



"ANDANDO SIEMPRE A BUSCAR LO QUE QUIERO"

Ferran Manresa, sj.

Sumario:

Las voces del deseo

El éxodo de la libertad

Conocer y sentir

Ferran Manresa, sj. es profesor en la “Facultat de Teologia de Catalunya” y en el “Institut de Teologia Fonamental” de Sant Cugat del Vallès (Barcelona)

Este cuaderno formaba parte de un estudio más amplio del autor sobre la manera de hacer teología que se desprendería de los Ejercicios de San Ignacio.

El resto del trabajo se publica en la colección del “Institut de Teologia Fonamental” de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) con el título: Ejercicios Espirituales y Teología Fundamental. A menudo el Autor se refiere directa o indirectamente al resto de su trabajo.

I. LAS VOCES DEL DESEO

1. LAS VOCES DEL DESEO

La «Autobiografía» de S. Ignacio narra su «experiencia del Espíritu» a lo largo de su peregrinación. Sin tal «experiencia del Espíritu» no hubiera habido ni «peregrinación» ni «peregrino», en el sentido más fuerte. El texto de la «Autobiografía» contiene lo que es esencial a ella, es decir, la «peregrinación» de «El Peregrino».

La experiencia personal de «El Peregrino» dio lugar a otro libro: el libro de los Ejercicios Espirituales. De manera que éstos difícilmente serían lo que son, si no remitieran a algo que «suponen»: a la experiencia del Espíritu de «El Peregrino». Sin embargo, el libro de los Ejercicios Espirituales no contiene la experiencia de «El Peregrino», tan sólo la «supone».

Así, el libro de los Ejercicios Espirituales es un libro escrito «para algo que no se encuentra en él», para una nueva «experiencia del Espíritu» que se da «fuera de él» en el mejor de los casos. Y esto ocurre en forma de «diálogo oral» entre ejercitante y director o en forma de la «silenciosa historia» (peregrinación) de las relaciones entre Dios y el ejercitante.

Es, pues, un texto que no hace más que «articular» algo que está fuera de él. Y esto que está fuera de él es indispensable para entender el propio texto. Los Ejercicios nos ofrecen un conjunto de reglas y prácticas que se refieren a las experiencias (la de «El Peregrino» y la del ejercitante) que no se contienen en el texto.

Conforme a ello podríamos decir que los Ejercicios son una «manera de proceder», un método. Todo método, cualquier método -para ser puesto en práctica sensatamente- supone «el deseo» de alcanzar lo que pretende. En el caso de los Ejercicios, éstos suponen «las voces del deseo». El texto, conjunto de reglas y prácticas, no hace más que articular dichas «voces». La articulación de las «voces del deseo» diseña una trayectoria que va desde la posición inicial en la que se encuentra el ejercitante hasta una posición final. La articulación de las «voces del deseo» se concreta en forma de trayectoria a través de una serie de «lugares» y se hace efectiva mediante el cambio de vida.

En suma, los Ejercicios «suponen» alguien que «desea» y que, movido de esta manera, se ponga en marcha e inicie una peregrinación en busca de una decisión o elección que hacer. El texto de los Ejercicios ofrece a quien los hace un medio, un conjunto de reglas y prácticas con las cuales dar nombre a su deseo, descifrarlo, articularlo y adiestrarse a vivir desde él. De este modo va conduciendo y guiando a quien los hace, a «otro peregrino», desde el lugar en el que se encuentra, a «otro lugar» más verdadero. Le va ofreciendo puntos de referencia, pero en modo alguno tales puntos «sustituyen» la peregrinación que quien los hace está dispuesto a emprender llevado de «las voces de su deseo».

Si la «Autobiografía» de «El Peregrino» es la historia exterior e interior de su itinerario, el libro de los Ejercicios abre caminos a quien los hace, le ofrece alternativas a este «nuevo peregrino», y le guía en sus desplazamientos. De todo ello -caminos, alternativas y desplazamientos- se debe hacer cargo, en efecto, este «otro peregrino».

Si tenemos en cuenta todo esto, podríamos afirmar que el libro de los Ejercicios Espirituales es un discurso sobre «los lugares» de una peregrinación, que no se menciona directamente. De manera semejante, por ejemplo, a como el tratado «De locis theologicis» es un «discurso de los lugares» por los que ir pasando para hacer lo más auténticamente teología, sin que dicho discurso sea ya «hacer teología». Tales «lugares» abundan en el libro de los Ejercicios, como podemos comprobar: «composiciones de lugar» de todo tipo, trayectoria articulada en «cuatro semanas», lugares tradicionales de oración (esquemas evangélicos), algunas «escenografías» convencionales (por ejemplo, la meditación del «Rey temporal», la de «dos Banderas», etc.), actitudes corporales y gestuales (por ejemplo, formas de orar), indicaciones sobre el «hábitat humano inmediato» de quien hace los Ejercicios (luz u oscuridad según de qué semana se trate), indicadores variantes en la trayectoria (repeticiones de las meditaciones), prácticas simuladas (proceder «como si» el Ejercitante se encontrara en disposiciones diferentes de aquellas en las que se halla o en situaciones distintas de aquellas en las que se encuentra), etc.

Todo este «discurso topológico» (de lugares) se basa en un «principio» que es la condición básica sin la cual no funciona todo lo que ofrecen los Ejercicios: un «no lugar». Este principio es un no-lugar, algo que está más allá no sólo de los lugares concretos descritos y articulados por el libro de los Ejercicios, sino de «cualquier lugar» y que en el libro es designado como «fundamento». La trayectoria de quien hace los Ejercicios consistirá en asumir dicho no-lugar en la voz de su deseo. Esta asunción, que puede ser lenta o rápida, fácil o difícil, suave o dura, esperada o inesperada, tranquila o azarosa, se consigue a través de las reglas y prácticas (modo de proceder) que los Ejercicios proponen. La «encarnación» de tal no-lugar en la «voz del deseo» cristaliza en una elección o decisión. Es ahí, en tal decisión o elección, donde el «modo de proceder» del libro de los Ejercicios deja paso a aquello de lo que el texto no habla pero a lo que remite continuamente.

2. EL «FUNDAMENTO»

La forma o modo de proceder» que va articulando la peregrinación de quien hace los Ejercicios -sus desplazamientos-, comienza por lo que el texto llama «Principio y Fundamento». Esencialmente consiste en «abrir espacios» para que las «voces del deseo» puedan discurrir o en «dejar hablar» al sujeto del deseo. Se trata de «un lugar» que no es lugar y que no tiene nombre. Es la propuesta de «un comienzo», que no está dentro del «modo de proceder», que irá guiando las jornadas caminantes de este otro peregrino (quien hace los Ejercicios). No forma parte de sus días, de sus horas, de sus caminos. Es un «principio», un «fundamento» que -como no-lugar- escapa a la fragmentación del tiempo y no pertenece a la articulación de lugares de que hemos hablado. Es, más bien, un postulado. Un postulado que como principio permanente puede ser explicitado en cualquier momento, y de hecho lo es, según las necesidades y en la forma que éstas sugieran, a lo largo del itinerario de quien hace los Ejercicios, para que «recuerde» el «no lugar» al que se dirige, o al que su deseo le conduce.

Así pues, tal «fundamento» tiene como objeto operar una ruptura inicial, y a partir de ella, se sigue todo el desarrollo. La ruptura logra que el deseo, tal vez anónimo o reprimido, tal vez pervertido o perdido, quede inicialmente liberado o abierto, encuentre su formulación y se vaya desplegando. El desarrollo que sigue a partir de tal «fundamento» pretende la

progresiva concretización de dicho deseo, llevado de la «gramática» que los Ejercicios le ofrecen con su «modo de proceder» (reglas y prácticas). De la enunciación se pasará a la pronunciación, del deseo ¡a la elección!

Hay que tener en cuenta que este «fundamento» es expresado en el libro de los Ejercicios según el clima ideológico y cosmológico de la época en que el libro de los Ejercicios fue escrito. Pero en todo caso el movimiento que el fundamento sugiere -conducir a Dios como «al fin para el que hemos sido criados»- es la forma de pasar de la particularidad de conocimientos, actitudes y prácticas de la vida a su «principio y término» inalcanzables. Todo ello descrito en términos arquitectónicos y envuelto en una problemática filosófica acerca de la relación entre fines y medios que en el fondo apunta a «relativizar» y a «rectificar» a éstos respecto de aquellos. En definitiva se trata de una táctica moral en vistas a favorecer la «indiferencia», para “revisar” los medios empleados y así alcanzar el fin deseado.

Si miramos dicho «fundamento» (no-lugar) en su misma reexpresión, tal como se muestra en el libro de los Ejercicios, nos encontramos con un «diseño» de este no-lugar, lleno de una «particularidad teológica y filosófica» que puede oscurecer nuestra mirada. Pues a la hora de la verdad, la «táctica» que tal «fundamento» (no-lugar) pone en práctica a lo largo de los Ejercicios es la de «mantener abierta siempre la ruptura inicial», fragmentando -por decirlo así- las posiciones, conocimientos, afirmaciones, presentimientos, en los que este otro peregrino se pueda encontrar. Una y otra vez la función de tal «fundamento» es la de «dejar hablar al deseo», la de liberar «algo» más radical, más trascendental que el orden de las elecciones concretas y categoriales o que el orden de las formulaciones. Por dicho fundamento», este otro peregrino es una y otra vez despegado de sus preocupaciones «relativas», de sus puntos de apoyo, de su hacer o de su decir concretos, de su vivir (del pasado) y de su esperar (del futuro) concretos. El «fundamento» es un «no lugar» en relación con todos aquellos otros lugares de la vida que pueden ser objeto de examen, de racionalización, de mejora, etc. El «fundamento» remite a un «fin» que no tiene nombre adecuado, a un «fin» del que este otro peregrino no podrá apropiarse nunca dándole definitivamente un nombre; remite a un «principio» cuya huella vive y late en el deseo de quien peregrina y que es mucho más «radical» que todos los signos que puedan orientarlo, que todos los objetos que se le pueden presentar y que todos los lugares por los que pueda atravesar.

Si tenemos en cuenta lo dicho, podríamos afirmar generalizando que la función de este «fundamento» (no-lugar) es la de des-regionalizar el deseo, siempre de hecho encarnado en tal o cual lugar de vida, en tal o cual lugar de comportamiento, en tal o cual aspiración de felicidad. La función del «fundamento» es, por tanto, la de «universalizar» lo más posible el deseo: no por generalización despersonalizadora sino por concentración cristológica. Así, por ejemplo, a quien inicia su peregrinación al comenzar los Ejercicios con la idea de que Dios espera y quiere de él «tal cosa o tal otra», el fundamento» tiene la función de «despegarle» de tales imágenes concretas, tiene la misión de «desapropiarle» de ellas. El «fundamento» (no-lugar) le viene a decir: «tu deseo no tiene ni este ni el otro nombre. No tiene nombre. Es un deseo que no es posible circunscribir y limitar. Es un deseo extraño a las regiones de que hablas o imaginas. Es un deseo que procede de más allá de ti mismo y se dirige más allá de toda determinación». Expresado de otra manera, el «fundamento» (no-lugar) también le diría: «tú dices que Dios quiere de ti esto o aquello. Pues, ¡no! Dios es «mayor» que tus esperanzas o que tus presentimientos, sean supuestos o verdaderos».

El «fundamento» (no-lugar) tiene la función de reconducirnos a aquella irreductible «infancia» con la que nos relacionamos con todo lo que hacemos o decimos, y a resituarnos en ella. Hablamos de una «infancia» irreductible que -a nosotros, ávidos de «razonabilidad» se nos antoja «salvaje», primitiva. Es un «estado» que está circunscrito por «la voz de un deseo todavía sin nombre», pero también está habitado por «la necesidad de palabras y elecciones». Dejarse "romper" por el fundamento» (no-lugar) es dejarse vivir por un deseo «extraño», diferente al deseo de cualquier ideal, de cualquier proyecto, de cualquier camino que este otro peregrino pueda imaginar. Dejarse llenar por tal deseo es aceptar oír el rumor del mar.

3. LA VOLUNTAD

En la antropología que subyace al texto del libro de los Ejercicios, hay también otro «no-lugar», que se refiere a todo lo que compone la relación del hombre y el mundo. Este «no-lugar» es ¡la voluntad! Para los teólogos del tiempo de «El Peregrino», el universo jerarquizado era «un orden de hecho», un orden relativo a lo que Dios había efectivamente establecido; pero un orden que «hubiera podido ser distinto» en caso de que Dios lo hubiese querido así. En la concepción del «orden del mundo y de la relación del hombre con él» hay una referencia a un querer insondable (únicamente sabemos que «ha querido esto» ...), a una «voluntad absoluta» (que se distingue de la «voluntad que ha querido de hecho esto»). Y hemos de reconocer que tal voluntad «absoluta» introduce un «run-run» en el orden de nuestro conocer, de nuestro querer, de nuestro relacionarnos, en el orden del mundo y de nuestro lugar histórico en él. La «racionalidad» que vamos buscando queda radicalmente “herida” por la incognoscible voluntad de Dios. Esta voluntad o poder absolutos de Dios son también un «no-lugar» respecto a todo lo que el orden de la creación pueda revelarnos de El. En el fondo es un poder «exterior», un poder que se sustrae a la coherencia de su obra, un poder desligado (ab-soluto) respecto del orden en el que El mismo se manifiesta al revelársenos. Es la «alteridad» absoluta e irreductible de Dios respecto de todo aquello de lo que es la fuente. Desde esta concepción teológica, lo que el libro de los Ejercicios llama «principio y fundamento» remite a este otro peregrino a Alguien incognoscible, al lugar de su incognoscibilidad, a su libertad y a su voluntad. Por tanto, tal «principio y fundamento» no es un marco ideológico sino más bien la expresión en términos cosmológicos de una Libertad absoluta.

El mismo texto de los Ejercicios nos lo da a entender, por ejemplo, cuando habla de las «mociones». Estas son «irrupciones de aquella Voluntad libre y absoluta» que, aun irrumpiendo en el terreno de nuestro «sentir», sigue permaneciendo «totalmente Otra» respecto de nuestros proyectos, presentimientos o deseos. Con la irrupción de esta Voluntad Libre comienza en este otro peregrino un nuevo hablar, un nuevo andar, una nueva dirección, algo que brota de la irrupción de Aquel que es absolutamente libre pero también incognoscible. Con esta irrupción, el «rostro de lo ya conocido» es transformado y el «corazón de este otro peregrino» es encendido. Tal irrupción es el origen de un nuevo orden de vida, de un «antes de» y un «después de», de una peregrinación inesperada una y otra vez.

Pues bien, tal como lo propone el libro de los Ejercicios, el «fundamento» borra las particularidades de la vida cristiana, y levanta a este otro peregrino, una y otra vez, hacia lo último, hacia Aquel que está absolutamente desligado del mundo en el que este otro peregrino vivía (y de cualquier orden en el cual no sólo pueda vivir sino al cual tan sólo

pueda llegar). El «fundamento», por tanto, explicita el principio efectivo de lo que busca quien hace los Ejercicios cuando desea poner en orden su vida. El «fundamento» le viene a decir que nunca podrá llegar a poner en orden su vida, de manera que alcance a identificarse con Aquel que es libertad absoluta y soberana. El «fundamento» le explica a este otro peregrino que «siempre va a tener que seguir caminando», le anuncia que su itinerario será ir «de elección en elección», salvando -sin conseguirlo nunca del todo, pero no por ello desesperanzadamente- la distancia que media entre «cualquier lugar» en el que se encuentre y el «no-lugar» que es Aquel cuya voluntad y libertad absolutas le atraen. El «fundamento» por tanto no hace más que atizar -como de sus cenizas- al deseo latente, pero que tiende a apagarse en los límites de cualquier orden establecido.

He aquí la significación del “fundamento”: desnudar la voluntad. He aquí lo que antes llamábamos «el comienzo». Todo esto no es algo nuevo. Más bien tenemos la impresión de que es «viejo», desencarnado. De todas maneras convendría pensar que todo este planteamiento es el que dio lugar a la llamada «teología del corazón». Teología que no era un discurso que debiera luego ser transportado a la vida, como si la afectividad -y la práctica de ella derivada- no fueran más que consecuencias y dependencias de «conocimientos previos y seguros». «La teología del corazón», que enmarca la concepción del «fundamento» como voluntad absoluta y libre, desligada y atrayente, tenía como principio clave «el afecto», aquella vibración que acompaña al «deseo». Y su «razón interna», su «logos», su discurso, estaba todo él construido sobre aquella Voluntad Libre y Atrayente que vigorizaba y era soporte para la tarea de «ordenar la vida». De manera que sólo podemos hablar de «auténtica peregrinación teologal» -por parte de este otro peregrino- en caso de que su elección sea tal que engarce o articule u ordene su vida a partir de esta Voluntad Libre y Absoluta. O dicho de otro modo, cuando -mediante su elección- ordene su «lugar en la vida» desde aquella Fuente de vida que es un no-lugar. Únicamente entonces podemos decir que los «Ejercicios» son auténticamente «espirituales»; únicamente entonces podemos afirmar que este otro peregrino «no se ha perdido»; únicamente entonces podemos reconocer en la elección de este otro peregrino la elección que sobre él ha hecho Aquella Voluntad Libre, Absoluta y Atrayente, y que luego ha sido acogida libremente por él.

4. LA RUPTURA Y LA CONFESIÓN DEL DESEO

Ya hemos dicho que el «fundamento» introduce una ruptura en el orden o en la serie de razonamientos o en las prácticas de vida en las que se encuentra este otro peregrino, cuando inicia su peregrinación llevado del deseo. El «fundamento» tiene por tanto efectos disuasorios: conduce a este otro peregrino desde un modo de vida insatisfactorio a la necesidad de sentir otro mejor; conduce al peregrino, por ejemplo, de un estado de vida en la dispersión a un lugar unificador en su vida.

Ahora bien, el «fundamento» abre un tipo de discurso e inicia una peregrinación azarosa, aparentemente sin una «lógica» que nos permita prever etapas posteriores. No se puede anticipar el camino a recorrer, y menos pensar que las situaciones a las que llegue este otro peregrino están previamente ordenadas. Hay como un espacio vacío entre la situación concreta en la que se encuentra este otro peregrino y la nueva situación, tan sólo diseñada por el texto del libro de los Ejercicios mediante «reglas y prácticas». Este espacio vacío es un umbral, para pasar de una situación a otra. Un umbral imprevisible, en sus consecuencias, por parte de este otro peregrino. Por eso el «fundamento» no sólo es el

«inicio» sino también la «frontera» entre el lugar que el peregrino deja y el lugar al que el peregrino es dirigido, aun sin saberlo. El «fundamento» es a la vez una «ruptura» y un «interludio». Un no-lugar que abre y un no-lugar que discierne.

Por eso, el «fundamento» es reformulado repetidas veces a lo largo del texto de los Ejercicios cada vez que se trata de «pasar». De manera semejante a lo que ocurre en la vida ordinaria, cuando después de una larga conversación en la que no nos hemos atrevido a decir la «razón verdadera» que nos ha movido a ir en busca del amigo, al despedirnos e ir a cerrar la puerta exclamamos: ¡Ah, me olvidaba, te quería decir que...! En los momentos de tránsito, de cambio -tanto en las relaciones individuales como en las sociales- ¡«hablamos»! Porque en definitiva es la ruptura la que concede la libertad de palabra más allá de los lenguajes adormecidos, instalados y repetitivos. Y ahora la verdadera cuestión radica en saber si la «recién nacida palabra» es una palabra absoluta, si es una palabra realmente desligada del orden en el que ha irrumpido. Se trata de saber si es una palabra que queda aprisionada por el orden antiguo o más bien es una palabra que, aunque viva atenaza en él, surge y resurge y vuelve a resurgir en momentos diferentes o inesperados. ¿Es una palabra que, aunque atenazada en el orden vigente, tendrá la fuerza de ordenar la vida en torno a sí de forma nueva? ¿Tendrá el valor de crear un orden nuevo desde el momento en que irrumpió en el antiguo como de paso?

La autenticidad y fuerza de la «irrupción de la palabra» es el problema que el libro de los Ejercicios afronta cuando, mediante el «conjunto de sus reglas y prácticas» quiere conjugar la elección más absoluta con las distintas situaciones, todas ellas relativas; o cuando pretende armonizar la abertura del deseo y el orden de la vida, o la «iluminación encendida» del deseo con la «encarnación concreta del mismo.

Por su parte el «fundamento» -reformulado a lo largo del libro de los Ejercicios de diferentes formas- mantiene siempre su función de ruptura. Su reiteración a lo largo del texto del libro no tiene otra función que reconducir una y otra vez a este otro peregrino al punto cero, a aquel punto desde el cual el peregrino descubre y vuelve a descubrir la «siempre mayor» verdad de la Palabra que ha irrumpido en su vida; a aquel punto en el que dicha Palabra está más desposeída de «las cosas que hacer»; a aquel punto en el que la Palabra no «tiene lugar en este mundo»; a aquel punto en el que la Palabra no le pertenece y por tanto no puede domesticarla; a aquel punto que en el fondo no es otro que «ir siempre peregrinando»; a aquel punto en el que “elegir” no tiene ningún lugar en el que vivir o apoyarse o no tiene más lugar que la misma Palabra que ha irrumpido en el corazón de este otro peregrino.

A medida que este otro peregrino se deja una y otra vez reconducir a este punto, parece como si todo él se convirtiera -por lo menos en unos instantes- en «palabra», tal vez a media voz. ¡Queda relativizado todo lo que puede poseer, frecuentar apropiarse! Porque si somos sinceros hemos de reconocer que lo que hace hablar es la ausencia o la desposesión.

Esta experiencia puede tener diferentes momentos: puede darse en el umbral, en el principio de la peregrinación de este otro peregrino; puede darse también a lo largo de la peregrinación (tal como el texto de los Ejercicios Espirituales alude). En cualquier momento. Los «recuerdos» de esta variabilidad de momentos de tal experiencia son frecuentes en el libro de los Ejercicios: en la «llamada del Rey eternal», en la meditación de la Encarnación, en la meditación de “las dos Banderas”, etc.

5. EL «FUNDAMENTO» DE UN ITINERARIO

Ya hemos dicho que el «fundamento» no es la exposición de una verdad universal, ni es un discurso general del que sacar conclusiones particulares. No es más que el esquema de un movimiento, de un desprendimiento, de una peregrinación. El esquema del movimiento no hace más que -como ruptura- despegar el deseo de las adherencias a las que se incrusta. Estas adherencias pueden ser un objeto, un ideal, un estado de vida, un lenguaje... Lo que pretende es crear una distancia respecto de todos los ejemplos citados. Al crear dicha distancia, toma la forma de una palabra «pobre» pero «fundamental», porque quiere expresar un «nacimiento». Es el «fundamento» un lenguaje pobre, porque es el lenguaje de una ausencia, «sin la cual» no se puede peregrinar. Las cosas han desaparecido, el silencio lo envuelve todo. Pero éstas son las condiciones para que pueda emprenderse una peregrinación «como quien ve al Invisible». En tales condiciones, en un momento y desde un no-lugar de nuestra historia, surge la «confesión» de un deseo inaplazable. Deseo que es punto de partida de una trayectoria, de una travesía, de una peregrinación, que poco a poco va reorganizando las conductas efectivas de este otro peregrino.

El «fundamento» por tanto posibilita dos cosas a lo largo y ancho de la peregrinación de este otro peregrino:

a) La construcción del objeto a partir del deseo. El «fundamento» remite a la voluntad: «ir en pos de lo que quiero». Y expresa lo más radical de la fe cristiana: lo que hay de más profundo y menos conocido en Dios (la inquietante extrañeza de su voluntad) sale al paso de lo que hay de más profundo y menos conocido en nosotros (la inquietante familiaridad con nuestra voluntad). El «modo de proceder» de los Ejercicios Espirituales conduce a este otro peregrino a lo más indeterminado de su deseo, con el fin de conducirlo a una nueva determinación de su objeto. Tal itinerario es posible gracias a que el «fundamento» como ruptura desprende el deseo de las determinaciones en las que se encontraba adherido. A partir de dicha ruptura, que produce desprendimiento, la construcción (cristológica) del objeto de deseo es en definitiva la función indicadora del «fundamento»,

b) La práctica de la separación. Los «lugares» sucesivos y distintos de que habla el libro de los Ejercicios no constituyen todos juntos una doctrina. Más bien marcan separaciones entre una situación en la que está, y está abandonado, y otra -desconocida- a la que se dirige este otro peregrino, llevado por el deseo. Lo importante por consiguiente no es tanto la verdad de cada lugar, como si se tratara de un artículo del credo o de un punto del catecismo, sino más bien lo importante es la relación entre un lugar y otro lugar, la relación entre un lugar vivido y otro lugar -desconocido- por vivir y hacia el que peregrinar. Lo que en el libro de los Ejercicios se ofrece (por ejemplo, meditaciones, peticiones) señala en el fondo «el trabajo» (peregrinación) a hacer. No se trata tanto de verdades que creer, como de operaciones que hacer. La peregrinación está hecha de prácticas, cuyo resultado es un progresivo distanciamiento respecto de la situación en la que este otro peregrino se encontraba. Pues bien, esta peregrinación, que de etapa en etapa va distanciándose del punto de partida -siempre más-, es la que ha sido «abierta» por la ruptura que expresaba el «fundamento».

6. UN DISCURSO ORGANIZADO POR EL «OTRO»

Ya hemos dicho que el discurso originado por el «fundamento» es una peregrinación de lugar en lugar, de práctica en práctica. Que tal peregrinación tenga los visos de discurso es algo que tan sólo acontece al final del libro de los Ejercicios, cuando se habla de «las reglas para el discernimiento de espíritus». Tales reglas nos hablan de una relación entre los momentos de la experiencia vivida (consolaciones y desolaciones) o entre los lugares que ir recorriendo (meditaciones); y también del sentido u orientación de tales experiencias. Consolación o desolación no son consideradas en sí mismas; no se trata de que, tomadas una u otra, aisladamente, la una significara el beneplácito de Dios y la otra su descontento. El sentido de la una y de la otra se desprende más bien de su recíproca relación y de la dirección global de la peregrinación de este peregrino. Ambas son significativas, tenidas en cuenta en el conjunto de la peregrinación.

Aisladamente no tienen demasiado valor, porque ningún lugar es verdadero o falso, ningún lenguaje es invulnerable. Adquieren sentido inscritas en la trayectoria de este otro peregrino. Por eso el libro de los Ejercicios multiplica repeticiones, variantes, hipótesis, pruebas, etc. No se trata de «verificar» una verdad hasta lo posible, sino más bien de ayudar a «encarnar» el deseo en la efectividad de una situación, mediante sucesivas separaciones. ¡He aquí «la elección»! Poco a poco se han ido dando las condiciones desde las cuales se puede estar en disposición de «producir un sentido» (elección) a través de la «aceptación del sentido» (ser elegido).

Los lugares por los cuales se ha ido peregrinando marcan separaciones. Tales separaciones no se pueden salvar por explicaciones de orden ideológico: buscar razonabilidad entre aquellos equivale a sustituir «por razones» la peregrinación que ha recorrido este otro peregrino. En el libro de los Ejercicios, la separación entre lugares se refiere a la experiencia de la que no habla pero a la que remite. La única experiencia real es la de este otro peregrino, y el texto no hace más que organizar su explicitación. En el texto no hay narración ni descripción de experiencia real alguna; únicamente encontramos «intersticios» que nos indican el espacio que «puede» llenar Aquel que no está encerrado en el texto.

Resumiendo, los Ejercicios Espirituales con sus cuatro semanas suponen un deseo o voluntad que procede de «otro lugar», un deseo o una voluntad que se ensaya y se manifiesta en relación con una serie de reglas y prácticas que el texto ofrece. El texto, pues, «espera al Otro». No produce su presencia. El texto marca con rupturas, lugares, silencios, etc. aquel lugar abierto que él no llena. Lo que unifica a todos los elementos - reglas y prácticas- que el texto ofrece no es otra cosa que «la ausencia del Otro». Un «Otro» que tiene un doble significado: por una parte aquel «otro» que es este otro peregrino (quien hace los Ejercicios) y por otra parte aquel «Otro» que es Aquel en busca del cual este otro peregrino se ha puesto en marcha.

Creemos que ésta es la estructura del libro de los Ejercicios. Texto formado por grandes bloques: cuatro semanas, anotaciones, maneras de obrar, esquemas evangélicos, reglas. Bloques o conjuntos que tienen funciones distintas: no hay ley que jerarquice a un bloque por encima del otro; por ejemplo, no hay un enunciado concreto que fuera el eje o clave del que dependiera todo lo demás. Todos ellos obedecen a una ley colocada fuera del texto. Las relaciones entre dichos bloques obedecen a la relación de cada uno de ellos con «algo no enunciable», con un no-lugar. Se trata por tanto de un conjunto que se aguanta todo él

«desde fuera de él». El sentido plural de los bloques adquiere un sentido global desde fuera.

Es un texto estructurado por tanto por algo que no dice, por la experiencia del otro peregrino a la que da lugar mediante prácticas y reglas. Es un texto que da lugar a una peregrinación. Es un texto que se inscribe en el proceso abierto por la ruptura de la que el «fundamento» es expresión. Proceso que en su despliegue consiste en esto: primero, el texto cede el sitio a quien conduce inmediatamente al peregrino; después, el guía lo cede al peregrino; por último, el peregrino da la primacía al deseo que procede de Aquel que le atrae libre y absolutamente. De este modo el texto hace lo que dice: nos habla desde lejos de la experiencia de «El Peregrino» y desde cerca posibilita la experiencia de este otro peregrino. Abre un espacio para la transformación del propio deseo en «deseo del Otro».

II. EL ÉXODO DE LA LIBERTAD

En el capítulo anterior hemos esbozado el rasgo fundamental de los Ejercicios Espirituales: una «forma de proceder», un método conjunto de reglas y prácticas- que ayuda a este otro peregrino a ir abriendo y transformando el deseo que le habita en deseo del «deseo del Otro», a través de sucesivas elecciones.

La itinerancia de este otro peregrino es profundamente personal. Se pone en juego cada vez más enteramente a sí mismo. Del todo. No es extraño, por tanto, que S. Ignacio en el «modo de proceder» que nos ofrece haya dejado la huella de una cierta idea de potencialidades y capacidades, que este otro peregrino aporta y pone en juego a la hora de «ir peregrinando». Aunque no pretende directamente esbozar una antropología, implícitamente diseña una al poner en juego las distintas capacidades del peregrino desde su "libertad" para elegir, que deviene un principio interior y efectivo. No se trata de una «antropología» implícita en sí misma considerada, sino más bien de una en relación con Aquel que no deja de atraer hacia sí a este otro peregrino, mediante la «llamada a su libertad en éxodo».

No vamos aquí a desarrollar tal antropología. Únicamente vamos a subrayar algunos rasgos que son de interés en orden al fin que nos interesa: concretar en qué consiste la aportación del «método de las elecciones» a la tarea nueva de la Teología Fundamental.

Escogemos, para ello, los siguientes rasgos:

a) La relación entre «pensar y querer», entre entendimiento y voluntad. Ya es sabido que el planteamiento clásico del «analysis fidei» -y de la Teología Fundamental correlativa- adolecía de una antropología en la que apenas se podía hablar de una compenetración orgánica entre «pensar» y «querer», entre entendimiento y voluntad. El paso de la «credibilidad» a la «credentidad» resultaba algo artificial, porque el juicio propio de la credibilidad se adjudicaba al entendimiento (juicio especulativo), y el de la credentidad se atribuía a la voluntad (juicio práctico). Y todo ello era así, aun cuando se afirmaba que, desde sus comienzos, el itinerario (peregrinación) creyente hacia la adhesión de fe se iniciaba por el llamado «pius credulitatis affectus».

b) La relación entre «historia» y «misterio», entre los «signos» de credibilidad (en la historia) y la llamada «revelante e invitante» (desde el “Misterio” que se nos revela) que se le presenta al peregrino a través de aquellos signos. Tal relación fue muy discutida en las diversas interpretaciones del «analysis fidei» y en su correspondiente Teología Fundamental. No nos detendremos en ello. Pero sí debemos describir cómo aparece tal relación en los Ejercicios Espirituales, con el fin de que nos resulte más clara la aportación de éstos (en concreto su «método de elecciones») a la nueva tarea de la Teología Fundamental.

c) La relación entre letra» (cuerpo) y «espíritu». Subyace permanentemente una mediación en el interior mismo de la presencia inmediata de Dios. En medio de la relatividad de una «elección» nunca consumada y definitiva, aparece un carácter absoluto. De este modo

podremos comprender por qué K. Rahner hablaba en su artículo de una «tarea nueva» que se le ofrecía a la Teología Fundamental a partir del «método de las elecciones».

1. RELACIÓN ENTRE «PENSAR» Y «QUERER»

a) Desear y elegir

1. La libertad es la fuente de nuestra persona

En el libro de los Ejercicios Espirituales se habla en muchos momentos de «libertad», pero no en todos de la misma manera. En conjunto podemos afirmar que, al usar esta palabra, S. Ignacio se refiere al sujeto autónomo tomado en su radicalidad. En su ejercicio, la libertad nos da nuestra capacidad de autodeterminación. La libertad es la que nos constituye en nuestra efectiva soberanía. No es tanto aquella capacidad de «vivir simplemente ante cosas posibles» sino más bien vivir autodeterminadamente, siendo así «señores de nosotros mismos», incluso de nuestro «pensar». Porque para S. Ignacio, el pensar brota de nuestro querer y de nuestra libertad (EE.n. 32). La libertad es pues «la fuente» de nuestra persona. La libertad es el centro en el que coinciden nuestro destino histórico y la vocación a la que hemos sido llamados. El centro, en el que el «poder ser» que nos desborda emerge de nuestro «ser», que en la práctica está diseminado, diluido, deshilachado y pervertido.

2. Relación entre libertad y voluntad como la relación entre elección y deseo

Si leemos atentamente el texto del libro de los Ejercicios, pronto caemos en la cuenta de que no es lo mismo la libertad que el «querer», y la libertad tampoco equivale a la voluntad. La voluntad «desea»: somos seres de deseo (peregrinos). Las «voces» del deseo son las que colocan al peregrino, una y otra vez, «más allá de sí mismo», lo alargan hacia el objeto de su deseo. El espacio que su deseo ha abierto en él es unas veces caótico, otras veces disperso. La «elección» voluntaria y libre del peregrino en su itinerario le hace progresar movido por su deseo, le orienta en el camino «anticipado» por su deseo, y le adiestra en la interpretación práctica de él. Hay pues en «la forma de proceder» que nos ofrece el libro de los Ejercicios una relación clara entre «libertad» y «voluntad», entre «elección» y «deseo»: el deseo con sus voces «prepara» la «elección» y la «elección» determina a aquel deseo. En torno a la «voluntad deseante» se va levantando toda una gama de sentimientos que -considerados por S. Ignacio en el mismo texto de los Ejercicios Espirituales- matizan este aspecto de su antropología implícita. Por ello, la «elección», preparada por las voces del deseo, no es una deducción práctica a partir de «razones», sino más bien una cristalización concreta de una constelación de elementos afectivos.

3. Diferencia entre voluntad y libertad

Volviendo a la relación entre «desear» (voluntad) y «elegir» (libertad), la voluntad como tal no es la facultad que decide. Nuestras decisiones proceden de la libertad. Esta es el «principio último», el dinamismo fundamental que estructura y da forma determinada a la itinerario del peregrino. No es, por tanto, una capacidad o potencialidad humana entre otras, sino un «poder» que orienta y concreta prácticamente toda otra capacidad o potencialidad humana. «Tomad, Señor, y recibid, toda mi libertad... » (EE. n. 234). En consonancia con lo expuesto parece que deberíamos distinguir entre «libertad fontal», difícilmente aislable y directamente no alcanzable en sí misma, y las «diferentes

manifestaciones y/u operaciones de ella». La primera «se realiza y revela» en las segundas. La primera es «real» en sus realizaciones prácticas, en sus manifestaciones históricas. Todas las operaciones concretas de la libertad no deben ser adjudicadas a la voluntad, en el sentido que actualmente damos a ésta, sino a la «libertad fontal». Esta es la que dirige el recordar, el entender y el pensar, por medio de las decisiones concretas; y es la que rige el conjunto de la vida afectiva, por medio de la voluntad.

Así pues, la libertad ejercida («elección») se constituye en principio práctico que hace progresar y orienta el itinerario del peregrino. El cual, peregrinando, es decir, «eligiendo», poco a poco y no sin dolor, aflora su deseo y su querer, (su voluntad y vida afectiva) y unifica, desde él, su «pensar» (recordar, entender, pensar). Va aprendiendo a «saber lo que quiere», y a «querer lo que sabe». Todas las reglas y prácticas del libro de los Ejercicios pretenden ir enseñando a saber lo que en realidad el peregrino quiere y a realizar (mediante «elecciones») lo que va aprendiendo a saber.

4. Estructura dialogal de la libertad. El encuentro

El itinerario del peregrino coloca a éste en situaciones complejas. Por ello, el paso del querer al elegir ha sido un camino dialogado con quien acompaña y dirige a este otro peregrino que hace los Ejercicios, y con el Dios silencioso que llama, atrae y acompaña. Podríamos hablar por tanto de una «estructura dialogal de la libertad». Una estructura que, sin violencia externa, va conduciendo al peregrino hacia aquel punto -su «elección»- en el que él y Aquel que silenciosamente le llama, le atrae y le acompaña, no sólo no se oponen entre sí, sino que «coinciden». Lo que Rahner llama en su artículo «experiencia inmediata de la gracia». Punto en el que el «querer» del peregrino ha encontrado amplitud y fuerza tales, que se ha convertido en el «querer de quien le llama, atrae y acompaña silenciosamente». Punto en el que el peregrino «llega a ser señor de sí mismo y de su deseo», pero desde «largas y duras preparaciones» (deliberaciones, discernimientos) gracias a las cuales se ha ido despojando progresivamente de los distintos objetos deseados. El peregrino es señor de sí mismo en el momento en el que se despoja de su deseo para sólo desear «el deseo del Otro». Así, la «elección», fruto de todo este proceso, no es otra cosa que un «encuentro» en el que «todo es a la vez de Dios y todo es a la vez del peregrino».

5. El peregrino es un ser, llamado a la libertad

Si intentamos condensar lo expuesto en una breve frase podríamos decir que para S. Ignacio el peregrino es un ser «llamado a la libertad». Llamado a conquistarla. Llamado a una libertad a la que va accediendo a lo largo de su itinerario; y de este modo va accediendo a su creciente - "siempre más"- soberanía, de forma que cada vez pesen menos sobre ella dependencias que no hacen más que desordenarla, u oscurecerla, o debilitarla. Concebidas así las cosas, el acceso a la libertad -no, la libertad ya conquistada- es un «paso», un paso desde cualquier lugar a un no-lugar; es un «éxodo», una salida, un despegue, un desprendimiento de todo aquello que, tal vez por miedo, el peregrino pretendía «retener como propio». La libertad es una ofrenda. Es a la vez un «ir llegando» y un «ir recibiendo»; un «no-lugar» que es reciprocidad, mutua comunicación. Solamente desde este «no-lugar», se puede «elegir» con una libertad no adquirida ni poseída, sino con una libertad que se vive anticipadamente como recibida.

Según el libro de los Ejercicios, las «preparaciones» para tal «elección» comportan «micro-elecciones» que no son más que una «educación para la libertad». El fruto de tal educación práctica no es tan sólo una concreta «elección» correcta, sino sobre todo un «instinto» para desear y saber vivir en la verdadera libertad. Un «instinto» para ir aprendiendo a desear y saber vivir en la verdadera libertad en medio de las presiones y conformismos que proceden tanto de fuera como de dentro del peregrino. Sólo sumergiéndose en ellas, podrá superarlas.

6. La elección como vivencia práctica de una gran «afección»

La libertad por tanto es el centro en torno al cual se van unificando efectivamente las operaciones del desear (querer) y del pensar (ver). La gama de sentimientos que las voces del deseo generan en el peregrino podrían condensarse en la famosa palabra, tantas veces usada por S. Ignacio en el texto del libro de los Ejercicios: afecciones. Palabra que habla de «vínculos», de «lazos». De aquello que en definitiva brota del «afecto» -resonancia emotiva y reduplicante- suscitado por el deseo. Como decíamos antes, la «elección» del peregrino no es tanto fruto deductivo de una serie de razones sino más bien cristalización de una constelación de afecciones «transformadas» a lo largo de su itinerancia. El peregrino es en definitiva el sujeto de una «gran afección». Y su «elección» no es más que la manifestación práctica de ella. No se trata de que a lo largo del camino el peregrino se vaya desprendiendo de sus afecciones concretas, y menos aún de su capacidad «de afectarse» (afectiva), sino más bien se trata de que a lo largo del camino vaya dejándose transformar en su «corazón» (sede última de su afecto), de tal manera que vaya siendo conducido por ellas a «elegir», sin dejarse conducir por ellas para decidir.

Hasta aquí nos hemos detenido en describir el ámbito del «querer» y de la «libertad» según el libro de los Ejercicios. Con lo dicho se ve el relieve que tiene en relación con el «pensar».

b) Elegir y pensar

1. Características del entender y de la actividad discursiva

Cuando en el libro de los Ejercicios se habla de «entender», siempre se hace en función de la actividad de la voluntad. Sin embargo, hablamos de «actos de entender» como de aquellos que son propios de la dimensión «discursiva» del entendimiento. Para S. Ignacio, sin embargo, el entender no es por sí mismo ni intuitivo ni contemplativo. En este sentido el «discurrir» del peregrino puede ser un itinerario conforme al «discurso» de su entender. Según el libro de los Ejercicios, se le recomienda que vaya «re-pasando» (recordando) las evidencias ante las cuales se encuentra (EE. n. 64).

Ahora bien, este «entender» también puede ser iluminado: la luz de Dios puede irrumpir en él (EE. n. 2 y 39).

2. El pensar como proyección: vínculo entre el pensar y el elegir

El entender y la actividad discursiva que le es propia son en definitiva algo «previo» al ejercicio de la razón. Esta no es otra cosa que el mismo dinamismo del espíritu abierto a la verdad y al bien, para realizarlos. Es en definitiva «inteligencia práctica» que va

alumbrando el itinerario del peregrino y se va convirtiendo en la «razón moral» de su camino. En resumidas cuentas, «pensar», según el libro de los Ejercicios, no es otra cosa que «proyectar»: ir discerniendo y decidiendo anticipadamente lo que va a venir, lo que va a decidir, lo que va a hacer. Es anticipar el futuro desde una elección sobre él».

3. El pensar como algo interior al desear

Hay pues un vínculo o relación interiores entre pensar y elegir. Esta relación queda todavía más patente cuando se habla de «pensamientos» y no sólo de «pensar». Por «pensamientos» se entiende sugerencias o impulsos que movilizan a la acción, a la decisión, a la elección; y también huellas que deja en nosotros la acción de los espíritus al suscitar distintos movimientos (EE. nn. 17, 317). Comprendidas conjuntamente ambas interpretaciones, podemos aceptar que el «pensar» está envuelto en el dinamismo del deseo: pensamos no sólo lo que deseamos sino que «realmente» pensamos si deseamos! Esta concepción del «pensar», interior al «desear», es una concepción que lógicamente desconfiará de la «abundancia de conocimientos». En el dominio moral y religioso en el que nos estamos moviendo se trata más bien de «sentir y gustar de las cosas internamente», puesto que el peregrino va en busca de una verdad de la que "vivir", de una vida que «sacie su espíritu». El «pensar», en la medida en que busca y organiza el «entender», es necesario; pero siempre deja al peregrino «a distancia de su objeto», a distancia del «deseo del Otro», por cuanto el deseo del Otro todavía no ha sido deseado sino tan sólo pensado. El «pensar», así entendido, no abre a una relación lo más inmediata posible. Esta relación es realmente pensable desde una apertura previa, obra del deseo, del querer y de la voluntad. Desde dicha apertura -y no desde el «pensarla»- es desde donde nos relacionamos y nos comunicamos. Desde dicha apertura nos «entre-tenemos» con el Otro en la medida en la que nos «desasimos» de nosotros. Dicha apertura es el espacio en el que brotan actitudes y prácticas concretas que la testifican: la disponibilidad, el respeto, la confianza, el gozo, la paz, etc.

4. El sentir como «conocimiento interno»

En el libro de los Ejercicios leemos muchas veces la palabra «sentir». Normalmente dicha palabra evoca estados o movimientos afectivos. Paradójicamente este término es usado en el libro de los Ejercicios para expresar poder cognoscitivo. Es decir, «sentir» es una forma de conocer que está más allá de toda discursividad. Evoca una zona indecisa pero capital en la que la lógica de la afectividad y de la racionalidad se condicionan mutuamente. Se trata de un conocimiento «interno»; o, con otras palabras, de un conocimiento intuitivo. Casi de un instinto.

El conocimiento del objeto viene acompañado de su presencia inmediata a uno mismo. Pero sigue existiendo una gran distancia entre el objeto y cada uno de nosotros. Sin embargo, esa distancia es superada gracias al deseo que se tiene de él. Por eso, quien siente experimenta una comunión tal con el objeto, que prácticamente se traduce en «elección».

El peregrino vive su vida profundamente desde una perspectiva globalizadora y también vigilante, de manera que la «elección» simultáneamente cierra una etapa de su vida y le abre a nuevas posibilidades. El peregrino recorre un camino aparentemente discontinuo, pero en realidad todo él en torno a un hilo conductor, que ofrece un sentido global a su

itinerancia. Nos hallamos frente a aquel sentido que procede del «deseo del Otro», que es ofrecido por el «deseo del Otro» y que se realiza diciendo desear el «deseo del Otro».

El «sentir» es por tanto «penetración», profundidad de conocimiento, que se va convirtiendo en algo instintivo. Y así viene a ser criterio más que conceptual, para seguir peregrinando por el «justo camino». Todo ello nos dice que estamos mucho más allá del mundo del razonamiento y del mundo de la justificación racional. Estamos en aquel mundo en el que progresivamente -no sin purificaciones- vamos pasando del «conocimiento interno» a la «sabiduría». Hasta tal punto que, con todo esto en su mochila, el peregrino regula su vida mediante una intuición espiritual inmediata (que no es otra cosa que la expresión que traduce en el plano antropológico lo que teológicamente llama Rahner «una experiencia inmediata de la gracia»).

En resumen: el deseo (querer) envuelve al pensar. No lo elimina. No sólo lo especifica sino que también lo realiza. El deseo envuelve al pensar penetrándolo de tal manera, que el «pensar» real es hijo de la verdad del deseo que lo moviliza. El momento concreto en el que el deseo especifica y realiza el pensar es la «elección», en la que el «pensar» -siempre mediatizador- queda «atravesado» por el ardiente deseo suscitado en nosotros por Aquel que es «impensable».

2. RELACIÓN ENTRE «HISTORIA» Y «MISTERIO»

«Meditar», «contemplar», «considerar» son palabras que utiliza S. Ignacio, con mucha frecuencia, en el libro de los Ejercicios: acciones y operaciones de este otro peregrino que siempre le remiten a unos lugares». «Lugares» que, en este caso, no son otra cosa que «texto» que abre -más y más- su itinerancia. Sin tales «lugares» el itinerario de este otro peregrino carecería de “indicadores”.

a) ¿En qué consisten tales «lugares»?

1. «Lugares» que conducen al peregrino al «deseo del Otro»

No se trata de «verdades que creer». Como hemos visto ya, saber tales verdades no tiene demasiada importancia para S. Ignacio. Se trata más bien de «gustar y sentir las cosas internamente». El punto de partida del texto de los Ejercicios Espirituales no es ni una meditación ni una contemplación ni una consideración. Es -como decíamos en el capítulo anterior- un no-lugar. Es la expresión de una situación en la que siempre se encuentra el peregrino bajo dos perspectivas: la antropológica, cuando el peregrino emerge gratuitamente por encima de todo y para todo; la teológica, cuando la auto comunicación gratuita de Dios en todo Y para todos le llama a él. Una «emergencia» que le abre espacios que llenar con su crecimiento, su servicio y su recuerdo; espacios en cuya travesía va comprendiendo prácticamente que Dios es la desmesura de su deseo.

Al peregrino le toca mantener abierto siempre tal espacio o «llenarlo» con su itinerancia, «hacer la verdad». Para ello le es necesaria «la sabiduría». He aquí el estatuto de estos «lugares», de «estos textos». Son lugares que invitan al peregrino a ir desclavando su deseo para dirigirlo y enclavarlo en «el deseo del Otro». No son textos o lugares que S. Ignacio emplee como «autoridades», en este caso la Escritura. El uso que propone que el peregrino haga de ellos es el que determina su sentido.

2. «Lugares» que hacen presente la historia de Jesús

Tales «lugares» contienen «verdad», pero sobre todo otorgan sentido a la itinerancia del peregrino. En conjunto, estos «lugares» no son otra cosa que «textos» por los que se le hace presente al peregrino la itinerancia de Otro Peregrino, Jesucristo -a través de la confesión, narración e interpretación de sus testigos.

El peregrino, ante tales «lugares», siente cómo brota desde dentro de sí mismo un doble movimiento: por una parte, una creciente «vigilancia» ante las reacciones (mociones) que en él despiertan; y por otra parte, una creciente «atención» al desarrollo de la «historia» que tales textos le ofrecen. Una creciente mirada al «misterio» que tal «historia» le muestra y una creciente mirada a la «historia» que tal «misterio» va provocando en él.

3. La narración evangélica, “lugar” en que coinciden historia y misterio

La palabra «historia» da a entender inseparablemente el suceso narrado y la narración que lo transmite. Narrada, la «historia» es actualizada. Se convierte en tradición. De tal manera que el peregrino, ante esta «historia narrada», va poco a poco «dando forma» a su itinerancia, va dejando que su deseo se configure conforme a dicha «historia narrada», va reinterpretando prácticamente el enigma de su vida a la luz del misterio que esta «historia narrada» le va desvelando. Ante esta «historia narrada» el peregrino no se coloca como ante un espectáculo, sino como ante el progresivo desvelamiento de la «figura» de su libertad: Jesucristo.

Para S. Ignacio la narración evangélica es en definitiva el lugar en el que «la historia se convierte en misterio» (la historia de este otro peregrino que hace los Ejercicios) y el lugar en el que «el misterio se hace historia» (nacimiento, vida, pasión, muerte de Jesús, que hablan como «actos» que son del Verbo de Dios). Fiel en todo esto, es natural que S. Ignacio, en el libro de los Ejercicios, se abstenga de «elaborar ideas» a partir de las narraciones evangélicas, se abstenga de hacer teología, a la hora de ofrecer tales «lugares». Únicamente propone las narraciones. De tal manera que el peregrino pasa --casi sin solución de continuidad- de la narración, transmitida oralmente, al texto o «lugar» ante el que se encuentra.

b) ¿Cuál es la función de tales “lugares”

1. Desvincular al peregrino de los objetos para identificarse con Jesús

¿Qué función tienen estas narraciones evangélicas, como «lugares» que van jalonando la marcha del peregrino, interrumpiéndola y dándole continuidad?, ¿qué papel desempeñan en orden a la «elección» que orienta de forma decisiva al peregrino? Si hasta este momento podría parecer que casi exclusivamente la subjetividad «zarandeada» del peregrino era la que le ofrecía indicadores para su marcha, ahora nos encontramos con una «objetividad», con una «exterioridad» insuperables, ante las cuales la itinerancia del peregrino no sólo debe «amoldarse», sino descubrir anticipadamente la dirección de su propia marcha. Desde ellas, el peregrino va descubriendo su «propio» camino. El peregrino, que va a «elegir», va poco a poco «dejándose hacer» para tal «elección». El peregrino que tiene -a su parecer-, desde el comienzo de su itinerario, una «historia enigmática» va «dejándose hacer» conforme al misterio que las narraciones presentan, hecho historia.

Ello no obedece únicamente al hecho de que la Escritura es y ha sido siempre el objeto por excelencia de la contemplación, la meditación y la consideración cristiana. ¡No es solamente esto! Según el libro de los Ejercicios, el «misterio hecho historia» se presenta al peregrino precisamente en aquella etapa de su peregrinación en la que está en juego el «enigma de su historia», al que espera y desea hacer frente precisamente mediante su «elección».

La función de las narraciones evangélicas podría describirse así: desvinculado el deseo de los objetos a los que estaba adherido, se abre un espacio en el que ir desplegándose. El libro de los Ejercicios, con sus meditaciones y contemplaciones de las sucesivas narraciones evangélicas, va poco a poco orientando, radicalizando y así disponiendo al «deseo».

Todo ello procesualmente, gradualmente. Es decir, la figura de Jesús se le va presentando a quien hace los Ejercicios en primer lugar como Aquel que en definitiva ha sido quien ha abierto el camino por el que está ya peregrinando. El destino de Jesús es el que inscribe en su historia el camino verdadero. El es el único en quien el propio deseo se ha identificado totalmente con «el deseo del Otro». Poco a poco, a lo largo del ejercicio de tal práctica, Jesús se va convirtiendo para quien hace los Ejercicios en modelo. La propia aventura o itinerancia del peregrino encuentra en El su «verdad más personal». Ya que si en definitiva Jesús no es solamente modelo sino «misterio», los rasgos de su vida son las huellas de la itinerancia de Dios entre los hombres. De este modo, poco a poco, quien pone en juego tal práctica va sintiendo que es desplazado; es decir, quien hace los Ejercicios va sintiendo cómo el «conocimiento interno» de Jesús, fruto ya del deseo, revierte en un deseo más y más incondicionado, que le desplaza, incluso hasta situarle «libre ante el dolor y la muerte». De este modo se ha ido recorriendo un camino de libertad. Más aún, se ha pasado el límite, se ha atravesado la muerte. Y esto es en sí mismo ejercicio de libertad. Es entonces cuando «los muertos» se convierten en fuente de vida.

A través de este itinerario, S. Ignacio, que nos habla a su modo de una «experiencia inmediata» de gracia (libertad), (EE. n.175), no deja de subrayar las mediaciones necesarias que conducen a ella a quien hace los Ejercicios. La mediación histórica de Jesús, que llega al peregrino a través de las mediaciones textuales (prácticas) de las narraciones evangélicas. A través de todas ellas es como se va acercando poco a poco la libertad de quien hace los Ejercicios a su máxima desnudez, a su máximo desprendimiento para adherirse -sin dependencias ni relatividades, o más allá de ellas- a un sentido absoluto de vida (o a aquella circunstancia concreta que lo significa).

La penetración en las narraciones evangélicas por parte de quien hace los Ejercicios es gradual: en un primer momento, lo que prevalece es la objetividad del texto, su literalidad. Y con ella, lo que el texto dice. Quedarse en dicha objetividad o literalidad no conduce, sin embargo, a comprender el texto como «revelador» del itinerario de este otro peregrino que hace los Ejercicios. Hay que pasar a otro nivel de lectura: no se trata tan sólo de entender lo que dice el texto. Contemplando el texto -en el sentido más auténtico de la palabra-, invita a descubrir lo que Alguien a través de él nos dice. Es más, es la misma fuente del Evangelio la que «sostiene al peregrino» ocupándose de su camino. Pero todavía hay un tercer estadio: a fuerza de repeticiones, contemplaciones, aplicaciones de sentido, etc., el peregrino va accediendo a una comprensión más simple e «interior» de «la Palabra» de lo que el texto ofrece en sus palabras. A través de la puesta en juego de distintas prácticas

concretas, «la historia» narrada en los textos evangélicos ayuda al peregrino a penetrar «el Misterio» insondable de su camino; a introducirse en la verdad de Dios -que se le revela-comprometida con la verdad de su decisión.

2. *El deseo orientado por Jesús resucitado*

En la progresiva compenetración entre «historia» y «Misterio», a través de la puesta en juego de las prácticas concretas que S. Ignacio ofrece en el libro de los Ejercicios, conviene darse cuenta de que S. Ignacio distingue entre el Jesús terrestre (que es el Cristo) y el Cristo hoy viviente (que lleva consigo su concreta humanidad). El «deseo» es orientado inmediatamente por el Espíritu del Resucitado, pero siempre a través de la mediación de los testimonios narrados acerca del Jesús terrestre. La inmediatez del Espíritu tiene siempre el sello de la historia del Jesús terrestre. Según decíamos, la figura de Jesús va teniendo para el peregrino distintos calados, y en el último de ellos Jesús desaparece. Incluso entonces, desapareciendo, deja en el itinerario del peregrino que hace los Ejercicios la huella de su historia terrestre, huella que el peregrino «encarna» decidiendo a la luz de Jesús. El «Misterio» (del «Otro») -a través de la decisión del peregrino- «se encarna» (analógicamente) en la «historia» (del peregrino). Jesucristo ya no es solamente Alguien que ha abierto el deseo, sino que es la estructura interna de la historia de un deseo que, mediante su decisión, se ha dejado configurar por la revelación del «Misterio».

En resumen, la dualidad «mociones del Espíritu»-«contemplación de los misterios de la vida de Jesús», ha ido colocando al peregrino en aquel punto en el que ni uno de los términos absorbe al otro, ni uno de los términos puede prescindir del otro. Le ha ido colocando en aquel lugar en el que su libertad y su elección «recrean» (interpretan, actualizan, comunican) aquella singular relación que se dio entre «historia terrestre» y «Revelación del misterio de Dios», en la persona y camino de Jesús.

3. RELACIÓN ENTRE «LETRA» (CUERPO) Y «ESPÍRITU»

a) Tensión

A lo largo de todo el libro de los Ejercicios se inscribe una tensión entre «letra» (cuerpo) y «espíritu». Una simultaneidad -aparentemente paradójica- entre una apertura siempre a «más» (expresada en el texto múltiples veces y de distintas maneras) y una ininterrumpida propuesta de «concreción», de «aplicación» mediante el conjunto de «reglas y prácticas», mediante la puesta en práctica de consejos, advertencias, experiencias, aplicaciones, etc. A nuestro modo de ver tal «paradójica simultaneidad» radica en el hecho de que lo que S. Ignacio tiene delante no es otra cosa que el peregrino ¡«en su misma peregrinación», en su misma «formación»! Si por un lado la «apertura a más» es el resultado de la irrupción de aquel «no-lugar» en el itinerario del peregrino; por otro lado, la itinerancia hacia él «pasa» por «lugares» (reglas y prácticas concretas del texto) que van orientando y adiestrando al peregrino en su camino hacia la «personalización siempre mayor» y también hacia la «universalización siempre mayor».

Hemos dicho que esta estructura aparentemente paradójica podía encontrar su causa en el hecho de que S. Ignacio tuviera delante siempre al peregrino «en su mismo peregrinar», en su formación. Pero tal vez haya otra causa que dé razón de tal estructura, por lo menos en parte: la misma forma de pensar de S. Ignacio (resultado de su propia experiencia). «Non

coercheri a maximo, contineri tamen minimo, hoc divinum est». Ser universal y vivir en el singular es cosa divina. Dicho en términos dinámicos: la itinerancia del peregrino es el permanente paso de lo universal a lo particular.

La apertura a lo universal es básicamente el resultado de la irrupción de aquel «no lugar» tal como hemos expuesto anteriormente. Irrupción, como también hemos dicho, que repetidamente es recordada en el libro de los Ejercicios de diversas formas y en distintos momentos. A lo largo y ancho de su itinerario el peregrino es colocado delante de una «totalidad», a través de las concretas y singulares prácticas que se le proponen. Y paralelamente es colocado ante un «absoluto». Ahora bien tal colocación acontece a lo largo del texto mediante «prácticas» que apuntan, todas ellas, a la singularidad, a la particularidad y a la relatividad. La lógica que rige la relatividad del movimiento del texto es la «lógica de la encarnación». Jesucristo, verdadero Infinito, es a la vez la finitud más real. Este paso es el que le es propuesto al peregrino. Y la «elección» es precisamente el «acto» o el «momento» en el que la máxima concreción se convierte en expresión, realización y testimonio de la máxima universalidad. Porque en definitiva es a través de elecciones concretas como el peregrino es fiel a la abertura de su deseo.

Así pues, el libro de los Ejercicios ni abdica del horizonte de abertura universal, ni del ejercicio práctico de pequeñas decisiones que van preparando la «elección». No hay peregrinación sin horizonte, ni hay peregrinación sin acción práctica. Lo que une a ambos extremos no es el mismo texto del libro de los Ejercicios Espirituales, es más bien «lo que está fuera del texto», la experiencia del peregrino. Algo que en él «está pasando», el Espíritu de Aquel que por dentro le va movilizándolo, vigorizando y haciéndole emerger.

b) Dar cuerpo

Por un lado, Dios, hacia quien apunta la marcha del peregrino, está más allá de toda «representación». No es objeto de conocimiento posible por parte del peregrino. Está más allá de él. Por otro lado, el peregrino no puede dejar de caminar por el mundo de la «representación», de la imaginación. Pues bien, el libro de los Ejercicios echa mano de la «representación», con el fin de ir abriendo más y más el mundo de la «representación» en el que inevitablemente se mueve el peregrino -mundo «atravesado» por el soplo del Espíritu-. De este modo, lentamente, se va ensanchando, se va ampliando, se va elastificando el espacio «representativo» por el que sopla el Espíritu y de este modo va siendo «educado» el peregrino, le va siendo «revelada» su propia condición de «peregrino». Dicho en términos bíblicos: sin la atracción de la «Promesa» no hay por nuestra parte itinerancia hacia ella. Si a dicha itinerancia le llamamos «fidelidad», podemos afirmar que sin «promesa» que suscita, sostiene y atrae, no hay fidelidad práctica, real y verdadera. De este modo la «elección» no es otra cosa que la «interiorización» de la Promesa, del Amor que suscita y llama.

Para ello no basta el «deseo». Es necesario un realismo. No basta la visión, es necesaria también la «elección». No basta el «discurso». No basta la disciplina por sí sola para ir en pos de la libertad. Pero sin la «elección» no hay más que sueños. La elección es la forma de «dar cuerpo» concreto a la apertura ilimitada, «siempre mayor» que dinamiza la marcha del peregrino. En este sentido podríamos afirmar, como ya hemos dicho antes, que la «elección», como forma de «dar cuerpo» a la indefinida marcha del peregrino, por un lado «cierra» su itinerario (en una etapa de su vida) y por otro lado lo «abre». Por un lado la

«elección» introduce personalmente al peregrino en una «tradición» que él ha recibido y por otro lado le convierte en «actualizador» de la misma.

La elección le conduce a diseñar una «figura de cristianismo» -en un mundo dado- y le convierte en dialogante con otras «figuras del cristianismo». Y todo ello de tal manera que poco a poco se va formando una discontinua continuidad entre las distintas figuras del cristianismo fruto de la «elección» del peregrino.

En resumen

Así pues, no hemos de entender la tensión letra-espíritu como la tensión entre apariencia-realidad; sino más bien como la tensión entre universalidad-singularidad, entre historia-escatología, entre llamada-respuesta, entre tradición-figura, entre irrupción-elección. La sucesiva, permanente y progresiva tensión -mediante la «elección»- de un término en el otro es lo que hace que la marcha del peregrino siempre sea una marcha hacia aquel territorio que, estando «más allá de toda representación», necesite sin embargo siempre de algún elemento del “mundo de la representación”.

III. CONOCER Y SENTIR

Hemos hablado ya del «sentir» como un modo de conocer, conforme al texto del libro de los Ejercicios Espirituales. Hemos hablado también en capítulos anteriores del hecho de que, en algunas interpretaciones del «analysis fidei» (y de la Teología fundamental correspondiente) se había enfatizado la dimensión «cognoscitiva» de la fe cristiana, de una manera algo polémica y apologéticamente.

Hoy en día, según una fórmula corriente, la fe cristiana es tenida como instancia que «da sentido» a la existencia humana. Expresión que, en su vaguedad, quiere expresar la profundidad de la experiencia que queda reflejada en la vida humana. Se viene a decir, con dicha fórmula, que la experiencia cristiana no puede ser reducida simplemente a un «conocer» referido a Aquel de quien habla la experiencia.

Nos encontramos pues ante dos polos:

- por una parte, la dimensión cognoscitiva de la experiencia cristiana (la experiencia del peregrino, orientada y adiestrada progresivamente por «la forma de proceder» que le ofrece el libro de los Ejercicios); y

- por otra parte, la dimensión «más que cognoscitiva» de la misma experiencia (aquella de la que no habla el libro de los Ejercicios pero que supone; aquella a la que hace alusión cuando habla, utilizando entre otras palabras la palabra «sentir»).

Debemos por tanto examinar cómo se articulan ambas dimensiones, de forma que dicha articulación respete a ambas, sin que la una absorba a la otra. De forma que la «relatividad» propia de la dimensión cognoscitiva de la experiencia cristiana no reste nada al carácter «absoluto» de la «elección» que brota de dicha experiencia inmediata de gracia. O al revés: de forma que el carácter absoluto de tal experiencia inmediata no expulse de ella la dimensión cognoscitiva, a pesar de su relatividad.

Ocurre además que en la historia ambas dimensiones han tendido a ser absorbidas la una en la otra, cuando se ha tratado de «interpretar o articular» su relación. Dando lugar en un caso a lo que podríamos llamar «racionalismo teológico», y en otro, a un «fideísmo experiencial».

No vamos a ir recorriendo las distintas modalidades que se han ido dando a lo largo de la reciente Teología Fundamental de la fe cristiana. Creemos más bien que, aun cuando en determinados círculos minoritarios se expande cada día más un cierto «fideísmo experiencial», éste es debido a fin de cuentas a una especie de «inmunización» frente a una cultura crítica y racional (la modernidad) que asedia a muchas conciencias cristianas. Aunque pensamos que tal situación hoy en día va cambiando poco a poco ante el fenómeno genéricamente llamado «post-modernidad», en cuyo núcleo no podemos dejar de observar una cierta «debilitación de la valoración de dicha racionalidad crítica». Dentro de los círculos cristianos más entendidos, la dimensión cognoscitiva de la fe cristiana se vive más bien con cierta «conciencia desgraciada», pues se echa de menos aquella certeza - presuntamente absoluta- que derivaría de su carácter «racional».

Así pues, proponemos a continuación una discusión en torno a la relación entre «conocer» y «sentir». Primero, para poner de relieve la insuficiencia de equiparar los dos términos. Luego, para ver también la insuficiencia del sentido, cuando lo entendemos como aquello que «percibido en la experiencia de fe» bastaría para darle a ésta un carácter «absoluto». Y en tercer lugar, para abrir una puerta a través de la cual comprender que el carácter absoluto está en función de la elección de la libertad. Por ella el sujeto creyente atestigua no sólo que «conoce», no sólo que «siente», sino sobre todo que se identifica y hace «cuerpo» con la existencia elegida.

Esperamos que todo ello nos ayude a comprender mejor la articulación entre conocer - sentir - elegir, en orden a «creer» absolutamente. También se verá a lo largo de esta discusión de qué forma se recoge en estas páginas la «tarea nueva» para la Teología Fundamental, propuesta por K. Rahner a partir del «método de elección» ignaciano. Recogemos su invitación, pero sospechamos que nos diferenciamos de sus planteamientos teológicos.

1. EL DESEO DE SER Y EL DESEO DE CONOCER

1. Nuestro deseo de ser polarizado por el Infinito

Nuestro deseo de ser brota del contraste que experimentamos entre la precariedad (relatividad, inestabilidad, oscuridad, conflicto) de nuestra vida y la idea de un Infinito (totalidad, absoluto) que, a pesar de los pesares, no podemos dejar de desear y de imaginar de una forma u otra.

¿Cuál de estos dos términos es el primero? ¿La precariedad de nuestra vida que «generaría» por contraste la idea de un Infinito o ésta que nos conduciría a reconocernos como finitos y distintos de aquella realidad infinita que deseamos y hacia la cual peregrinamos, de una forma u otra? En el plano psicológico, el sentimiento de finitud es lo primero, pero en el plano ontológico la primacía corresponde a la idea de Infinito.

Ahora bien, el Infinito o Absoluto -como idea- es indeterminado. Está más allá de todo lo que nos aparece. Pero no, por ser indeterminado, nos es indiferente. El problema de nuestra peregrinación hacia él radica en el hecho de que nos atrae, pero para nosotros está «cubierto de tinieblas». Diríamos que nos atrae veladamente. Así nuestro «deseo de ser», polarizado por este Infinito o Absoluto que nos es desconocido, suscita en nosotros el «deseo de conocerlo». Tal «conocimiento» nos resulta tanto más necesario, cuanto que nuestro deseo va produciendo imágenes engañosas o falsas de aquel término que nos atrae y nos va conduciendo a «absolutizar» realidades que no son más que «ídolos».

2. El conocimiento ocupa el lugar del «deseo de ser». Consecuencias

Planteadas así las cosas, el conocimiento sólo podrá ejercer esta «función crítica» sobre el deseo, si ocupa la posición de éste, si está en relación con este Infinito o Absoluto al que nuestro deseo se encamina, si va desmintiendo las «representaciones» que nuestro deseo se va haciendo del término absoluto al que se dirige. De manera que podemos llegar a concluir que es preciso «fiarnos» del conocimiento y que es necesario «renunciar» a las

imágenes que nuestro deseo va proyectando y que aquél va desvelando como engañosas o falsas.

Con este proceder, llega un momento en el que el conocimiento, al ocupar el lugar de nuestro «deseo de ser», se convierte en la realización de éste. El movimiento que nos encamina del desear al conocer nos conduce también desde la periferia de nuestra realidad (allá donde nos experimentamos precarios, dispersos, lábiles, movedizos, perdidos) hasta el «centro» de ella, hasta aquel punto en el que coincidamos con el término hacia el que peregrinábamos. El conocimiento, por tanto, recorre el trayecto del deseo y haciéndolo, lo realiza y lo cumple. Desde tal conocimiento podríamos contemplar serenamente nuestra vida como efímera, como una apariencia que se esfuma.

En tal concepción, «conocer» no es otra cosa que «aclorar». Antes de que el peregrino vaya explorando la realidad, ya preexistía el término absoluto al que se dirigía. En su movimiento, «conocer» no modifica la realidad que rodea al peregrino, modifica tan sólo al peregrino a quien se le va desvelando el término de su camino.

El peregrino constata la distancia que media entre aquella vida sumergida en la oscuridad y precariedad, en que se encontraba, y el término al que ahora se dirige. Pero tal distancia en el fondo no es otra cosa que «una distancia sin distancia», una distancia constituida tan sólo por un velo. Pues cuando accedemos a este Absoluto por el conocimiento, nos encontramos con que no es una realidad «siempre mayor», sino «el fondo numinoso de la peregrinación del peregrino». Y en la medida en que se le va desvelando por el conocimiento, el peregrino poco a poco lo va transformando en elemento racional.

3. El conocimiento encierra el deseo en el mundo de la «representación»

De este modo el deseo ha quedado encerrado en el mundo de la «representación», un mundo finito. Todo el deseo consiste ahora en «conservar su ser» frente al progresivo deterioro interior y exterior de la finitud del mundo de la «representación». Liberado ya el peregrino respecto de la naturaleza, tal emancipación ha provocado en él un doble deseo: el deseo de felicidad («el peregrino es un hombre sensible») y el deseo de perfección («el peregrino es un hombre moral»). Este doble deseo que le habita le conduce a convertir su peregrinación en un «retorno» a la armonía -rota- entre pensar y sentir. Se trata de una armonía que sólo existe «idealmente», de manera que toda su peregrinación es la expresión de su deseo de unidad, expresión de la búsqueda de unidad moral.

Una mínima conciencia crítica advierte la diferencia que media entre experiencia y «representación». La nivelación de situaciones en la «representación» no tiene correspondencia en la realidad. En ésta, por ejemplo, se dan situaciones de desgarramiento, experiencias de soledad y falta de sentido. Pero quedan eliminadas a través de múltiples formas de «alienación», cuando el deseo se ve encadenado en el mundo de la representación.

4. El conocimiento a la búsqueda del Absoluto

Hay que reconocer que la búsqueda del Absoluto por los caminos del conocimiento no es fácil. El ideal del «sabio» es tan difícil que apenas ha existido de forma consumada. Llevado por el «deseo de conocer», la sabiduría del peregrino consiste en «residir» en

aquella «unidad» superior a todas las situaciones en las que suele vivir (pobreza-riqueza, honor-desprecio, vida larga-vida corta, éxito-fracaso, etc.). El conocimiento por el que el peregrino pretende acceder así a dicha «unidad» es un tipo de conocimiento que, aunque intuitivo, está construido con el rigor y el encadenamiento propios de la «necesidad». De manera que el deseo de «unidad» (deseo de aliento místico) queda saciado en su plenitud por el simple desarrollo de la razón. La racionalidad evacua de este modo toda «revelación positiva». Se trata de una sabiduría llena de una mística sin misterio. De una mística fundada en la doble transparencia del peregrino respecto de la naturaleza y de sí mismo. Tal transparencia -adquirida mediante el progresivo conocimiento racional- es el término al que el peregrino se dirige.

5. El conocimiento «representa» la vida en lugar de vivirla

Existe un estrecho vínculo entre el deseo de ser y el deseo de conocer. El hecho de que el conocimiento sea una abertura a lo universal pone de relieve la finitud de quien está dotado de tal abertura, como lo testifica el peregrino poniéndose en camino. Le hace experimentar su condición limitada y efímera, como condición a «superar». ¿Cómo es posible que el peregrino -que conoce- no se pueda integrar con el universo, cuyo enigma «habla» de su propio enigma? Descifrar el enigma del universo equivale a descifrar el propio enigma y descifrar el propio enigma exorciza la carga de inquietud y de desasosiego, con la que el peregrino vive su propia finitud.

Ahora bien, la sabiduría racional de la que hemos hablado cree encontrar el absoluto en «cierta elevación» mediante el conocimiento. El conocimiento permite integrar la propia particularidad en un orden del universo cuya contemplación equivale a una liberación de sí mismo. De manera que el conocimiento desdramatiza la existencia: en lugar de vivirla, se la «representa». Libera al «universal» que el peregrino lleva dentro de sí respecto de su limitación en la existencia particular. Cuanto más crece el conocimiento, tanto más disminuye el drama de su existencia ... Absorto en la contemplación de lo universal, el peregrino -aun sin darse cuenta- hace abstracción de sí mismo y de todo aquello a lo que el «conocimiento racional» le ha obligado a renunciar; se olvida de todo lo que no es «racional» en sí o fuera de sí. Resumiendo, ¿podemos, en verdad, identificar el «deseo de conocer» con el «deseo de ser», entendiéndolo por conocer un conocer racionalmente adecuado?

6. Consecuencias

De todo lo expuesto podríamos sacar unas cuantas consecuencias:

- a) La confusión entre el orden de la realidad y el de la «representación», dando lugar a un inmediatismo «agobiante».
- b) Como resultado de ello, la producción en el peregrino de una actitud eminentemente pasiva: aceptación resignada y algo melancólica de la imposibilidad de ir más allá de los límites de la propia finitud, de ir más allá del estado de cosas existente, del estado de cosas que el poder de la «representación» ha establecido autoritariamente.
- e) Claudicación frente a «lo posible». Y traducción de dicha claudicación en «nostalgia de lo imposible». Sin tener en cuenta que cualquier proyecto humano -hijo del deseo de ser-

se asienta no tanto en la sumisión a la experiencia cuanto en el recuerdo de «relatos» por los que el peregrino intenta actuar como protagonista de su propia vida.

d) En fin, -y esto nos toca más directamente- cierta pasividad en lo que se refiere a la religión. Y no sólo pasividad sino también disolución (por ejemplo, sectas, formas marginales de religión) o utilización autoritaria (neoortodoxia, doctrinalismo).

7. Conclusión

El deseo de ser ha quedado absorbido en el deseo de conocer. En tal extremo, se ha absolutizado el mundo de la «representación» y además se ha excluido de él el papel de la libertad. La cual no encuentra en dicho mundo espacio para identificarse con la existencia.

No se puede negar que los «lugares» que nos ofrece el libro de los Ejercicios van ofreciendo al peregrino «puntos de referencia cognoscitiva». Pero, mediante ellos, se trata de que éste vaya adquiriendo conocimiento «interno» (sentir, recordar, etc.) de Aquel absoluto que ha suscitado, acompaña y consume su itinerario. Pretende que «conociendo internamente» la peregrinación de Aquel absoluto -a través de los relatos evangélicos- encamine sus pasos hacia él «de forma absoluta». No basta «conocer», es necesario «sentir».

2. EL DESEO DE SER Y EL SENTIDO

1. Planteamiento del problema

Actualmente ya no hablamos de «conocimiento» (adecuado), cuando nos referimos a la actitud de nuestro espíritu en su respuesta a la aspiración religiosa. Deberíamos hablar en todo caso de «conocimiento absoluto», cosa que ni nos atrevemos a concebir ni a formular. Las ciencias nos han acostumbrado a un uso más sobrio y estricto de la palabra «conocimiento». En el ámbito en el que estamos moviéndonos, se ha ido restringiendo el uso de la palabra «conocimiento» y parece como si la palabra «sentido» cubriera el espacio que ha quedado vacío por el uso más restringido de la palabra «conocimiento». No queremos decir con ello que se trate del mismo espacio, pues el espacio del sentido es mucho más profundo y extenso. Debemos preguntarnos si la palabra «sentido» (sentir) ha venido a ocupar o no el lugar que designaba la palabra «conocimiento» y debemos examinar si tal vez la palabra «sentido» responde mejor al «deseo de ser».

2. Limitación del dominio del conocimiento

Todo conocimiento comporta en sí mismo un sentido, porque conocer en definitiva es penetrar y definir. Por ejemplo, un conocimiento perfecto -desde el punto de vista subjetivo- no deja nada oscuro o confuso en quien conoce; y -desde un punto de vista objetivo- no deja fuera de él nada de la realidad. Tiende por tanto a una transparencia total. Sin embargo, no es más que un «ideal» al que tiende. De esta manera podemos hablar de «progreso» en el conocimiento. Tal progreso produce también un sentido, es decir, produce un discurso comprensible y comunicable. Ahora bien, la penetración que el conocimiento produce y el progreso a que da lugar nunca son totales, porque el conocimiento siempre progresa sobre un fondo de desconocimiento. A pesar de ello, conocer y pensar producen sentido, de manera que podemos afirmar que todo conocimiento implica un sentido,

aunque no todo sentido implique un conocimiento. Si bien el dominio de nuestro conocimiento es limitado, el de nuestra producción de sentido permanece abierto.

3. Naturaleza del «sentido». Significación y sentido en el campo del lenguaje

Si nos preguntamos más de cerca por la naturaleza de lo que llamamos «sentido», tal vez más que hablar de una verdad o de un acuerdo entre pensamiento y realidad, deberíamos hablar de un poder o una capacidad. Tal noción de «sentido» expresaría todos los juegos posibles del pensar, nos remitiría al territorio de lo que podríamos llamar «el orden de lo posible». Pero, ¿qué es tal orden? ¿Se trata de una «fuente misteriosa y trascendente del pensar, fuente de un «sistema definido» que podría convertirse en objeto de conocimiento aunque en sí mismo fuera ante todo su condición» y por tanto anterior al él?

El lenguaje es el «sistema definido», sin el cual no se puede producir, ni pensar, ni sentir. El lenguaje acontece en la lengua, la cual es portadora de la capacidad de producción de todos los sentidos posibles. La capacidad de hablar, precontenida en la lengua, dirige a la capacidad de pensar y de producir sentido. Porque -negativamente- sin las leyes de la lengua no podemos decir nada. Pero ello no es suficiente para tener que decir algo con sentido. Así pues, la producción de sentido no depende exclusivamente del «sistema de signos» que es la lengua, sino también de las circunstancias en las que se produce el hablar. Por tanto hemos de distinguir entre «significación» y «sentido». La significación se obtiene mediante un conjunto de significados (abstractos); el sentido se refiere a un enunciado particular y concreto, explicitado por el contexto y las circunstancias. Por consiguiente, el “poder” de producir sentido no radica sólo en la estructura de la lengua, sino que depende también del «contexto global» en el que se produce un discurso; contexto que comprende a otros interlocutores situados en su mundo. Así como la calidad artística de la música es distinta que la calidad del instrumento con el que se la ejecuta y sin el cual no se la podría ejecutar, así también el «sentido» es distinto de la lengua, sin la cual no se le podría expresar. El sentido es en cierta manera anterior a la lengua. No podemos analizar las condiciones de producción del sentido sin que ya esté allá. No es posible imaginar una situación en la que estuviéramos «fuera del campo del sentido» y desde ella pudiéramos saber cómo se produce. No es nada fácil hablar del sentido y decir algo «sensato». Porque deberíamos para ello construir un lenguaje que no significara nada, que nos permitiera distanciarnos de «el sentido» y así podríamos obtener «discursos -desprovistos de sentido- acerca del sentido» (!!!). No hay lenguaje productor del «sentido del sentido». Nos hemos de contentar con algo más modesto, con analizar los procesos de manifestación y transformación del sentido, sus múltiples formas de presencia y sus modos de existencia.

4. En el sentido hay un «plus» de significación

El sentido por tanto escapa a toda «representación». Su campo es más amplio. El sentido siempre está presupuesto. No se trata tanto de explicarlo cuanto de “elucidarlo”, situándonos en el corazón de su campo de aparición. No podemos evidenciar el carácter «a priori» del campo del sentido, no podemos demostrar que el sentido sea la condición para que se produzcan significaciones particulares. Este campo de aparición del sentido de hecho se nos presenta de dos formas distintas relacionadas entre sí o en dos contextos diferentes:

Primero, se presenta en nuestra relación con las personas y en nuestra situación frente a las cosas, es decir, en nuestra relación con el «mundo», como campo englobante y complejo. Por nuestra «proximidad original» con el mundo, brotan múltiples e inacabables diferencias, hasta llegar a una comunión en la diferencia. Un elemento más de esa «proximidad original» es el lenguaje como dador de sentido. En este campo primordial y en su movimiento, el peregrino busca decirse diciendo al mundo y éste es dicho en referencia al peregrino. En este campo y en su movimiento «surge», «aparece» el sentido como poder.

Segundo, la significación -como ya hemos dicho en otro capítulo ha aparecido en una «ruptura radical». La realidad significaba antes de que nosotros supiéramos qué era lo que significaba. Desde el principio la realidad ha significado la totalidad de lo que podemos esperar conocer. A la aparición repentina de la significación no le corresponde el progreso del conocimiento. Los únicos progresos en el conocer consisten en ir rectificando una y otra vez las relaciones en el seno de una totalidad que nos desborda y en ir operando nuevos reagrupamientos. Por eso el «poder del sentido» desborda siempre al dominio del conocimiento efectivo. Hay siempre una «inadecuación», una «desproporción» entre «significante» y «significado». Siempre dispondremos de un poder de significación mayor que lo que la realidad conocida nos da a significar.

De todo lo cual podríamos sacar la siguiente consecuencia: existe en nosotros una capacidad o un poder de significar «gratuito», como un suplemento de significación. Este hecho se traduce en la práctica en «significados flotantes». Los cuales son una limitación para todo conocer y pensar finitos, pero también una garantía por la que no cerrarse en el mundo del conocimiento meramente racional. Este «significado flotante» corresponde a un vacío, a aquel vacío que nos permite que nuestras palabras se reúnan entre sí por afinidad en diversas configuraciones y así se pueda producir una infinidad de diversos sentidos. Este «significado flotante» nos dice que las palabras no hacen cuerpo con las cosas. Hay palabras sin cosas: aquellas por las que producimos un sentido que supera el orden de las cosas. Así es como somos remitidos a una dimensión que trasciende a las cosas, por el poder del sentido. La función simbólica del sentido nos indica que nuestro deseo -aun cuando se refiera inmediatamente a las cosas no puede quedarse en ellas y concibe un «no lugar» más fundamental, más allá de ellas y en medio de ellas. Tal «no lugar» no es fijo: implica no sólo una lectura de la realidad sino también una lectura de nuestro destino en ella como fuente de inquietud e interrogación, Este destino -movedizo e indeciso- es el que, al ser decidido o elegido nos permite formular aquel «suplemento de significación». Desde él podemos «elucidar» un poco más la inquietud que nos moviliza. He aquí cómo de nuevo se nos plantea la pregunta que ya nos hacíamos antes: si tenemos el poder de significar una dimensión que trasciende a las cosas, ¿no será dicho poder -una vez saciado- el término al que el peregrino se dirige en su itinerancia?

5. El sentido está en la base del conocer, pero no es en sí conocimiento

Así pues, ¿podemos hablar de que el «sentido» puede otorgarnos «certeza absoluta», allá donde el conocimiento con su relatividad no puede? Si el poder de significación abraza la totalidad en la cual nosotros estamos, no sería de extrañar que el «sentido» realizara la unión entre lo que peregrinamente somos (relatividad) y lo que absolutamente queremos ser. Parece como si tal unión fuera alcanzada por el «sentido», dado que ya está virtualmente en el mero hecho de ponerse a peregrinar.

De todos modos hemos de ir por pasos. ¿Qué significa «estar ya virtualmente»?

El sentido es el presupuesto de cualquier peregrinación en busca de libertad, palabra y fundamentos. Llamemos por un instante a tal peregrinación «articulación». Pues bien, en tal caso peregrinación querría decir ir en pos de la «unidad». El «sentido» no es un hecho ni de la naturaleza ni de la historia. Ciertamente está condicionado históricamente y naturalmente, pero no depende de dichas condiciones sino que las engloba y las antecede, aunque sin ellas ni pueda ser «sentido» ni «pronunciado». Las cosas de la naturaleza y los sucesos de la historia pueden ser entendidos solamente a la luz de un proyecto. Nos encontramos en una situación paradójica: el sentido está en la base del conocer, pero no es en sí mismo un conocimiento. No sabemos si el sentido existe, ni de qué forma existe como articulación fundamental de nuestro conocer, pues el progreso de nuestro conocer solamente nos indica la presencia del sentido como «virtualidad».

Si por una parte el sentido posibilita el conocer y permite expresar la verdad, por otra se va «como retirando» respecto de ambas. Si por un lado está virtualmente presente como exigencia de verdad, por otro nos deja en la incertidumbre de alcanzarla y expresarla correctamente a través del conocer y del hablar. El sentido tiene una cara vuelta hacia las cosas y otra vuelta hacia las proposiciones que pronunciamos sobre hechos y cosas. No se confunde ni con unas ni con otras. Es una «frontera» entre las unas y las otras. Se desgaja de las situaciones y cosas concretas y va retirándose hacia un «espacio neutro», en el que subsiste como un «doble evanescente» de las unas y las otras. Aparece independiente de toda «posición de existencia» y puede darse sin referencia a la existencia real. Es una virtualidad pendiente. No es por casualidad que podemos aceptar que sus expresiones entre sí contrarias puedan coexistir en distintas circunstancias. Podríamos hablar de una «autonomía» del sentido respecto de la existencia efectiva. El sentido nos posibilita el «decir», pero no nos indica «lo que debe ser dicho». Así, remontándonos del «decir» a lo «que puede ser dicho», vamos penetrando en el sentido como en aquel dominio tanto más «indeciso» cuanto más amplio.

Ahora podemos volver a preguntarnos si es en el «sentido» donde se realizaría el «deseo de ser». Si así fuera, se debería poder articular los dos aspectos que hemos puesto de relieve en el sentido: a) su «neutralidad» respecto de la existencia efectiva y b) su «no indiferencia» respecto del destino que nos jugamos en el mundo en el que «aparece».

6. Acepciones de la palabra «sentido». El sentido como orientación de la existencia

Conviene para ello que reflexionemos sobre los diversos usos que hacemos de la palabra «sentido». Básicamente se dice de tres dominios, aparentemente alejados, pero con relación entre sí:

- la «sensación» que se produce a través de los cinco sentidos,
- la significación por la cual, gracias al lenguaje, concebimos y comunicamos ideas,
- la orientación que toman las cosas o tomamos nosotros (por ejemplo, el «sentido de la peregrinación»).

Esta última forma de entender la palabra «sentido» envuelve a las anteriores. Hay una noción fundamental: ser orientado o polarizado hacia lo que no es. Una orientación que expresa la relación de trascendencia activa entre el sujeto y el mundo. El sujeto «siente» al mundo (primera acepción) y lo significa (segunda acepción), porque busca realizar en él su proyecto (tercera acepción). Las cosas son sensibles, se relacionan las unas con las otras y todo ello queda «envuelto o englobado» por el sujeto, «orientado» hacia una plenitud de ser que no posee y del que lleva en sí una imagen negativa o invertida.

El sujeto está orientado hacia las cosas del mundo. Entre él y el mundo no hay sin embargo penetración y acuerdo totales. La palabra «sentido» es, por tanto, signo o señal de que tal penetración no se ha realizado. Los sentidos no nos permiten captar más que la dimensión «sensible» de las cosas de forma parcial y fugitiva. La significación supera lo sensible en la «idea», pero pierde la riqueza inagotable de lo sensible reduciéndola a «lo genérico». La orientación sólo persiste porque el término hacia el cual nos dirigimos no ha sido alcanzado. Por ello, ni el «sentir» ni el «significar» -en los cuales se expresa nuestra orientación- son el Polo «absoluto» de ésta, porque así no se alcanza su término. Por esta razón, intentamos una y otra vez sustituir la realidad no alcanzada por lo que significa (sentido) para nosotros. El sentido por tanto «ocupa el lugar» de la realidad, transportándonos a él por el pensamiento. Este sentido (que no es el que en la vida ordinaria entendemos) pretende ser «el sentido absoluto». Pero lo que alcanza es su «ausencia». El sentido es «ausencia de ser en el ser», tanto más marcada cuanto más dicha ausencia designa al ser en su totalidad. Así pues, que «haya sentido» significa que experimentamos el ser como inacabado, traspasado por una negación. El «deseo de ser» no es más que la «sorda manifestación de este inacabamiento del ser». Por consiguiente, el sentido aparece bajo dos aspectos: a) como expresión de una exigencia de absoluto, enraizada en nuestra existencia, y b) como expresión de la ausencia de dicho absoluto (extranjero, des-semejante, indiferente).

7. Unidad y multiplicidad del sentido

En la medida en que el sentido traduce una exigencia de absoluto y una orientación única de la existencia, es uno; pero en cuanto es sólo una expresión de dicha exigencia -que puede ser diversa- es múltiple. No es difícil constatar la multiplicidad de sentidos parciales y la multiplicidad de sentidos que traducen una visión global del mundo y de la vida y que tenemos por absolutos. En el espacio «indefinidamente» abierto de la cultura se encuentran discursos míticos, religiosos, filosóficos que se oponen los unos a los otros, o que a través del tiempo desaparecen y en parte se van recuperando. He aquí otra razón para hablar de la «neutralidad» del sentido respecto de la existencia efectiva.

El sentido lleva consigo un criterio interno de coherencia que nos permite reconocer al sentido como «sensato»; pero no lleva consigo ningún criterio de verificación que nos permita reconocerlo como verdadero. Un sentido no elimina a otro por el hecho de serlo. El criterio de coherencia interno traduce una «nostalgia de unidad», por la cual «tal» sentido busca prevalecer como «el» sentido, excluyente de otros, por lo menos de aquellos que -siendo también coherentes- le son contrarios. Hay pues una «lógica paradójica» del sentido: en la medida en la que expresa «posibilidad» aparece como «múltiple», pero en la medida en la que tal «posibilidad» aspira a «ser», el sentido expresa «nostalgia de unidad y armonía» de la realidad, que sólo pueden ser únicas. El absurdo no consiste en la afirmación del no sentido, sino en aislar entre sí las innumerables significaciones de

manera que carece de sentido que se las oriente. Falta en tal caso aquel «sentido de los sentidos», aquel punto al que conduce la diversidad de caminos, aquel «cántico de los cánticos» formado por la diversidad de voces que «cantan». En tal caso la multiplicidad es sostenida en la pura indiferencia. Queda pendiente la cuestión de si este «sentido de los sentidos» es uno entre los múltiples ya constituidos y los reabsorbe a todos ellos, o bien si es una exigencia interna a cada uno de ellos, a los que libera y expande.

8. Conclusiones

a) Si el sentido de un discurso global o total -que traduzca la verdad última de la realidad- es sentido por su propia coherencia interna, excluye discursos contrarios con la misma pretensión. No se presta a mezclas ni sincretismos. Tal exclusividad descansa en la raíz misma del sentido como exigencia de absoluto y de unidad. Sólo hay orientación, si no todas las direcciones están igualmente abiertas o si todas no son equivalentes.

b) Pero si el sentido posibilita diferentes discursos, es señal de que él solo no es criterio de verdad. No se puede juzgar acerca de su verdad tan sólo porque el sentido dé pie a la coherencia interna del discurso. El sentido «llama» a una verificación que él mismo no puede producir y que supone «ir más allá de él»: pasar del orden del discurso al orden de la existencia efectiva. El sentido, enraizado en la exigencia de absoluto, no apunta tan sólo a «ser expresado» sino también a «ser realizado», decidido, elegido. Esta «elección o decisión o realización» es la única que discierne -entre otros discursos posibles- la verdad de aquel discurso que contiene realmente las promesas de un futuro que el poder del sentido ha suscitado. A dicho futuro lo podemos llamar absoluto o realidad última en la que se realiza el «deseo de ser». Pero el sentido no es en sí mismo absoluto.

El uso cada día menos corriente de la palabra «salvación» (de origen religioso) ha sido en parte sustituido por la palabra «sentido», más usada, aunque no con suficiente claridad. No puede ser que el «suceso» anunciado y esperado como salvación sea la mera ocasión para elaborar un sentido, y que este sentido absorba tal suceso de salvación. Si el sentido se identificara con la realidad, perdería toda pretensión de ser «el» sentido. Iría en contra de su propia lógica: salir de sí hacia la verificación. Por el contrario, si el sentido es la condición y la intención de un discurso con el que no se identifica, puede rechazar la confusión entre dicho discurso y el absoluto del que habla. Por ejemplo, puede significar que tal teoría sobre el sentido de la vida no es el sentido de la vida; puede significar la realización del «deseo de ser», que el sentido anuncia y presupone, pero sin realizarla.