

Sí mismo, fondo relacional y trascendencia. El marco fenomenológico de los ‘Ejercicios espirituales’ de Ignacio de Loyola

Self, relational background and transcendence. The phenomenological framework of the ‘Spiritual Exercises’ of Ignatius of Loyola

Agustín Palomar Torralbo

Profesor Asociado, Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada
agupalomar@ugr.es

ATEÍSMO, CREENCIA Y SENTIDO. HOMENAJE A JUAN ANTONIO ESTRADA
MONOGRÁFICO COORDINADO POR REMEDIOS ÁVILA Y MIGUEL MORENO

RESUMEN

El presente artículo traza un marco filosófico general desde la perspectiva fenomenológica para los “Ejercicios” ignacianos atendiendo a dos principios constitutivos de la experiencia humana: su fondo relacional y su trascendencia. A partir de aquí, expone de qué modo en esta experiencia está entrañada una triple apertura del ser humano: hacia Dios, hacia el mundo y hacia sí mismo y cómo este sí mismo es el lugar adecuado desde donde ha de partir esta lectura filosófica una vez que la concepción de la antropología metafísica moderna ha entrado en crisis en el pensamiento contemporáneo. A continuación, el artículo entra en la hermenéutica del Principio y Fundamento, para, finalmente, abrir las perspectivas a esa lectura fundamentalmente fenomenológica de los “Ejercicios”. Este trabajo surge a partir de la hermenéutica de Juan Antonio Estrada en torno al texto de Ignacio de Loyola.

ABSTRACT

This article outlines a general philosophical framework for the Ignatian “Exercises” from a phenomenological perspective, focusing on two constitutive principles of human experience: its relational background and its transcendence. From this point, it explains how this experience involves a threefold opening of the human being: towards God, towards the world and towards oneself, and how this self is the appropriate place from which this philosophical reading must begin once the conception of modern metaphysical anthropology has entered into crisis in contemporary thought. Then, the article explores the hermeneutics of the Principle and Foundation, and finally opens up the perspectives to this fundamentally phenomenological reading of the “Exercises”. His work is based on the hermeneutics of Juan Antonio Estrada in relation to the text of Ignatius of Loyola.

PALABRAS CLAVE

ejercicios espirituales | sí mismo | trascendencia | relacionabilidad | fenomenología

KEYWORDS

spiritual exercises | self | transcendence | relationability | phenomenology

Introducción

Solamente desde el principio de experiencia puede tenerse acceso cabalmente a los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Pero no es fácil dilucidar qué hemos de entender en ellos por experiencia. Ciertamente, con sus anotaciones, meditaciones, sus exámenes, sus adiciones, sus reglas, el conjunto de ejercicios se nos presenta como un texto que desafía para el no iniciado la propiedad de la coherencia que pertenece inherentemente a cualquier texto y, por tanto, su acceso ya se vuelve en sí mismo problemático para quien se acerque a él con la pretensión de leer una obra literaria o con la de acceder a la doctrina de la teología espiritual. El valor de este libro no está precisamente, por ello, ni en la experiencia estética que podría producir su lectura, ni tampoco en el conocimiento de los principios que guían la teología espiritual, aunque estos fueran los que corresponden a la teología del siglo XVI. Y, sin embargo, a pesar de esto, de él se ha dicho lo siguiente:

“No existe en la literatura católica obra alguna cuyo impacto histórico sea comparable con el de este librito (...). Las ideas difundidas por Ignacio, antiguo cortesano español, operaron desde el principio una honda transformación en el mundo católico, rebasaron sus límites y, acogidas u hostilizadas, influyeron en la evolución de nuestra cultura europea tanto en la religión, como en la filosofía, en la educación, en el arte” (Fessard 1956: 10).

A pesar de su carácter fragmentario, reiterativo y esquemático y a pesar de que no es un libro para leer o para estudiar, al menos en el sentido que habitualmente damos a estos verbos, este texto ha sido uno cuya historia efectual ha tenido una repercusión mayor en nuestra tradición cultural. Puede decirse de modo general que su relevancia está en que el acto de su lectura tiene su cumplimiento efectivo *en* la experiencia. No es tan importante la experiencia de su lectura cuanto la lectura que a través de él podemos hacer de la experiencia. Este libro se lee si no solamente se lee; es decir, su lectura ha de experienciarse no ya tanto como vida del mundo del texto cuanto como vida *en* el mundo *desde* el texto. Pero, quizás esto, fuera de situarnos lejos de la comprensión de lo que es la lectura, puede ser tomado como la indicación de cómo la experiencia de cualquier lectura tiene su efectivo cumplimiento *fuera* de sí misma, ya que, en definitiva, leer, lo que se dice leer, es un ajuste o reajuste del sentido de la vida al mundo a través del significado del texto. El libro de los *Ejercicios* es relevante, como libro de espiritualidad, porque propone un método práctico para tener experiencia de aquello en lo que la vida más intensamente se experiencia: en la transformación de sí misma, no por imposición alguna, sino en virtud de su propia libertad. Si la palabra no fuera equívoca en nuestra época, podría hablarse de él sencillamente como de un libro práctico o, como ya hiciera Francisco Suárez, como un libro que contiene una doctrina más práctica que especulativa:

“Y, para que quede más claro, advierto que esta obra, por sí misma y por la disposición que ofrece, no pretende transmitir una doctrina teológica. Por así decir, se trata de una obra que contiene una doctrina más práctica que especulativa, se trasmite más a modo de arte que a modo de ciencia y, por consiguiente, debe esperarse de ella más bien una verdad práctica o, mejor, una cierta utilidad, que una verdad especulativa” (Suárez 2003: 39).

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible que este texto, como conjunto de textos cuya falta aparente de coherencia parece estar compensada por ese orden que proviene de su división temporal en semanas, días e incluso horas, pueda ser significativo para la espiritualidad de nuestro tiempo? Sin duda alguna, su valor experiencial surge efectivamente de su carácter metódico. Este libro hay que leerlo metódicamente *en* la vida. Pero ¿qué relación hay, entonces, entre experiencia y método? El libro de los *Ejercicios* es un método en el sentido etimológico más certero de esta palabra. El libro ha de ser leído no como la narración de un camino, sino como un camino en sí mismo; es decir, al fin y al cabo, como un libro que solo puede ser leído *en* la experiencia. De hecho, como texto, es bastante pobre, pues solo muestra para el lector un esquema con el que hacer ese camino de experiencia. Por esta razón, no es especialmente relevante que el que hace el camino haya leído el libro, lo relevante es que haga los ejercicios que en él se proponen y que los haga de tal modo que cumpla con su objetivo.

Desde una lectura de orientación fenomenológica (1), puede decirse que en él queda perfeñada la experiencia de transformación de un sujeto en un aquí y un ahora, pero experiencia que se desarrollará, más allá de ese aquí y ahora, a lo largo del tiempo de la vida. Si la experiencia de los ejercicios es la experiencia de la transformación, esta ha de trascender siempre el tiempo en el que estos han tenido lugar. Por ello, también puede decirse que la potencialidad espiritual de los ejercicios se pone a prueba cuando el tiempo de los ejercicios queda atrás, pero, sin embargo, lo experimentado en ellos sigue presente. El retiro del mundo en el que suelen hacerse los ejercicios y la concentración en ese tiempo de todo tiempo permiten *experienciar* la vida como conciencia de lo que ella es: finitud. En este sentido, que las meditaciones que en este tiempo se ejercitan tomen para la vida cristiana el camino fundamental de la vida de Jesús mucho tiene que ver con la necesidad de poder ver la vida como un camino en sus aspectos fundamentales. Los *Ejercicios* son esencialmente un ensayo breve en el que se experiencia la vida como un camino que, al igual los ejercicios, tiene siempre demasiado pronto su fin.

Ahora bien, ¿por qué pueden estos ejercicios servir a esa experiencia de transformación? ¿Dónde radica su perenne actualidad? ¿Acaso esta actualidad no está en lo doctrinal que parece que es lo que mejor resiste el paso del tiempo? ¿No son los principios teológicos en tanto que principios racionales lo más duradero? Estas preguntas nos llevan evidentemente a plantearnos la cuestión de la historicidad de los propios ejercicios y a preguntarnos qué es lo más actual e inactual en ellos; es decir, la cuestión fundamental aquí es qué mantiene la validez de este texto. Pues bien, es precisamente el esquema de experiencia de ese camino de transformación personal concentrado en ese tiempo de ensayo de la vida, que es el retiro en el que hacen los ejercicios, lo que está en la base de la historicidad del texto. Paradójicamente, es el esquema fundamental de experiencia incoado en ellos y no su teología subyacente lo que ha hecho de este texto un lugar recurrente para el discernimiento, en general, de la vida, y, en particular, de la vida espiritual. Pero hay que decir, a reglón seguido, que no era cierto en el siglo XVI como tampoco lo sigue siendo hoy que la vida espiritual poco tenga que ver con la vida como

tal, y que poco cierto es también que el planteamiento acerca de lo que hay que hacer a lo largo de la vida –su planteamiento, discernimiento y decisión– nada tenga que ver con una experiencia espiritual que hoy día sigue siendo reclamada de una manera u otra en nuestras sociedades secularizadas. “No es que hayamos superado –escribe Estrada 2001: 44– el mito y la religión, sino que vivimos en un mundo reencantado y mitificado, aunque sean muchas cosmovisiones seculares las que ejerzan de pseudo-religiones”. Por esto, también se ha comprendido la postmodernidad como una época en la que la propia espiritualidad se ofrece como un elemento del mercado a gusto del consumidor (cf. Laguna 2019: 9-10).

La validez del esquema de experiencia dibujado en el texto de los *Ejercicios* tiene su origen en que en él ha quedado codificado como escritura el itinerario experiencial del propio Ignacio de Loyola, el cual supo, por decirlo así, exponer el modo en el que su propio camino podía ser mostrado como practicable para los demás. No quiso que se perdiera su experiencia en la particularidad de su vivencia, sino que esta quedara expuesta en su carácter paradigmático para que pudiera ser contemplada y seguida por otros. Lo que aquí hemos llamado “esquema experiencial” puede ser bien entendido como una descripción de la experiencia *en* su carácter *ideal*, lo cual no ha de implicar una idealización de la experiencia, sino, justamente, el exponerla en sus caracteres invariables a fin de que pueda ser vista como practicable. Si este carácter ideal se presentara fuera de toda concreción, entonces el texto de los ejercicios quedaría convertido básicamente en un mal tratado de teología espiritual y si solamente se presentara la experiencia particular de Ignacio de Loyola sin ese carácter metodológico y programático que tiene el texto, es decir, si se presentara, por ejemplo, como simples anotaciones biográficas, entonces tendría un carácter testimonial, aunque podría eso sí inspirar principios de conducta para algún que otro lector.

Este trabajo hermenéutico de releer los *Ejercicios* para nuestro tiempo discerniendo entre lo que de pasajero hay en ellos y lo que hay de duradero es el que ha llevado a cabo Juan Antonio Estrada en su libro *Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola*, subtítulo *Vigencia y límites de su espiritualidad* (2). Estrada parte de la convicción de que, solamente señalando los límites de la espiritualidad ignaciana, puede también ponerse de relieve su vigencia. Este trabajo hermenéutico puede ser entendido como la tarea de describir no solamente cómo está constituido de modo general el camino de experiencia que recorrió Ignacio de Loyola, sino también cómo se constituye para cualquiera desde su propia experiencia. Por ello, toda hermenéutica que sirva al fin de mostrar la vigencia de los *Ejercicios* ha de poder distinguir lo teológico/doctrinal del núcleo de experiencia originaria, núcleo en el que, a su vez, ha de distinguirse lo que fue modificado por el propio Ignacio de Loyola cuando quiso fundamentar teológicamente ese esquema de experiencia originaria con lo que aprendió en Alcalá de Henares y en París. “Pero Ignacio –ha dicho Estrada 2019: 21– nunca fue un especialista en teología, a pesar de sus estudios, y siempre sintió el peso de la vigilancia doctrinal sobre sus comunicaciones, especialmente cuando pasó a ser fundador de una nueva Orden religiosa”. Pero, además, la distancia histórica que nos separa de la propia teología del siglo XVI nos exige una actualización del texto que debe señalar los límites de sus formulaciones a la luz de la teología de nuestro tiempo, la cual tanto debe, por otra parte, a la propia hermenéutica y al valor que en esta ha tenido la experiencia como experiencia histórica para la propia teología cristiana y especialmente para la cristología. Por esto puede denominar Estrada a esta fidelidad a la experiencia que tiene más en cuenta el sentido general del texto que sus partes una fidelidad innovadora (cf. Estrada 2019: 29).

El sentido de la experiencia

La espiritualidad ignaciana como camino de experiencia tiene una particularidad que la hace singular: la experiencia del que hace el camino de los ejercicios es desde su inicio una experiencia intersubjetiva y dialógica a diferencia de otras propuestas espirituales. La relación consigo mismo en la que el ejercitante lleva a cabo los ejercicios espirituales es originariamente una relación en la que está presente un tú, aquel que *da* los ejercicios. Ahora bien, este “maestro”, más que un director de los ejercicios, es un acompañante del ejercitante y, por tanto, ambos comparten una misma experiencia, aunque cada uno la vivencia de un modo desde su particular perspectiva. De esta manera, es como el camino espiritual se inscribe plena y objetivamente dentro de una experiencia de aprendizaje. Esto requiere de un saber también específico por parte de la persona que asume tal actitud y compromiso: el conocimiento de la experiencia del ejercitante, el propio camino ignaciano y, sobre todo, ese conocimiento prudencial para ver de qué modo el ejercitante puede recorrer *este* camino como *su* propio camino. Por esto, como se ha señalado a partir del ensayo de Roland Barthes *Sade, Fourier, Loyola*, el texto *literal* de los *Ejercicios* tiene que ser realizado semánticamente por el acompañante y alegórica y anagógicamente por el

ejercitante:

“A partir de este texto –el texto literal– el acompañante ha de realizar el texto *semántico*, es decir, ha de aplicar al ejercitante lo que propone el texto que nos legó Ignacio para que con la actividad del ejercitante se vayan realizando los Ejercicios, los textos *alegóricos* y *anagógico*, o sea, la propia experiencia espiritual” (Rambla 2020: 14).

Como todo buen maestro, el que da los ejercicios debiera pro-vocar en el ejercitante el deseo de hacer correcta y profundamente los ejercicios para que brote una experiencia de cambio y transformación. Sus intervenciones, por ello, han de ajustarse lo más posible para que el que haga el camino sea el ejercitante, para lo cual, ni sus palabras pueden ser predicaciones generales, ni sus silencios pueden mostrar indiferencia frente a la experiencia del ejercitante. Su implicación intersubjetiva ha de *experimentarse* como una presencia que orienta, guía y ayuda dando indicaciones precisas y sugerentes. La relación intersubjetiva en la que se hace efectivo el aprendizaje se torna en una presencia que allana el camino propio del ejercitante. Pero no cabe duda de que también para el que da los ejercicios estos se convierten en un camino espiritual. El facilitar un camino para el otro es también un modo de rehacer y afianzar el propio. Al ayudar a trazar el camino del ejercitante, el acompañante traza el suyo propio. Acompañar, en definitiva, es estar presente en el camino junto al otro siendo uno mismo para que el otro pueda ser también otro sí mismo. Un *mismo* camino que se rotura cuando acompañante y ejercitante hacen bien sus diferentes caminos.

Ahora bien, en tanto que camino, esa experiencia intersubjetiva está orientada hacia un fin: que el ejercitante experimente la presencia del Otro, de Dios, en sí; es decir, que los propios ejercicios se conviertan en una experiencia interior espiritual. Es importante destacar que los ejercicios parten del presupuesto de que toda persona es *capax Dei*, de que la experiencia de Dios no es privilegio de algunos, ni es algo reservado para los religiosos o para el clero, sino que, por el contrario, Dios puede ser experienciable por cualquier persona. Es más, si la experiencia de Dios llega a tener *un* lugar en los rituales o puede institucionalizarse es porque antes previamente el ser humano lleva cabe sí la posibilidad de esta experiencia como lleva en sí la posibilidad de toda otra experiencia, por ejemplo, la estética, la ética, la política, etc. Pero, como en toda experiencia, el hecho mismo de que sean necesarios unos ejercicios implica que, para que esta no sea meramente posible sino efectivamente dada, se requiere de un trabajo de aprendizaje. El método es el trabajo que dispone al ejercitante a dejar para sí en franquía la experiencia de Dios en su propia vida. Los ejercicios espirituales operan sobre un presupuesto: la experiencia de Dios tiene su lugar en el hombre en la medida que se radicaliza la propia experiencia humana; es decir, la experiencia espiritual, contrariamente a lo que a veces suele pensarse, no surge de la inmediatez, sino del trabajo o ejercitación sobre sí. Dicho de otra manera, la experiencia espiritual es al mismo tiempo una experiencia de cuestionamiento sobre sí mismo y una experiencia de encuentro con Dios. En el clásico libro de F. Jalics *Ejercicios de contemplación*, que, como todo libro dedicado a ejercicios espirituales, se considera heredero del texto ignaciano, se afirma lo siguiente: “Un encuentro con Dios siempre consiste en el conocimiento de él y la vivencia de la propia identidad. Reconocer a Dios en sí mismo y reconocerse en Dios son dos caras de la misma moneda. No se las puede separar” (Jalics 1994: 26-27). Efectivamente, recalcar en la necesidad de la cuestión sobre uno mismo es prepararse para dejar que entre en el horizonte de la propia experiencia la presencia de Dios, aunque el modo de esta presencia no puede hacerse plenamente presente por apuntar intencionalmente a lo fundamental de la vida y es por ello que así su presencia siempre se muestra como ausencia. Lo humano no solamente no se opone a lo divino, sino que es el lugar donde puede más propiamente acaecer y, viceversa: toda investigación teológica debería ser al mismo tiempo una investigación sobre lo humano. El cristianismo, en su teología de la encarnación, parece que no viene a decir otra cosa. En conclusión, no es la experiencia sin más pero sí la experiencia espiritual como experiencia donde se dispone la transformación de sí la que requiere de un trabajo que se concreta, como cualquier trabajo, en unos ejercicios, en unas ejercitaciones. Por esta razón, uniendo el carácter pedagógico que tienen los *Ejercicios* y la transformación que estos conllevan en el seno de la experiencia interior estos han podido ser interpretados como una mistagogía en la que el ahondamiento en la naturaleza de Dios es también un ahondamiento en la humanización del hombre:

“Con esta palabra –‘mistagogía’– se subraya que el término de la transformación que propician los *Ejercicios* se adentra en la naturaleza misma de Dios. Y que este adentramiento es lo que constituye más plenamente la humanización del hombre. Un adentramiento que no se hace por uno mismo, sino que solo se va accediendo –a ese ‘Interior’ divino y divinizador– en la medida en que se es conducido y se es recibido” (Melloni 2001: 25).

La ejercitación del espíritu

Como es bien conocido, es en la anotación primera donde Ignacio de Loyola explica el significado de estos ejercicios comparándolos con los corporales. Aquí, en primer lugar, ejemplifica los principales modos en los que se concreta este trabajo de ejercitación del espíritu como disposición de sí: examinar la conciencia, meditar, contemplar, orar y, dice, todas otras operaciones espirituales. En segundo lugar, expone cómo pueden definirse estos ejercicios: como una preparación y disposición del ánimo para quitar todas las afecciones desordenadas con el fin de buscar y hallar la voluntad de Dios y añade “para la salud del ánimo” (De Loyola 1548: 9). Pues bien, a tenor de esto, me gustaría hacer las siguientes consideraciones: que la mejor forma de comprender el tipo de esfuerzo que requieren los ejercicios espirituales es comparándolos con los ejercicios corporales: del mismo modo que la salud del cuerpo se cultiva con los ejercicios corporales, la salud del alma se cultiva con los ejercicios espirituales; que así como con el ejercicio físico buscamos esa salud del cuerpo eliminando lo que a este le sobra y dándole forma –“ponernos en forma”, decimos–, así la salud del alma requiere también de un quitar todo aquello que la desordena; que este desorden en la vida espiritual viene por un desequilibrio de las afecciones y pasiones; que, contrariamente a lo que suele suponerse, los ejercicios espirituales no tienen como tarea eliminar las pasiones ni el negar las exigencias afectivas de la vida, sino precisa y justamente el eliminar ese desorden y, por ello, reajustar unas con otras, pues solo de este modo puede ordenarse la propia vida afectiva; que este orden es necesario para, hallándose a sí mismo en paz, poder elegir lo que es más adecuado; que este trabajo de reajuste de las emociones hay que llevarlo a cabo del mismo modo que se hacen los ejercicios corporales: de forma progresiva y desplegándolos en el tiempo en la medida en que se van consolidando; que para tener los resultados esperados se requiere de una disciplina, así como –apunta Ignacio de Loyola– en la ejercitación física primero es el pasear, luego el caminar y, por último, el correr; que la condición para encontrar uno su propio camino en la vida requiere de la ordenación de sus propias afecciones y que es aquí donde puede hallarse la voluntad de Dios, pues lo que Dios quiere de cada ser humano no ha de ser algo muy distinto de lo que este ha de querer para sí y para la salud de su alma; y, por último, que, por eso, la experiencia religiosa de hallar la voluntad de Dios viene dada como la experiencia de encontrarse uno a sí mismo en su humanidad. En conclusión, parece que, al escribir esta primera anotación, Ignacio de Loyola era consciente de que el desorden afectivo no solo termina provocando un dolor ajeno, sino también una experiencia de confusión y desconcierto en sí mismo que impide llevar ulteriormente a cabo los propios propósitos. “El mayor problema –ha escrito Estrada 2015: 121-122– no son las creencias, sino los dinamismos afectivos y la emociones. Ambas dinámicas surgen cuando el individuo cree que tiene una experiencia provocada por Dios. El discernimiento ignaciano se centra en qué curso y orientación tienen las experiencias, en sus efectos para la persona que los siente”.

Los ejercicios espirituales entrañan, por eso, una pedagogía que se abre correlativamente en una triple dirección: al encuentro de sí, de Dios y del mundo. Esta apertura define esencialmente al ser humano como un ser relacional que vivencia sus relaciones fundamentales como experiencia de una trascendencia. Ya san Agustín había mostrado este carácter relacional de la existencia humana al comprender que el proceso de interiorización hacia el fondo de sí era al mismo tiempo un proceso de trascendencia hacia Dios. “Para san Agustín –ha escrito Chrétien 2005: 50–, la existencia humana es en el fondo relacional: yo no soy lo que soy sino en la medida en que estoy ante, ante Dios o ante los hombres, ‘*coran Deo*’, ‘*coram hominibus*’, pensamiento que retomará Lutero con fuerza”. Es este fondo relacional, que se dirige hacia Dios, hacia los hombres y, por tanto, al mundo y fundamentalmente hacia sí mismo, el que aquí queremos dilucidar a propósito de los *Ejercicios*. Cada una de estas relaciones alcanza verdadero sentido en la trascendencia, pues en cada una de estas relaciones siempre cabe ir, en esta metáfora del camino, más allá. El llegar aquí es siempre un ir más allá.

El horizonte relacional de Dios

Que los ejercicios sean espirituales implica que el ejercitante comprende su experiencia en la creencia de que Dios acompañará su esfuerzo con su presencia. Las actividades del espíritu se inscriben bajo el sentido de que la apertura de la fe opera el encuentro con la gracia de Dios. Dios no está presente, por decirlo así, solo al final de los ejercicios, sino también en su comienzo, y de tal modo que el esfuerzo disciplinado del ejercitante abre la posibilidad de ese encuentro. El trabajo de apertura hacia la trascendencia descubre el sentido en el que opera la propia trascendencia en el ser humano. Solo de la

apertura radical a la trascendencia puede pro-venir el sentido bajo el cual el propio esfuerzo humano se sitúa en un horizonte adecuado para ver la propia vida como un todo y poder tomar finalmente una decisión. Como en toda constitución de sentido, esta no opera solo como un despliegue de la subjetividad en el horizonte del tiempo, sino también como una apertura, hendidura o herida del propio horizonte de la trascendencia en la conciencia. Es decir, la trascendencia no es solo la relación de constitución de sentido del sujeto, sino también la relación de constitución de sentido de la propia trascendencia en el sujeto. Si el sujeto tiene en sí la clave de constitución de sentido es porque previamente esa subjetividad está abierta a una trascendencia que el sujeto no ha constituido. Esta trascendencia, ya siempre presupuesta en todo deseo de trascender, se vivencia como apertura radical.

Será Dios como lo Otro de sí aquello que se nombra como el término de sentido de esta trascendencia y, por tanto, como su principio, pero término que, en tanto que no señala a algo limitado, es una relación sin-término. Ahora bien, que este sentido haya de advenir, por decirlo así, al sujeto, no implica que no se dé en el modo de su conciencia, aunque esta conciencia sea la conciencia de la propia trascendencia. Dicho de otra manera, en la apertura de sentido se requiere del trabajo de la trascendencia de la finitud para descubrir en ese trascender cómo la propia infinitud constituye el sentido de la experiencia humana. El camino de la espiritualidad es el camino en el que se descubre en la propia vida la presencia de la trascendencia, lo cual hace posible comprender la propia vida radicalmente como trascendencia. Solo en la pre-tensión de ir más allá de sí, puede advenirse a lo más propiamente de sí, porque en este ir y venir, que es el camino espiritual, se aprende a ver que el sentido es algo que depende de la propia conciencia, pero que, al mismo tiempo, es algo que no depende solamente de la propia conciencia. La vida espiritual está marcada por el hábito de pensarse inmanentemente de forma trascendente. Por esta razón, no es solo que la trascendencia sea la cifra de la apertura radical del ser humano, sino que ontológicamente esta apertura ha de ser pensada como trascendencia y de tal modo que este ir siempre más allá de sí es al mismo tiempo un ir más adentro de sí. Es decir, la comprensión teológica del ser humano pro- viene de entender la raíz de sí –valga siempre esta paradoja– como pura trascendencia.

Los ejercicios ignacianos muestran como clave teológica fundamental que la elección para sí de un proyecto de vida requiere del movimiento en el espíritu humano de la exposición de sí a esta trascendencia, para lo cual se necesita del desarraigo de las pre-ocupaciones cotidianas que impiden la preparación de esta apertura. Este desarraigo en el tiempo de los ejercicios es la condición para abrirse a la trascendencia; por ello, este tiempo es vivido también como una soledad, esto es, como un desasimiento de las cosas en las que la vida está pre-ocupada. La soledad es favorecida por el “apartamiento”. Los ejercicios, nos dirá Ignacio de Loyola en la anotación 20, serán más provechosos en la medida que el ejercitante se aparta de “todos los amigos y conocidos y de toda solicitud terrena; así como mundándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara (...), sin temor que sus conocidos le hagan impedimento” (De Loyola 1548: 15). Como se dice en uno de tantos textos que han surgido a lo largo de la historia sobre los ejercicios ignacianos, la soledad exterior, evitando distracción, procura el aislamiento interior que consiste “en la exclusión de toda imaginación, de todo afecto, de todo pensamiento que no vaya enderezado a Dios” (Ubillas 1947: 10). Pero, más allá de este comentario, la cuestión que aquí se pone en juego está en darse cuenta de qué modo los cambios externos predisponen cambios internos, porque, ciertamente, desenredan al sujeto de las preocupaciones que tejen su mundo. La conciencia se extravía a sí misma en la urgencia de sus ocupaciones más cotidianas si estas ocupaciones no están integradas en un proyecto de sentido. Por ello, sucede a veces que el mayor extravío de sí se da en la urgencia de la vida cotidiana cuando todo parece bien ordenado, cuando cada cosa se sigue de otra como si todo estuviera ya decidido de antemano negando de este modo a la conciencia el horizonte que se abre en su propia trascendencia. La predisposición para descubrir nuestro fondo relacional está en la capacidad del sujeto para excluir todo aquello que recorta y atenaza su horizonte de trascendencia en la medida en que es este horizonte aquello sobre lo que se descubre siempre nuestras relaciones fundamentales que son relaciones marcadas por la trascendencia. Situarnos en la condición misma que hace posible ver estas relaciones fundamentales es situarnos en el camino de la experiencia espiritual. Por esta razón, el camino del espíritu es aquí fundamentalmente un camino de reapropiación de lo fundamental.

El horizonte relacional del mundo

Ahora bien, y, como apuntábamos más arriba, a diferencia de otras espiritualidades, en la ignaciana, la cuestión de la apertura del horizonte de sentido hacia Dios está correlacionada con la apertura hacia el

mundo. Que el objetivo de los ejercicios sea hacer una elección de vida desde la perspectiva de la fe tiene sentido en tanto que el ejercitante vuelve del trabajo sobre sí al mundo, pero desde la perspectiva ganada de la trascendencia. Solo en el contexto del mundo del que el ejercitante solo metódicamente se aleja adquiere su pleno sentido la mística ignaciana. Por esto, Estrada insiste en hablar de este camino espiritual como de una “mística operativa”; es decir, una mística que pone su mirada no en la contemplación de Dios, sino en la acción y transformación del mundo (cf. Estrada 2019: 154 y 233). Bien entendido, el tiempo de los ejercicios ha de ser también junto al tiempo del encuentro consigo mismo y con Dios un encuentro con el mundo particular de cada ejercitante. No se hacen los ejercicios para salir del mundo, sino para adentrarse nueva y decididamente en él. Por esta razón, el tiempo de soledad de los ejercicios ha de ser comprendido desde el contexto del mundo del propio ejercitante, porque, a su modo, ese mundo es que el que lo ha llevado a los ejercicios y ese mundo es el que ha quedado a la espera de su compromiso. El mundo de la experiencia del ejercitante puede ser tomado en este sentido como un mundo fenomenológicamente reducido en tanto que la experiencia natural del ejercitante queda puesta entre paréntesis y es reducida o reconducida a la propia conciencia para el examen de su sentido, sentido que, como la propia fenomenología nos aclara, reside en ver de qué modo se constituye el mundo. Dicho de otra manera, en el tiempo de las meditaciones se considera el modo como nos hemos relacionado en el mundo y nos cuestionamos cómo operamos y cooperamos en su constitución. La elección que resulta de este tiempo en el que se hacen los ejercicios –no se olvide aquí que el propio quehacer reflexivo de la fenomenología se expuso como una meditación– ha de ser una elección comprometida con una manera de hacer mundo. El apartamiento en soledad de este tiempo es un espacio claro que se abre en el seno de la experiencia del mundo para dilucidar qué es y cómo es mi experiencia en él. La espiritualidad bien entendida no nos aísla del mundo, sino que nos abre al modo correcto de estar en él. La perspectiva de la mundanidad del sujeto que hace los ejercicios no puede ser perdida en ningún momento, porque ella da el sentido correcto en el que ha de ser entendido ese apartamiento del mundo. Por esta razón, el grado de cumplimiento de los ejercicios espirituales no está en el tiempo del retiro, sino en el transcurso de la propia vida en el mundo, porque aquí es donde la elección es puesta a prueba y donde se tiene la oportunidad de vivir el compromiso espiritual que, en tanto que compromiso, ha de realizarse siempre *en* unas circunstancias concretas. La transformación de sí en el camino de los ejercicios tiene su efectivo cumplimiento en el compromiso de la transformación del mundo como mundo en el que se desenvuelve la vida finita de todo ser humano. Y, por otro lado, como sostiene Estrada, aunque el mundo no revela el sentido de Dios, impide, en este sentido, cualquier idealismo espiritualista (cf. Estrada 2019: 74).

Pero, además, desde nuestra propia lectura, es necesaria esta consideración del mundo en la meditación espiritual porque es la forma en la que también se lleva a cumplimiento el carácter trascendente de la experiencia. Una experiencia de sentido en un sujeto que no trascendiera más allá de sí para ser origen de la renovación del mundo no sería propiamente una experiencia de la trascendencia. La verdadera trascendencia es la que constituye el sentido en la dureza del mundo, es decir, la que sale de la abstracción de sí misma y no se detiene, paraliza y huye de los problemas del mundo. Por esta razón, finalmente, la trascendencia es operatividad en la inmanencia del mundo. La lectura de Estrada de los *Ejercicios* está atravesada por la tesis de que la hermenéutica del cristianismo como hermenéutica de la existencia cristiana tiene que tener hoy su sentido en el compromiso con la transformación del mundo. Así, por ejemplo, dice lo siguiente: “Una vida con sentido es la forma inmanente de vivir la salvación y de afrontar la vida con esperanza” (Estrada 2019: 75). En conclusión, la cuestión acerca de Dios no puede tener sino su efectivo y verdadero cumplimiento y, por tanto, su sentido en la cuestión del mundo.

El horizonte relacional del sí mismo

Ahora bien, estas dos cuestiones se dirigen hacia, digamos, la cuestión principal que está siempre ya presupuesta en estas dos: la cuestión antropológica que está perfilada en torno a la identidad personal y a una elección fundamental o, simplemente, “elección de sí”. La característica que define a esta elección es que, a diferencia de otras elecciones que hacemos en la vida o de las elecciones que constantemente hacemos, esta es una elección de un modo de vida que condiciona cualquier otra elección. Es fundamental porque se sitúa en el horizonte de la propia trascendencia donde se experimenta la libertad, pero también la trascendencia de la propia libertad en la experiencia de una donación. La elección de sí es paradójica, porque en ella se experimenta que uno no puede elegirse a sí mismo, es decir, que uno elige como modo de vida algo que *en el fondo* ha de venir a sí como algo dado, donado y, por ello, como algo a lo que hay que ponerse a la escucha. Dicho de otro modo, la elección de sí es vocación. Las

sucesivas meditaciones en la praxis de los ejercicios pueden, por eso, también ser comprendidas como una preparación para aprender a escuchar aquello a lo que el ejercitante está llamado. Como toda relación fundamental, aquella que el sujeto elige para sí mismo no es estrictamente *solamente* una elección personal.

Pues bien, si en la elección fundamental del ejercitante está comprometida su relación con Dios y con el mundo en tanto que está en relación con lo otro de sí, también está comprometida la relación consigo mismo. El problema que plantea esta relación es el de la identidad. Y esta cuestión es también fundamental en un sentido específico: las dos otras relaciones son posibles en tanto que esta lo es como punto de partida para ese camino de experiencia. Pero también aquí hay que apuntar que el tema del sí mismo o de la mismidad se nos vuelve relevante por otra cuestión: la relación consigo mismo incluye el planteamiento de la cuestión de la alteridad. La trascendencia en la cuestión del sí mismo toma la forma fundamental de la cuestión de la alteridad. En el fondo relacional del ser humano la pregunta acerca del sí mismo muestra su particular trascendencia como el sentido de la pregunta por el otro que es como yo mismo. Y esta relación fundamental es también originariamente una correlación, es decir, la conciencia del sí mismo es más aguda, por decirlo de este modo, en la medida en que también lo es del otro y viceversa.

Ahora bien, en el contexto de los *Ejercicios*, esta cuestión es relevante porque será ella, justamente, la que lleve a plantearnos el problema de la identidad cristiana como el problema del seguimiento de Jesús y de la imitación de Cristo. Pero, en estos preámbulos al análisis de los *Ejercicios*, la cuestión de la relación entre identidad/mismidad diferencia/alteridad –a estas parejas de términos habrá que ir dándoles el lugar que les corresponde en virtud del análisis de la experiencia– es también importante porque será en la práctica de la propia reflexión como meditación donde el sí mismo puede cuestionarse a sí mismo como llevando en sí la posibilidad de ser otro. Esto define a las claras lo fundamental de la cuestión antropológica: la relacionabilidad es alteridad y la alteridad es relacionabilidad y de tal modo que la propia relación que se expresa aquí a través del verbo copulativo no solo se dirige intencionalmente fuera del sujeto, sino principal y originariamente hacia él mismo, es decir, el sí mismo puede verse y elegirse como otro o, dicho con más precisión, puede verse y elegirse bajo *otro* modo de ser para sí mismo. La constitución de sí mismo es siempre y al mismo tiempo constitución de una alteridad que se vivencia como una trans-formación de sí mismo.

Pues bien, esta tesis está presupuesta en la antropología ignaciana: solo porque el hombre se define en su carácter relacional incluso para sí mismo es posible su cambio o mudanza, esto es, ser para sí mismo como otro, porque solo si esto es posible, a su vez, puede llegar a ser verdadera o realmente un sí mismo. El problema de la identidad pasa necesariamente por la cuestión de la alteridad donde el sí mismo ha de poder verse ejercitándose en otro modo de ser. La trascendencia es también trascendencia de sí. Quedaría abierta la pregunta acerca de la prioridad de la relación entre la mismidad y la alteridad: si la razón para vernos de otro modo en la mismidad está en nuestra relación con los otros que ya están ahí siempre en mi mundo o, si, por el contrario, vemos a los otros como formando parte de nuestro mundo porque nos vemos a nosotros mismos bajo una perspectiva modal, esto es, llevando en nosotros mismos la posibilidad de ser de otro modo. Ahora bien, desde un pensamiento de corte fenomenológico, la respuesta estaría encaminada a señalar que no hay prioridad de una cuestión sobre otra sino correlación: el aprendizaje de ver al otro en su alteridad es también y al mismo tiempo aprendizaje de verse a sí mismo siendo otro y viceversa. Los ejercicios espirituales son el camino y el trabajo para sacar las consecuencias prácticas de esto que aquí está expuesto sencillamente como un análisis teórico. Como bien se sabe, la dinámica de los ejercicios espirituales está encaminada al trabajo en la reflexión para verse a sí mismo de otra manera, porque solamente viéndose a sí mismo –donde “ver” aquí hace referencia a cualquier ejercicio espiritual que Ignacio de Loyola señala, como, por ejemplo, la práctica de las oraciones preparatorias, las contemplaciones, los coloquios finales de cada una de las meditaciones que son meramente soliloquios, etc.– solamente viéndose a sí mismo, decimos, puede operarse una verdadera experiencia de transformación que perdure en el tiempo y en la dureza del mundo.

Siguiendo la maravillosa indicación de Paul Ricoeur, el tiempo de los ejercicios puede ser tomado como el camino que va de la mismidad como identidad-*idem* a la ipseidad como identidad-*ipse*, identidad, está última, que no puede verse sino completada ulteriormente en la relación al mundo y a Dios (cf. Ricoeur 1990: XIII). La cuestión de la identidad desde el pensamiento de nuestro tiempo implica, al decir de Ricoeur, que justamente la antigua cuestión metafísica del yo puede redefinirse como la cuestión del fondo relacional del sí mismo en tanto que no hay ya en nuestro tiempo más núcleo substancial que el que comprende al ser humano como un ser relacional. “Nuestra tesis constante –ha dicho Ricoeur 1990:

XIII– será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”. Esta identidad relacional se nos muestra así en su complejidad, porque lejos ya del esquema metafísico substancialista en la configuración de la propia identidad, no pueden quedar al margen de mí mismo ni los otros que son como yo en la sociedad ni tampoco Dios y de tal modo que si lo que hemos mostrado es correcto, entonces estas correlaciones son cooriginarias y, por tanto, todo proyecto de vida debería abrirse igualmente a cada una de ellas. El plan de salvación, según Ignacio de Loyola, se concreta en un proyecto de vida en el que la trascendencia define el fondo relacional en el que se desenvuelve la vida como vida en el mundo.

El fondo emocional del sí mismo

En su puesta al día de los *Ejercicios*, Estrada sostiene que el problema está hoy día en que los discursos teológicos/metafísicos ya no forman parte de nuestra comprensión del hombre, del mundo ni de Dios, que en esta crisis también se ha perdido el propio horizonte para comprender la vida como un proyecto personal dentro de un plan general de salvación (cf. Estrada 2019: 57) y que esto ha traído consigo de forma definitiva la superación de la concepción del yo de la metafísica en virtud de esta concepción relacional del ser humano: “El carácter relacional del ser humano obliga a superar una concepción de la identidad basada en un yo autosuficiente” (Estrada 2019: 117). Y, sin embargo, pese a esto, es posible la relectura de los *Ejercicios* como un camino que pueda ayudar a reestablecer la identidad para el hombre de hoy en la medida en que en ellos se traza ese camino que va desde la identidad abstracta y quebrada del sí mismo hasta la ipseidad, en la cual la experiencia de sí es apropiada como experiencia de alteridad. En nuestro contexto, a diferencia de los tiempos de Ignacio de Loyola en los que bajo la cosmovisión religiosa/católica se hacían los ejercicios, aun con una fuerte demanda de espiritualidad, es necesario vislumbrar ese sentido desde la exigencia que proviene de la pregunta antropológica. Si hoy puede encontrar sentido la cuestión sobre Dios es porque esta venga exigida por un planteamiento radical de la pregunta por el sí mismo. Por ello, quien hoy se adentre en el trasfondo del pensamiento que hay en los *Ejercicios* debe tener especialmente en cuenta la cuestión del sentido y sinsentido con el que se viven las crisis de identidad. Surgidos tras el giro antropológico con el que abre el pensamiento moderno, los *Ejercicios* ignacianos ayudan a comprender el problema de la identidad personal en tanto que pueden inscribirse en esa otra tradición moderna en la que la concepción de la subjetividad no sigue la senda de la reflexión metafísica cartesiana, sino en la que se propone para su examen un análisis de la vida interna del sujeto buscando aquellas mediaciones que hacen posible en él “conocerse, controlarse y conducir su vida, clarificando sus apegos y adhesiones” (Estrada 2019: 33). Pedro Cerezo habla en este sentido de esa otra modernidad que surge en la tradición del pensamiento español y que discurre paralela al racionalismo y en la que destacan, entre otras corrientes, tanto la escuela dominicana como la jesuítica que estuvieron “enraizadas en su tiempo y circunstancia” (Cerezo 2012: 16).

Pero, volviendo a los *Ejercicios* ignacianos, en la lectura de Estrada se pone de manifiesto que gracias a este conocimiento surgido no en la reflexión teórica, que busca un fundamento, sino en la propia experiencia de sí le fue posible a Ignacio de Loyola comprender de qué modo la experiencia humana se vive de modo conflictivo. Uno de los valores de los *Ejercicios* está en que parten de una concepción del ser humano como ser conflictivo en la medida en que en él anidan emociones contrarias y emociones que escapan a su control. “El punto de partida ignaciano –escribe así Estrada– es una antropología conflictiva en la que el sujeto no siempre conoce lo que le afecta y le motiva, lo cual le impide poder ordenar su libertad en función de su propio proyecto de vida” (Estrada 2019: 33). Ahora bien, dada así nuestra naturaleza humana, lo fundamental en los ejercicios no es tanto dirigir y controlar las emociones mediante la razón cuanto aprender a ver el significado que exhiben tanto en su conjunto como en sus propias relaciones. El análisis del sí mismo pasa por el conocimiento de sí atendiendo al carácter intencional de sus emociones, comprendiendo de este modo el significado que comportan para sujeto, no ya como sujeto metafísico, sino como una persona o un sujeto concreto cuya propia constitución ha quedado objetivada en una historia que puede ser descrita, cabe decir, escrita desde su fondo emocional. Por esta razón, el análisis intencional de las emociones –aquello a lo que estas propenden desde sí– ha de ser tomado como el núcleo de la experiencia en el discernimiento y como aquello que las vuelve significativas en las vivencias personales para la elección.

Cabe aquí hacer una lectura también afín a la fenomenología, pues, evidentemente, para llevar a cabo el estudio de aquellas pasiones o emociones que llevan al sí mismo, ora a un lugar, ora a otro y que producen desasosiego, desconcierto y dispersión es necesaria la reflexión en un sentido específico:

como neutralización y reconducción del papel ejecutivo que esas emociones tienen en la vida del sujeto para, elevándolas a su mirada, comprender de qué modo estas conducen su quehacer en el mundo. Para ver el peso de las emociones y cómo estas condicionan la vida es necesario, por decirlo así, su neutralización en el mundo, esto es invertir su intencionalidad con el fin de apreciar hacia qué apuntan en la propia historia de la vida del sujeto en el mundo. La expresión de esto en el castellano del siglo XVI es acertadísima por cuanto habla de esta efectividad de las emociones como apegos y adhesiones, como desolaciones y consolaciones. “Des-apegarse” y “des-adherirse” son, por cierto, dos metáforas precisas para describir el sentido de la reducción fenomenológica que tiene lugar en la reflexión como meditación. El análisis ha de ser de la vivencia de las emociones para ver en ellas lo vivenciado y esto requiere de una neutralización de su experiencia en el mundo para advertir el significado particular que tienen precisamente en él. En la sabiduría práctica de Ignacio de Loyola estaba ya presupuesto que no puede reorientarse la vida si no se sopesan las emociones antes de pretender negarlas mediante la razón. Hay que atender a su significado puro en la historia biográfica del sujeto, porque solo de esta manera, sin anularlas, sin negarlas ni sustituirlas pueden ser efectivamente ordenadas y, en esta ordenación, pueden preparar el sujeto para ver la decisión que sobre sí ha de hacer. Concretamente, esto implica que durante los ejercicios de meditación el sujeto ha de estar atento en su interioridad a cómo aparecen sus emociones, a cómo van mudándose y a cómo, a la luz de estas, han de reorientar, en definitiva, su propio querer. Sabemos que los conflictos no desaparecen, pero también sabemos que, en la medida en que los movimientos internos de las emociones son ordenados, los elementos del conflicto, al ser integrados, son comprendidos facilitando de este modo la preparación para elegir sosegadamente. No podemos vivir en el conflicto permanente, pero tampoco podemos eliminarlo; por ende, el único camino que queda abierto es aprender a ver y a reorientarnos atendiendo a nuestras desolaciones, pero también a nuestras consolaciones. Ellas marcan, como indicadores luminosos, el sentido de nuestro camino.

Por último, a estas consideraciones sobre la antropología conflictiva, hay que sumarle una más que acerca los *Ejercicios* a los análisis del ser humano en nuestro tiempo: cabe la posibilidad de que el sujeto mismo en el análisis de sus dinámicas afectivas se engañe, cabe la posibilidad de que, aun yendo con recta intención, el análisis no haga justicia a los verdaderos motivos que originan el conflicto y, por tanto, que su resolución e integración tampoco sea efectiva. Por esta razón se necesita, como apuntábamos más arriba, siempre de un otro que guíe al ejercitante como verdadero acompañante. El discernimiento requiere, por ello, de otra conciencia que introduzca confianza en el ejercitante cuando sea necesario, pero también sospecha cuando esto otro lo sea. La idea fundamental es ver que el camino de la experiencia a través de las emociones es ambivalente, ambiguo y en él es fácil que el sí mismo zozobre en la búsqueda de la verdad, pues aquello que puede ser lo más inspirador para el conocimiento de sí, puede tornarse también en lo más engañoso. No es fácil discernir en el ámbito de la experiencia espiritual de qué modo Dios se hace presente en la vida y es por ello que, en ocasiones, puede pasar por experiencia de Dios lo que solo es interés particular. “San Ignacio –ha escrito Estrada 2019: 44– es un maestro de la sospecha en lo que concierne a las experiencias de Dios, no se fía de lo que él mismo siente y se pregunta si es una inspiración divina o un engaño de la propia subjetividad”. Con Ignacio de Loyola, la espiritualidad de la sospecha ha corrido pareja a la experiencia mística:

“La espiritualidad de la sospecha ha sido un correlato progresivo de la experiencia mística y encontró un momento de cristalización y de sistematización en los albores de la modernidad con san Ignacio de Loyola, que fue el primero en establecer un camino racional, sistemático y de constante evaluación e impugnación para alcanzar la voluntad de Dios” (Estrada 2001: 51).

Principio y fundamento del carácter relacional del ser humano

Pues bien, es desde este múltiple carácter relacional orientado por las cuestiones del sí mismo, del mundo y de Dios desde donde cabe ahondar en el Principio y Fundamento. En efecto, que los ejercicios comiencen después de las anotaciones y del presupuesto con el Principio y Fundamento quiere decir que ese carácter relacional en el que se desenvuelve la vida del sí mismo como ser trascendente encuentra un Principio desde el cual *todo* ejercicio del espíritu encuentra sentido. Por ello, la formulación de este principio puede tomarse como el fin último al que se dirigen los propios ejercicios y, con ellos, la vida humana en general. Ignacio de Loyola esboza aquí su teología fundamental que, como dice Estrada, toma la forma de la teología natural de base tomista de su tiempo (cf. Estrada 2019: 64). Dios aparece como el Creador y, por tanto, el mundo como creación puesto al servicio del hombre. El texto de san Ignacio es claro: “De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayudan para su

fin, y tanto debe quitarse dellas cuando ello le impiden” (De Loyola 1548: 17). El hombre, centro de la creación y las criaturas en la faz de la tierra, a su servicio. El esquema de la racionalidad de medios y fines parece así estar trazado en tanto que el mundo como creación queda a merced de los fines del hombre. Ahora bien, este principio teológico/metafísico con el que se pretende dar a los ejercicios un sentido global en tanto que al ejercitante se lo sitúa en la perspectiva de su condición de criatura y, por tanto, dependiente ontológicamente de Dios, tiene que ser matizado por el sentido que adquiere esta racionalidad en el propio texto: el fin del hombre en la tierra, quizás como anticipo de su vida futura, es vivir acorde con su condición de criatura y, por tanto, vivir “para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (De Loyola 1548: 17). Es decir, esa racionalidad que coloca al hombre en el centro y a todas las cosas a su servicio no implica *per se* una concepción utilitarista de ellas, puesto que estas han de ser tomadas o dejadas en función de ese agradecimiento hacia Dios. El Principio y Fundamento sitúa, por ello, la cuestión del sí mismo en la perspectiva de una teología de la creación en la que la propia antropología ignaciana queda comprendida en el contexto general de la metafísica cristiana en la que el mundo siendo creación alcanza su razón de ser en el Creador.

Ahora bien, asumir este Principio, que no deja de ser un principio de la razón teórica por cuanto solo desde el propio carácter trascendente de la razón puede establecerse que Dios es fundamento de todo lo que hay, tendrá, sin embargo, una consecuencia práctica: el hombre puede disponer o no de todo lo creado; es decir, el hombre puede hacer uso de los demás seres creados con libre albedrío. Dicho de otro modo, mantenerse en el Principio hace posible para Ignacio de Loyola esa libertad que es propia de la condición humana como condición finita, la cual hace posible “hacernos indiferentes a todas las cosas criadas” (De Loyola 1548: 17). “Hacernos indiferentes” no es tratar a las cosas criadas con indiferencia como si fueran meras cosas que no tuvieran valor alguno, sino, precisamente, el aprender a verlas, justamente, desde el punto de vista también de su condición de cosas creadas y, por tanto, relativas a Dios más que al interés de uno mismo. En este contexto, ver las cosas con indiferencia quiere sencillamente decir que, en tanto que creadas, las cosas no son diferentes entre sí, aunque evidentemente dentro de la creación sí lo sean. Por ello, adoptar esta perspectiva teniéndola como fundamento de toda otra relación hace posible que podamos vernos como libres ante las cosas creadas. En definitiva, la indiferencia es el modo que tiene Ignacio de Loyola de hablar de la capacidad del ser humano para practicar esa suerte de *epojé* fenomenológica mediante la cual puede el sí mismo verse en su condición de igual con todo lo creado y redescubrir que, en el horizonte último de sentido que da la teología de la creación, todo queda desde el *principio* en manos de Dios. La verdadera libertad es la libertad del libre albedrío, pues en ella, finalmente, las cosas importantes quedan a merced del Creador y, por ello, el aprendizaje espiritual no puede sino consistir en aprender a aceptarlas y quererlas. Como ejemplos, san Ignacio habla de la salud y la enfermedad, de la riqueza y pobreza, de la vida larga y corta, etc. No significa esto evidentemente que queramos de la misma manera la salud que la enfermedad o que no procuremos la salud en vez de la enfermedad o una vida larga en vez de breve, sino que hemos de vivir sabiendo que, en última instancia, hemos de querer de la misma manera la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, etc. La vida misma se nos muestra, *velis nolis*, de esta manera. La indiferencia muestra la querencia por aceptar libremente el uso de las cosas sin que estas condicionen nuestra decisión fundamental. La libertad para elegir exige la liberación de las cosas. Como dice Rahner (1971: 29), se trata, por tanto, de una diferencia activa: “Los ejercicios miran a la diferencia activa, en virtud de la cual nos compartamos de modo que tanto tomar como dejar las cosas pueden y deben ponerse inequívocamente a nuestra cuenta”. Vistas así las cosas, la indiferencia es la condición antropológica para la teología como fundamento del camino de la espiritualidad.

Conclusiones

En nuestra propia e incipiente lectura de los *Ejercicios* ignacianos a la luz del libro de Juan Antonio Estrada, hemos querido simplemente señalar su marco filosófico/teológico teniendo en cuenta algunos principios de la fenomenología: el de la experiencia, el de la relacionabilidad, el de la trascendencia e inmanencia, el de la *epojé* y el de la reducción. La aplicación de estos principios a la comprensión filosófica y teológica de los *Ejercicios* es posible porque Ignacio de Loyola parte de ese giro antropológico que lo introduce de lleno en la modernidad, pero, sin embargo, plantea la cuestión del ser humano desde esquemas que bien pensados se apartan de una concepción de la subjetividad que se concibe especulativamente. Aquí hemos intentando describir el marco general en el que puede elaborarse una antropología de carácter filosófico/teológico que desarrollaría esa concepción del ser humano con las notas que provienen de la fenomenología y que se adecuan bien al problema de la identidad como el

problema del sí mismo.

Despejado este horizonte, sería ahora el momento de ver de qué modo el propio texto de Ignacio de Loyola y de la lectura que de él hace Estrada pudiera ayudarnos en esta tarea. Uno de los temas pendientes que habría que tratar se situaría en un nivel estrictamente metodológico y estaría referido al modo como se estructuran los propios ejercicios en cada una de las semanas y principalmente al rendimiento teórico que tiene la meditación en su disposición, ejecución y repetición. Sería particularmente interesante ver cómo en la meditación entra en juego la presencia de la configuración sensible del contenido que se propone para la meditación y el lugar que ahí ocupa la imaginación, cómo, luego, sobre esta configuración ha de actuar la memoria, el entendimiento y la voluntad y cómo, finalmente, en el coloquio de la oración, lo contemplado queda, por decirlo así, interiorizado y asegurado en ese diálogo interior del alma consigo misma. La carne, cuya entraña es la sensibilidad, según nos ha mostrado Michel Henry, es el lugar adecuado para comprender cómo la esfera sensible es la determinante del aparecer del sentido humano. La práctica de los ejercicios, por ello, puede ser comprendida como una potenciación y no una disminución en la meditación de la constitución sensible del ser del hombre.

Pero, en otro plano, también cabría hacer una relectura de orientación fenomenológica atendiendo no ya a las cuestiones estrictamente metodológicas, sino también filosóficas y teológicas que describen el itinerario del sí mismo a través del tiempo de los ejercicios atendiendo a los siguientes puntos: al filo de la primera semana, habría que ver de qué modo en el propio camino espiritual la comprensión del pecado como culpa y el remordimiento podría dejar paso a una comprensión como aquello que bloquea, rompe y destruye nuestro fondo relacional, fondo que, sin embargo, puede ser rectificado por el comienzo que supone el perdón y que se vive como una experiencia de salvación; al filo de la segunda, habría que ver cómo se configura el proyecto de vida incardinándolo en el mundo a través de las categorías del seguimiento de Jesús e imitación (*mímesis*) de Cristo a la luz de meditaciones tan centrales como las del nacimiento, las dos banderas o los tres binarios; al filo de la tercera, habría que reelaborar, a la luz de lo dicho anteriormente, de qué modo se muestra a la conciencia eso que aquí hemos llamado la elección fundamental atendiendo a la dinámica de las afecciones y a la razonabilidad que esta dinámica presenta, mostrando cómo surge el esquema de experiencia de esta elección que incluye el sufrimiento y sacrificio por los otros como verdadero sentido de la alteridad; por último, al filo de la última semana, habría que ver de qué modo ese proyecto de vida es compromiso en el mundo, no ya en la relación de la simple alteridad, sino de una comunidad en la que la cuestión de la trascendencia y de la relacionabilidad deviene en la cuestión del nosotros y cuyo valor fundamental, que da sentido a todo sacrificio, es el de la fraternidad cuya clave teológica está en la cena pascual. “El núcleo real de la pasión –escribe Estrada 2019: 276– es la cruz, pero la clave teológica se encuentra en la última cena”. Sería aquí donde la cuestión de la identidad como mismidad quedaría transformada en verdadera ipseidad. El libro de los *Ejercicios* nos descubriría así que en el tiempo de cuatro semanas se abre un camino de experiencia que se prolonga infinitamente en la constitución de una comunidad fraternal en el tiempo de la historia. Y sería aquí donde tendría su efectivo cumplimiento la lectura de los *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola como experiencia de la vida que se manifiesta, se transforma y se despliega desde siempre y para siempre en el mundo.

Notas

1. En este trabajo se ponen las bases para un acercamiento al texto de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola desde la fenomenología. Este acercamiento es posible en tanto que comprendemos el texto de los *Ejercicios* como un libro que surge de la experiencia y cuya lectura se orienta de nuevo a la experiencia, pero un concepto de experiencia que, como ya dilucidara el propio Husserl en el parágrafo 19 de *Ideas I*, ha dejado ya definitivamente atrás el concepto empirista y positivista de experiencia para centrarse en la descripción de esta tal y como se presenta originariamente al sujeto en primera persona (cf. Husserl 1913: 119-121). Ahora bien, el principio de la fenomenología que aquí se toma para comprender la experiencia espiritual como experiencia antropológica es el relativo al carácter no solo trascendental sino también trascendente de la misma, que hace posible en definitiva describir las relaciones fundamentales del ser humano con el mundo, con Dios y consigo mismo como cooriginarias. También este trabajo se inscribe dentro de un marco fenomenológico en tanto que se toman conceptos

fundamentales de la fenomenología como los de epojé, reducción y constitución para releer el propio texto ignaciano (sobre la nueva significación del concepto de trascendencia en la fenomenología y sobre los conceptos fundamentales de la fenomenología trascendental puede verse respectivamente Szilasi 1959: 151-153 y Zahavi 2003: 43-77).

2. Un libro se lee de forma diferente cuando resuenan en las palabras escritas la voz de su autor. Esta resonancia aún es mayor si el autor fue profesor y el alumno ahora un lector. Al texto de este trabajo anteceden días en los que la lectura de los textos del profesor Estrada evocaron aquellos otros en los que el alumno escuchaba en clase sus pasos y su clara, valiente y profética voz. Quede esta resonancia, que ha orientado la escritura de este trabajo, como principal motivo de homenaje para el que fue mi profesor.

Bibliografía

Cerezo, Pedro

2012 *Claves y figuras del pensamiento hispánico*. Madrid, Escolar y Mayo Editores.

Chrétien, Jean-Louis

2005 "La exultación trémula de san Agustín", en *La mirada del amor*. Salamanca, Sígueme: 49-56.

De Loyola, Ignacio

1548 *Ejercicios espirituales*. Santander, Sal Terrae, 2019 (edición de Santiago Arzubialde).

Estrada, Juan Antonio

2001 *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid, Trotta.

2015 *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en la cultura escéptica*. Madrid, Trotta.

2019 *Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Vigencia y límites de su espiritualidad*. Bilbao, Desclée De Brouwer.

Fessard, Gaston

1956 *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander, Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 2010.

Husserl, Edmund

1913 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I. Introducción general a la fenomenología pura*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013.

Jalics, Franz

1994 *Ejercicios de contemplación*. Salamanca, Sígueme, 2017.

Laguna, José (y otros)

2019 *Dios en tiempos líquidos. Propuestas para una espiritualidad de la fraternidad*. Barcelona, Seminario Teológico de Cristianisme i Justícia.

Melloni, Javier

2001 *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander, Ediciones Mensajero-Sal Terrae.

Rahner, Karl

1971 *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*. Barcelona, Herder, 2014.

Rambla, José María

2020 *Una manera de estar en el mundo. Relectura de los "Ejercicios espirituales" de san Ignacio de Loyola*. Bilbao, Ediciones Mensajero.

Ricoeur, Paul

1996 *Sí mismo como otro*. Madrid-México D. F., Siglo XXI.

Suárez, Francisco

2003 *Los ejercicios espirituales de San Ignacio. Una defensa*. Bilbao-Santander, Ediciones Mensajero-Sal Terrae.

Szilasi, Wilhelm

1959 *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.

Ubillos, Guillermo

1947 *Los ejercicios de san Ignacio para ocho días*. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús.

Zahavi, Dan

2003 *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press.