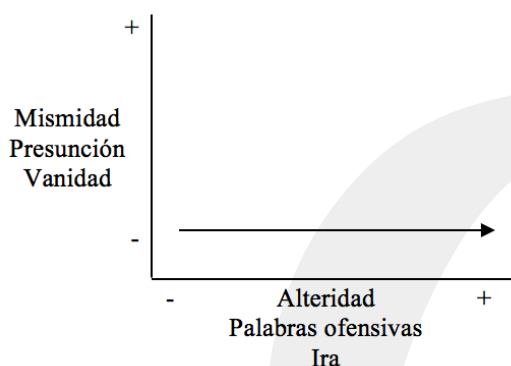
estudiado capta la vanidad, pues la plantea inicialmente como una realización interna de la soberbia, colocada en los límites de la presunción de sí, sin ninguna manifestación hacia el exterior y apenas puesta en los límites del simulacro subjetivo, una intensificación de la representación engreída del sujeto, una ostentación hacia sí mismo, esto es, una fuerte interiorización de su imaginario pasional:

Figura 2: Esquema de la vanidad como soberbia sin ira

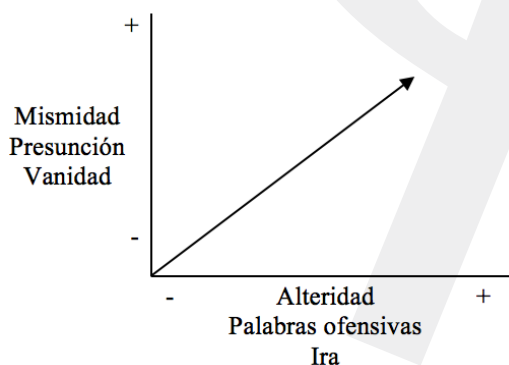


Para que se desarrolle la secuencia total de la soberbia, habrá que esperar a la ira. Esta última ha sido una de las pasiones más frecuentemente tratadas. Los textos religiosos del siglo XIX la inscribían como el cuarto pecado capital, aunque también abrían la posibilidad para la existencia de una ira positiva relacionada con el *celo*⁵⁸, que tenía relación con una valoración positiva de la pasión. La ira refleja en este discurso ya no un plano de la mismidad, sino el de la alteridad «interna» del sujeto, en la cual la palabra ofensiva es el campo de la expresión hacia un «otro» imaginado.

58 «El cuarto pecado mortal y vicio capital es, dice el catecismo, la ira. Esta, a diferencia de los demás vicios capitales, no siempre es pecado, pues algunas veces es virtud (...) Si el apetito de venganza se funda en justicia y razón, como es para defender y conservar la justicia para el bien común, para vengar y castigar á los delinquentes, para reprehender los vicios, &c. esta ira se llama zelo, y es virtud y no vicio, porque es acto de la justicia vindicativa». Pedro Salsas y Trillas, *Catecismo pastoral y prontuario moral. Tomo v* (Madrid: Imprenta de la viuda e hijos de Marín, 1801), 62, consultada en abril 20, 2016, https://books.google.com.co/books?id=OCFc5h2aZosC&source=gbs_navlinks_s.

Figura 3: La ira

Lo más importante es que para el desarrollo general de la soberbia, la vanidad y la ira crecen simultáneamente, pudiendo ser representadas mediante un esquema de amplificación pasional:

Figura 4: La soberbia

Este esquema manifiesta el aumento de la intensidad y el despliegue de la extensión. Es precisamente este grado de tensión máxima en el desarrollo pasional del sujeto, lo tratado parte a parte en el modelo de Examen particular a través del desarrollo de dos propósitos principales: no alimentar la vanidad, considerada ya inherente al sujeto sacerdotal y apartarse de la ira, vigilando el uso de la lengua.

3.4 El primer propósito: no alimentar la vanidad

Como es propio del Examen particular, dichos vicios deben ser tratados uno a uno. Para ello se debe inicialmente: «No alimentar la vanidad con representaciones de desazones, o disputas en que triunfemos»⁵⁹. De aquí la concepción de un sujeto presto a la vanidad, pues dicha pasión se actorializa como si solo necesitara el escenario propicio –las representaciones imaginativas– para reanimarse. Ella, como fuerza acechante, no solo se nutre con el saber sobre el triunfo o derrota del otro, también se goza con el sabor del triunfo (no en vano se refiere la idea de alimentación). Finalmente, la vanidad prepara el deseo de sobresalir o imponerse en una fase posterior.

Debe apreciarse igualmente la «técnica» de corrección, si se puede decir de este modo, como el desarrollo de una prevención atenta hacia las representaciones y su capacidad para convertirse en escenarios soñados del conflicto. Lo interesante es cómo la voz enunciativa del destinador-director del ejercicio, cuyo eco retumba en la configuración de dicha estructura, establece un esquema de la representación. De acuerdo a esto sistematiza un proceso de inicio del desarrollo pasional, puesto en los límites de la imaginación del sujeto, especie de plataforma especulativa dramática, con actores en conflicto dónde aparece el propio sujeto reflejado como triunfador frente a un otro vencido. Como ya se indicó, el sujeto debe mirar y objetualizar un proyecto para no combatir al otro en la disputa imaginada, sino alzarse como un luchador contra la pasión misma.

La representación de escenas con «desazones» y «disputas», esto es, de «disgusto, pena, pesadumbre, pesar que influye en el ánimo, produciendo enfado al mismo tiempo que sentimiento»⁶⁰, instalan al sujeto, de acuerdo a su deseo carnal como un héroe del conflicto. Hay que recordar al respecto a Fontanille y Greimas cuando concluyen a la competencia pasional como la constitución de una

59 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 245-246.

60 Manuel José Mosquera, *Documentos para la biografía*, 247,3.

especie de imagen fin⁶¹, expuesta en el discurso tratado como la realización imaginada del sueño de ser vencedor. Esto también lleva a pensar en la coincidencia entre este sueño y las escenas típicas de la pasión. Esto es, la soberbia se juega en la ganancia ante el otro, la escena típica de la soberbia se determina primeramente por la vanidad como triunfo imaginado y una superioridad reivindicada. Los autores citados declaran: «la imagen fin es el medio por el cual el sujeto anticipa la realización de un programa y el advenimiento de un estado»⁶², en el caso tratado, señalan la superioridad frente al otro imaginado y preparan el desarrollo de la ira a través de un proceso de acrecentamiento pasional.

3.5 Las preguntas y los grados de acrecentamiento pasional

Seguidamente se dice mediante preguntas:

¿Consentí en el pensamiento?

¿Me complací en él?

¿Deseé humillar?⁶³

Las respuestas a esas preguntas tienen una estructura gradual, ascendente y de acrecentamiento, un diseño coherente con la manera de interpretar el proceso pasional del sujeto. El individuo inicia el recorrido cuando la imaginación le hace presente un pensamiento que acepta. Luego se da una complacencia en dicho movimiento, y finalmente, se desarrolla el deseo de humillación. A estos tres momentos se les puede anteponer uno donde todavía el sujeto no ha aceptado el pensamiento y, por consiguiente, se ubicaría en un punto cero. En la siguiente tabla se expone un grado potencial y tres niveles de elaboración pasional.

61 Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, 100-101.

62 Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille, *Semiótica de las pasiones*.

63 Manuel José Mosquera, *Documentos*, 249-250.

Tabla 1: Grados del examen pasional I

PREGUNTAS	GRADOS DEL EXAMEN			
	Sujeto 0 Potencial	Sujeto 1 Decisor (consentir)	Sujeto 2 Cogitación morosa (complacer)	Sujeto 3 Motivación (desear)
¿Consentí en el pensamiento?		X		
¿Me complací en él?		X	X	
¿Deseé humillar?		X	X	X

En cuanto al sujeto potencial se puede representar como un actante atencional orientado a la recepción de diversos estímulos carnales o sensoriales, es una especie de sujeto abierto, cuenta con voluntad (puede generar propósitos de cambio) y está sometido al flujo ideacional; pero, sobre todo, es un sujeto poseedor de vanidad, hay una semilla vanidosa ya instalada en él y esta pasión se levanta como un actor semiótico, la cual está esperando solamente ser alimentada para recobrar fuerza.

Ignacio de Loyola, al desarrollar las fases en la aceptación del mal pensamiento, ya había señalado interesantes análisis sobre la técnica para contrarrestar el pecado. En un primer momento refiere: «viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al cual pensamiento resisto *impromptu*, y queda vencido»⁶⁴. Lo curioso es que en esa perspectiva el pensamiento aparece como el actante activo que «viene», se presenta como fuente cuyo blanco es el sujeto. La voluntad entonces se alza como actante de control⁶⁵, de donde se

64 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (Madrid: Imprenta de M. de Burgo, 1833), 21-22, consultada en febrero 10, 2016, https://books.google.com.co/books?id=JE29zaRjfNEC&source=gb_s_navlinks_s.

65 Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, 90, 112. Quien lo define como alguna cosa, en este caso un sujeto, que se opone a que la captación coincida con la mira y que puede funcionar como obstáculo.

desprende la capacidad de ponerle freno. Pero dicho pensamiento puede ser insistente «me viene aquel mismo mal pensamiento, y yo le resisto, y tórname a venir otra y otra vez, y yo siempre resisto, hasta que el pensamiento va vencido»⁶⁶, una actitud que sin duda conlleva mayor mérito. De este modo, el pensamiento golpea con fuerza y la voluntad responde con más firmeza y poder. No obstante, se peca mortalmente, según dice el santo, «cuando el mismo pensamiento de pecar mortalmente viene, y el hombre le da oído, haciendo alguna mórula, o recibiendo alguna delectación sensual, o donde haya alguna negligencia en lanzar al tal pensamiento»⁶⁷.

Acá se visualiza, a través de la aceptación del pensamiento la asunción del sujeto 1, un sujeto decisor, un sujeto meramente intelectual, en un momento de apertura que marca la instalación de la escena. Pero no solo se da un consentimiento, sino que se desarrolla un proceso de delectación (sujeto 2), eso sí, dentro de los límites del pecado venial. La complacencia, como segundo nivel después del consentir se inscribe dentro del tópico de la *cogitación morosa*, o gozo del pensamiento malo, aspecto del que todo sacerdote debía alejarse:

Por tanto siguiendo el ejemplo de Job, conviene hacer pacto con cada sentido que no pase la raya de la razón; porque si en esta primera estancia no se resiste al deleite, en continente salta á la segunda que algunos llaman cogitativa, otros imaginativa, do se anidan las malas representaciones, en las cuales el pensamiento detenido con deleitarse en lo que piensa, tiene por nombre en las escuelas cogitacion morosa⁶⁸.

Y precisamente era morosa cuando:

El objeto de la delectación es la misma cogitacion del objeto malo, como el que estudia cosas torpes para predicarlas, y se deleita en dichos discursos; y hay delectación de la cosa cogitada, *id est*, cuando ocurre

66 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (Madrid: Imprenta de M. de Burgo, 1833), 21-22, consultada en febrero 10, 2016, https://books.google.com.co/books?id=JE29zaRjfNEC&source=gbs_navlinks_s.

67 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (Madrid: Imprenta de M. de Burgo, 1833), 21-22, consultada en febrero 10, 2016, https://books.google.com.co/books?id=JE29zaRjfNEC&source=gbs_navlinks_s.

68 Melchor Cano, *Tratado de la victoria de sí* (Barcelona: Librería religiosa-Imprenta de Pablo Riera, 1860), 31, consultado enero 30, 2016, https://books.google.com.co/books?id=yKr-Y1aby5IC&source=gbs_navlinks_s.

algún objeto a la mente, y se toma la delectación del objeto y no de la cogitación de él, como si pensando en la cópula, homicidio, o hurto se deleita de dichos objetos, y no tiene por objeto a la imaginación de ellos, sino a ellos mismos⁶⁹.

El problema de la delectación es radicar el goce en el objeto representado como si se estuviera viviendo directamente dicha representación, asunto solo posible de entender si se parte de la premisa de la existencia de un cuerpo imaginado, sensible, sometido a las reglas de los simulacros discursivos, que aunque no implica experiencia directa, sostiene su goce en una memoria carnal y en la capacidad de sentir y padecer en un espectáculo interno, pues las huellas de lo vivido resultan cruciales para dar sentido al mundo.

Finalmente, se desarrolla el deseo de humillación del sujeto (3). En términos semióticos, la modalización del querer aparece como una de las motivaciones del sujeto preparatorias para su desempeño narrativo⁷⁰. Para que todo sujeto actúe se necesita de la instalación de un deber o un querer, y este último, así sea apenas virtualidad, constituye ya una ayuda para la performance subjetiva y se instituye como una condición de base para el actuar. Ya con el deseo de humillar, el sujeto se puede considerar listo para pasar a una nueva secuencia en el desarrollo pasional, donde el simulacro ya no está en los bordes del mismo sujeto, sino en un afuera-adentro, en una alteridad construida en el relato, imaginaria, pero igualmente alteridad. El sujeto que quiere ya ha encontrado la motivación para su actuar. Adquirida esta competencia modal puede pasar a la realización. Según Loyola, hay dos maneras de pecar mortalmente «la primera es cuando el hombre da consentimiento al mal pensamiento para obrar luego así como ha consentido, o para poner en obra si

69 Martín de Torrecilla, *Compendio de la suma añadida de Martín de Torrecilla con adiciones del tomo de proposiciones condenadas y del de obispos y otras* (Madrid: Antonio Román. 1698), 329, consultada en febrero 3, 2016, https://books.google.com.co/books?id=LGdKAAAaAAJ&source=gb_s_navlinks_s.

70 Eduardo Serrano Orejuela, *El concepto de competencia en la semiótica discursiva*, 5-6, consultada en abril 20, 2016. Una versión de este trabajo se puede encontrar en <http://www.geocities.ws/semiomatico/competencia5>.

pudiese»⁷¹, se vuelve pecado mortal cuando el mal pensamiento adquiere la categoría de motivación de la acción planeada. La acción realizada, aunque apenas en términos del modelo propuesto, se constituye entonces en el objeto o *blanco* de la captación del segundo propósito, última parte de este simulacro intelectual de combate contra el vicio.

3.7 Segundo propósito: no decir palabras ofensivas

Como se vio anteriormente, si el sujeto ya tiene instalada la motivación relativa a su «deseo de humillar», encontrándose modalizado por el *querer*, se halla preparado para la acción. Y esa acción es descrita en la última como enunciación de palabras ofensivas, esa posibilidad le da al sujeto un poder y ese poder de afección al otro recae sobre el uso lingüístico:

- Propósito. — No decir palabras ofensivas.
 ¿Dije palabra ofensiva, porque despreciara?
 ¿La dije satírica?
 ¿Góceme en que recayera sátira sobre otro?

El uso de palabras ofensivas es delicado para el ejercicio del ministerio sacerdotal, pues el sacerdote trabaja con el lenguaje oral y las palabras pueden constituirse en una herramienta en pro del cuidado de los fieles o como instrumentos de afección. No en vano los textos canónicos advertían, cuando hablaban de los sentidos, a la lengua como un elemento de máximo cuidado. Algunos tratados la señalaban como un «fuego abrasador» o una «universidad de maldad», de acuerdo a los antecedentes bíblicos⁷². El *Manual de piadosas meditaciones* comentaba:

Considera, que Dios nuestro Señor te dio la lengua para tres oficios; esto es, para alabar a Dios, para confesar tus culpas, y para aprovechar a tus prójimos: y para que la pudieses detener en el ejercicio de estos tres

71 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 22.

72 Vicenç Ferrer, *Tratado sobre las máximas fundamentales de la perfección* (Barcelona: Bernardo Pla, s.f.) 88-91, consultada en enero 20, 2016, https://books.google.com.co/books?id=3nPYnXqB1oAC&source=gbs_navlinks_s.

oficios, la puso Dios uno como freno, la cercó con un muro de dientes, y la encerró con dos labios; mas la malicia humana es tan crecida que rompiendo frenos, derribando muros, y abriendo puertas la hace divagar por diferentes caminos de los que Dios la tiene ordenados⁷³.

Si se retoma el análisis interesante es que dicho control se coloque como aspecto ejemplar de autodomínio. Con el «Dije» al inicio de la primera pregunta, las palabras ofensivas se plantean como ya dichas, esto es, una escena donde el sujeto ya ha proferido actos de habla en detrimento del otro. Es curioso el efecto enunciativo. Si bien se crea una escena imaginaria, pues apenas se instituye una posibilidad de manifestación pasional a través de un modelo, actualizador de posibles recorridos, también se convoca la posibilidad para el ejercitante de recobrar mediante su memoria eventos anteriores para ponerlos en paralelo al ejemplo mostrado.

La relación entre la pasión de la ira y el uso de palabras ofensivas se inscribía igualmente dentro del tópicó de la contumelia en su sentido de ofensa de palabra⁷⁴. Esta se interpretaba como un ultraje al otro en su propia presencia, se consideraba un pecado mortal y se igualaba al hurto pues «el hombre no ama menos su honor que los bienes de fortuna», la contumelia dependía del lugar social ocupado por los interactuantes «porque cuanto es más elevada la

73 Paúles, *Manual de piadosas meditaciones* (Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí, 1833), 335-336, consultada en septiembre 20, 2016, https://books.google.com.co/books?id=6rKkPZPFZBIC&source=gbs_navlinks_s. La pasión irascible se manifestaba en el uso de palabras ofensivas, de las cuales existe toda una serie recurrente de prescripciones; debían refrenarse el echar en cara defectos familiares o personales sobre todo durante la confesión, cuando el sacerdote podía echar sátiras a los confesados. *La religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida* (Madrid: Imprenta de Ruíz, 1805), 201, consultada en enero 20, 2016, https://books.google.com.co/books?id=kgOk8JHYW HQC&source=gbs_navlinks_s.

El sacerdote debía cuidar sobre todo no usar de palabras ofensivas en la confesión «cerrándole con enfado la puerta del confesonario (como de algunos indiscretos suele tal vez practicarse), o con palabras ásperas y ofensivas, diciéndole: anda, que estás condenado (...) Esta no es caridad, sino ira: no es zelo sino soberbia». Juan Bautista Escaramelli, *Directorio ascético* (Madrid: Don Josef de Urrutia, 1789), 464-5, consultada en marzo 3, 2016, https://books.google.com.co/books?id=GvoLVfv9elkC&source=gbs_navlinks_s.

74 Francisco Echarrí, *Diccionario moral. Tomo 1* (Madrid: Imprenta Real, 1788), 161, consultada en marzo 4, 2016, https://books.google.com.co/books?id=hYmILLHfRZUC&source=gbs_navlinks_s. Justo Donoso, *Diccionario teológico canónico* (Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1855), 464, consultada en julio 20, 2016, https://books.google.com.co/books?id=8h4AAAAQAAJ&source=gbs_navlinks_s.

posición de la persona ofendida en su honor sobre la del ofensor, la injuria es tanto más grave»⁷⁵. En este caso, el grado cero del proceso pasional se constituye desde la palabra ya proferida, el sujeto ya se ha exteriorizado en el simulacro del ejemplo construido. El orden establecido en el discurso sería en la serie: desprecio, capacidad satírica y gozo del mal.

Tabla 2: Grados del examen pasional II

PREGUNTAS	GRADOS DEL EXAMEN			
	0 Palabras ofensivas	1 Motivación Desprecio	2 Carácter Capacidad satírica	3 Consecuencia Gozo del mal
¿Dije palabra ofensiva, porque despreciara?		X		
¿La dije satírica?		X	X	
¿Góceme en que recayera sátira sobre otro?		X	X	X

El desprecio implica el desconocimiento del valor y el lugar que le corresponden a la persona ofendida, aspecto propio del desarrollo del carácter soberbio y ligado a una especie de jerarquización de las realizaciones pasionales. Pero hay más, las palabras proferidas se pueden modular en un sentido satírico. La sátira refiere básicamente a un género de la literatura, aunque por metonimia adopta la forma de «Cualquier dicho agudo, picante y mordaz»⁷⁶. Poco se ha estudiado como uso cotidiano y mucho más como elemento literario. Autores como Matthew Hodgart sugieren, en un sentido muy general, esta se basa en la natural agresividad de las especies sociales hacia sus

75 Justo Donoso, *Diccionario teológico canónico*.

76 La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837), 677,3.

congéneres y detalla «el enojo del satírico se ve modificado por su sentido de superioridad y desprecio hacia su víctima; su aspiración es que esta se humille»⁷⁷. Ella ha sido relacionada con el cuchillo del cirujano o con el látigo, y desde el testimonio del mito se supone que puede llevar hasta a la muerte a quien la sufre:

La sátira se remonta a Arquíloco de Faros, soldado mercenario, poeta y sacerdote de Démeter, que vivió en el siglo séptimo antes de nuestra era. La leyenda nos cuenta que Arquíloco estaba comprometido con Nebulae, joven mujer hija de Lycambes. Por alguna razón que desconocemos –quizás porque el futuro yerno no pertenecía exactamente a la aristocracia– Lycambes rompió ese compromiso. Arquíloco compuso entonces violentos versos yámbicos –cuyo nombre adecuado sería el de invectivas métricas– que recitó en público durante el festival de Démeter. Tal fue el poder de esas palabras, dice la leyenda, que Lycambes y su hija se ahorcaron⁷⁸.

La sátira es una herida producida a través del uso del lenguaje verbal, es una herida dirigida al honor propio del sujeto. Algunos la han considerado una sobrevivencia del uso mágico del lenguaje por sus poderes ocultos para infringir daño. Fuera como fuera, este constituía un elemento de máximo cuidado y negado para el sacerdote. La última pregunta dirigida es si se gozó de la sátira dicha, si se pudo derivar de ella algún tipo de gusto. Este es el máximo nivel atribuido a la persona viciosa en este contexto, nivel en el cual el gozo del mal se considera el grado máximo de efervescencia pasional.

Conclusiones

El Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera, integrado al *Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas*, ofreció a este estudio la oportunidad de indagar por la configuración pasional del sujeto sacerdote, en un nivel de aprehensión poco visitado por la semiótica de las pasiones. En el caso tratado, al ser un género específico inscrito dentro de la tradición

77 Matthew Hodgartm, *La sátira* (Madrid: Guadarrama, 1969), 10.

78 David B. Morris, *La cultura del dolor* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993), 203.

eclesiástica, modula sus efectos pasionales en conexión con una larga línea reflexiva sobre el cuidado de sí, conducida a lograr un dominio de las pasiones, vistas como manifestaciones del vicio.

De esta manera el texto permite vislumbrar la estructura del Sí-mismo como una interacción constante entre la proyección de propósitos espirituales, frente al discernimiento de los efectos del pecado. Lo anterior conlleva a postular un sujeto activo capaz de forjar mediante proyectos sucesivos la superación de su ser actual, conformando un plano de mira y voluntad personal interna (*Sí-ipse*); y, por otro lado, competente para reconocer las huellas de inmoralidad mediante la captación atenta y detallada con la memoria como potencia activa (*Sí-ídem*). No obstante, este papel transformador del sujeto, por presuposición se establecía como sometido a la fuerza del pecado y de la carne, pues antes del programa de acción exigido en el Examen, aparece como instalado en el terreno del vicio, instado a acometer una lucha para neutralizar y negar ciertas representaciones internas y el deleite malsano de las mismas. En últimas, se quería negar el gozo carnal producido por la delectación del mal, fuerza motivadora de futuras caídas e impulso de un *habitus* negativo para el sacerdote⁷⁹. Para ello, la lucha interna estaba orientada a la consecución de una victoria de sí, en un trabajo gradual para avivar la vigilancia sobre los movimientos del alma.

Llama la atención cómo el destinador de ese modelo de acción –el texto como tal se presenta como un ejemplo y una propedéutica para el dominio de las pasiones– emerge como una fuerza capaz de instalar la propia estructura subjetiva del destinatario y estructurar escenas prototípicas de la pasión. Su voz enunciativa surge no solo como una manifestación ideológica modeladora que insta un *deber ser-hacer* del sacerdote, propia de la estructura de los textos prescriptivos, sino

79 Se refiere el concepto de *habitus* en consonancia con Tomás de Aquino según el cual «Cuando el ser humano actúa en conocimiento y voluntad de lo que hace, él mismo es principio activo y pasivo de su acto, e introduce efectos en su propio ser, actúa sobre sí mismo». Ana Martínez, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva* (Buenos Aires: Manantial, 2007), 100.

también –posibilidad fundada en la escritura– *hace ser* al sacerdote como sujeto, estructurándolo de determinada forma, definiéndolo en sus puntos «esenciales», configurándole una estructura de sí, y sobre todo, instalándolo en un mundo cultural donde la soberbia como pasión modelo, aparece como la raíz universal de lo malo. De este modo, este enunciador también crea un mundo, pues instituye a dicha pasión como el origen del pecado. El sacerdote debía evitar sentirse y expresarse como superior al otro, sobre todo porque esta ética de la igualdad estaba conducida a mantener la firmeza de la creencia de sus feligreses. Además, el discurso sobre esta pasión recuerda la norma de la obediencia y lo vano de pretender poner en duda el poder jerárquico, y más allá del poder divino, la propia supremacía de la voz de autoridad del discurso mismo.

La soberbia articula la vanidad y la ira en dos facetas. En la primera, el vanidoso crea un simulacro narrativo en el cual después de ceder a representaciones interiores conflictivas, se erige él mismo como triunfador sobre el otro, sumado a lo anterior, se complace en dichos pensamientos y desarrolla el deseo de humillar, instalando una motivación semiótica «preparatoria» de posibles acciones de daño al prójimo. Cuando el sujeto se expresa, y es a través de su lengua y las palabras ofensivas, la manifestación irascible muestra la última secuencia de desarrollo del soberbio, ya no solo triunfando en su imaginación, sino acometiendo daño mediante el cuchillo de la sátira y jactándose de someter al otro a un lugar de inferioridad. Esto es reconocer un poder crucial a la palabra para hacer daño.

Finalmente, señalar la preocupación de dicho texto sobre el gozo del mal, sobre la posibilidad abierta al sujeto para derivar de sus representaciones y acciones imaginadas y de su posible uso del lenguaje satírico, una autocomplacencia. Este tipo de movimientos del alma, debían ser sometidos a cuidadoso examen, para desarrollar una atención eficaz apta para borrar las huellas del vicio. Este dispositivo de autocorrección se mostraba como un instrumento adecuado para lograr el sueño de reformar al clero y transformarlo primeramente desde el trabajo interior.

Bibliografía

- Ablali, Driss & Ducard, Dominique. *Vocabulaire de études sémiotiques et sémiologiques*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.
- Ansart, Andrés José. *El espíritu de San Vicente de Paul*. Madrid: Imprenta de D. E. Aguado, 1839. Consultada en marzo 12, 2016. https://books.google.com.co/books?id=LZhN0GoxDUEC&dq=que+tiene+por+objeto+inmediato+el+juicio+el+espíritu+de+san+vicente&source=gbs_navlinks_s.
- Aragón, Arcesio. *Del ilustrísimo y reverendísimo arzobispo de Bogotá, Doctor Don Manuel José Mosquera*. Popayán: Imprenta departamental, 1953.
- Arzubialde S. J., Santiago. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1991.
- M. M. Bajtin. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI: 1989.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- Bataille, Georges. *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona, Icaria, 1987.
- Blanco, Desiderio. *Semiótica del texto fílmico*. Lima: Universidad de Lima, 2003.
- Blanco, Desiderio. «Semiótica y ciencias humanas», *Letras* 77 (2006): 111-112. Consultada en agosto 20, 2016. <http://www.acuedi.org/ddata/3157.pdf>.
- Cano, Melchor. *Tratado de la victoria de sí*. Barcelona: Librería religiosa-Imprenta de Pablo Riera, 1860. Consultada en enero 30, 2016. https://books.google.com.co/books?id=yKrY1aby5IC&source=gbs_navlinks_s.
- De Certeau, Michel. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.

- De Torrecilla, Martín. *Compendio de la suma añadida de Martin de Torrecilla con adiciones del tomo de proposiciones condenadas y del de Obispos y otras*. Madrid: Antonio Román. 1698. Consultada en febrero 3, 2016. https://books.google.com.co/books?id=LGdKAAAACAAJ&source=gbs_navlinks_s.
- Dasuky Quiceno, Samir Ahmed. «El discurso del amo: de Hegel a Lacan». *Escritos* 40, Vol. 18 (2010): 100-124.
- Foucault, Michel. *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3*. México: Siglo XXI, 2004.
- Greimas, Algirdas Julien. *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid: Gredos, 1989.
- Greimas, Algirdas Julien y Courtés, Joseph. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Tomo I. Madrid: Gredos, 1990.
- Greimas, Algirdas Julien y Fontanille, Jacques. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo XXI, 1994.
- De Cisneros, Diego. *Escala mística de siete grados de mortificación*. Bruselas: Schoevaerts, 1629. Consultada en diciembre 15, 2015. https://books.google.com.co/books?id=dxesqRMpeLIC&source=gbs_navlinks_s.
- De Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Imprenta de M. de Burgo, 1833. Consultada en febrero 10, 2016. https://books.google.com.co/books?id=JE29zaRjfNEC&source=gbs_navlinks_s.
- De Stale Holstein, Madame La Baronne. *Oeuvres Completes. Tome I*. París: Firmin Didot Freres, Libraires-Éditeurs, 1844. Consultada en julio 15, 2016. https://books.google.com.co/books?id=G3xOAQAAMAAJ&source=gbs_navlinks_s.
- Deleuze, Gilles y Guatarri, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Introducción Rizoma*. Valencia: Pre-textos, 2002.

- Donoso, Justo. *Diccionario teológico canónico*. Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1855. Consultada en julio 20, 2016. https://books.google.com.co/books?id=8h4AAAAAQAAJ&source=gbs_navlinks_s.
- Dueñas, Álvaro José. *El ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera. Dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá (1800.1853)*. Bogotá: Filigrana E.U., 2004.
- Echarri, Francisco. *Diccionario moral. Tomo 1*. Madrid: Imprenta Real, 1788. Consultada en marzo 4, 2016. https://books.google.com.co/books?id=hYmILLHfRZUC&source=gbs_navlinks_s.
- Escaramelli, Juan Bautista. *Directorio ascético*. Madrid: Don Josef de Urrutia, 1789. Consultada en marzo 3, 2016. https://books.google.com.co/books?id=GvoLVfv9elkC&source=gbs_navlinks_s.
- Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima, 2001.
- Fontanille, Jacques. *Semiótica y literatura. Ensayos de método*. Lima: Universidad de Lima, 2016.
- Félix Descuret, Jean Baptiste. *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, a las leyes y a la religión*. Barcelona: Imprenta y Librería de Pablo Riera, 1857. Consultada en julio 3, 2016. https://books.google.com.co/books?id=hgACqmG1bEEC&source=gbs_navlinks_s.
- Ferrer, Vicenç. *Tratado en que se dan algunos medios preservativos, para librarse del mal, y perseverar en el bien: dirigido a toda clase de personas*. Barcelona: Bernardo Pla, 1780. Consultada en febrero 11, 2016. https://books.google.com.co/books?id=ftGhbzEAmM8C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

- Ferrer, Vicenç. *Tratado sobre las máximas fundamentales de la perfección*. Barcelona: Bernardo Pla, (sf). Consultada en enero 20, 2016. https://books.google.com.co/books?id=3nPYnXqB1oAC&source=gbs_navlinks_s.
- Horgan, Terrence. *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1977.
- Harkot de la Taille, Elizabeth. «Bref examen sémiotique de la honte». *Nouveaux Actes Sémiotiques* 67 (2000): 5-46.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2003.
- Hamon, Philippe. *Texto e ideología*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2012.
- Hodgart, Matthew. *La sátira*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Iragorri Díez, Benjamin. *El arzobispo Mosquera (1800-1853). Líneas biográficas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1953.
- La Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1869. Consultada en febrero 24, 2016. <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>.
- La Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta de Don Manuel Rivadeneira, 1837. Consultada en febrero 2, 2016. <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>.
- La religiosa instruida y dirigida en todos los estados de la vida. Madrid: Imprenta de Ruíz, 1805. Consultada en enero 20, 2016. https://books.google.com.co/books?id=kgOk8JHYWHQC&source=gbs_navlinks_s.
- Latella, Graciela. *Metodología y teoría semiótica. Análisis de «Emma zunz» de J. L. Borges*. Buenos Aires: Hachette, 1985.

- Louvier Nava, Sigrid María. «Mosquera y Arboleda, Manuel José». En *Dicionário de História Cultural da Igreja na América Latina*, coordinado por Fidel González Fernández y Juan Louvier Calderón. Puebla: Pontificio Consejo de la Cultura-UPAED, 2014. Consultada en agosto 12, 2016. http://www.encyclopedicohistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php/MOSQUERA_y_ARBOLEDA,_Manuel_Jos%C3%A9.
- Martínez, Ana. *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Mosquera, Manuel José. *Documentos para la biografía del ilustrísimo señor Dr. Manuel José Mosquera. Tomo 1*. París: tipografía de Adriano le Clere, 1858. Consultada en febrero 10, 2016. https://books.google.com.co/books?id=nIRPAAAAYAAJ&source=gbs_navlinks_s.
- Mosquera, Manuel José. *Antología del ilustrísimo señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre el mismo*. Bogotá: Sucre Limitada, 1954.
- Morris, David B. *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993.
- Nitrihual Valdebenito, Luis Alejandro. «Acercamiento semiótico a la fe como pasión». *AdVersuS* Vol. 10-11 (2007-2008): 105-119.
- Paúles. *Manual de piadosas meditaciones*. Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí, 1833. Consultada en septiembre 20, 2016. https://books.google.com.co/books?id=6rKkPZPfZBIC&source=gbs_navlinks_s.
- Plata Quesada, William Elvis. «El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica 1850-1880». Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Rosales Cueva, José Horacio. «Sábanas y Chocolate. Cuerpo, placer y palabra». *Revista S* 2, 2 (2008): 177-190.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I, la configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 2004.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

Rosales Cueva, José Horacio. «Pasiones en la construcción de representaciones de la cultura colombiana». *Revista S 3* (2009): 33-47.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Las tres edades de la vida interior*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1950. Consultada en junio 23, 2016. http://www.traditio-op.org/biblioteca/Garrigou/Las_Tres_Edades_de_la_Vida_Interior_I_y_II_Ed_Desclee.pdf.

Salsas y Trillas, Pedro. *Catecismo Pastoral y prontuario moral Sagrado de pláticas doctrinales y espirituales sobre todos los puntos de la Doctrina Christiana. Tomo v*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de Marin, 1801. Consultada en marzo 24, 2016. https://books.google.com.co/books?id=OCFc5h2aZosC&dq=Pedro+Salsas+y+Trillas+1801&source=gbs_navlinks_s.

Salsas y Trillas, Pedro. *Catecismo pastoral y prontuario moral. Tomo v*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijos de Marín, 1801. Consultada en abril 20, 2016. https://books.google.com.co/books?id=OCFc5h2aZosC&source=gbs_navlinks_s.

Saranyana, Jose Ignacio, ed. *Teología en América Latina*. Madrid: Vervuert, 2008.

Serrano Orejuela, Eduardo. El concepto de competencia en la semiótica discursiva. Consultada en abril 20, 2016. <http://www.geocities.ws/semiotico/competencia5>.

Vanegas Athías, Beatriz y Mantilla Durán, Claudia Patricia. «La configuración de las pasiones y el problema de la doble moral en el filme "Irina Palm"». *Revista S 3*, (2009): 135-140.

Vega Rincón, Jhon Janer. «El hábito no hace al monje. Reflexiones histórico-semióticas sobre la ética sacerdotal tradicionalista». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 303-338.

Vega Rincón, Jhon Janer. «La estética de la misa. Aspectos expresivos del ritual católico tradicionalista», *Franciscanum* 166, Vol. LVIII (2016): 348-355.

Zegada, Escolástico. *Instrucciones cristianas*. Sucre: Imprenta de Beeche y Ca., 1847. Consultada en marzo 8, 2016. https://books.google.com.co/books?id=OkcRAQAAIAAJ&source=gbs_navlinks_s.

Enviado: 14 de octubre de 2016
Aceptado: 5 de diciembre de 2016

