

resultará que lo más perfecto y acabado es aquello en lo cual la potencia se identifica con el acto, podemos concluir que: “así como en el ámbito de los entes la ousía perfecta es pura actualidad, en la polis el estamento superior es aquel que se ubica del lado de la acción práctica; asociada a la felicidad”⁶⁶.

Pags. 106 y 107:

A modo de cierre, esta cita de Rodríguez Zoya, sintetiza de alguna manera esta “sutil articulación”⁶⁷ entre la Filosofía Primera como teoría de las causas (Metafísica) y la Ética y Política de Aristóteles a partir de una mirada teleológica del cosmos:

Concluyamos que el modo de vivir político permite el desarrollo del hombre como tal. Está en la potencialidad del hombre (materia humana) alcanzar la vida feliz y buena (causa final), lo que quiere decir vivir bien. Pero esta potencialidad sólo puede ser alcanzada, es decir realizada de modo perfecto, en una polis que ya existe en acto. Debemos concebir una relación recursiva entre: desarrollo humano y desarrollo de la polis; ambos se coimplican. No hay desarrollo humano posible por fuera de la polis. El vivir de la polis abarca el desarrollo perfecto de la potencialidad humana.⁶⁸

⁶⁶ Rossi, María José, *Op. Cit.*, p. 76.

⁶⁷ Debo la expresión a Rossi, María José, *Op. Cit.*, p. 63.

⁶⁸ *Op. Cit.*, p. 161.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: retórica del discurso coloquial entre el Creador y la creatura

por Miguel Ángel Moreno S.I.*

Resumen

Mediante el recurso a la homología, se intenta desde la Retórica de Aristóteles una relectura de los Ejercicios a partir de dos prácticas: el “dar modo y orden para meditar o contemplar” a cargo de quien “los da” y el meditar-contemplar de quien “los recibe”. Como resultado del análisis, la homología subraya el carácter -retórico- de los Ejercicios, arte o método de construcción de un discurso coloquial peculiar entre el Creador y su creatura como lugar de decisión de la vida y el desarrollo del “discurrir del entendimiento”, como destreza de aplicación o internalización del “modo y orden retórico” de los Ejercicios.

Palabra clave: homología, retórica, “modo y orden”, topología, discurrir, coloquio.

San Ignacio de Loyola's Spiritual Exercises: rhetoric of the colloquial speech between the Creator and the creature

Abstract

By means of the resource to the homology, is tried from Aristotle's Rhetoric an rereading of the Exercises from two practices: "To give way and order to contemplate or to meditate", from "who gives" and to contemplate or meditate from "who receive". Homology underlines the rhetorically character of the Exercises, art or method of construction of a colloquial particular speech between the Creator and the creature as place of decision of the life and the development of "to flow of the understanding" as skill of application or internalisation of the "way and rhetorical order" of the Exercises.

Keywords: homology, rhetoric, way and rhetorical order, topology, to flow, colloquy.

* Licenciado en Filosofía y en Teología (USAL – Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina) morenoc@jesuitas.org.ar

Introducción

La presente nota es el resultado de la reflexión sobre dos problemas prácticos que suelen presentarse, uno de ellos a la persona que “da los Ejercicios” (EE) en su tarea, tradicionalmente enunciada como la de “dar puntos” para que quien “los recibe” pueda orar, es decir, meditar o contemplar (EE nº 2)¹; y el otro, relacionado justamente con la manera en que deba ser entendida y realizada esta oración por la persona que “los recibe”. A poco que se progrese en su lectura, esta reflexión inicial sobre uno y otro problema adoptará el tenor de una relectura del conjunto de los EE, relectura favorecida por el lugar central y representativo que dentro de ellos ocupan ambas tareas y por su carácter radicalmente “introdutorio”, común con el carácter de los mismos EE, configurados al estilo de una “retórica” peculiar, orientada a un objeto también peculiar.

Lo dicho permite enunciar el propósito de la nota: por una parte, reflexionar sobre dos problemas prácticos -y característicos- que plantean los EE; por otra, favorecer, a partir de esta consideración, una relectura desde el marco de la retórica, relectura de la que se espera una mayor comprensión de la significación de los EE en general y de la función, dentro de ellos, de las dos tareas mencionadas.

La relectura como homología

Una relectura de los EE -una más, en razón de su inagotable riqueza- desde la perspectiva de la retórica, cobra fundamento desde el momento en que los EE se presentan como la propuesta de tomar una decisión -los EE son para elegir “... cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir” (EE nº 135)- diseñada como la construcción progresiva de un discurso; este intento los sitúa en el área del “producir”, pero de un producir “racional” a similitud de la retórica, “saber” también orientado a la construcción de un discurso.

Releer consiste propiamente en favorecer la emergencia de más claras significaciones -en principio, no evidentes- de un texto, releído a partir de otro texto -generalmente ajeno a la tradición del primero- utilizado como referente². Releer, por tanto, no consiste en una proyección del contenido del texto referente sobre el texto releído ni en decir lo mismo con distinto lenguaje, sino más bien en esclarecer, de forma complementaria, significaciones diversas a partir de un idéntico eje. No se tratará, por tanto, de buscar paralelos entre ambos

¹ LOYOLA de, Ignacio, *Ejercicios Espirituales*. 3.ed., Santander, Sal Terrae, 1990 (edición crítica de DALMASES de, Cándido, utilizada para todas las citas de los EE en la presente nota).

² Determinadas significaciones de un texto, pueden pasar desapercibidas por simple omisión o bien por subyacer al texto y resultar, entonces, más difícil su registro.

textos de manera que el texto releído resulte una simple consecuencia o aplicación del texto referente. Releer se identifica más bien con el quehacer de la *homología*, búsqueda o identificación de semejanzas estructurales entre dos series significativas a partir de un eje común³.

Homología con los Ejercicios desde la Retórica

Hablar de una relectura -u homología- del texto de los EE desde una perspectiva retórica se refiere, en el presente caso, a la perspectiva de la retórica clásica o, más precisamente, a la que se impone desde la versión de Aristóteles⁴ y que a lo largo de múltiples versiones enhebradas por el hilo de una resistente metahistoria, impregnó las ciencias del lenguaje hasta el presente⁵.

Esta idea de la retórica, ajena a la estrechez de una mirada que la limitara a una serie de recomendaciones -más o menos fundadas- para resolver satisfactoriamente una cuestión práctica como la del “hablar en público”, cobró vigencia histórica a partir de una doble necesidad: por una parte, la generada por un contexto histórico y cultural específico y, por la otra, por una necesidad propiamente epistemológica. La primera tiene que ver con un momento del desarrollo socio-político de Occidente en el que la oratoria adquiere prestigio y se impone como el instrumento, naturalmente indispensable e inmediato de la vida pública, época en la que no resulta demasiado factible separar al político del orador. Aclarar su naturaleza, no fue para los contemporáneos una aclaración más entre otras sino aquella relacionada con lo que Cicerón llamará la “res publica” o la del bien común. Pero esta relevancia de la retórica no fue consecuencia exclusiva de su valor instrumental para la vida pública. Existió una segunda razón referida a la insuficiencia teórica en la manera de plantearla y resolverla que llevó a la necesidad de esclarecerla. La discusión sobre lo que podría llamarse su “estatuto epistemológico” fue tema de amplia discusión y de insatisfactoria resolución hasta el momento del análisis aristotélico pues mientras, por una parte, era reducida a puro empirismo, por el otro -era la línea

³ El concepto de *homología* adoptado es el desarrollado por A. Vergote en su relectura de Rom. 7 a partir de conceptos tomados del psicoanálisis: Cfr. VERGOTE, Antoine, “Apport des données psychanalytiques a l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7” en LEON-DUFOUR, Xavier (dir.), *Exégèse et herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 176, nota 1.

⁴ ARISTOTE, *Rhetorique*, Paris, Le Belles Lettres, 1932 (Tomo I), 1938 (Tomo II), 1972 (Tomo III) (Texto crítico establecido y traducido por DUFOUR, Médéric; el tercer tomo, anotado por WARTELLE, André); ARISTÓTELES, *El arte de la Retórica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1951, I (texto griego y traducción con notas y comentarios de GRANERO, E. Ignacio).

⁵ Dos ejemplos de una larga lista, son: KAYSER, Wolfgang, *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Madrid, Gredos, 1954; LAUSBERG, Heinrich, *Manual de Retórica Literaria*. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura, Madrid, Gredos, 1966 (Tomo I), 1967 (Tomo II), 1969 (Tomo III).

sostenida por Platón⁶ quedaba absorbida por la filosofía, no bien relacionada con la dialéctica y enredada con las exigencias éticas. Esta oscuridad teórica, no favorecía su utilización como parte de la vida pública. Fue aquí donde la intervención aristotélica marcó una dirección.

Aristóteles sitúa a la retórica en el ámbito de lo productivo que, en el presente caso, se refiere a la construcción de un discurso persuasivo. Pero a una construcción no librada a las exclusivas circunstancias del azar, ni a la mera comprobación estadística de resultados por el camino del ensayo y error (empirismo) ni a las aptitudes del orador y de su intuición. Para Aristóteles se trata de un “saber” *sistemático*, no orientado a la búsqueda de la verdad, como en el caso de la filosofía, sino a su *aplicación práctica*, conjunto de reglas, entonces, capaz de guiar un proceso racional -o humano- de producción. Y “saber” amoral liberado de las exigencias de la ética, las que corresponderán, en todo caso, a la persona del orador y a las finalidades a las que se oriente en su quehacer.

Esta doble distinción de Aristóteles hace posible la idea de “arte” o de “técnica” (*techné*), como un saber, común y necesario para cualquier tipo de producción humana y no solo para la elaboración del discurso⁷. Tres componentes deben subrayarse, entonces, como centrales en la idea aristotélica de arte o técnica: se trata de un *saber*, por tanto *sistemático* u organizado a partir de un criterio intrínseco a su finalidad; se trata de un saber orientado a la *producción* y, por último, de un saber *ajeno a la ética*. En cuanto saber determinado por su finalidad, la sistematización de la técnica retórica orientada a la construcción de un discurso persuasivo, no rondará en torno a la verdad que, como fue dicho, corresponde a la filosofía, sino en torno a lo *verosímil* o probable, pues ésta es la materia ordinaria de la vida cotidiana sobre la que discuten y *opinan* los hombres. En consecuencia, la Retórica habrá de interesarse por la opinión o, más precisamente, por la tarea de probar la validez de una opinión. Para ello, se servirá del procedimiento inductivo de los ejemplos pero, principalmente, del silogismo retórico o entimema cuya característica reside en apoyarse en premisas probables. Como saber técnico -o método- la Retórica consistirá entonces en describir de modo ordenado y completo las pruebas técnicas (entimemas y ejemplos) y extra-técnicas, capaces de mostrar la validez de una opinión.

⁶ La posición de Platón, de la que se distanciará Aristóteles, está expuesta principalmente en el Gorgias y en el Fedro.

⁷ El concepto de *técnica* elaborado por Aristóteles con motivo de la definición de la Retórica, se hizo extensivo ulteriormente a los métodos de producción de diversos objetos. A partir de este origen, se provocó una cierta equivalencia entre los términos de “Retórica” -técnica específica para la construcción del discurso oratorio- y el de “retórica”, aplicado genéricamente a diversos tipos de técnicas productivas en torno al discurso o realidades semejantes. Por esta razón, en adelante el término “Retórica” con mayúscula será utilizado en la presente nota para designar la técnica oratoria descrita por Aristóteles, dejando el término “retórica” con minúscula o su uso adjetivado para los otros casos.

Esta convalidación retórica de opiniones, siempre según Aristóteles, se desarrollará con sus propias variantes en tres ámbitos que, de acuerdo con sus tipos de destinatarios, dará lugar a tres géneros de discursos: el género deliberativo destinado a probar lo útil o nocivo; el judicial, en torno a lo justo o injusto y el demostrativo, en función de lo honesto o deshonesto.

El enunciado de la finalidad de la Retórica exige todavía una precisión más pues para Aristóteles -a diferencia de sus predecesores- ella no se orienta propiamente a la construcción del discurso persuasivo sino *a la búsqueda de lo persuasivo existente en cada caso*, condición para la construcción simultánea o ulterior del discurso persuasivo. No es éste un punto menor de su propuesta en cuanto sin salirse del área del producir a partir de un saber, no incurre en abstracción sino que sostiene al “saber productivo” en lo que tiene de individual e irrepetible⁸.

Esta distinción facilita el tránsito a la consideración del otro sentido implicado al hablar de una técnica -en este caso, de la técnica Retórica- referido a su implementación. En efecto: el contenido de la técnica Retórica no se reduce a la descripción sistemática y completa del saber necesario para buscar lo persuasivo individual y construir un discurso probatorio -o nivel del “método” técnico- sino que *abarca su internalización operativa*, es decir, su dominio práctico. La técnica Retórica, *además de método*, será capacidad efectiva para llevarlo a la práctica o “aplicarlo”, capacidad que Aristóteles define como una *facultad* o hábito.

La referencialidad interna de los Ejercicios

A una homología de los EE con la Retórica aristotélica, difícilmente escapará dada la naturaleza “textual” de ambas propuestas, el carácter de “autorreferencialidad” -o reversibilidad- que distingue al texto de los EE -y a la experiencia extra-textual que hace posible- por lo cual, ninguna o casi ninguna de sus partes deja de ser, en cierto modo, réplica de las otras o, más aún, microréplica de la macroestructura representada por el conjunto y viceversa. Sin la posibilidad de una comprensión exacta del aserto, sin embargo es constante durante el análisis y la práctica de los EE, la verificación de la implicancia mutua entre partes o entre las partes y el todo casi al modo de una metonimia. Importa destacar esta modalidad por su incidencia en la detección del carácter retórico peculiar de los EE que se pretende mostrar.

Dos ejemplos relativamente simples -uno, sobre la práctica de “probar” y otro sobre la de “repetir”- pueden ilustrar estas afirmaciones. El primero se refiere al ejercicio de “hacer la prueba” acerca de ciertos modos de penitencia

⁸ Esta distinción introduce un criterio para diferenciar entre calidad técnica del discurso y sus resultados pues no siempre un discurso bien construido desde el punto de vista del saber técnico, logra persuadir.

en el comer, en el dormir, etc. -es decir, haciendo más o haciendo menos, o utilizando unas formas u otras- porque "... muchas veces en las tales mudanzas (Dios nuestro Señor) da a sentir a cada uno lo que le conviene" (EE n° 89), criterio en torno a una cuestión particular -la penitencia- que incluye un alcance de valor general, en cuanto podrá ser aplicado a otras situaciones (como, por ejemplo, a la búsqueda de confirmación de la elección realizada). El segundo ejemplo se refiere al ejercicio de "repetir" la oración precedente que el ejercitante ha ya realizado (meditación o contemplación) en cuanto la mecánica propuesta en este caso es la de volver atrás y re-tomar, no literalmente sino selectivamente, lo sucedido en dicho ejercicio: "... notando y haciendo pausa en los puntos en que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual..." (EE n° 62). Esta misma mecánica se la podrá encontrar en la propuesta de cómo actuar una vez acabado cada ejercicio: "miraré cómo me ha ido...y si bien, ...haré otra vez de la misma manera" (EE n° 77) y también -aunque de un modo más particular- en los tiempos y modos de elección; pero sobre todo, en la costumbre, bien afincada en la tradición ignaciana de "repetir" cada año los EE, experiencia práctica en la que cabría adoptar el mismo criterio de "hacer pausa" en aquellas situaciones de la vida -con las que se llega a la repetición anual- donde la gracia se ha hecho más presente o ha estado ausente. Es decir, que el ejercicio de la repetición, de ser entendido como una "parte", puede ser reconocido en el conjunto de los mismos EE que serían en este caso su réplica ampliada. Este mutuo "juego referencial" -casi metonímico, como ya se dijo-, de la estructura de los EE con sus partes y de éstas entre sí, podrá comprobarse una y otra vez en la homología de los EE con la Retórica.

1. El discurso de los pensamientos

Dentro de la terminología ignaciana, hablar de los "pensamientos", es una forma apta para expresar la "materia prima" de la experiencia que los EE procuran introducir: "Mucho aprovecha, el que da los ejercicios... ser informado fielmente (por quien los recibe) de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen..." (EE n° 17), opción que retrotrae a la experiencia originaria del mismo Ignacio evocando que "... esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo..." (Aut., n° 7)⁹. Así vistos, los EE serían un conjunto de "prácticas"¹⁰, estructuradas mediante un "modo y orden" peculiar,

⁹ LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas*, 3 ed., Madrid, BAC, 1977 (Edición crítica de IPARRAGUIRRE, Ignacio y de DALMASES, Cándido de, utilizada para todas las citas de la Autobiografía o Relato del Peregrino).

¹⁰ CERTEAU, Michel de, "L'espace du désir", en *Christus* 20 (1973) 118-128. Es de Certeau quien denomina como "prácticas" a los diversos ejercicios descriptos por Ignacio en la primera anotación (EE n° 1) (meditar, contemplar, examinarse...), perfil de una fisiónomía básica (pág. 118).

apto para provocar "el discurso de los pensamientos" (EE n° 333). Por su ubicación en el punto inicial y determinante para el desencadenamiento de este "fluir", dos de las prácticas de este conjunto -el "dar puntos" y el "orar" a partir de ellos (EE n° 2)- presentan un valor estratégico particular.

Esta descripción general señala, consecuentemente, los aspectos a desarrollar en la presente sección: los dos primeros dedicados, uno a cada una de las prácticas mencionadas, y el tercero dedicado al rastreo elemental en la experiencia primera de Ignacio de las raíces de *este fluir de los pensamientos*¹¹.

"... (D)iscurriendo solamente por los puntos...": introducir, no sustituir

El primero de los problemas mencionados, abordado por Ignacio en la segunda anotación (EE n°2), trata concretamente de la cuestión de "cómo proponer la materia de la oración" pues cabe la sospecha que ciertas sequedades en las que el ejercitante pueda debatirse al meditar o contemplar sean producidas -salvo las válidas explicaciones proporcionadas en el n° 322 de los mismos EE- por la manera desadecuada de proponerla. En la práctica, esta sospecha cobra cuerpo particularmente cuando los puntos en cuestión, incluso de buena calidad teológica y espiritual, suscitan el deseo por meditar o contemplar y, no obstante, el ejercitante acaba por sentirse obstaculizado o disperso. Una posible explicación sería la de que en estos casos se habría producido una especie de "anticipación": la narración de la historia y su declaración que según Ignacio ha de suministrar quien da los EE, habría ya producido en el ejercitante lo que éste debería alcanzar por propia cuenta. Se produciría así una asimilación anticipada del fruto del ejercicio que aunque válida en otro contexto, resultaría contraproducente con relación al propósito de los EE. Podría decirse, quizás, que en estos casos el que da los EE "predicó" en lugar de "discurrir sobre los puntos..." y que, consecuentemente, el fruto o aprovechamiento ya se produjo pero "al modo de la predicación", es decir, a través de "la mediación de la palabra del heraldo"...y no por no haber permitido el "... (inmediato) obrar (del) Creador

¹¹ Sería erróneo entender el uso que Ignacio hace de los términos "pensamiento, moción, afecto, deseo, sentimiento" como si fueran ajenos entre sí o, por el contrario, como equivalentes. Aunque, en ocasiones, parezca utilizarlos indistintamente, suele existir en cada caso una acentuación particular relacionada, por lo general, con el contexto. En el caso de la presente nota, se ha preferido el de "pensamiento" que, aunque acentúa el aspecto más representativo o conceptual, Ignacio parece utilizarlo muy relacionado con el de "moción", tanto en relación con la "movilidad" implicada en este último como con su carga emotiva. Esta preferencia se explica por uno de los supuestos aquí sustentados: el de la mutua "imbricación" -no contaminación- con la que Ignacio entiende y practica siempre la relación entre el pensar y el sentir. Para lo aquí desarrollado, se ha tenido particularmente en cuenta la explicación de cada término en: GARCÍA DE CASTRO, José (dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (DEI), tomos I y II, Bilbao-Santander, Manresa-Sal Terrae, 2007.

con la creatura, y (de la) creatura con su Creador y Señor (EE n°15)¹². Podría decirse que la predicación, por su naturaleza, tiende a iluminar o a mover al destinatario mediante el dinamismo desencadenado por los “pensamientos” que le aporta. En el caso de los EE, en cambio, se trata de favorecer *un contacto directo con el texto* mediante el cual, el destinatario puede exponerse a la aparición de un “discurso del pensamiento” inmediato e imprevisible. Desde un punto de vista teológico, dar EE puede ser entendido como una forma del ministerio de la Palabra pero, no propiamente, de la Predicación.

La riqueza prieta y, en cierto modo enmarañada, del texto de la anotación segunda puede quizás oscurecer la comprensión de la tarea de “proponer los puntos para meditar o contemplar”; su dirección general, sin embargo, se mantiene clara: la tarea de quien da a otro “modo y orden” de meditar o contemplar acaba encontrando su punto de gravedad donde la meditación o contemplación de este “otro” comienza... Y así, entonces, mientras uno narra fielmente la historia, el otro parte de su sentido; mientras uno, sólo discurre, el otro discurre y raciocina; mientras uno discurre sumariamente, el otro procura hallar alguna cosa que haga un poco más declarar...; y, finalmente, mientras uno se inhibe de incursionar en el área del sentir, el otro, de ser posible, procura sentir y gustar internamente... Resumidamente dicho: *mientras el primero “introduce”, el otro, el que recibe los EE, los desarrolla y protagoniza...*

Esta particular estructura binaria y correlativa de quien da y de quien recibe los EE, subraya -en línea con la mencionada diferencia entre predicar y dar EE- el “autoborrado” al que Ignacio somete la tarea de quien los da. Sería erróneo, sin embargo, creer que este “modo y orden” sea una tarea neutral. Si para Ignacio, se trata de “introducir”, esta introducción, lejos de ser genérica, ha de poseer una dirección precisa: aquella que favorezca la posibilidad de que el ejercitante se disponga “... para buscar con diligencia lo que tanto desea...” (EE n°20) y a recibir -sin intermediarios- la comunicación inmediata de su Creador, exponiéndose a los pensamientos con los que Él lo mueva.

En el entendimiento propuesto, *dos parecen ser las indicaciones* que Ignacio *prescribe* como modo adecuado de proponer la materia para meditar o contemplar. La *primera* consiste en ceñirse, en la narración de la historia a su “fundamento verdadero”. En la exégesis medieval, el “fundamento verdadero” de la historia significaba el primer sentido o sentido literal del texto escriturario¹³. Narrarla

¹² Debe advertirse que no se trata aquí de un idéntico fruto que se obtendría por caminos diversos y en tiempos también distintos: el camino de la predicación, por una parte, y el de los EE, por la otra. Lo aquí se supone es que el fruto de los EE es peculiar en cuanto consecuencia de una gracia también peculiar que opera “autónomamente” (“inmediate” según EE n°15) en el ejercitante a través de su “discurrir y raciocinar”. La consecuencia de esta distinción es que el fruto o aprovechamiento también será distinto.

¹³ FIORITO, Miguel Ángel, “Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus” en *Ciencia y Fe* 19 (1963) 401-417 y 20 (1964) 93-123. En la página 108, correspondiente a la segunda parte del artículo, el autor habla de la equivalencia entre el fundamento

“fielmente” significará, entonces, autolimitarse en la búsqueda de los otros sentidos, dejándolos librados, en todo caso, al razonamiento de quien se ejercita. En el razonamiento de los EE, la inmersión del ejercitante en la historia de la salvación -eje contextual de toda la experiencia- deberá constituir una experiencia liberada, al máximo posible, de toda influencia interpretativa que no provenga del encuentro mismo -inmediato- del ejercitante con el texto encuadrado por el “modo y orden” recibidos, de modo que sólo se haga receptivo a los pensamientos suscitados por el buen espíritu. El “modo y orden” viene a señalar la línea demarcatoria de la experiencia de los EE con relación a todo lo “restante” que, pudiendo ser muy bueno, no forma parte de lo pretendido. Por este “modo y orden” y sólo por él pasará la no neutralidad de los EE; el resto es imprevisible, sólo pertinente a los pensamientos provocados por la gracia y a las consecuentes respuestas del ejercitante.

La *segunda prescripción* consiste en que quien da los EE, después de la narración fiel de la historia -en el sentido antes explicado- o simultáneamente, debe atenerse sólo a discurrir sobre ella con dos nuevas y sucesivas autolimitaciones pues el discurrir debe “pasar” por los puntos “declarándolos”, es decir, aclarándolos y no razonándolos -es la primera autolimitación- de modo “breve o sumario” -es la segunda autolimitación-. En esta prescripción, los términos utilizados son significativos, particularmente el de *discurrir* pues en la polisemia del universo ignaciano subraya la utilización dinámica del entendimiento que confirmando una cosa con otra, *recorre*, sosteniendo la mirada sobre el conjunto del texto. Pero además *introduce* y *subraya un “orden”* al detenerse en aquellas unidades mínimas (los puntos) a las que otorga relevancia significativa¹⁴.

verdadero de la historia y el sentido literal del texto evangélico, agregando en la nota 53 de la misma página que “El fundamento verdadero de la historia no es un modismo ignaciano, sino un tecnicismo teológico de su tiempo, con el que se referían los autores a un sentido de la Sagrada Escritura, como punto de partida de todos los otros sentidos (Cfr. H. de LUBAC, *Exégese medieval*, I partie, Paris, Aubier, 1959, págs. 436-439)”.

¹⁴ En esta cuestión del “dar puntos”, Ignacio no se ha limitado a las dos prescripciones de la segunda anotación sino que él mismo ha mostrado cómo hacerlo a través del desarrollo de “Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor” incluidos en el listado ofrecido tras la explicación de los modos de orar (EE 261-312). Sin desviarse de sus propias prescripciones, se limita, en su muestra, a citar el texto literal del Nuevo Testamento que trata del misterio en cuestión (EE n°261) o bien, incorpora un “orden” en la propuesta de la materia sobre la que el ejercitante habrá de discurrir y raciocinar, subrayándolo mediante consideraciones de tipo más bien “estructural” que, respetando siempre la regla de lo breve o sumario, introducen de manera no evidente pero decisiva, criterios direccionales. Un ejemplo de esto último podría ser el referido a cómo los apóstoles fueron “tan suavemente llamados” desde “su ruada y baja condición” a una “dignidad” elevada (EE n° 275).

“...(L)a cual manera de orar es más dar forma, modo y ejercicios como el ánimo se apareje... que no dar forma ni modo alguno de orar” (EE n°238)

El supuesto del segundo problema planteado en el inicio es que éste se suscita aún cuando el que da los EE se haya atenido en su narración al sentido literal de la historia y hubiera discurrido adecuadamente sobre ella. En este caso, la dificultad para meditar o contemplar no provendría de la exuberancia anticipatoria de quien da los EE sino que convendría buscarla en el mismo ejercitante.

La pertinencia de esta hipótesis es avalada por la misma experiencia, particularmente reiterada en un tipo de casos: la situación de desconcierto o desacierto producida en el ejercitante para manejarse y utilizar la abundancia de preámbulos, adiciones y notas con las que desde un comienzo es instruido por el texto de los EE, todo ello reforzado por la insistencia en que, de su cumplimiento podrá depender que se produzcan mociones sin las que propiamente no habría EE (EE n°6). A semejanza del primer problema analizado parecería aquí justificada la pregunta acerca de si tal dificultad, al margen de las legítimas causales ya aducidas en el caso anterior (EE n°322), no provendría del mismo ejercitante quien aún cumpliendo diligentemente todo lo prescripto, no lo utilizaría adecuadamente por no haber comprendido o por no haber sido correctamente instruido por quien le da los EE.

En consonancia con lo aducido, el supuesto de esta segunda reflexión es que la mayor parte de estas situaciones se producen por una insuficiente -o desadecuada- comprensión de la propuesta. Es decir, a raíz de una cuestión teórica referida a la comprensión misma de la propuesta ignaciana que convendría, entonces, dilucidar.

Es aquí donde viene al caso el título del presente apartado, extraído de la caracterización del primero de los tres modos de orar agregados por Ignacio a continuación del texto de la “Contemplación para alcanzar amor” (EE n° 230) que en la contradicción aparente de su enunciado parece encerrar el núcleo de su propuesta. Esta “contradicción” estaría dada por la doble afirmación ignaciana de que “todas las formas que va a proponer para orar... no deberán ser tomadas como las maneras de orar...!”.

Profundizar los términos de esta “contradicción” parece un buen punto de partida para mostrar que en ella se encuentra una propuesta teóricamente coherente y original y de relevancia práctica en cuanto de su correcta implementación provendrá en buena medida la solución de las dificultades para meditar o contemplar durante los EE y, en consecuencia, una vía de solución para el problema planteado¹⁵.

¹⁵ La “referencialidad interna” de los EE explicada en la Introducción es la que se encuentra en la base de la argumentación a utilizar en el presente apartado: la explicación de una situación particular será elevada a principio de explicación de una situación general.

1.1. Idea ignaciana de la oración

Como en otras de sus propuestas, también en ésta Ignacio parece moverse en dos dimensiones o *momentos*: uno, *primero*, relativamente claro y sencillo en el que describe, define, prescribe y que, para el caso presente, puede encontrarse ilustrado en aquellos números de los EE donde se explica un modo de orar determinado como, por ejemplo, “meditar” (EE 45 y ss.). Y un *segundo* -para el cual, el primero es camino o *aparejo*- inteligible sólo para quien se ejercite en él, es decir, para quien *practique* lo indicado en el primer momento utilizando los “aparejos”. Esta idea de los “dos momentos”, vendría a significar que en las cosas de Dios, quien recibe los EE podrá *disponerse aparejándose* -o utilizando todos los medios señalados por Ignacio...- para de esta manera *poder acceder a una experiencia que está más allá de los medios utilizados*, donde ya la experiencia no estará en manos del ejercitante y, consecuentemente, donde los medios a utilizar *podrían ser otros*, no justamente los que Ignacio sistematiza cuidadosamente como “forma, modo y ejercicios” para aparejarse...!

Con lo dicho, puede introducirse más claridad en el enunciado ignaciano: los que son medios para prepararse y que deben ser puestos por el ejercitante son medios que corresponden a un primer momento y que son puestos para “disponerse” -no para causar- la apertura a una segunda dimensión cuya aparición exigirá abandonarlos para “proceder a moverse de otra manera”¹⁶. Desde aquí, podrían enunciarse las siguientes conclusiones.

1) Existiría un primer momento -el de aparejarse- que es preparación o condición para un segundo momento, no su causa. Existe entre ambos momentos una relación de desproporción, en cuanto el segundo -de producirse-, no podría explicarse, rigurosamente, por los medios puestos en el primero. Desde aquí, cabría “esperar” -al igual que sucederá con el fruto o experiencia final de los EE...- que la oración “verdadera” fuera la del segundo momento y que justamente se caracterizaría -en parte- por el abandono -al menos- de “estos” medios...

2) La oración del primer momento, sin embargo, sería también “oración” -o lo sería “ya” ...- porque -además de “aparejarse”- se pretende que el ánimo “se aproveche... y que *la oración sea aceptada*” (EE n°238).

3) En realidad, ambos momentos son ya oración y consecuentemente acciones sobrenaturales y fruto de la gracia, pero de “gracias distintas” pues para el primer momento, quien se pone en oración, ya cuenta con la gracia para realizarla (y por tanto para aprovecharse de ella...) pero todavía no habría recibido la segunda...

4) Esta segunda es una experiencia que Ignacio espera que se produzca -en algún momento- si el que se ejercita es fiel a las formas y modos del primer

¹⁶ Estos medios son los criterios de discernimiento, código suministrado por Ignacio para que el ejercitante pueda interpretar el “nuevo” momento.

momento... Pero esta experiencia -esta gracia- *es objeto de espera...* De esta manera, para Ignacio, *orar es aparejarse... esperando la llegada del Señor* sintiendo que esta espera es ya suficiente y provechosa para el ejercitante-; esperando esta llegada del Señor que en algún momento se habrá de producir, eliminando la necesidad de toda “forma y modo preestablecidos”. Mientras que en el primer momento es el ejercitante mismo quien -utilizando la gracia con que cuenta- se dispone a sí mismo utilizando los “aparejos” ... *-se mueve-*, en el segundo es ya el Señor quien lo dispone *-lo mueve-* y lo conduce¹⁷.

1.2. La perspectiva del deseo

Ph. Lécrivain¹⁸ dice que Fabro designaba a los EE como *una manera de proceder*, siguiendo a Ignacio que en EE nº1 había hablado de “*todo modo de ...*”. Esta manera configura al conjunto de los EE -en un nuevo ejemplo de lo que antes se denominó “referencialidad interna”- como una especie de *organización topológica* (véanse, en este sentido, especialmente, las “composiciones de lugar”, al adoptar disposiciones interiores o situaciones, etc.) cuya función consiste principalmente en abrir un espacio al deseo o -en el lenguaje de la Autobiografía (6-8) a los “pensamientos” que lo involucran. Esta manera de proceder -o de organización topológica- apunta a suponer -¿contradictoriamente? - “lo que ella misma no representa”: las “voces del deseo” -los “pensamientos”- del ejercitante que pretende articular. Lo que interesa no es la organización topológica sino el *dejar hablar al sujeto del deseo* (o de los “pensamientos”) ... en un “lugar” que ya no será un lugar. De suceder esto, se operaría una ruptura inicial -justamente con la “organización topológica” o, dicho con el lenguaje utilizado anteriormente, con el “primer momento” y sus aparejos- para hacer lugar al deseo del Otro¹⁹. En la personal perspectiva de Ignacio, se espera que esto suceda -preferentemente pero no exclusivamente- en el sentimiento espiritual, en el gusto y, sobre todo, en la consolación. Más aún: en su punto de “máxima”, la “consolación” -en cualquiera de sus formas, intensidades o componentes- es lo que se espera durante la oración y -en la terminología aquí adoptada- su irrupción sería la culminación del “segundo momento”. Cuando ello

¹⁷ Cuando Ignacio habla de “aparejos” no hace más que aplicar al caso particular de la oración su concepto mismo de “Ejercicios Espirituales” en cuanto conjunto ordenado de “aparejos”, direccionado a hacer posible una experiencia -la del segundo momento- en la que los medios -o aparejos- utilizados cederán su lugar. Se trata de una nueva aplicación del “principio de referencialidad”.

¹⁸ LÉCRIVAIN, Philippe, “Los Ejercicios Espirituales, un camino de la modernidad” en *CS 80* (1995) 15-30, quien retoma en lo que se refiere a la problemática del deseo a de CURIAU, artículo citado en la nota 10.

¹⁹ No debe asociarse apresuradamente este deseo con “el deseo de Dios”.

sucede, el deseo de Dios habría podido emerger con plenitud particular en el deseo del ejercitante²⁰.

1.3. La cuestión de la devoción

En el pensamiento ignaciano existe una cuestión, de la cual se hace un tratamiento llamativo y que se relaciona de una manera no occidental con esta temática de la oración. Se trata de la cuestión de *la devoción* que, para decirlo desde el comienzo aparece como una manera deliberada de cultivar el deseo que emerge dentro del juego de los “pensamientos”.

Lo que llama la atención es que Ignacio -sin negar en ningún momento su calidad de gracia o don- parece ponerla en manos del orante o en el presente caso, de quien recibe los EE. Existen algunos textos, dentro del corpus general de la doctrina espiritual ignaciana que parecen confirmar esta interpretación: el que se halla en el nº99 de la Aut., donde, hablando hacia el final de su vida, dice que la devoción como forma de encontrar a Dios dependía de su querer “...siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios. Y siempre y a cualquier *hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba*”; y el de las Constituciones de la Compañía nº 277 donde se dice “dando todos (quienes están en probación) a las cosas espirituales tiempo, y *procurando devoción* cuanta la divina gracia les comunicare²¹. Ambos textos cobran aún más sentido desde la constante exhortación ignaciana -especie de denominador común- a hacerlo *todo con devoción* como aparece nítidamente en Constituciones nº 546 donde se recomienda “excitarse (ejercitarse) a devoción...”²². Esto Ignacio no lo dice de la consolación, de la cual dice, en cambio, que hay que pedirla (EE nº89) pero sí de la devoción a la que pone en mano del hombre al estar suponiendo constantemente que todo tiene que ser hecho con devoción, cosa, por otra parte, que recalca particularmente cuando se refiere a la práctica ordinaria de la oración. En otras palabras: si debe ponerse cuidado en orar con devoción es porque también puede orarse sin devoción... razonamiento que claramente indica que de alguna manera ella depende de la actitud del que ora.

²⁰ Lo que propiamente caracteriza al “segundo momento”, es *la inmediatez* de la que se habla en la anotación 15 (EE nº15), cuya experiencia podrá variar según el tiempo en el que se halle el ejercitante. La consolación es uno de los modos -culminante- de experimentar la inmediatez. Más adelante, se volverá sobre el punto.

²¹ La versión de las Constituciones aquí utilizadas es la incluida en la edición de las Obras Completas de San Ignacio citada en la nota 9, salvo excepción expresamente mencionada.

²² Existe en la presente cita una variante: mientras la versión de las Constituciones incluida en las Obras Completas, dice *ejercitarse*, la versión editada más recientemente por la Curia General de la Compañía -*Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Roma, 1995- habla de *excitarse*. Se han utilizado ambas versiones en cuanto refuerzan complementariamente la idea desarrollada.

La hipótesis que aquí se propone es que *la devoción es el movimiento fundamental* de lo que se ha denominado *el primer momento* (como de la consolación, se podría decir que sería la “culminación” de lo que se espera en el segundo). Se trataría de orar -sea cual fuera la forma o modo a los que se recurra- *excitándose (o ejercitándose) a devoción*”. La devoción representaría en este sentido *la forma activa de la espera*, en la cual, según se dijo, consistía la oración durante su primer momento, el que dependía del ejercitante, el que es provechoso para el alma y el que si es bien realizado, hace que la oración sea aceptada por el Señor (EE n°238).

Pero ¿qué es o en qué consiste más propiamente la devoción? Podría decirse que la devoción es *el movimiento afectivo de entrega al Señor mediante el cual el alma aborda cada una de las cosas que hacen a su servicio*. Tres son las cosas que conviene señalar en esta descripción.

En *primer lugar*, interesa subrayar su *carácter afectivo*, bien expresado por el texto ignaciano de “excitarse a devoción...”. Es lo que Ignacio indica al ejercitante durante la semana de la Pasión: “y aquí *comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar, y así trabajando* por los otros puntos” (EE n°195). En *segundo lugar* interesa subrayar el carácter de acto que distingue a la *devoción*, es decir, del “cada vez” -o del “movimiento afectivo que se pone cada vez”...- y no de hábito o disposición permanente (carácter de acto, justamente subrayado por la versión del “ejercitarse”)²³. Por último, su carácter afectivo *en cuanto depende del ejercitante*. Es lo que tan claramente decía el texto arriba citado de los EE -el n° 195-: movimiento puntual o acto...de afecto... *provocado*. Se puede suponer fundadamente que Ignacio se está refiriendo aquí como en otros textos equivalentes a *la capacidad humana de sentir lo que se hace* y que cuando no se ejercita es porque existe -de modo más permanente o más puntual- una resistencia, afección desordenada, etc. Esta capacidad humana sería parte de *las potencias naturales* que, *cuando ordenadas*, el hombre usa “libre y tranquilamente” (EE n°177).

Consecuentemente lo que Ignacio parece llamar devoción y que sería el movimiento rector del “primer momento” del orar, *consiste en permitirse sentir y desear lo que se está haciendo en cada momento por Dios...* utilizando -de hecho- las potencias naturales y la gracia que ya se posee para hacerlo.

²³ Existe en este punto del pensamiento ignaciano una coincidencia con el de Santo Tomás quien en su teología de la devoción -avanzando sobre sus predecesores- la caracterizó *como un acto de la virtud de religión* y no como una predisposición estable o hábito. De esta manera, en su concepción, la devoción no es una virtud; la virtud, propiamente, es la religión cuyo acto primero -fundante y por tanto indispensable para que todo lo que se haga sea realmente “religioso”- es la devoción. Consecuentemente, hacer algo -es decir, poner un acto- que atañe a la religión pero hacerlo “con devoción” es lo que le otorga calidad verdaderamente religiosa... En esta última consecuencia, es clara la afinidad entre la idea tomista y la ignaciana.

Lo desarrollado permite resumir la idea ignaciana de la oración -idea que aparece en los EE- como un acto devoto -o acto de devoción voluntariamente ejercitado- consistente en “aparejarse” creando topologías favorables a la emergencia del deseo y de los pensamientos que lo involucran... como espera de la llegada del Señor, preferentemente en forma de consolación. Al primer momento se lo entendió como un momento de genuina oración, fruto de la cooperación del deseo del ejercitante con la gracia que ya posee. Pero subrayando que este primer momento -sin negar su propia validez ni autonomía- en su última intencionalidad, es “aparejo” -o topología- construido para un segundo momento en el que el Creador pueda comunicarse con “su *ánima devota, abrazándola* en su amor y alabanza y disponiéndola...” (EE n°15).

En los orígenes de los Ejercicios: el discurrir de los pensamientos y la constitución del deseo

Para abordar con mayor precisión la homología de los EE con la Retórica, propósito último de la presente reflexión, será de ayuda remontarse a los orígenes de la experiencia espiritual ignaciana procurando identificar, al menos, sus núcleos centrales, registrados por el mismo Ignacio en su relato autobiográfico. Aparentemente serían cuatro los principales.

1) Desde su primer momento Ignacio describe la gran “mudanza” producida en su ánimo -es decir, la llamada “conversión”- como un “discurrir” de pensamientos opuestos experimentados internamente, descripción que destaca dos aspectos: la oposición de los pensamientos y que esta oposición es en su propia interioridad donde se produce. Dicho en otros términos: Ignacio se ve inmerso en un discurso del que no es protagonista sino observador -no hablante sino escucha- y que acaece en él; experiencia de “dualidad en la unidad” pues aunque con direcciones y significaciones diversas y opuestas, es parte de un mismo sujeto que es él: “...y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba...” (Aut. n°7).

2) En la alternancia de ambas direcciones -o en el “re-tomar” en este caso, espontáneo- de ambas direcciones, opuestas, en el seno de un mismo proceso del “discurrir de los pensamientos” -este sería *el segundo núcleo*-, se mantiene un denominador común que es lo “esforzado” -más bien, lo “desmesurado”-, ya sea en el proponerse cosas dificultosas y graves en el caso del servicio divino, como también en el deseo de hacer hazañas mundanas (Aut. n°7). En uno y otro caso, se trata de un impulso o deseo incontenible que tiende abrirse paso, genuino aunque desmesurado, polimorfo e imaginario, siempre placentero.

3) En la reiteración de esta experiencia -que sigue siendo y no es más que “re-tomar el discurso del pensamiento”- Ignacio advierte -empíricamente y casi por azar- *una diferencia* en la calidad de una y otra corriente del discurrir: sus efectos finales son diversos -dirá: “había todavía esta diferencia”, es decir

una “nueva” además de la diferencia implicada en el hecho de la “oposición”- pues unos pensamientos lo dejan contento y consolado hasta que terminan mientras que otros no sostienen el “contento” hasta el final (Aut. nº8). Esto da lugar a un *tercer núcleo* y es que la diferencia advertida por Ignacio acerca de los efectos diversos de los pensamientos genera la condición de posibilidad para la aparición -propiamente, para la construcción...- de un segundo discurso, esta vez ya no padecido por el sujeto en sus diversas direcciones, sino construido por él, ahora como hablante que, sorteando el riesgo de ser absorbido por alguna de las direcciones divergentes del discurso primero de los pensamientos, es capaz de alinearse, unívoco, -o de oponerse- con una de ellas. A partir de aquí, Ignacio podrá tomar su decisión -hacerse libre...-, es decir, construir a partir de un discurso primero -padecido, impulsivo y polimorfo...- otro, segundo, resultado final -o construcción- a partir del esclarecimiento del primero. La construcción de este segundo discurso implicará la constitución del deseo, implicado hasta el momento, sin definición, en el discurso primero de los pensamientos. Resulta llamativo cómo -tomada la decisión, todavía inicial e indiscreta- el lenguaje de la Autobiografía comienza a dar mayor cabida a los términos “deseo” y “desear” (Aut. 9-10). En el universo de Ignacio, será el “deseo” el enredador de los “pensamientos” mientras no sea esclarecido. En la vida de Ignacio, el “discurso del pensamiento” (o en la particular enunciación del “discurrir del entendimiento”), compañero permanente de sus itinerarios de decisión, alcanzará picos de tensión e intensidad en la medida en que el deseo que vehiculiza no se esclarezca. Es característica de Ignacio, la pugna del pensamiento hasta que el deseo que lo anima pueda ser “constituido”, es decir, esclarecido, interpretado y adoptado. Este tránsito desde el deseo primero polimorfo -tan indispensable como insuficiente- hasta la constitución del deseo optado, señala la inserción en el discurso de la decisión²⁴.

4) Pero existe todavía un *cuarto núcleo* a observar y es que esta “experiencia originaria de diferenciación” incluye una presencia o referencia cuya *inmediatez* le permite distinguir -diferenciar- con *certidumbre* lo que no procede de ella o no tiene que ver con ella. Llama la atención que durante la intensa “mudanza” de Loyola, nunca se manifieste en Ignacio un asomo de incertidumbre respecto a la diferencia cualitativa de sus pensamientos, aunque sí le haya demandado un tiempo el caer en la cuenta de ella: “...y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo” (Aut. nº7) hasta que “empezó a maravillarse de esta diversidad” (Aut. nº8). Sin demasiadas explicaciones, Ignacio dejará asentado de modo contundente el origen de esta seguridad atribuyéndola inmediatamente a Dios nuestro Señor que lo trataba como “un maestro de escuela a un niño, enseñándole...” cuestión de la que no podría dudar pues “si dudase en esto, pensaría ofender a su Divina Majestad” (Aut. nº27).

²⁴ VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid, Taurus, 1969. Para explicar la génesis de la religión, el autor desarrolla la concepción del deseo aquí utilizada.

2. Los Ejercicios, retórica del deseo

Como parte central de su conversión, Ignacio experimentó, como se acaba de explicar, que la Divinidad podía comunicarse con su creatura -inmediatamente y con certidumbre- sin necesidad de “un otro” intermediario; y desde un principio procuró separar de esta experiencia, lo que podía resultar útil “para ayudar a las ánimas” (Aut. nº99), dedicando años a su examen y consideración a partir de la tradición espiritual a su alcance. El conocimiento resultante le permitió acumular un “saber” acerca del discurso de los pensamientos y de su interpretación como lugar de diálogo y decisión del Creador con su creatura. Son tres los descubrimientos de Ignacio en este punto: 1) que el Creador puede hablar con certidumbre a su creatura a través de sus pensamientos; 2) que ésta los puede interpretar y responder y 3) que este coloquio es ámbito o lugar de decisión.

El conjunto de este “saber” -sistematizado- serán los Ejercicios Espirituales. Se tratará de un “saber” para “ser aplicado” -técnica o método-, propiamente para construir una decisión sobre lo esencial de la propia vida en discurso coloquial inmediato y cierto con la Divinidad. O dicho de otra manera: será este discurso coloquial, configurado como ámbito de decisión de vida, el que habrá de ser construido mediante la aplicación del “saber práctico” sistematizado en los EE.

Consecuentemente, a partir de lo dicho, tres serán las cuestiones a analizar en esta segunda sección: 1) establecer qué se entiende por discurso coloquial, criterio de sistematización de los EE entendidos como una retórica; 2) determinar el contenido de los EE como retórica de este discurso; 3) determinar la naturaleza o condición de su aplicación.

2.1. El coloquio Creador-creatura (C-C/c): criterio de sistematización de la retórica de los Ejercicios Espirituales

2.1.1. Qué se entiende por C-C/c

A lo largo del proceso de los EE, el *coloquio* es una pieza importante. Tras la presentación del primer ejercicio de la primera semana, Ignacio lo describe en términos operativos, diciendo que se lo hace “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 en ellas” (EE nº54), práctica que no parece diferir de lo que se entiende en el área del lenguaje cotidiano y de la comunicación: construcción convergente de un discurso sostenido y mutuo de recepción y emisión de mensajes entre dos interlocutores intercambiantes de roles. Dicho en otros términos: la construcción del mensaje se produce en la medida en que ambos interlocutores desempeñan -a su turno- ambos roles, el de emisor y receptor. A esto cabría agregar el tono familiar o cercano que reviste ordinariamente este tipo de comunicación.

El tránsito de este concepto immanente de coloquio -conversación convergente y familiar entre dos- a la posibilidad de un coloquio del Creador con la creatura, no parece plantearse como problema inicial desde el lado de la creatura pues para ésta continúa siendo válido su recurso ordinario a la experiencia de la palabra, incluso en su versión interiorizada de palabra de la mente y del corazón (esta posibilidad es justamente la que describe Ignacio en la versión citada de los EE). El problema radica más bien en el otro extremo de la doble vía “coloquial”, es decir, en cómo pueda el Creador comunicarse con la creatura de manera que ésta pueda registrar su mensaje y, sobre todo, interpretarlo.

De acuerdo con la experiencia ignaciana, el Creador se comunica – “habla” – con su creatura “moviéndola” a través de los “pensamientos” interiores²⁵, materia prima ésta celosamente asegurada por las múltiples indicaciones esparcidas a lo largo del texto de los EE. Pero la prescripción ignaciana no se detiene aquí, es decir en el cuidado por advertir estos pensamientos que el ejercitante, de ser fiel a la retórica prescrita, habrá de experimentar, sino en transitar al paso siguiente *consistente en interpretarlos* pues la interpelación o respuesta divina consistirá siempre en “el pensamiento + su interpretación”, comprensión particularmente buscada a partir de la dirección y efectos de la emisión divina. Extraída de su experiencia y de acuerdo con ella, Ignacio sostiene que la Palabra del Creador -encarnada en determinados pensamientos interiores- mueve al ánima en una dirección determinada según tiempos cualitativos de gracia -o de presencia divina- que deberían ser advertidos, interpretados y, después, acogidos por la creatura. Desde esta perspectiva, dirá Ignacio que son tres tiempos los que acaecen. Uno *primero* en el que la Palabra divina, se impone y la creatura que la escucha la sigue sin dudar; un *segundo tiempo* durante el cual esta Palabra debe ser discernida a partir de la contraposición diferenciada con los pensamientos que se oponen; y por último, un *tercer tiempo* durante el cual la creatura, internamente ordenada, es decir, sin efectos que la desvíen de la orientación raigal hacia su Creador, es capaz de escuchar en el ejercicio mismo de sus facultades, sin deformaciones, la resonancia de la Palabra divina.

2. 1.2. Coloquio “inmediato”

Tras la explicación acerca de cómo puede ser entendida una comunicación de doble vía entre el Creador y su creatura, se trata de comprender la otra característica, no menos peculiar, de la que habla Ignacio: *su inmediatez*. El sentido de esta inmediatez aparece de modo indirecto en la segunda anotación, a través de la indicación dirigida a quien da los EE de limitarse a dar “modo y orden” para meditar y contemplar; y con una perspectiva ya explícita y definida en la anotación decimoquinta. Consideradas en conjunto ambas

²⁵ Tener en cuenta lo dicho en la nota 11 acerca del significado que Ignacio otorga al término “pensamiento” en relación con otros que también utiliza frecuentemente como *moción*, *afecto*, etc.

anotaciones, en sentido negativo excluyen de la relación Creador-creatura la vigencia de lo que fue denominado como “un otro” intermediario y vienen a señalar que quien da los EE no sólo *debe abstenerse de inducir* previamente en quien los recibe determinados pensamientos sino también *de toda influencia ulterior referida a la interpretación* de los pensamientos producidos. En cuanto a su sentido positivo, ambas anotaciones afirman con claridad *el carácter autónomo* del coloquio.

Lo dicho podría considerarse el sentido básico en el que puede ser entendida esta *inmediatez* en cuanto suministro de un marco adecuado de comprensión desde el cual evitar una posible reducción, consistente en limitarla a momentos puntuales. La inmediatez del coloquio que propone los EE debe ser entendida, más bien, como *un horizonte de relación* que se despliega sin la incidencia de “un otro” intermediario a lo largo de todo el proceso del mes y dentro del cual, acaecen momentos de mayor intensidad y profundidad como las experiencias de consolación sin causa o las de un primer tiempo de elección, las que deberán ser consideradas como alternativas culminantes -no indispensables- de esta inmediatez.

2.1.3. El discurso coloquial, lugar de la decisión

Con lo dicho hasta aquí, se afirma que los EE, como “saber práctico” o método, se orienta a la construcción de un discurso sui generis o discurso coloquial inmediato Creador-creatura como lugar de decisión de la vida de quien se ejercita. Con lo cual se está diciendo que la construcción de este coloquio como lugar de decisión es el criterio de sistematización del método a partir del cual, los EE podrán ser caracterizados con una retórica de la decisión coloquial. Dicho simplemente: hacer EE o ejercitarse es decidir o tomar una decisión sobre la propia vida en conversación inmediata con el Creador. Son dos las operaciones aquí incluidas.

1) Los EE son para decidir la vida, lo cual no debe ser entendido primariamente como un simple mejoramiento de la vida que el ejercitante llevaba hasta el momento o como la elección de un camino, sino, más bien, como disponerse (EE nº1) en manos del Creador de modo que Él lo disponga (EE nº15), es decir, como la manera que se le ofrece al ejercitante de abrirse y potenciar toda su disponibilidad de creatura hacia su Creador (EE nº5). Propiamente, este es el primer paso del coloquio que se inicia en el pedido de la creatura a su Creador para que la disponga, inicio que se ha producido sin que el ejercitante pueda saber a ciencia cierta cuando ello haya acaecido; se trata del espacio que abre el Principio y Fundamento, propuesta de disponibilidad a priori sin definiciones prematuras²⁶.

²⁶ CERTEAU, Michel de, *op. cit.*, pp. 120-121.

2) Este discurso coloquial -es decir, discurso doble de ida y vuelta, intercambio de roles y de mutua entrega- es el que pretenderá suscitar y después pautar la retórica de los EE. Su consumación, no calculada ni previsible, se habrá de producir cuando la creatura se autoperciba internamente en condiciones de elegir -y que efectivamente ha sido elegida para elegir lo que su Creador le da para elegir- redundando tal acaecimiento en su mayor servicio y alabanza.

A partir de este eje fundamental de semejanza representado por *el carácter sistemático de ambas*, la homología de los EE con la Retórica destaca una doble relación. De la Retórica de Aristóteles se ha dicho que en último término puede ser considerada una obra lógica, rigurosa y coherentemente desarrollada desde un criterio central de sistematización: la búsqueda acotada de lo persuasivo de cada causa y la construcción del discurso pertinente mediante el recurso al entimema, silogismo específico de lo verosímil o materia de la Retórica.

En el caso de los EE, *confirmada* la determinación encontrada, operación última prevista como parte misma del itinerario -en el concepto de los EE, una elección no está acabada mientras no sea confirmada- el ejercitante se encuentra con la unicidad exclusiva de su propia determinación, alcanzada en la unión de voluntades y deseos con su Creador y plasmada en el único mensaje construido. Lo distintivo de tal mensaje -y de la retórica de los EE que ha hecho posible su construcción- es su unicidad y exclusividad. La retórica de los EE está exclusivamente pensada *como técnica para la resolución de un único tema: la determinación* de la propia vida *determinada* por el Creador. Se trata por tanto de una retórica específica, expresión por una parte, de la lógica de un existencial concreto y, por otra, dotada como consecuencia de su misma consistencia interna, de una claridad y certidumbre que, además de exclusiva, le es donada. El ejercitante se encontrará con ella como parte “agregada” del coloquio construido.

2.2. “Modo y orden”: contenido de la retórica de los Ejercicios

Establecido el criterio de sistematización de los EE como “saber práctico” o método, la homología con la Retórica orienta a la indagación de *su contenido específico como método*. La primera respuesta a este interrogante, extraída del mismo texto de los EE, tan genérica como sugestiva, es la de “modo y orden” (EE nº 2). Para la comprensión de los alcances de esta definición, ayuda el recurso a dos de los principios sobre los que se sustenta. Uno *primero* es que la experiencia que se orienta a provocar los EE, aún alcanzada y completa, permanecerá siempre inacabada. Como se dijo, los EE son como el texto de una canción cuya letra y música serán entonadas fuera de él. Serie de “prácticas” o de “modos” puestos en práctica a través de un “orden”²⁷. En este punto, la homología con la Retórica, al tiempo que marca su semejanza metodológica al orientarse ambas a

²⁷ *Ibidem*, p. 118.

la construcción de discursos, muestra su clara diferencia, sugerida por la disimilitud misma de los discursos, lineal uno, el de la Retórica y encaminado hacia una meta preestablecida mediante un itinerario también pautado cuya flexibilización consistirá en el recurso a la “licencia”; y coloquial, el otro, es decir, librado a la doble iniciativa autónoma de uno y Otro interlocutor, que lo hace imprevisible, finalmente inconmensurable. El *segundo principio* -ya aludido y explicado- es el de su implicancia interna o referencialidad de sus partes entre sí y con el todo que en su permanente interacción potencian sus alcances, potenciación de particular importancia para la eficiencia de este “modo y orden”.

Como método o retórica del discurso coloquial C/c, el contenido de los EE podrá ser descripto como un “modo y orden”, comprensión que condiciona la necesidad de explicar: 1) la naturaleza de este “modo y orden”; 2) el “modo y orden” de los EE como ejercicio o práctica del “re-tomar”.

2.2.1. El “modo y orden” de los Ejercicios: introductorio y topológico

La reflexión emprendida en el comienzo de esta nota sobre dos problemas prácticos relacionados entre sí -ligados, uno a “quien da” y el otro “a quien” recibe los EE- seleccionados por su peso dentro del desarrollo “estratégico” de los EE, termina desembocando en el *carácter introductorio y topológico* -o constructor de “lugares imaginarios”- del “modo y orden” -o retórica- de los EE apto para suscitar “el discurso de los pensamientos” (EE nº 333) y el deseo en ellos implicado.

En relación con este carácter debe ser entendida su acentuación paradójica de la *provisoriedad* de todos los medios que propone, significativamente designados como “aparejos”, en cuanto destinados a ser dejados de lado una vez acabada su función. Lo propio de los EE, en su conjunto, apuntaría, más allá de sí mismos, hacia “otra cosa” o experiencia, la que nunca alcanzada en totalidad -propiamente, nunca agotada- reclamaría ser re-tomada una y otra vez.

La idea de “introducción topológica” acentúa -casi indefinidamente- este movimiento hacia un “ingreso nunca acabado”. Esto es lo que se comprueba en el análisis de los dos problemas mencionados: en primer lugar, el “modo y orden para meditar o contemplar” (EE nº 2) durante cuyo desarrollo, “quien los da” no debe sustituir a “quien los recibe”; pero, en segundo lugar, “quien los recibe”, en el momento siguiente no debe suplantar con los “aparejos” recibidos -o con las topologías construidas- la experiencia que se orientan a provocar; y, finalmente, provocada la experiencia, el mismo que los recibe, es decir, el ejercitante, debe detenerse en ella “hasta que (se) satisfaga” (EE nº 76) evitando imponerle su propio tiempo y modalidad. Hacer EE, es para “quien los recibe”, permitirse la

experiencia de “radicalizar un ingreso”... y arribado al “lugar deseado”, advirtiendo que también es “umbral”... “dejarse llevar...”²⁸.

Sería erróneo pensar que tales “modos” -introdutorios y topológicos- son determinados sólo a posteriori por un “orden” que, ulteriormente, les otorgaría jerarquía y dirección. Aunque existe entre ellos una cierta simultaneidad, parecería más acertado lo contrario: es el “orden” quien determina el antes y el después de cada “modo” de acuerdo con *el único itinerario* de los EE, resultado *en conjunción unificada* de la historia de la salvación -particularmente de la vida del Señor- con *las etapas de la elección* a realizar. Esta “conjunción” Ignacio la ha construido releyendo la historia de la salvación desde su propia experiencia espiritual: en este sentido, los EE son *su* relectura personal de la historia de la salvación, estructurada mediante un “modo y orden” o retórica peculiar pensada para construir el discurso de una decisión sobre la vida en coloquio con el Creador y Salvador.

Consecuentemente, estos “modos” que constituyen los EE -hasta cierto punto autónomos- alcanzan en su conjunto el estatuto de “método” al estar pautados e insertos en un “orden”. Este “orden” de los EE -vertebral- o secuencia que determina el antes y el después de cada “modo” o componente del discurso coloquial a construir, *está determinado*, a su vez, *por la elección* a realizar *en cuanto inserta en la historia de la revelación* o salvación. Se articula así, en realidad, una doble secuencia, aunque unificada. Por una parte, la secuencia “objetiva” en cuanto ajena, que se le propone al ejercitante: es la determinada por la historia de la salvación -particularmente, como se dijo, la referida a la vida de Cristo- desplegada en función de la elección a realizar. Pero por la otra se apunta a que quien recibe los EE, ejercitándose en la meditación o contemplación de esta historia “objetiva” pueda ser movido por su Creador y Señor, y generar así, con su respuesta, su propia versión -ahora “subjetiva”- de la historia de la salvación²⁹. Esta versión resultará siempre irreplicable en el caso de cada ejercitante, y resultado final del coloquio sostenido a través de la experiencia de los pensamientos con los que fue movido, de su interpretación de los mismos y de sus respuestas³⁰.

²⁸ Esta es la experiencia de Ignacio que aparece en su Diario Espiritual, nº 113 del 5 de marzo de 1544: “... (vistiéndose para la Misa) con muchas mociones y lágrimas ofreciendo (a Jesús) me guíase y me llevase ...estando sobre mí, dónde me llevaría...tamen decía, volviéndome a Jesús: Señor, dónde voy...siguiendoos, mi Señor, yo no me podré perder”, en Obras Completas.

²⁹ CUSSON, Gilles, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1968, pp. 119-125.

³⁰ Vale destacar que el orden de la historia de la salvación en cuatro semanas queda marcado por el orden con el que se ha concebido las etapas o pasos de la elección, concepto éste último extraído por Ignacio de su propia experiencia. Hablando en general: el orden demarcado por el transcurrir de las cuatro semanas es el encuadre indispensable -extraído de la revelación- que otorga marco objetivo y sentido salvífico al itinerario pautado de la elección.

Una última consideración sobre los EE como “orden” no puede omitir la coincidencia profunda de este orden con el Principio y Fundamento del que no es más que su prolongación. “No lugar”³¹, o modo de ser de la existencia que viene del antes en el que el ejercitante, como parte de la experiencia de los EE se podrá descubrir inserto. Estrictamente hablando, es la historia de la salvación la que marca el orden de la vida y el Principio y Fundamento es su enunciado “resumido”. Más allá de su lenguaje -de apariencia filosófica y mentalidad cultural diversa- su perspectiva es la de Escritura. Texto “velado”, lo llama J. Rambla³², que se irá re-velando -o de-velando- a medida que progresa la experiencia de los EE y cuyo núcleo se irá replicando en el micro-orden de cada “modo”. Su postulado esencial, siempre creciente hasta la nitidez de la *Contemplación para alcanzar amor*, no admite variación: “Dios nuestro Señor es el *principio*, el hombre es creado para Él y todo el resto, es medio; y, entre tanto *el orden último* del deseo: “sólo deseando...lo que más conduce” (EE nº 23).

2.2.2. Los Ejercicios: “modo y orden del re-tomar”

La continuación estricta del razonamiento anterior de acuerdo con las premisas desarrolladas hasta aquí, lleva a afirmar que es la misma experiencia a los que los EE introducen la que, a su vez, es “introducción” para acceder a un nivel más profundo, tal como cabría entender el final de la segunda anotación interpretado como una dinámica a seguir gustando y sintiendo en un nivel “cada vez más interno...” (EE nº 2). Este “inacabamiento” de la experiencia y la inagotabilidad del modo y orden propuesto por los EE para promoverla son los que generan la necesidad de repetir los EE, necesidad que, lejos de ser una eventualidad, puede ser vista, desde la perspectiva adoptada, como una tendencia estructural de la misma experiencia desencadenada por el libro³³.

Retomando lo explicado en la introducción, conviene recordar que esta necesidad de repetir es claramente reconocida en los mismos EE hasta convertirse en una de las líneas conductoras de la misma experiencia (EE 99, 118-119, 148) no como un mero traer literal de lo vivido sino selectivo: “repetir...notando y haciendo pausa *en los puntos en que he sentido mayor consolación o mayor sentimiento espiritual*” (EE 62). Este texto, en la brevedad

La articulación de ambas secuencias en un único itinerario será el encuadre objetivo dentro del cual y en confrontación con él -a raíz de los pensamientos que el proceso va suscitando y que mueven al ejercitante- se irá progresivamente construyendo el discurso coloquial, siempre determinado por la lógica del itinerario propuesto aunque acotado por su propio tiempo individual de desenlace.

³¹ CERTEAU, Michel de, *Op. Cit.*, 120-121

³² RAMBLA, José, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, Cristianismo y Justicia, EIDES, fasc. 63 (2011).

³³ En realidad es la experiencia de Dios del ejercitante la que está inacabada y es el carisma de los EE el que se manifiesta apto para realimentarla.

y cuasi banalidad de su exhortación a “repetir seleccionando”, obliga a advertir la existencia de *diferencias* y, por otra parte, a caer en la cuenta de *procesos* pues la diferenciación sólo se hace relevante considerada dentro de un conjunto de tiempo que transcurre. Ambas características o rasgos -la percepción de la diferencia desde su consideración dentro de un proceso de tiempo- son los que hacen que la repetición ignaciana, lejos de ser una ritualización obsesiva, pueda caminar hacia una profundización sucesiva, propiamente sin término. A similitud de la segunda anotación, sería ahora el ejercitante el invitado exclusivo a “discurrir” pero deteniéndose sólo *en aquellos puntos donde se planteó una diferencia*, cosa que será posible confiando necesariamente dentro de un proceso de tiempo. Cobra cuerpo en este punto, naturalmente, la idea de los EE como la de un proceso único y conjunto de tiempo dentro del cual se habrá de re-tomar una y otra vez, en un progreso inacabado, no sólo la diferencia sino las nuevas diferencias que se habrán de producir.

Estas insistencias en re-petir, además de mostrar la necesidad de percibir lo diferente, se decía que vale para la idea de “proceso” pues sólo dentro de él es que cada situación, al ser repetida, es reconocida en su propia identidad y fisonomía. Más aún, según la propuesta ignaciana, es el proceso lo que deberá repetirse -o retomarse- aunque atendiendo mediante la pausa, a lo particular o diferente hecho relevante por el gusto -o disgusto- espiritual del ejercitante.

Es posible señalar *tres lugares* donde Ignacio prescribe atender y *ejercitarse en re-tomar el proceso*. El *primero* es durante la segunda semana, cuando en la sexta adición, exhorta a “traer en memoria frecuentemente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor, comenzando de su Encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando” (EE 130). En este caso, importa el interés por incorporar las “nuevas” diferencias a producirse, tácitamente incluidas al plantear un “re-tomar de la memoria” que incluya el nuevo misterio que se está contemplando, es decir, que se trata de conferir lo ya experimentado con lo que en el momento presente se está experimentando. El *segundo lugar* es cuando en el “Preámbulo para considerar estados” (EE 135), se indica que la elección habrá de realizarse como un proceso *simultáneo* con la contemplación de los misterios de la vida del Señor: “comenzaremos, *juntamente* contemplando su vida, a investigar y demandar en qué vida o estado”. Es decir, que se tratará de realizar dos procesos: el de contemplar la vida del Señor investigando y demandando y el de la elección, de modo interdependiente y simultáneo, incorporando cada vez el nuevo misterio que se está contemplando. Como en el primer caso, se trata ahora de un proceso cuyo movimiento consistirá en re-tomar -en retroceso momentáneo- lo ya contemplado, ampliado con el nuevo misterio y las nuevas diferencias. El *tercer lugar* es el que fue señalado con motivo de la

re-petición anual de los EE a partir de una interpretación amplia y fundada de la anotación decimoséptima (EE 17) en la parte final de la introducción³⁴.

2.3 “(D)iscurriendo bien y fielmente con mi entendimiento...” (EE 180)

Una técnica o arte no representa sólo un método *teóricamente enunciado* -un texto-, sino también *su internalización operativa* capaz de aplicación efectiva. Esto equivale a decir que la Retórica es, además de “método”, una *habilidad*. En este punto, Aristóteles habla de una facultad, apta para la búsqueda de lo persuasivo en cada caso y para la construcción del discurso correspondiente. A su vez, esta búsqueda de lo “persuasivo-individual”, parece conectarse, al menos parcialmente, con la otra búsqueda aludida por Aristóteles cuando trata de la *génesis del método retórico*: búsqueda de un denominador común de las prácticas exitosas de los mejores oradores y sistematización pertinente.

La homología de los EE con la Retórica permite descubrir en ellos *tres instancias* aunque dotadas de una conexión más compleja. En lo que resta de la nota se procurará describir *algunos rasgos de cada una de estas instancias* y apuntar en forma de hipótesis, a la existencia de *una manera común de actuarlas* tanto durante los EE como fuera de ellos, que también podría llamarse “habilidad”, en tal caso, también peculiar.

2.3.1. Las tres instancias de la retórica de los EE: su genética, el texto, su aplicación

La *primera instancia* corresponde a la *invención* del método que explica en su núcleo fundamental por el mismo Ignacio³⁵ consistió en la operación de “separar” de su propia experiencia individual concreta el alcance universal de la misma pero en función exclusiva de una praxis pues lo separado era sólo aquello que pensaba que podía ser útil a los demás. Desde un comienzo existió en Ignacio la experiencia de una doble simultaneidad: por un lado la unidad y mutuo reclamo entre aprovechamiento personal y aprovechamiento de las ánimas; por la otra, la necesidad de teorizar -expresada en la “separación” de lo universal (“las ponía por escrito”) desde lo particular concreto- con la urgencia por aplicar

³⁴ Conviene no olvidar que el ejercitante “repitente” llega a los EE con necesidades espirituales determinadas y con pensamientos de lo que sería conveniente que “el que da los EE... sea informado fielmente... porque según el mayor o menor provecho le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de tal ánima” (EE 17), perspectiva que avala una repetición anual que no consiste necesariamente en una “réplica literal” de las cuatro semanas (abreviadas) sino en un re-tomar el proceso con el que llega y de acuerdo con él proponerle “los ejercicios espirituales convenientes”.

³⁵ Autobiografía 99: “Él me dijo que los Ejercicios no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito...”.

(saber práctico). Ambas dimensiones muestran la coincidencia originaria en Ignacio de su carácter de “tecnólogo” con la búsqueda de la Gloria de Dios y el servicio de las ánimas. Es importante subrayar en este punto un fenómeno de “saturación”, detectable en el origen mismo de la experiencia ignaciana -o de impregnación- en cuanto su experiencia de Dios está “saturada” por el afán de compartirla beneficiando a otros; y su experiencia individual, por su afán de universalizarla: Dios, ánimas, experiencia individual concreta, teoría universal aplicable. El enunciado “saturación” es una forma de señalar la no incompatibilidad entre estas realidades y su mutua impregnación que viene a sentar en su mismo origen un precedente: que los afectos necesitan ser ordenados, que la sensualidad necesita obedecer a la razón, que la imaginación necesita producir topologías. En Ignacio no existe “aniquilación”; el vencimiento de sí mismo (EE 21) es siempre “ordenar” -los ejemplos citados lo muestran- es decir, saturar con el discurso del Principio y Fundamento todo lo que vendrá. Es con este “orden” que se procura re-tomar, primero, y potenciar, después —“sólo deseando” (EE 23)- el “movimiento” originario subyacente del sentir y pensar (EE 2). Esta es la que podría llamarse la “saturación originaria”, o *mecánica mutuamente reclamante del sentir y del desear* (y que aparecerá subyacente en el discurrir)³⁶.

Esta *invención* -o más precisamente- *esta genética* que duró años, incluye aspectos que vale destacar. El primero es que *su personal experiencia espiritual* continuó siendo la fuente determinante de la elaboración: existe un núcleo -Manresa- al que siempre vuelve y retoma. Más que un “depósito donde buscar respuestas” se trataba para él de “un tiempo fundacional” desde donde re-leer lo actual, proceso continuo de su “discurrir”. El segundo elemento es, que durante este largo período abarcador de la “genética”, el valor referente de su experiencia personal se siguió completando a medida que “partes” de su invento eran experimentadas mediante *su aplicación* para ayudar a los prójimos (en algunos casos, con la consecuente alarma inquisitorial). El tercero es *su estudio*. Forzado por la Inquisición que lo “obligó” a estudiar, incorporó elementos que le permitieron dar forma definitiva a lo que sería “el texto”.

La instancia genética *culmina así en el texto*, en el enunciado definitivo del texto. No se trata de estadios cronológicos, su solapamiento es evidente. Ignacio construía el texto a medida que lo re-tomaba desde su experiencia originaria a raíz de aplicarlo y de estudiar. Dentro de la perspectiva de la homología, el texto viene a representar el enunciado escrito del método. Dos son los puntos a destacar en esta instancia. El *primero*, es la conformación de su sustancia en función de “objetos transicionales”³⁷ o de prácticas cuyo último sentido es el de

³⁶ KRISTEVA, Julia, *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 76 y 144. Se ha tomado de la autora el concepto de “saturación” aunque con una diferente significación y acentuando su relación con la dupla sentir-pensar (la autora habla de unión indisoluble discurso-afecto).

³⁷ KRISTEVA, J., 94.

abrir camino hacia “otras prácticas” y sólo detenerse cuando la inmediatez del Creador se manifiesta, procurando entonces el ejercitante gustar y sentir internamente, para quedar, después, nuevamente disponible. Las marcas de este itinerario vendrán siempre desde afuera -desde el Creador y Señor- y el ejercitante las sentirá siempre “dentro” a partir de sus representaciones interiores y de sus efectos. Todo es “aparejo”, por tanto, todo provisorio y transicional, todo “tanto cuanto”, sólo Dios cuenta y el servicio de las ánimas. La *segunda cuestión* es la “fijeza” histórica del texto: se trata de una retórica, por tanto, de una técnica, en este caso, exclusiva del discurso coloquial Creador-creatura, que desde su aprobación eclesial, se conservó idéntico. Estudiado, interpretado y semilla de mil adaptaciones, siempre se conservó en su intangibilidad textual, doble consecuencia de su carácter “carismático” y poseedor, por tanto, de una gracia única, y de su carácter de texto “clásico”, susceptible entonces de múltiples relecturas sin pérdida de su virulencia originaria.

Se llega así a la instancia de *su aplicación*. La historia de esta aplicación prolongada compañía a lo largo del tiempo de un texto conservado idéntico, es la que permite finalmente comprobar su real vigencia -la de la potencialidad intrínseca a la propuesta del texto- y hacer la prueba sobre el logro de su propósito (la construcción del discurso coloquial como lugar de decisión). En esta instancia, tres parecen ser las cuestiones esenciales. La *primera* que a esta altura del razonamiento podría sonar tautológica es que los EE fueron pensados para ser realizados -o para ejercitarse en ellos como los describe la primera anotación (EE 1)- experiencia sin la que el texto terminaría siendo enigmático o pura curiosidad cultural. Esto es lo que se quiere significar cuando se afirma que el texto encuentra o tiene su clave fuera de sí mismo o cuando se lo describe como un conjunto de prácticas dotadas de un orden que sólo se hará existencial al hacerse operativo. Surge a raíz de esto, la *segunda cuestión* y es que la decisión de “hacer Ejercicios” supone siempre la voz previa de “un ejercitante testimoniante”, es decir, que ya los haya hecho y que cumpla la función de hacer posible la activación del deseo del futuro ejercitante. Vale subrayar el peso de este deseo como razón decisiva de quien aborda la experiencia poniendo así al descubierto la dinámica sustancial o la razón última de los EE centrados en el ejercitante. Esto permite transitar a la *tercera cuestión*, esencial a la aplicación del método contenido en el texto, referida a la asimetría binaria y no directiva que propone y que viene a ilustrar desde otro ángulo lo que se venía diciendo. Los EE involucran a dos “operadores”: el que da los EE que suministra las prácticas, las explica, las introduce sin contaminar su contenido, y, sobre todo sin sustituir al destinatario; y el otro, el que los recibe y deberá ejercitarse en ellas, es decir, que será el verdadero protagonista. En contraste, el texto está dirigido a quien los da, es decir, a quien aún, teniendo un rol imprescindible -no es posible hacer el mes sin alguien que “los de”- no es, sin embargo, su protagonista principal. Pero, además, porque quien los da deberá ser alguien que “se haya previamente ejercitado”, cuestión ésta esencial: si no es posible ejercitarse sin

alguien que instruya, menos aún, si quien instruye, no se ha ejercitado previamente en ellos acompañado, a su vez, por alguien que... y así en un re-tomar "in infinitum" ... Esta característica, condición indispensable de aplicación, no está enunciada en el texto, sólo supuesta. Sin embargo, la historia multisecular de la aplicación del texto ha estado acorde, de hecho, en que mientras *el operador primero* -es decir, el que los da- es *el destinatario del texto*, quien los recibe -u *operador segundo*- es *el destinatario de la experiencia*..., sin olvidar que para que esto ocurra, el operador primero debe haber comenzado por haber sido operador segundo.

2.3.2. Los tiempos de la aplicación

Dos son las consecuencias de la dinámica anterior. La *primera* es quien da los EE, para poder darlos, necesitará re-tomar -selectivamente- el tiempo de su propia experiencia, separando de ella lo que resulte válido para el eventual ejercitante. Di-sociación de su propia experiencia para poder coincidir sin sustituir y repetir, a su vez, la experiencia fundacional de Ignacio al crear el método. De algún modo se hará "tecnólogo" a semejanza suya... La *otra* consecuencia es que quien recibe los EE, al ejercitarse habrá necesariamente de coincidir -parcialmente- con la manera de actuar de quien se los da: re-tomar -en su caso- la experiencia propia desde el momento en que inició los EE hasta el momento presente en el que se halle, separando los pensamientos que "(le) vienen de fuera" ... (EE 32) como condición para construir su propia decisión. En este punto del razonamiento es posible sugerir en ambos operadores la necesidad aunque en distinto modo o "tiempo": uno, instruyendo, el otro, ejercitándose, de un mismo movimiento: el de re-tomar selectivamente la propia experiencia, uno utilizándola para ayudar al otro... el otro, para construir la propia..., uno y otro, *discurriendo* sobre ella.

Se puede suscitar en este punto, la pregunta acerca del tiempo que sobreviene al ejercitante, una vez finalizada la experiencia del mes de EE, experiencia acotada por características muy particulares: treinta días aproximados de duración (EE 5) en apartamiento "de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena" (EE 20). La homología de la retórica de los EE con la Retórica no encuentra en este aspecto un punto común de semejanza desde el que realizar la consideración, pues tal situación no existe propiamente en el caso de esta última a menos que se tomara como tal, lo que la tradición clásica llamaba "el ejercicio verdadero" -es decir, la causa real donde el orador intentaba persuadir- diferenciándolo del aprendizaje del método -y su aplicación- mediante la imitación y los ejercicios bajo la guía de un maestro. La distinción entre el ensayo del método que implica todo aprendizaje y su aplicación real existente en el caso de la Retórica, no puede ser equiparada estrictamente con la relación entre la experiencia del mes de EE y la experiencia de su continuidad ulterior en la vida cotidiana. Y esto, aún cuando, en un sentido más profundo, podría decirse que los EE representan un "ensayo" en situación idealmente acotada del coloquio que se

pretende continuar dentro de los avatares cotidianos. Esto es válido sólo en la medida en que se tenga en cuenta que los EE representan una elección real -no meramente ensayada- y definitiva de la dirección de la vida. En todo caso, cabría decir, más bien, lo inverso: que la decisión realmente "fundacional" de la vida espiritual es la que se adoptó en el ámbito del coloquio Creador-creatura durante el mes y que la vida ulterior del ejercitante, habrá de constituir el marco dentro del cual se comprobará no sólo la solidez de la elección realizada sino la posibilidad de profundizarla mediante nuevas elecciones en continuidad con ella. Los EE son para la vida y para su reedición dentro de las condiciones ordinarias.

La presente aclaración, al tiempo que señala el límite de la homología de los EE con la Retórica, sin embargo, a partir de la noción de facultad, postulada por Aristóteles como internalización operativa del método, da relieve a una *habilidad propia de los EE* que atraviesa todas sus instancias prolongándose en el tiempo del post-Ejercicios y sustentando la necesidad de repetirlos. A lo largo de estas reflexiones, *tal habilidad fue descrita como la destreza* -a cargo de diversos sujetos según los momentos- *para re-tomar* mediante el movimiento nunca agotado de la *memoria selectiva las "diferencias" del proceso* vivido hasta cada presente, *discurriendo*. La conclusión de la presente nota, intentará esclarecer, al menos parcialmente y a modo de síntesis final, la consistencia de esta destreza.

Conclusión

Ejercitarse en "re-tomar las diferencias, discurriendo" no sólo tiene antecedentes en la vida misma de Ignacio sino que parece haber sido en él una modalidad permanente a partir de aquella experiencia inicial en la que tras el vaivén del doble discurso del pensamiento que "le duró harto tiempo", advirtió "todavía (otra) diferencia (Aut. 7). Este ejercitarse -o práctica- del discurrir, recordando y retomando, se hará manifiesto en momentos determinados de su vida, muy particularmente en dos, ambos señalados por Ignacio en su Autobiografía. Uno, cuando a su regreso de Tierra Santa "siempre vino consigo pensando qué haría" (Aut. 50). El otro, cuando a lo largo de poco más de un año, al tiempo que las protagoniza, describe en su Diario Espiritual, día a día y con infinidad de matices, las alternativas del largo coloquio que retomado una y otra vez, le permite construir su decisión sobre la pobreza que habrían de tener las Iglesias de la Compañía (Aut. 100). Se podría multiplicar las situaciones de su vida en las que se hace perceptible el subyacer de este "discurrir"³⁸.

³⁸ Dos de estas situaciones, menos evidentes pero no menos ilustrativas de este mismo proceder son: la deliberación de 1532 sobre la fundación de la Compañía realizada con los compañeros en la que el discurrir se hace colectivo; y el mismo relato de su vida a González Cámara, del que se tiene la sensación de un hombre que está continuamente eligiendo y, por tanto, discurriendo (habla de Ignacio como de quien se encuentra permanentemente "decidiendo", BAKKER, Leo. *Libertad y Experiencia*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrac, 1995. Colección Manresa nº 13, pág. 21).

En todos estos casos es esta misma conciencia activa la que se advierte, que vuelve una y otra vez, discurrendo sobre la materia de una misma decisión, cuyas resonancias se procura experimentar en profundización sucesiva -en su re-tomar- a partir de la contraposición de los sentimientos espirituales provocados. Se está aquí frente al “discurrir del entendimiento” que en Ignacio acompaña siempre -esto es destacable- a la experiencia de la construcción de la decisión. Coextensivo con ella, se hace parte, también experimental, de ella, sin suplantarla. Se podría aventurar que en Ignacio, la experiencia no se sostiene sin este “discurrir del entendimiento” del que forma parte. Mutuamente se reclaman, no se sustituyen.

El interés por este “discurrir del entendimiento” enunciación ciertamente peculiar, se enraíza en la atención que Ignacio dispensa a lo irreplicable de la vivencia individual (a su discurrir) sin perder de vista su simultaneidad con el proceso del que forma parte (el discurrir de la vida) buscando entender. Ignacio siempre busca entender -lo que “le pasa”- teniendo en cuenta el proceso, es decir, el discurrir. De esta manera, el valor particular de la fórmula reside, en buena medida, en ser expresión de una dimensión intelectual, nunca ausente en la vida de Ignacio. La práctica constante de volver sobre sus experiencias y discurrir sobre ellas, involucra un ejercicio que hace presente este componente intelectual como mediación indispensable. La homología con la Retórica permitió afirmar en Ignacio su perfil de “tecnólogo”, es decir, su necesidad constante de recurrir a un “saber” o de construirlo como condición para transformar la realidad. Ignacio no fue un teórico, tampoco un intelectual. Pero constantemente se manifestó como una personalidad necesitada de teoría -aplicable-, camino indispensable y mediación para transformar la realidad. Desde aquí, el “discurrir del entendimiento”, se muestra como su manera de abordar la realidad en diversos niveles y situaciones, recurriendo a un saber apto para influenciar sus avatares.

Puesto en perspectiva, este “discurrir del entendimiento” vendría a constituir la destreza -facultad o hábito diría Aristóteles en forma aproximada- de aplicación de un saber sistematizado o método. Básicamente, el saber o método de los Ejercicios, retórica del discurso coloquial Creador-creatura. Los EE serán el “modo y orden” -o retórica- del “discurrir del entendimiento”, apto para construir un discurso coloquial con la Divinidad como lugar de decisión. Complementariamente, el “discurrir del entendimiento” será la manera sistemática de ejercitar este “modo y orden”. Y acabado el mes de EE, el inacabamiento de la experiencia suscitada quedará a cargo del “discurrir del entendimiento” como modo de profundizarla en dos variantes: en el transcurrir cotidiano y en la repetición anual de los EE.

Tres son las observaciones a realizar como vía para una mejor comprensión de este discurrir ignaciano del entendimiento que penetra su espiritualidad. La *primera*, es su acentuación del *carácter dinámico y abarcativo* -

más bien *horizontal*- de la actividad del entendimiento en cuanto búsqueda de relaciones, confiriendo ideas o realidades (EE 59-59), más que el sumergirse en ellas. Esta horizontalidad, sin embargo, no significa exclusión de profundización sino un hacer posible que la tarea del entendimiento no carezca de contextualidad suficiente (discurrir y racionar son tareas del entendimiento que desde un comienzo, Ignacio une y distingue en la segunda anotación). Esta horizontalidad de la actividad del entendimiento acentuada por el discurrir, hace posible que no se pierda de vista la relación entre los “pensamientos” -o el volver sobre ellos y rumiarlos-, observando lo aledaño o lo aleatorio o lo que por simple asociación los aproxima a “otros pensamientos” o niveles de realidad. Frente a esta movilidad contenedora que ejerce el discurrir, conviene recordar -esta es la *segunda observación*- el origen del término, proveniente del latín “currere”: trasladarse de unas partes a otras. Justamente es en este sentido físico que el término “discurrir” es utilizado las once veces que aparece en las Constituciones de la Compañía, particularmente cuando hablando de la vocación del jesuita se dice que es “para discurrir... en cualquiera parte del mundo donde se espera más servicio de Dios y ayuda de las ánimas” (Constituciones 304)³⁹. Discurrir, consecuentemente, por diversas partes o regiones del mundo pero también “por todas las creaturas” (EE 60) o “de hora en hora” (EE 25) o “por los puntos” (EE 2). Esta íntima proximidad entre el sentido físico y el intelectual, subraya *el inmediato compromiso del discurrir con la realidad corporal*. El discurrir involucra, tal como lo había apuntado ya la recomendación de notar y hacer pausa donde se hubiera sentido “mayor sentimiento” espiritual, el inevitable registro corporal en el mismo inicio del discurrir. Esto lleva a hablar -y se estaría aquí en la *tercera observación*- de *saturación* o especie de “inmersión apriori” como ya fuera apuntado al hablar de *la mutua relación entre el pensar y el sentir* pues el entendimiento discurre a partir de lo sensible-imaginario, conjunción enunciada apodícticamente en la reiterada petición que preside los EE de “*sentir conocimiento*” (EE 63), alusión reiterada directa o indirectamente y con diversas fórmulas en el Diario Espiritual⁴⁰. El discurrir es un “pensar saturado” por una afectividad ordenada. Las topologías ignacianas o, más bien, el ser iniciado en el arte de crearlas en el que se ejercita el que recibe los EE y en el de reflejar a partir de ellas (EE 114), no son más que una actualización de este discurrir del entendimiento o de practicar este arte de “pensamiento saturado”.

Fue J. Kristeva, quien en el estudio ya citado del concepto de intimidad en autores pertenecientes a la literatura occidental -y en consonancia con algunas afirmaciones de R. Barthes- ha llamado la atención y reflexionado sobre el *discurrir del entendimiento*, fórmula que si bien es frecuente en

³⁹ GARCÍA DE CASTRO, José (dir.) DEI, voz “discurrir”.

⁴⁰ Como, por ejemplo, la de “mucho inteligencia sintiendo” (DE n°33).

cuanto a su significación en los escritos de Ignacio, no lo es -curiosamente- en su formulación literal: la fórmula en cuanto tal nunca aparece en el corpus ignaciano. A consecuencia de esta aseveración, podrá llamar la atención que el “discurrir del entendimiento” haya sido adoptado -de forma deliberada, por otra parte- como una de las bases de las presentes reflexiones. La explicación de esta “anomalía” que, al menos en cuanto al lexema “discurrir”, “es de neta raigambre ignaciana” como lo reconoce García de Castro⁴¹, intentará llevarlas a su último cierre.

Una cuestión de traducción de la versión ignaciana de los EE desde el original español al francés y desde la versión francesa, nuevamente al español -pero no a la versión original ignaciana- es lo que parece haber dado origen al enunciado del “discurrir del entendimiento”. De acuerdo con la nota del traductor de la disertación -originariamente oral- de la autora⁴², el texto que habría dado base para su reflexión es el dedicado a la quinta regla de discernimiento de la segunda semana donde se dice que “mucho debemos advertir *el discurso de los pensamientos*” (EE 333) y que en la versión francesa utilizada por Kristeva es traducido por “*déroulement de la pensée*”⁴³. Salta a la vista la disimilitud de significación entre las tres versiones: es decir, entre la original española de Ignacio -“el discurso de los pensamientos”-, la de la traducción francesa -“le déroulement de la pensée”- y, finalmente, la presuntamente acuñada por Kristeva -“el discurrir del entendimiento”- que añade un nuevo tránsito de regreso al original pero con la particularidad de no coincidir con la versión original.

Toda traducción, por poco o por mucho, es una re-lectura del texto original, a la que no escapa la imprevisible posibilidad de producir un enriquecimiento en la comprensión de la intencionalidad latente del texto. La argumentación aquí desarrollada se apoya en la creencia que el presente es un caso ilustrativo de esta posibilidad. Es lo que, de hecho, permite a Kristeva, aproximando el “discurrir del entendimiento” con la “loquela” del Diario Espiritual, definirlos como caracterizadores de la “intimidad ignaciana”: “Retengamos esta intimidad de Loyola, hecha de ‘loquela’ y de lágrimas, subyacente al pensamiento de la oración y que parece indicar el registro último de lo que él llama ‘discurrir del entendimiento’ tenido en mira por el ejercicio espiritual: bien cerca del impensable pathos del alma”⁴⁴.

Vista desde la perspectiva de la conclusión de estas reflexiones, es posible decir que la fórmula del “discurrir del entendimiento” representa un feliz hallazgo y que la sustitución y combinación de los términos de la fórmula -

⁴¹ GARCÍA DE CASTRO, José (dir.), *Ibidem*.

⁴² KRISTEVA, Julia, *Op. Cit.*, en nota sin número al pie de página 161.

⁴³ Kristeva menciona a Maurice Giuliani, quien ha mantenido esta traducción en las ediciones en las que ha participado.

⁴⁴ KRISTEVA, Julia, *Op. Cit.*, p. 74.

ciertamente, todos ellos ignacianos- ha permitido *un aumento de concentración semántica con la consecuente acentuación de la dimensión intelectual* que siempre conlleva la perspectiva ignaciana. Viene al caso como confirmación lo que García de Castro, siguiendo a S. Sola hace notar acerca del uso del infinitivo, teniendo en cuenta que el presente caso, la principal sustitución operada es la del “discurso” del original ignaciano por el infinitivo “discurrir”:

El verbo es una de las clases de palabras que la gramática contemporánea ha convenido en llamar “palabra llena” por excelencia por ser la que comporta mayor riqueza expresiva y comunicativa. Antes de someter a un verbo a su derivación flexiva... nos encontramos con el infinitivo como palabra atemporalizada llena de significado. Si a esto sumamos la posibilidad que el sistema de lengua ofrece de sustantivar el infinitivo... Así entendido, *el infinitivo supera en riqueza expresiva al sustantivo correspondiente*. El nombre toma una misma realidad que el infinitivo que se corresponde con él como realización del mismo lexema, como algo estático, mientras que “el infinitivo nombra la acción en su dinamismo” (Alcina y Blecua)⁴⁵

El comentario de García de Castro, aún cuando realizado con motivo del lenguaje del Diario Espiritual, sigue siendo válido para el presente caso y deja a las claras la ganancia que el “juego” de la traducción -inadvertido o intencionado- ha producido mediante la sustitución del sustantivo “discurso” por el infinitivo “discurrir”, no añadiendo sino develando una riqueza más, quizás todavía subyacente en el texto ignaciano⁴⁶.

Más allá de estos vaivenes lingüísticos, la fórmula acuñada del “discurrir del entendimiento”, aún cuando no literalmente enunciada por Ignacio, parece describir bien el contenido de uno de los aspectos últimos de su modo de proceder referido a cómo nunca una captación intelectual de la realidad deja de estar presente. Analizando sus experiencias místicas, incluso las más profundas, se mantiene la impresión de estar frente a un hombre que continúa con conciencia completa de sí, abarcadora, siempre campeando por los últimos trasfondos que se le abren, siempre discurriendo.

Nota recibida en marzo de 2016. Aprobada por el Consejo Editor en junio de 2016.

⁴⁵ GARCÍA DE CASTRO, José, “Semántica y mística: el Diario Espiritual de Ignacio de Loyola”, en *Miscelánea Comillas*, 59 (2001) 249.

⁴⁶ Habida cuenta de los límites de la presente nota, el análisis de la sustitución operada por la fórmula de Kristeva, se redujo al caso del “infinitivo sustantivado”.