

## Conmemorando a Ignacio

CARLOS EDUARDO ROMÁN H.\*

### RESUMEN



*El escrito se presenta como un ensayo conmemorativo de Ignacio de Loyola. Como conmemoración, elige, para hacer memoria, los Ejercicios espirituales, se aproxima a ellos de manera analítica, en la primera parte, para –ya en la segunda parte– considerar algunas pautas de lo que sería el ejercicio de hacer memoria de parte del lector actual. Concluye el autor su “conmemoración”, al aludir la necesidad de siempre contar con las narrativas vitales en cualquier tipo de conmemoración.*

Palabras clave: *Ignacianidad, teología narrativa, conmemoración, Ejercicios espirituales.*

#### Abstract

*This paper is a commemorative essay on Ignatius of Loyola. As a commemoration, it chooses the Spiritual Exercises for the purpose of recalling his experiences. In a first part, it approaches them in an analytical manner, and in a second one it tries to carry on the exercise of calling to memory proper to the reader of today. The author concludes his “commemoration” alluding to the necessity of always counting on vital narratives in any type of commemoration.*

Key words: *Ignatianity, narrative theology, commemoration, Spiritual Exercises.*

\* Pregrado en Estudios Literarios, y Máster en Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Educación en Artes y Folclor, Universidad El Bosque. Docente de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: ceroman@javeriana.edu.co

El año 2006 ha sido importante, en especial, para la comunidad jesuita, al convocar a conmemorar algunas de sus figuras fundantes: San Ignacio (450 años de su muerte), San Francisco Javier y Pedro Fabro (quinientos años de su nacimiento). Se conmemora, porque se hace memoria y recuerdo, y tal memoria se hace porque allí, en esas vidas, hubo algo fundante y central que hoy día nos sigue informando.

Por tanto, el acto de memoria no es sólo –no debe ser sólo– un simple rito ceremonial, sino también oportunidad para tomar conciencia de nuestras raíces y renovarlas desde las exigencias del presente. Entonces, la conmemoración no sólo interesa a la comunidad jesuita; si en tales personajes se elaboran y reelaboran pautas fundantes de la cultura, ellos también nos han forjado de manera indirecta o indirecta. Conmemorar interesa a todos, en la medida en que entretejemos significados de nuestras memorias.

Este ensayo es, entonces, una conmemoración, en el sentido de hacer memoria de algo que, reconozco, me ha forjado, y como me ha forjado, me invita a reconocerlo. Por esto mismo, el acto de la memoria no es exaltación entusiasta, sino conmemoración. Es decir, la memoria la hago para reconocer fundantes existenciales, para reflexionar sobre ellos y tratar de reconocer luces y oscuridades, desvanes olvidados y pulidas puertas, que es lo que, en últimas, habita en toda memoria.

Y hacer memoria con un ensayo es poner de presente, en la conversación con el lector, “discutibles fantasmas”, al decir de Hiriart (2001: 7); es decir, perspectivas que este ensayista no considera absolutas, pero sí necesarias de ser tenidas en cuenta, sobre todo, en esta época en la que se solapa tanto la discusión por nuestros fundamentos, cuyo resultado último son los más variopintos e interiorizados fundamentalismos (Hinkelammert, 2003: 33-64).

Para precisar el tema de mi ensayo, referido a indagar sobre un fundante de nuestra cultura y nuestra existencia –conmemorar, hacer memoria–, creo que lo más pertinente es dirigirse a la persona de Ignacio de Loyola. Dirigirse a él no es posible de manera directa, pero podemos acceder al diálogo, con todos los limitantes que ello tiene, desde esa pequeña obra maestra desde la cuál él se manifiesta: los *Ejercicios espirituales*.<sup>1</sup> Allí Ignacio narra y ordena

---

1. De ahora en adelante, *EE*, edición citada: Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales* (1990).

su experiencia, bajo una forma literaria que se le presenta al lector para que éste *narre* y *ordene* su experiencia.

De tal forma, en mi ensayo, en mi conmemoración, voy a tratar de leer lo narrado y ordenarlo. Para darle un nombre a esto que voy a conmemorar con Ignacio, lo llamaré “lo ignaciano”. Y esto ignaciano implica, a su vez, la existencia de diversos –denominémoslo así– subhorizontes, todos ellos mutuamente implicados: los *EE* propuestos por Ignacio, su misma vida implicada en la elaboración y propuesta de tales, el “método” que ellos mismos observan, la espiritualidad y la pedagogía que de allí (de esa vida y de esa expresión de vida, los *EE*) se desprende y se articula, la experiencia de quién ahora lee y escribe, y trata de sugerir aquello que le ha sugerido los *EE*.

Conmemoraré, entonces, considerando los *EE*, puesto que allí se evidencian posibilidades de nuestro *humus* cultural y creyente que hoy día nos habita. En la primera parte analizo los *EE*, para explorar su intencionalidad y sus mecanismos narrativos, que a mi juicio conforman un ejercicio de reconocimiento de cómo nos narramos desde una mentalidad de conquista, o de reconocimiento del otro.

La segunda parte del ensayo considera, de manera más libre –más “divagante”– cuáles serían las sugerencias o advertencias que me hace (que nos hace) Ignacio para reconstruir nuestros propios textos vitales.

Por último, en las “Breves conclusiones”, considero el horizonte de lo ignaciano como algo que no ha sido tenido en cuenta de manera suficiente en nuestras reflexiones sobre Ignacio.

## LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

### Intencionalidad narrativa de los *EE*

*...uno de esos contados libros que no han sido escritos para ser leídos: los Ejercicios no se relatan ni se leen. Se hacen.*  
(Dhotel 1984: 7)

Estas palabras con las cuales Dhotel introduce una pequeña presentación de la vida de San Ignacio y su imbricación con los *EE*, señalan un elemento central de la reflexión ignaciana: *hacer*. Ignacio articula tal hacer como punto central, “principio y fundamento” de la posibilidad de los *EE*: “El hombre es

criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima.” (EE 23,2)<sup>2</sup>

Se trata, pues, de *hacer* alabanza, de *hacer* reverencia y de *hacer* servicio a Dios. Numerosas veces Ignacio insiste en tal aspecto, y es central en su reflexión. Esta reverencia, alabanza y servicio permite “salvar el ánima”: se trata, en los *EE*, de “examinar” las “espirituales operaciones” que permitan “preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas”, y una vez realizado esto, “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima” (EE 1,2-4).

Tal disposición de vida, producto del proceso de discernimiento de los *EE*, “no consiste en elegir lo que es mejor en sí mismo, sino aquello que reconozca que es mejor para mí” (Dhotel, 1991: 74) dentro de aquel hacer: “...y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin” (EE 169,3). Esta disposición debe encontrar la manera de realizar su intención de hacer: “y las otras cosas sobre la haz de la Tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden” (EE 23,3-4), de manera que “ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y la salud eterna de mi ánima” (EE 169,7).

El *hacer* ignaciano viene referido así a un fin, a una búsqueda, a una disposición, a una utilización.

En cuanto al *fin*, tal alabanza, reverencia y servicio de Dios podemos leerla como la verbalización en lenguaje de fe de un determinado modo de vida que se considera el adecuado. Su coordenada cultural se encuentra a caballo entre la modernidad y el mundo caballeresco medieval: lo primero implica la introspección constante de las “espirituales ordenaciones” que permitan ordenar el “ánima” hacia el fin hacia el cual fue creado: alabanza, reverencia y servicio, que es otra manera de decir amor en obras y acto de comunicación (...el amor se debe poner más en las obras que en las palabras... el amor consiste en la comunicación de las dos partes, es a saber, el dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene y puede, y así

2. *EE*, artículo 23, verso 2 (en la edición citada). Así, de ahora en adelante.

por el contrario, el amado al amante”: *EE* 230-231); es, según Dhotel, de “una mirada llena de respeto, un movimiento de reconocimiento que me lleva hacia el otro con humildad amorosa” (1991: 41). Se trataría, pues, de la constante revisión de la vida misma de la persona y sus procesos de convivencia y reconocimiento.

Pero convive con este horizonte el mundo caballeresco medieval. Ignacio reconoce la vigencia de su paradigma al iniciar su proceso de comprensión y reconocimiento al imaginar “el llamamiento del rey temporal” que “ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal” (*EE* 91-98). Alabanza, reverencia y servicio se dirigen entonces, a un sometimiento al Rey Eternal, cuya centralidad no es tanto el reconocimiento, sino la conquista:

...si tal vocación consideramos del rey temporal a sus súbditos, cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria. (*EE* 95, 2-5)

La conquista matiza el reconocimiento del otro con un dominio del cuerpo: para “mejor hacer los ejercicios y mejor hallar lo que se desea” (*EE* 73ss) es central la *imitatio Christi* privando al cuerpo de la claridad, de la risa, de la vista, del comer, del dormir, castigando la carne (*EE* 79-90) aunque teniendo cuidado de no pasar el límite de aquello “que el cuerpo pueda tolerar” (*EE* 89,5).<sup>3</sup>

Por lo anterior, es posible vislumbrar una doble perspectiva de lectura en el *hacer* ignaciano, con sus posibles absorciones de una a la otra. El ordenamiento del medio al fin en el “principio y fundamento” conforma la *utilización* de las cosas: “El hombre tanto ha de usar dellas (las cosas) cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden” (*EE* 23,4; cfr. *EE* 169). Puede ser esto, para quien lea los *EE*, una racionalidad medio-fin respecto de las “cosas”, o bien un reconocimiento de las “cosas”. Sea en uno u otro sentido, en la *búsqueda* de la salvación del ánima se realizarán elecciones “que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica,

3. Hay que indicar que este reconocimiento, como dominio del cuerpo, convive con una lógica respetuosa del mismo cuerpo. Ignacio reconoce el papel positivo de los sentidos para la realización adecuada de los ejercicios; sugiere posturas corporales cómodas que permitan mejor concentrarse al “ánima”, etc.

y no malas ni repugnantes a ellas” (EE 170,2). El problema será, para quién realiza los EE, si estas elecciones las está leyendo –de acuerdo con su momento cultural– desde una racionalidad medio-fin (de conquista) o desde una racionalidad de reconocimiento

No es retórica: las mismas palabras adquieren sentidos varios. Alguna vez, llevado por su celo, Ignacio casi realiza una elección –tipo conquista– al considerar matar un moro que le cuestiona la virginidad de María (cfr. *Autobiografía*, II, 15-16); muy posteriormente, antes de expirar, se sigue reconociendo pecador (se reconoce). Se encuentra el santo entre su juvenil deseo de imitar a Santo Domingo, el santo con monasterio, o de imitar a San Francisco, el santo sin monasterio.<sup>4</sup>

De allí la importancia de la *disposición* del ánimo para dar gracias, pedir gracia, demandar, pedir perdón y proponer enmienda (EE 43), pues en el lenguaje de Ignacio es posible que el “ángel malo” adquiriera la apariencia de “ángel bueno” para mejor perpetrar sus engaños; así, Ignacio redactó un pequeño complemento para sus EE: las “Reglas para sentir y entender escrúpulos y suasionés de nuestro enemigo” (EE 346-351). Para llegar a ellas, ha advertido en párrafos anteriores:

Propio es del ángel malo, que se forma *sub angelo lucis*, entrar con la ánima devota y salir consigo, es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a tal ánima justa, y después poco a poco procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones. (EE 332)<sup>5</sup>

4. Autobiografía, 7: “Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer.”
5. Esto hace recordar la problemática expuesta en el Apocalipsis 12 y 13. Miguel (¿quién como Dios?) se enfrenta a la Bestia (“¿quién como Dios?”. En el grito de los adoradores de la Bestia que transcribe Juan, se lee “¿quién como la Bestia?” Pero, para los adoradores de la Bestia –según Juan– esta bestia no es bestia, sino es dios; ellos realmente gritan: “¿Quién como dios?”). El Cristo, el 7, se enfrenta al Anticristo, el 666, que se parece mucho al Cristo, pero no es. Ignacio debe tener presente esta referencia al intuir esta acción del ángel malo que toma apariencia del bueno, aun tomando pie en aquellos “pensamientos buenos y santos” que se adecuan en la militancia eclesial. Pero no todo el tiempo es así. Unas veces sensato, otras insensato.

Ignacio debió advertir estos juegos en una etapa ya avanzada de la elaboración de sus ejercicios, posiblemente en Roma (entre 1539 y 1541) (Dalmases, en Loyola, 1990: 11-16), entre sus 48 y 51 años, y por la época en que –junto a sus compañeros– ya están constituyendo la Compañía. Ignacio seguramente se preocupa del gigantesco paso que van a dar, y el fuerte proceso de deliberación que ello implica (Dhotel, 1984: 91-100). La conquista y el reconocimiento conviven en el hacer ignaciano y es necesario discernirlas, pues la alabanza, reverencia y servicio a Dios pueden estar pervertidos.

Es en este punto de discernimiento donde entra a jugar la posibilidad de los ejercicios. Ignacio alcanza a percibir el problema de la paradoja y el doble sentido, y aunque intenta prevenirse contra ello elaborando numerosas *reglas* y *adiciones*, éstas no aseguran un buen resultado. Jorge Loring y Jon Sobrino seguramente, cada uno de ellos en su arena, leen los *EE*, y los resultados saltan a la vista: el primero publica *Para salvarte*, y el segundo *Jesucristo liberador*. Ignacio no da y aún no puede dar (es su limitante cultural) el paso de establecer criterios, pero los vislumbra, pues percibe la ambigüedad de la historia y de su propia historia, cuya experiencia va recogiendo en los *EE*.

En realidad no es exacto –como dice Dhotel– que los *EE* “no se relatan ni se leen” (1984: 7): *se hacen en cuanto se relatan y leen*, porque ese relatar y releer conforma la dinámica que apunta al discernimiento, a las reglas y (paso que no desarrolla Ignacio) a los criterios. La relectura del relato conforma el hacer fundamental que permite ir haciendo el paso del mundo caballeresco medieval al mundo moderno, y aún percibir las tensiones paradójicas que este mundo moderno lleva consigo.

Podemos concluir este análisis con algunas indicaciones. La intención narrativa de los *EE* es, ante todo, *motivar* un *hacer*. Pero tal motivar viene precedido por el ejercicio del propio relato y el propio acto de lectura, tanto de Ignacio como del ejercitante o lector; por otro lado, en el relato y la lectura se manifiesta, de manera paradójica, un hacer que puede estar motivado, a su vez, por una mentalidad de conquista o una mentalidad de reconocimiento. Los *EE* reconocen esta ambigüedad y tratan de advertirla con elementos de discernimiento, para que el ángel malo no tome la apariencia del ángel bueno, y nos confunda. Pero hay que reconocer que esa confusión puede ser posible, y lo ha sido muchas veces en la historia.

### Mecanismos narrativos de los *EE*

En la moderna narratología se suele distinguir entre dos grandes niveles de análisis: el plano de la historia, o diégesis, que da cuenta de los sucesos dramatizables presentes en el relato, la combinatoria de acciones y funciones que a su interior se presentan, y las secuencias que éstas observan; en segundo lugar, el plano del discurso, que investiga, *grosso modo*, los modos que adopta la exposición de la historia en el relato (cfr. Beristáin, 1984). Esta definición clásica se encuentra referida, sobre todo, a la realidad textual denominada *texto literario*, es decir, el relato de una historia, esto es, la serie de acciones ligadas temporal y casualmente, y ejecutadas por personajes (*ibídem*: 16).

En esta perspectiva, los *EE* no son un texto literario, aunque podrían serlo excediendo tal definición. No ofrecen una diégesis, pero apuntan a reconstruirla y reconocerla; no ofrecen un discurso, pero sugieren elementos para construirlo. Apuntan, ante todo, a la posibilidad de reconocer y reordenar desde este reconocimiento el propio *texto vital*. En las primeras "Anotaciones para tomar alguna inteligencia" de los *EE* (1-20), Ignacio insiste en ello:

... la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos, con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la ración propia, quier sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es demás gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente. (*EE* 2)

Así como el "principio y fundamento" de los *EE* (23) encierra las conclusiones que después se especifican o declaran, constituyendo la base del horizonte vital construido, actúa esta anotación como el principio y fundamento de los mecanismos narrativos que se elaboran al interior de los *EE*.

Ignacio insiste en “narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación”. Esta contemplación o meditación no surge del vacío: cuando, por ejemplo, en el primer ejercicio de meditación, sugiere centrarse en el primer, segundo y tercer pecado (EE 45-54), esto es, “el que fue de los ángeles” (EE 50), “el pecado de Adán y Eva” (EE 51), y el “pecado particular” (EE 53), trae a cuento simplemente sus grandes coordenadas culturales y personales. La contemplación relee la propia historia, y la confronta con la imagen cultural de su propia tradición. Por esto la importancia del “narrar fielmente”.

Para asegurar su fidelidad de este narrar es necesario establecer unos mínimos mecanismos discursivos, “discurriendo y racionando por sí mismo”. Los mecanismos del discurrir son claros: una oración preparatoria, primer y segundo preámbulo, los puntos principales, y el coloquio.

Respecto de la *oración preparatoria*, esto 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” (EE 46), se trata de explicitar la intención global de la enunciación y asegurar su verosimilitud. Ignacio se ve enfrentado a que en su meditación “hable” su propia voz o efectivamente “hable” el deseo de Dios. Esta tensión se ve explicitada, por ejemplo, en el ejercicio de los tres binarios (EE 149-156) donde el afecto por la “cosa adquirita” es afecto humano o afecto humano identificado con el afecto divino. El narrador, sujeto de la enunciación del discurso, desea no ser él mismo sujeto de la enunciación sino que tal sujeto sea el mismo deseo de Dios.

Para asegurar la enunciación de tal manera, Ignacio propone los *preámbulos*, los cuales son “composición viendo el lugar” (EE 47,1) y “demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo” (EE 48,1).

La composición “será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar” (EE 47,3). Más adelante de estas primeras indicaciones, Ignacio especifica antes de ello un “traer la historia” (EE 191) e incluso sugiere historias centrales a considerar así, como son “los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor” (EE 261-312). En realidad, este “traer la historia” y “composición” actúa como un solo conjunto. Se trata de una tarea reconstructiva de una tradición cultural, pues ésta permanece con vacíos, con sentimientos e ideas mudos, que un lector (el ejercitante) ha de dotar de vida y con ello alimentar su “ánima” para mejor servir a Dios.

Por esto, con la composición viene la “demanda (...) según subyecta materia” (EE 48,2) sobre lo que “quiero y deseo”. Se trata de un acto identificatorio con la historia que se trae, porque identificándose con ella se tomará más “fundamento verdadero de ella”: quien ha vivido tal historia sabe de qué habla. Por esto, “si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Cristo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Cristo atormentado” (EE 48, 3-4).

Pero tal demanda del preámbulo se ve enfrentada a la intencionalidad de la demanda. Quien demanda, ¿es sujeto de la enunciación, o ha logrado incorporarse a la enunciación del deseo de Dios? En París (entre 1528 y 1535), en el segundo estadio de redacción de los EE (cfr. Dalmases, en Loyola, 1990: 15), Ignacio probablemente redacta las consideraciones sobre las tres maneras de humildad (EE 165-167) y la meditación de los tres binarios ya aludida, buscando resolver tal cuestión. En el supuesto que se haya resuelto, el discurrir del discurso invita a examinar los *puntos principales*.

Estos puntos que conforman el núcleo de la meditación, hacen insistencia –desarrollando el mecanismo identificatorio– en una tarea comparativa (en la cual yo *me comparo frente a* la imagen que contemplo) y mimético sensitiva (en la cual yo *participo de* la imagen que contemplo). En estos puntos se actualiza la imagen, sea por comparación o mimesis, y se actualiza en la propia cognición. Se da pie, pues, al raciocinio sobre sí mismo, que da cuenta de los particulares afectos y operaciones que permitirán entroncarse con los afectos divinos. Así, el discurrir y el raciocinio empiezan a correr paralelos, y se hacen preparatorios, ya en la segunda semana de ejercicios, para el proceso de elección (EE 169ss).

Todo lo anterior ha implicado un proceso de ordenamiento de las afecciones. Y en ello participa tanto “la raciocinación propia” como el entendimiento “ilucidado por la virtud divina” (nuestro moderno *Insight*). Esta “raciocinación” o ilucidación que la historia, con tanta paciencia construida, se sintetiza en puntos centrales, imágenes núcleos que recogen lo fundamental de la historia evocada. Aconseja Ignacio constantemente detenerse, andar al propio ritmo, ir hallando estos puntos en la meditación y considerarlos al máximo.

Como en un *zoom*, se parte de un espacio y temporalidad global que se va acercando hacia el elemento particular (cfr. EE 102ss) y que desde esta particularidad vuelve a expandirse al mundo entero. Se trata entonces, de

las constantes repeticiones: “Notando siempre algunas partes más principales, donde haya sentido la persona algún conocimiento, consolación o desolación” (EE 118,3). Esta repetición, que hace fijar la mirada en el punto significativo de la historia evocada, crea las imágenes-motivo centrales del ejercitante que le permiten llevar a cabo mejor su proceso de raciocinio.

Este proceso también está montado sobre el mecanismo de la repetición que revive la historia toda, y la va especificando hacia aquellos puntos que hacen al ejercitante “sentir y gustar” desde el mecanismo identificatorio ya mencionado.

Finalmente, el *coloquio*, que “se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo dellas” (EE 54). Ignacio hace alusión, desde el principio de los EE, al aspecto comunicativo del coloquio, pues la palabra que se pone en juego ha de ser una palabra dialogada, desde los afectos humanos y divinos, pues tales entran a jugar en el hacer mismo:

Más conveniente y 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 la vía que mejor podrá servirle adelante. (EE 15,3-4)

Pero una cosa es hablar del amigo y otra hablar del siervo: lo comunicativo de los EE oscila también entre el reconocimiento y la conquista, y el relato así reconstruido y deconstruido tomará la carne de la intencionalidad que le sea propia.

El análisis presentado de los mecanismos narrativos en los EE me permite realizar otro pequeño grupo de conclusiones, complementarias al punto anterior (pp. 3-8). Decía que la intención narrativa de los EE se sostiene sobre sus mecanismos narrativos. Estos son, de parte de Ignacio, el reconocimiento y reordenación de su propio texto vital, que se manifiestan en un texto (los EE) que muestran cómo Ignacio fue realizando tal ejercicio, y que invita, a su vez, a que el lector, con esa experiencia manifestada, reconozca y reordene también su propio texto vital. Se trata de reconstruir una narración fiel que ayude a la intencionalidad narrativa (*hacer*), pero advirtiendo, por la constante repetición y revisión, que esa narración reconstruida puede estar reconstruyéndose desde una mentalidad de conquista o una mentalidad de reconocimiento.

## DESPUÉS DE IGNACIO, ¿CÓMO CONMEMORARSE?

Conmemorar a Ignacio es leer a Ignacio, pues en sus palabras nos ofrece sus memorias, y hacer memoria de ellas es aceptar la invitación a hacer nuestras memorias. El ejercicio de memoria es un ensayo, primero analítico, y ahora divagante. Lo divagante surge, en este momento, porque me salta a la vista, en mi lectura, que Ignacio me ha invitado a construir una narración.

Pero al pensar en construir mi propia narración vital, esto es, a conmemorar también, me doy cuenta que conmemorar es construir textos, destinados a decirnos o a escondernos. Me veo lanzado, entonces, a divagar en torno del texto que algún día construiré, de mi narración vital, recogiendo las *advertencias* (que, al final de los apartados anteriores, he presentado como conclusiones) que el texto construido de Ignacio me ha lanzado. ¿Cómo construir un texto vital, una narración vital? Divago y sugiero en torno a ello, desde Ignacio.

### La construcción (¿fija, o móvil?) del texto

Ignacio se mueve entre la mentalidad de conquista y la de reconocimiento. El problema de la conquista es que fija los sentidos del texto, la sana doctrina, ocultando (nunca eliminando) las profundas ambigüedades y débiles líneas que separan una actitud religiosa y una actitud de fe.<sup>6</sup> Ignacio “ve” a Cristo: unas veces su ver puede ser satisfacción compensatoria, otras veces puede ser forma bíblica liberadora. Sus lectores posteriores harán el mismo ejercicio. Dhotel lo advierte:

Pero, según las épocas y las “ideologías” dominantes, esa espiritualidad cambiará de rostro. Unas veces, viendo en San Ignacio al notable organizador de su Orden, se presentará la vida espiritual como una organización minuciosa y metódica; otras veces, como un riguroso programa de ascesis; más tarde se redescubrirá al Ignacio místico... (1991: 13)

No obstante, minimiza esta advertencia con su convicción de que “toda espiritualidad es evolutiva” (*ibidem*). Se quita espacio a la incoherencia e inconsistencia.

6. Hablo de “actitud religiosa” como de una entrega incondicional y acrítica a los constructos sociales que indican qué es la divinidad. La “actitud de fe” la refiero al encuentro intersubjetivo que se lee, al interior de una tradición religiosa, como la presencia de un Dios humanizador. Para ello, cfr. Varone (1987).

Creo que nuestras narraciones vitales no pueden apostar a la coherencia completa y cerrada, porque la misma narrativa humana es profundamente abierta y simbólica. No se dice, con esto, que se renuncie a considerar la cristificación del mundo; lo que pasa es que sobre ésta tenemos una imagen cultural profundamente arraigada, la del camino recto; habría que pensar, mas bien, en términos de Machado: “No hay camino, se hace camino al andar.” Ignacio alcanza a percibir esta incoherencia: las argucias del ángel malo, la constante revisión, etc., son maneras de volver y revolver la narrativa vivida y revivida para agarrar aquellos débiles hilos que permitan hallar un sentido.

Este sentido se resuelve en la alabanza, reverencia y servicio a Dios, y salud del ánima. Se trata, decíamos, de vivir. Por eso Ignacio considera estados de vida (*EE* 135ss), y sobre ellos, elecciones que conduzcan a esos estados de vida (*EE* 169ss); las consideraciones de uno y otro los imaginan para mejor decidir sobre ellos. Aunque Ignacio considera esta decisión como “voluntad del Criador”, *teme constantemente que sea voluntad humana*. Pero en caso de una elección adecuada –en lenguaje ignaciano, resuelta en alabanza, reverencia y servicio–, aún así sigue siendo voluntad humana, sólo que nombrando la trascendencia descubierta al interior de esa vida.

Esto, por supuesto, no lo dice Ignacio, cuyo lenguaje todavía participa de la visión de mundo medieval y jerárquica (de allí las metáforas del rey temporal y el Rey Eternal, por ejemplo; cfr.1.1), pero es razonable mirarlo así desde la visión de mundo moderna en la que ya participa (por eso, su posibilidad de examinarse desde la reconstrucción de su propio texto vital, que es ya una temprana manera de metarelato).

### **La textualidad escrita del texto**

Ignacio escribe un texto que manifiesta su experiencia vital, y desde dicho texto invita a que manifestemos también nuestra experiencia vital. Pero al escribirlo advierte ambigüedades en la reconstrucción de nuestra experiencia vital y hace advertencias para tratar de superarlas. Y aun pasa muchos años tratando de pulir tales advertencias.

Lo anterior sirve de metáfora para advertir una gran deformación cultural de nuestros días. En muchos ámbitos se suele pensar que los textos son literales, que dicen lo que tienen que decir, sin tener dimensiones

simbólicas subyacentes o grandes ambigüedades. Con esta idea muchas veces nosotros nos acercamos a los textos (por ejemplo, los *EE*, o los textos bíblicos), y nos cegamos a advertir la totalidad vital de la cual todo texto participa. Esto lo puedo nombrar como “la tiranía de la textualidad”.

Si la lectura que he realizado de los *EE* es correcta, creo que Ignacio nos invita a otra mirada sobre los textos. Ignacio escribe un texto, pero muy claramente considera que como texto nunca es acabado, sino reescritura constante de los textos que convoca de parte de los ejercitantes. En tal sentido, no es textual, sino vital, y forma parte de un movimiento que engloba la persona y la vida toda de la persona. Por esto su insistencia en lo coloquial, en el hablar y compartir.

Pero hay que advertir con Ignacio que, debido a nuestra ambigua naturaleza, dicho hablar y compartir se puede manifestar como “hablar del siervo” o “hablar del amigo”. Aun en nuestras mejores y más fraternas intenciones se nos puede deslizar la mentalidad de conquista y opacar la mentalidad de reconocimiento. La tiranía de la textualidad también amenaza al texto vital.

Creo que Ignacio sugiere que frente al intento de reconstruir nuestras narraciones vitales siempre será necesaria la tarea de darnos cuenta de cuándo hacemos uso de la tiranía textual. Sólo dándonos cuenta de ella, podremos desbaratarla y apuntalar con firmeza la narración vital.

### **El sentido cierto del texto**

Por lo anterior no se puede hablar de un sentido. Hay “sentidos”, o mejor decir, diversas posibilidades de lectura, todas ellas presentes, incluso necesarias. No se puede renunciar a hablar de los “sentidos ciertos”, y de ello se ocupará la doctrina, pero tampoco se puede renunciar –y esto la urgencia hoy– a entrecomillar tales sentidos ciertos. Ignacio se mueve en el sentido cierto y ordenado del texto, pero percibe las incoherencias, y aunque trata de completar su pensamiento, no completa. Además, en sus reconstrucciones narrativas intuye la apelación que le permitirá servir mejor.

Se trata entonces, para nuestras narraciones vitales, de la renuncia a lo completo y a lo cierto. Ignacio nos invita a reconstruirnos, a realizar apuestas vitales lo más ordenadas posibles, pero advirtiéndole siempre que dichas apuestas vitales no pueden absolutizarse.

## CONCLUSIONES

Las líneas precedentes, ya lo decía, constituyen un ensayo de conmemoración. Conmemorar no es fijar, textualizar o dar certezas, sino entender que tales acciones son medios o elementos de construcción para la permanente construcción y deconstrucción de un texto vital que en la historia va caminando. Creo que lo ignaciano, tal como lo he expuesto, puede llevar a pensar esto, aunque también es cierto que pueden existir otras lecturas de lo ignaciano que permitan fijar dogmaticismos.

Si he insistido en lo primero, es porque los *EE* son en lo fundamental un “modo de examinar la conciencia” (*EE* 1), examen cuyo resultado no fabrica ni predetermina el proponente, sino el ejercitante. Es decir, no hay resultado fijo. Es un darse cuenta de la propia situación, en la cual el propio ejercitante vive, revive y apunta a convivir su propia vida, es decir, la narrativiza.

Respecto de los subhorizontes mencionados al principio, quedan más preguntas que declaraciones. Al hablar de espiritualidad y pedagogía ignacianas, temas recurrentes de las conmemoraciones, la insistencia suele ser conceptual, o bien propositiva y declarativa. Esto no está mal, pero suele ocultar preguntas e historias, es decir, oculta lo ignaciano. El documento corporativo de *Características de la educación de la Compañía de Jesús* menciona, en sus notas introductorias:

Estas páginas no hablan de las dificultades, muy reales, que experimentan en sus vidas todos los implicados en la educación; la resistencia de los alumnos y sus problemas disciplinares; la lucha por hacer frente a las numerosas y opuestas reclamaciones de los empleados del centro, de los alumnos, de los padres y de otros; la falta de tiempo para la reflexión; el desaliento y las desilusiones que parecen ser inherentes al trabajo educativo. Tampoco hablan de las dificultades de la vida moderna en general. (No. 17, p. 20)

De hecho, de esto nunca –o muy poco– se habla en los documentos corporativos ni en las diversas ponencias que se presentan en congresos y encuentros. Es el habla de la cual habla Ignacio, pero de la cual nunca se habla cuando hablamos de Ignacio. Es de lo que habla Ignacio en sus *EE*<sup>7</sup>, y

---

7. En tal sentido, la pequeña biografía de Dhotel, *¿Quién eres tú Ignacio de Loyola?* (1984) es un excelente ejercicio de narración que no abandona el rigor conceptual.

es de lo que pide hablar a sus ejercitantes. Lo ignaciano sería también, creo yo, un intento de recuperar y poner al frente esas palabras, esas historias, esas narraciones. Porque de ello no se habla por el afán del concepto. Y quizás narrar, hablar, compartir aquellas narraciones que nos ha suscitado la intencionalidad narrativa de lo ignaciano sea una muy buena manera de conmemorar.

### **BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA**

- BERISTÁIN, HELENA, *Análisis estructural del relato literario*, UNAM, México, 1984.
- COMPañÍA DE JESÚS, "Características de la educación de la compañía de Jesús" (1986). En *Revista Orientaciones Universitarias*, No. 11. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, febrero de 1995, pp. 9-128.
- DHOTEL, JEAN-CLAUDE, *¿Quién eres tú, Ignacio de Loyola?* Editorial Sal Térrea, República Dominicana, 1984.
- DHOTEL, JEAN-CLAUDE, *La espiritualidad ignaciana: claves de referencia*, Editorial Sal Térrea, Santander, 1991.
- GONCALVES DA CAMARA, LUIS, "Autobiografía de Ignacio de Loyola" II, 15-16. En <http://www.jesuitas.es/Autobiog.htm>
- HINKELAMMERT, FRANZ, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José de Costa Rica, 2003.
- HIRIART, HUGO, *Discutibles fantasmas*, Biblioteca Era, México, 2001.
- LOYOLA, IGNACIO DE, *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S.J. (3a. ed.), Editorial Sal Térrea, Santander, 1990.
- VARONE, FRANCOIS, *El Dios ausente: reacciones religiosa, atea y creyente*, Sal Terrae, Santander, 1987.