

**Experiencia de Dios y conversión eclesial
en «la persona que se ejercita».
*A propósito de las «Reglas para sentir
con la Iglesia»***

Santiago MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

En el marco de una reflexión sobre la antropología ignaciana estas consideraciones fluyen al hilo de este interrogante: ¿qué tipo de persona se desprende de las «Reglas para sentir con la Iglesia»? En realidad, como hemos de ver, nuestro interrogante es indisociable de esta otra pregunta más ambiciosa y de mayor alcance: ¿qué tipo de sujeto creyente pretenden alumbrar los Ejercicios Espirituales? Por ello, antes que nada, es oportuno describir y situar esta pieza literaria, –el último documento del libro [Ej 352-370]–, en la dinámica de la experiencia mística diseñada por san Ignacio de Loyola. Comenzaremos explanando en un breve apunte histórico el significado de la fórmula *sentire cum Ecclesia*, y, a continuación, indicaremos de qué modo ese cuerpo de reglas forma «parte integral del movimiento de los Ejercicios»¹.

¹ P.-H. KOLVENBACH, «Pensar con la Iglesia después del Vaticano II»: *CIS. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 35 (2004), 19-28; aquí: 20; J. CORELLA, *Sentir la Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996.

Desde estos presupuestos indagaremos en la dimensión mística y eclesial de «la persona que se ejercita» a la luz de esta hipótesis de trabajo: el grupo de Reglas *para sentir con la Iglesia* deja traslucir una visión de la Iglesia que viene a coincidir con lo que san Ignacio escribió (23 de febrero de 1555) acerca del beneficio singular que supone la incorporación al cuerpo místico de la Iglesia: «Porque quien no estuviese unido con el cuerpo de ella no recibirá de Cristo N. S., que es su cabeza, el influjo de la gracia que vivifique su ánima y la disponga para la bienaventuranza»².

1. Breve apunte histórico sobre las «Reglas para sentir con la Iglesia»

A la hora de hacer una presentación esquemática de los contenidos de las «Reglas para sentir con la Iglesia», —dieciocho párrafos breves—, resulta de gran ayuda conocer la fecha aproximada de composición del texto final. Existe un cierto consenso en señalar un primer grupo de reglas, de la 1 a la 13 [Ej 352-365], que habrían sido redactadas en una fecha anterior a 1535, antes de que san Ignacio abandonara París al finalizar sus estudios realizados (entre 1528 y 1535) en la ciudad del Sena. El grupo de las cinco reglas restantes, de la 14 a la 18 [Ej 366-370], habrían sido redactadas en Italia, con posterioridad al año 1535, pero en cualquier caso antes de 1541³.

De hecho, yendo a sus contenidos, es notable la diferencia temática de uno y otro bloque. El primer bloque ofrece lo que se

² S. IGNACIO DE LOYOLA, *Carta al Negus de Etiopía*, en: *Obras*, BAC, Madrid 1991, 1038. Sobre este texto, véase: S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, DDB – Universidad P. Comillas, Madrid 2002, 51-102.

³ Los argumentos que se manejan para hacer estas precisiones cronológicas son de este género: la llamada *versio prima* de los Ejercicios espirituales, texto latino fechado en 1541, contiene el documento completo de las 18 reglas, mientras que el llamado *textus coloniensis*, que Pedro Fabro ha manejado hacia 1536 en Colonia, solo contiene el grupo de las trece primeras reglas. Para más detalles, cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009, 917-918.

puede denominar —en términos de la teología actual— una visión sacramental de la Iglesia, mientras que el segundo agrupa una serie de materias dogmáticas procedentes del debate suscitado por la Reforma protestante, que giran en torno a la cuestión antropológica de la dignidad humana ante Dios⁴.

El primer bloque de reglas queda enmarcado entre las reglas 1-13, que proponen un principio general de obediencia y sumisión a partir de una fórmula eclesiológica breve: la Iglesia es «la verdadera esposa de Cristo», «nuestra santa madre hierárquica» [Ej 353], que es «regida y gobernada por el mismo Espíritu y Señor que dio los diez mandamientos» [Ej 365]⁵. Dentro de este grupo habría que distinguir el subgrupo de reglas que se abre con el verbo *alabar* (reglas 2-9: [Ej 354-360]), donde se contemplan bajo esa actitud una serie de prescripciones referentes al culto y a la piedad que fomentan un *obrar* cristiano: la confesión y comunión frecuente, la misa dominical, el oficio divino, la vida religiosa y monástica, la veneración de los santos y el culto de las reliquias, los ayunos y las vigiliias, las peregrinaciones, las indulgencias, las penitencias internas y externas, para concluir: «alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia» [Ej 361]⁶.

Aunque en esta serie de reglas resuene la confrontación polémica con corrientes ambientales adversas, como la actitud crítica de Erasmo y Lutero hacia la autoridad y la institución, el cuestionamiento de la vida religiosa y de prácticas piadosas tradicionales, no son signos de ortodoxia extrema, sino lo que un buen católico del siglo XVI hubiera suscrito: recepción de sacramentos, votos de religión, preceptos de la Iglesia, devociones. Ahora bien, con una excepción, la confesión y comunión frecuente, que es un subrayado de los primeros jesuitas. Así lo

⁴ Cf. W. LÖSER, «Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung»: *Geist und Leben* 57 (1984), 341-352.

⁵ S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, 133-167.

⁶ *Ibid.*, 193-204. Prescindimos aquí del subgrupo que conforman las reglas 10-12, sobre las tres clases de autoridades: tradiciones, teología, figuras carismáticas y santas (*ibid.*, 226-238).

indica el historiador protestante G. Maron, que detecta en este punto una crítica al comportamiento habitual de la Iglesia de la época y atribuye a san Ignacio una aportación decisiva a la renovación católica:

«El programa ignaciano del alabar es un programa de la veneración de la Iglesia, del amor hacia la Iglesia, de la alegría en la Iglesia. Es, simultáneamente, un programa de reforma interno y externo: primeramente, se reclama y se ejercita una actitud interna que, sin embargo, se halla profundamente ligada a realidades e instituciones externas (...). A través de esta reconcentrada alabanza eclesial la Iglesia es valorada en alto grado, sustraída a lo terreno y englobada en la esfera de lo divino, de la misma manera que Ignacio aproxima lo divino y lo eclesial»⁷.

En suma: la alabanza a Dios, de la que ya se habla en el Principio y Fundamento de los Ejercicios, pasa a través de la mediación sacramental de la Iglesia, como expresión de la mística realista y encarnada de san Ignacio.

El segundo bloque de Reglas (14-18: [Ej 366-370]) es de un género muy distinto; las cuatro primeras se ocupan de una serie de cuestiones teológicas mencionadas en la primera (predestinación, fe, gracia) y quedan sujetas a este principio: «es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas» [Ej 366]. Así las cosas, la regla 15 trata de la predestinación, núcleo de la fe calvinista; la regla 16, de la fe y de las obras, y la 17, de la gracia y de la voluntad libre, es decir, puntos decisivos de la fe luterana. Parecen estar dirigidas especialmente a quienes tratan y exponen la Palabra de Dios, máxime «en nuestros tiempos tan peligrosos» [Ej 369]. Estas reglas del *hablar* abordan con exquisito tacto ecuménico y equilibrio aquellas difíciles cuestiones de antropología teológica de las que se iba a ocupar el decreto sobre la justificación del concilio de Trento (13 de enero de 1547)⁸. San

⁷ G. MARON, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 136.

⁸ Cf. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, 204-214.

Ignacio advierte que el excesivo énfasis en la fe y en la gracia corre el riesgo de devaluar las obras, mientras que la acentuación del protagonismo de la voluntad negaría que la justificación proviene solo de la gracia de Dios.

A esta lógica del «hablar y comunicar» escapa la regla 18, la última de la enumeración, que vuelve a utilizar el lenguaje del *alabar* para hacer la defensa del carácter saludable del «temor de la su divina majestad», incluso en la forma del «temor servil» [Ej 370], una doctrina tradicional que había sido rechazada por Lutero. Pensaba el Reformador que la contrición o arrepentimiento por temor no es un camino para llegar a Dios; más bien, al contrario, hace al hombre más pecador, pues le convence de la posibilidad de justificarse por sus propios méritos⁹. La regla ignaciana, que es el broche de los Ejercicios, presenta el temor servil como ayuda para salir del pecado, al tiempo que insiste en «servir a Dios por puro amor». Así, las últimas palabras del texto ignaciano, «estar en uno con el amor divino» [Ej 370], se encuentran en plena consonancia con el núcleo y desenlace de la cuarta semana de los Ejercicios: la Contemplación para alcanzar amor¹⁰.

2. Las «Reglas para sentir con la Iglesia» en la dinámica interna de los Ejercicios Espirituales

La vida del cristiano transcurre en estas dos vertientes: una antropológica, en el sentido de la individualidad personal y del sujeto espiritual que, hasta sus momentos finales, deberá peregrinar y

⁹ La bula *Exsurge Domine* de León X (1520) declaraba errónea la tesis de Lutero: «La contrición que se adquiere por el examen, la consideración y detestación de los pecados, por la que uno repasa sus años con amargura de su alma, ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre, su fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y adquisición de la condenación eterna; esta contrición hace al hombre hipócrita y hasta más pecador» (cf. DH 1456). El concilio de Trento revisó y condenó esta postura del Reformador en su decreto sobre el sacramento de la penitencia, de 25 de noviembre de 1551 (cf. DH 1676-1678.1705).

¹⁰ Cf. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, 214-226.

afrontar en la soledad de la propia conciencia dificultades, decisiones y zozobras; y otra eclesiológica, como miembro y sujeto de la comunidad eclesial, en cuyo seno vive la fe y celebra los sacramentos. Ambas dimensiones están presentes y se entrecruzan en la experiencia de hacer Ejercicios Espirituales, aunque aparentemente predomine la primera. Vamos a comprobarlo recreando el doble proceso interno de los Ejercicios Espirituales, es decir, su dinámica de elección y su dinámica de unión con Dios, a partir de los primeros compases del texto ignaciano: las «anotaciones» y el «Principio y Fundamento» (PyF).

2.1 Elegir un estado de vida dentro de los límites de la Iglesia

En las *anotaciones* iniciales el santo de Loyola entiende por *ejercicios espirituales* «todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar» [Ej 1,2], con el objetivo primario de «preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas». Queda, pues, en primer plano «la persona que contempla» [Ej 2,2], «la persona que se ejercita» [Ej 13,2], y se afana «para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo» [Ej 1,4]. En este proceso de elección que aspira a concretarse en «un estado o modo de vivir», el texto ignaciano recomienda al que da los Ejercicios que «deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» [Ej 15,6].

Sin embargo, llegado el momento de la elección, puesto a la búsqueda de aquello que le «ayude para el fin para que fue criado» [Ej 169,3], el que se ejercita recibe una indicación muy precisa: la materia que es objeto de elección debe «militar dentro de la santa madre Iglesia hierárquica» [Ej 170,2]. Desde hace tiempo los estudiosos han indicado que las «Reglas para sentir con la Iglesia» son un desarrollo de esta cláusula que se encuentra situada en un momento cumbre de la experiencia espiritual: a la hora de hacer elección de vida¹¹. Un poco más adelante, el texto

¹¹ Cf. S. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, San Pablo –

explicita ese proceso orientado a una opción cristiana para la propia existencia:

«El tercer tiempo [para hacer elección] es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima; y, esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima» [Ej 177,1-2].

Toda decisión personal reviste igualmente una dimensión social. Difícilmente cabe imaginar la elección de los Ejercicios Espirituales sin relación a la comunidad cristiana, sin referencia a la dimensión eclesial. La pregunta que moviliza la elección es «investigar y demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» [Ej 135,4]. Para cualquier vida o estado en la Iglesia, como laico o como religioso, se necesita de la elección divina. La elección disocia no solamente estados o actitudes de mayor o menor generosidad (p. ej., mandamientos y consejos, pobreza espiritual y actual), sino que prevé situaciones jurídicas que constituyen un estado público dentro de la Iglesia. El seguimiento de Jesús, la llamada a militar bajo la bandera del «sumo y verdadero capitán» [Ej 143], no se reduce a una mera situación interna del alma con relación a Dios, sino que dice relación a una estructura visible y estable en la vida pública de la Iglesia.

Por tanto, los Ejercicios Espirituales no están exclusivamente comprometidos con el ser humano individual y con su destino personal, sino que también están profundamente interesados en la Iglesia que Ignacio describe como Iglesia *militante*, comprometida en el mismo combate que ha librado su Señor, el rey eternal, contra «el enemigo de la naturaleza humana», un combate a favor de la instauración de un reino de justicia para Dios su Padre. De hecho, esta idea de «militar» aparece expresamente en el largo

Universidad P. Comillas, Madrid 2008, 76. B. SCHNEIDER, «Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola», en: J. DANÉLOU – H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire Ecclesiam* (FS H. Rahner), Herder, Friburgo 1961, 268-300; 276.

encabezamiento que preside nuestro grupo de reglas: *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener* [Ej 352]. Por tanto, la cristología del rey eternal es el presupuesto de la ecle-siología de Ignacio: «Una vez reconocida esta presencia subyacente de la Iglesia militante, muchas cosas en los Ejercicios adquieren un sentido eclesiológico»¹². Hemos de volver sobre esta dimensión eclesial implícita en los Ejercicios (en nuestro apartado 3).

2.2 *Estar en uno con el amor divino*

Desde el PyF comprobamos también el entrecruzamiento de la dimensión antropológica y socio-eclesial. El texto arranca con una afirmación antropológica: «El hombre es criado» [Ej 23]. Estas primeras palabras vendrían a documentar el enraizamiento de este libro en el espíritu del Renacimiento y su implantación en la Edad Moderna. En efecto, san Ignacio coloca al ser humano en el comienzo de su libro de apuntes para la oración, sin recurso a una cita bíblica, en un fragmento especulativo que resulta cercano a algunos textos de Erasmo de Rotterdam, el príncipe de los humanistas, y que otros han puesto en conexión con el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo¹³. En todo caso, nuestro texto convierte a la criatura humana en materia teológica y deja la puerta abierta a la discusión acerca de la existencia o no de un antropocentrismo ignaciano.

Sin entrar a dilucidar esta cuestión, cabe hacer varias obser-vaciones. En primer lugar, Dios creó una única naturaleza humana, de modo que en ese genérico «hombre» está incluida la única y la misma humanidad, una única familia, «un único linaje sobre la faz

¹² Cf. M. J. BUCKLEY, «Misticismo eclesial en los Ejercicios Espirituales: dos notas sobre Ignacio, la Iglesia y la vida en el Espíritu», en: J. M. GARCÍA-LOMAS (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992, 175-195; aquí: 180.

¹³ Cf. M. RUIZ JURADO, «Hacia las fuentes del Principio y fundamento»: *Gregorianum* 58 (1977), 727-754. G. MARON, *Ignatius von Loyola*, 201. R. GARCÍA MATEO, «Fuentes filosófico-teológicas de los Ejercicios según el currículum académico de su autor», en J. PLAZAOLA (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Mensajero, Bilbao 1998, 467-508; 499-500.

de la tierra» (Hch 17,26), que funda el carácter social y comunitario de la vocación humana y establece la interdependencia radical entre la persona y la sociedad. Al mismo tiempo, respetando el silencio cristológico del PyF, hay que subrayar que esa naturaleza humana ha sido asumida por el Hijo unigénito de Dios en la encarnación, de manera que el misterio del Verbo encarnado –como se dice en *Gaudium et spes* 22– viene a esclarecer el misterio del ser humano. Esto ocurre, según la dinámica de los Ejercicios Espirituales, durante la segunda semana, que nos adentra por la senda del «conocimiento interno del Señor» [Ej 104], que es un camino de llamada y seguimiento junto a otros en la comunidad cristiana, donde se hace real y efectiva tanto la condición eclesial de la fe individual como la vocación personal elucidada en la elección.

Una segunda observación: la visión antropológica del PyF está orientada al misterio del Absoluto insinuado en sus palabras finales, «deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23, 7]. Ahora bien, el fin de la criatura humana, que no es otro que la participación en la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4), aparece descrito en el último renglón del libro de los Ejercicios en unos términos que ya nos son conocidos: «estar en uno con el amor divino». Así suena la frase final de las reglas para «el sentido verdadero en la Iglesia militante» [Ej 370], como dando a entender que observar esas indicaciones ayuda a la persona que se ejercita a conseguir el fin para el que ha sido creada. Además, como ya hemos indicado, en esa regla compleja afloran el *amor* y el *temor* como las fuerzas motrices de la vida espiritual y resuena el eco del itinerario personal de la criatura hacia Dios: desde la «consideración y contemplación de los pecados» [Ej 4,2], el ser humano se eleva a través del temor (servil-filial) al amor divino. Para nuestro interés, esta regla conclusiva es de gran importancia, por su conexión con el tema antropológico del progreso espiritual. Volveremos sobre ella (en nuestro apartado 4).

Una tercera observación nace de la consideración del lugar que ocupan esos 18 párrafos de las «Reglas para sentir con la Iglesia» en el texto. Son, en su condición de reglas del discernimiento ignaciano del sentir eclesial, el último documento, y

presuponen la transformación espiritual buscada a lo largo de las cuatro semanas. Por consiguiente, la cláusula conclusiva «estar en uno con el amor divino» no solo pone el cierre al cuerpo de reglas para sentir con la Iglesia, sino al conjunto de la experiencia espiritual en su totalidad, trazando una inclusión literaria que viene a clausurar el ciclo teológico que iniciaba la afirmación antropológica del PyF: «el hombre es criado».

En otras palabras: en ese recorrido que recapitula para «la persona que se ejercita» la historia de la salvación, *-exitus a Deo y reditus in Deum-*, es decir, desde la creación a la comunión con Dios, la Iglesia está llamada a ocupar un lugar específico como mediación que nos lleva a la comunión en el Espíritu con el Dios de nuestro Señor Jesucristo. En este sentido escribió san Ignacio un año antes de su muerte: «Es beneficio singular ser unidos al cuerpo místico de la Iglesia católica, vivificado y regido por el Espíritu Santo»¹⁴. Llegados a este punto, nos sale al paso la pregunta fundamental: ¿cómo se verifica esto en los Ejercicios? ¿Cuál es la función de la Iglesia en la experiencia espiritual diseñada por S. Ignacio?

A la luz de las consideraciones precedentes, daremos respuesta a este interrogante ahondando en las dos dimensiones que hemos dejado apuntadas: por un lado, la dinámica de la *elección* nos descubrió la dimensión eclesiológica de la vocación cristiana; por otro, en la dinámica de la *unión con Dios* se hace presente el tema antropológico del progreso espiritual esbozado en la última regla. Emprendemos, desde aquí, una doble relectura transversal de los Ejercicios.

3. Primera relectura. Hacer Ejercicios para desarrollar sentido de Iglesia, o la conversión a la eclesialidad

Si se prescinde de las «Reglas para sentir con la Iglesia», el término «Iglesia» se menciona muy raramente en el texto de los

¹⁴ Carta al Negus de Etiopía (Roma, 23 de febrero de 1555), en: *Obras, op. cit.*, 944.

Ejercicios. Sin embargo, por lo que venimos diciendo, sería una simpleza cerrar aquí el asunto. Si la eclesialidad, como hemos visto, se hace explícita en el momento crucial de la elección, hay que suponer que esta dimensión está de forma subyacente a lo largo de toda la experiencia. En otras palabras: las reglas del discernimiento eclesial solo tienen sentido si existe en el corazón de los Ejercicios una dinámica de iniciación hacia la Iglesia. En este sentido, vamos a postular la existencia de una «eclesiología implícita» en los Ejercicios¹⁵.

La perspectiva hermenéutica más adecuada nos la ofrecen, analógicamente, los textos evangélicos, que han nacido como el testimonio de fe en Jesucristo muerto y resucitado desde el seno de una comunidad creyente. Y, sin embargo, solo el evangelio de Mateo hace mención explícita del término «Iglesia», que ocurre en un momento cumbre, a saber, en el contexto de la proclamación de la divinidad y mesianismo de Jesús por boca de Pedro (Mt 16,13-18); pero el término aparece en una afirmación que está en futuro, indicando que el Señor resucitado *edificará* su Iglesia. En otras palabras, la Iglesia es propiamente una realidad pospascual, cuya fiesta de nacimiento hay que poner en el envío del Espíritu en Pentecostés. Todo el tiempo de Jesús de Nazaret, con su palabra y sus gestos, reuniendo un grupo de discípulos, representa una preformación de la comunidad pospascual. Es iluminador, como contrapunto, el procedimiento de la doble obra lucana: en el Evangelio está ausente totalmente el término «Iglesia», mientras que aparece con profusión en el libro de los Hechos, alcanzando su paroxismo en el discurso pronunciado por Pablo a los presbíteros de Éfeso, a los que exhorta a apacentar «la Iglesia de Dios, que él ha conseguido con la sangre de su Hijo» (Hch 20,28).

Cuando la teología actual se plantea el problema del surgimiento de la Iglesia se ve obligada a recorrer los misterios de la vida de Jesús, buscando en sus palabras y en sus acciones, las huellas prepascuales de esa comunidad de seguidores que, a la luz del

¹⁵ Cf. S. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión*, 78-85.

acontecimiento pascual, se reconocen como la Iglesia de Dios. Es lo que se denomina técnicamente «eclesiología implícita». Por otro lado, la explicación teológica de la fundación de la Iglesia incluye necesariamente el misterio pascual de la muerte y resurrección y el envío del Espíritu en Pentecostés¹⁶. Todo este proceso tiene su correlato evidente en la estructura narrativa de la experiencia espiritual trazada por Ignacio que va siguiendo los pasos de la misión terrena de Cristo hasta culminar en la Pascua.

Apliquemos estas consideraciones al texto de los Ejercicios, resaltando de entrada que el momento cumbre de la elección se inscribe en el marco cristológico de la segunda semana, donde se nos invita a contemplar la actividad del Jesús prepascual, «la vida de Cristo nuestro Señor hasta el día de Ramos» [Ej 4,2-3], bajo esta clave: «comenzaremos juntamente contemplando su vida, a investigar y demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» [Ej 135,4-5]. Objeto de esa investigación es «la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana» [Ej 135,5-6]. La segunda semana arranca con la meditación del rey eternal [Ej 91]. Cristo es el rey eternal y, al mismo tiempo, el Jesús histórico que recorría «sinagogas, villas y castillos» [Ej 91,3] predicando el reino de Dios. Su programa es «conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre» [Ej 95,4-5]. Por su parte, la persona que se ejercita demanda la gracia de «no ser sordo a su llamamiento» [Ej 91,4]. Prolongando esta lógica, la meditación de Dos Banderas [Ej 136], una de Cristo y otra de Lucifer, nos presenta el reino de Cristo en pugna con su adversario, bajo la imagen de las dos ciudades, Jerusalén y Babilonia. En el trasfondo de este imaginario bien podría hallarse la idea agustiniana de las dos ciudades con su principio fundamental: dos amores hicieron dos ciudades. En consecuencia, el que se ejercita ha de guardarse de los engaños del mal caudillo, pidiendo la gracia de imitar al buen capitán [Ej 139].

¹⁶ Cf. S. MADRIGAL, «La Iglesia y su misterio», en: A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad P. Comillas, Madrid 2013, 415-427.

Así se pone de manifiesto que hay dos poderes que pugnan por conquistar el alma humana: el sentido y el sinsentido de la nada. Lo diabólico es lo que destruye al hombre y genera la destrucción del hombre por el hombre. Este es un combate espiritual y escatológico que no solo anida en el corazón humano, sino que también recorre la historia humana. Por eso, la cristología del Rey Eternal y de Dos Banderas se deja prolongar fácilmente en una dirección eclesiológica: el seguimiento personal de Cristo, el militar para Dios bajo la bandera del buen caudillo, ocurre en la Iglesia militante. Ahí radica la significación eclesiológica de la segunda (y de la tercera) semana de los Ejercicios, en lo que tienen de recorrido por los misterios de la vida del Señor desde la noción clave del «llamamiento»: «considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas» [Ej 145].

Llamamiento y envío en misión. Tal es la raíz perenne de la Iglesia de todos los tiempos. En otras palabras: en el tiempo espiritual de la segunda semana, con su concentración característica en los misterios de la vida del Señor, podemos rastrear una «eclesiología implícita», esto es, aquellos aspectos de la vida y predicación de Jesús que prefiguran los elementos constitutivos de la Iglesia pospascual: el anuncio y los signos del Reino, la llamada al discipulado, a la imitación y al seguimiento de Cristo, la celebración de la última cena, que sirve de preludeo e introducción al misterio de la pasión y de la muerte del Señor, objeto específico de las contemplaciones en la tercera semana. No podemos detenernos a desarrollar estos aspectos decisivos, en particular el significado eclesiológico de la cena y la institución de la eucaristía [Ej 289].

El proceso da paso a la cuarta semana, en la que san Ignacio invita a «considerar cómo la divinidad que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan maravillosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos de ella» [Ej. 223]. No cabe duda que al hilo de la contemplación de las apariciones del Resucitado –a su madre, a las mujeres,

a los discípulos y a los apóstoles, por separado o congregados— [Ej 299-312], la persona que se ejercita podrá tomar conciencia interna del gozo y de la gloria de la resurrección hasta llegar a sentir el surgimiento de la Iglesia como uno de los «verdaderos y santísimos efectos» de la resurrección.

Al hacer Ejercicios se ve recreada la naturaleza radical de la Iglesia, su raíz en la llamada y en el envío por Jesucristo, la conciencia básica de ser convocado y llamado por Dios, conforme a las palabras de Pablo: «Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la comunión con el Hijo Jesucristo» (1 Cor 1,9). Quien hace Ejercicios revive internamente todo ese proceso de conversión a la eclesialidad que le ha de llevar, de la mano de su propia elección de vida, a sentirse integrado y plenamente activo en la Iglesia militante, como servidor de la misión de Cristo. En este sentido se puede decir: hacemos Ejercicios para crecer en sentido de Iglesia¹⁷. Junto a esta mística de servicio eclesial, la última de las reglas para sentir con la Iglesia nos abre el camino hacia una mística de unión amorosa con Dios.

4. Segunda relectura. El progreso en la vida espiritual: «servir a Dios por puro amor»

Para esta segunda relectura tomaremos como punto de referencia la regla 18, que cierra el texto de los Ejercicios. Pero antes parece oportuno situarla en su contexto literario, junto con las cuatro precedentes, que plantean las cuestiones doctrinales de la predestinación, la fe y las obras, la gracia y la libertad. Podemos reconocer la orientación de fondo de la antropología ignaciana en una comparación con Lutero, el fraile hambriento de Dios, atribulado por la pregunta que también debió atormentar a Loyola: ¿cómo encuentro un Dios misericordioso?

¹⁷ Cf. J. CORELLA, «Ejercicios espirituales para desarrollar sentido de Iglesia»: *Manresa* 62 (1990), 5-24.

4.1 La condición pecadora del hombre ante Dios

El Reformador de Wittenberg quiso a toda costa salvar la soberanía absoluta de Dios a expensas de la libertad del hombre. En su *De servo arbitrio* (1525) contrapone a la tesis de la libertad de la voluntad la tesis contraria de la esclavitud. Su postura, basada en una visión pesimista del ser humano, es la lógica consecuencia de su doctrina de la justificación: solo la gracia de Dios proporciona al hombre la salvación y no su propio esfuerzo. La voluntad humana está corrompida por el pecado, de modo que no es capaz de hacer el bien por sus propias fuerzas. En consecuencia, negaba con vehemencia la existencia de una voluntad libre en el hombre. San Ignacio, por su parte, sostiene el valor de la acción humana y el libre albedrío, es decir, la capacidad de la voluntad humana para asentir o rechazar aquello que conduce a la salvación eterna. El hombre, dotado de libertad, puede cooperar con la gracia divina a su salvación, porque es capaz de elegir entre el bien y el mal.

En la visión teológica que transmiten los Ejercicios Espirituales se percibe una comprensión del misterio de Jesucristo donde la encarnación obedece a la intención primordial divinizada del hombre antes que redentora del pecado. Así lo indicaría la distribución de la materia: el Principio y Fundamento, que presenta la creación humana orientada a la salvación, precede a las meditaciones sobre el pecado. Tal vez radique aquí una diferencia fundamental con la visión luterana de la condición humana.

Se puede añadir otra, que nos deja preparado el camino para el análisis de la última regla para sentir con la Iglesia. Entre 1513-1518, Lutero se fue desmarcando progresivamente de la espiritualidad medieval del *amor* de Dios como pauta que orientaba la vida cristiana hacia la salvación, de modo que el centro de su reflexión teológica pasó a estar ocupado paulatinamente por la *fe*. Este concepto, la *sola fides*, desplaza a la idea de amor, la *caritas* y sus obras, para convertirse en la idea central de su doctrina de la justificación: la fe sitúa al pecador en una nueva relación con Jesucristo que le hace partícipe de su salvación; es *fe justificante*.

Brevemente: para articular la relación salvífica entre el hombre pecador y el Dios misericordioso Lutero eligió el concepto de la fe en vez del amor¹⁸.

Sobre este trasfondo vamos al texto ignaciano, que reza así:

«Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima, mas aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y salido fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino» [Ej 370].

En esta regla, san Ignacio adopta la idea tradicional del progreso espiritual que se concibe como el tránsito desde el temor servil al temor filial. Es una idea que Lutero había rechazado desde su comprensión de la contrición. En su *Sermo de poenitentia* (1518) declaraba que la contrición salvífica tiene su origen en el *amor iustitiae* no en el *timor poenae*¹⁹; por consiguiente, solo el amor de la justicia puede conducir a una auténtica penitencia, mientras que el temor de la pena hunde la contrición en el pecado. El texto ignaciano se mueve en la dirección contraria, resaltando que el temor «ayuda mucho a salir del pecado mortal»; poco tiempo después, el concilio de Trento ratificó (1551) en contra de Lutero este punto de vista²⁰.

¹⁸ Cf. B. HAMM, «Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers», en: ÍD., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Siebeck Mohr, Tubinga 2010, 1-24.

¹⁹ Cf. WA I, 319, 10ss.

²⁰ DH 1705: «Si alguno dijere que la contrición que se procura por el examen, recuento y detestación de los pecados, por la que se repasan los propios años en amargura del alma, ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre y fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y el merecimiento de la eterna condenación, junto con el propósito de vida mejor, no es verdadero y provechoso dolor, ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador; en fin, que aquella contrición es dolor violentamente arrancado y no libre y voluntario: sea anatema».

En cualquier caso, el santo de Loyola habla desde su experiencia, de modo que su postura se ajusta al principio general que explica la composición del texto de los *Ejercicios*: «Algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito» [Au 99]. En este sentido, Terence O'Reilly sostiene que esta regla no solo tiene la finalidad de afirmar una enseñanza de la Iglesia que se había vuelto polémica a mediados del siglo XVI, sino que «la tradición en la que se inspira informa la parte central de la obra»²¹.

4.2 *Del temor servil al temor filial: servicio y amistad con Dios*

El origen del problema se encuentra en los datos que ofrece la Escritura. Algunos pasajes hablan del temor de Dios en estos términos: «Principio de la sabiduría es el temor de Dios» (Sal 111,10); se trataría de una etapa que debe ir quedando atrás conforme se avanza en el amor de Dios: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). Sin embargo, otros textos dan a entender que es algo permanente en la vida espiritual y grato a Dios: «El temor del Señor es puro y eternamente estable» (Sal 19,10). La concordancia de estos datos discordantes encuentra una solución en la asociación del primer temor con el miedo a ser castigado por los pecados (temor *servil*), mientras que el segundo quedaba identificado con el amor puro y desinteresado (temor *filial*). Más tarde, en la época escolástica se distinguió, junto con el servil y filial, un tercer grado de temor, denominado temor *inicial*, como una etapa intermedia entre los otros dos temores. Así se lee en la sistematización de santo Tomás:

«Si [...] uno se convierte a Dios y se queda cerca de él por miedo al castigo, el temor es servil; si uno tiene miedo de ofender a Dios, el temor será filial, porque es característico de un hijo temer la ofensa del padre. Si uno tiene miedo de ambos males,

²¹ Cf. T. O'REILLY, «El tránsito del temor servil al temor filial en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio», en: J. PLAZAOLA (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios espirituales*, 223-240; aquí: 225.

entonces el temor se llama inicial, y está a medio camino entre los dos»²².

En el texto de los *Ejercicios*, san Ignacio hace un uso adaptado de esta doctrina tradicional sobre los grados del temor desde la primera meditación sobre el pecado, cuando invita a pedir «vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido condenados por un solo pecado mortal» [Ej 48]. Otro tanto ocurre en la meditación sobre el infierno de la primera semana que alude al temor servil:

«Pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado» [Ej 65].

Como observa O'Reilly, esta petición y esta meditación han quedado situadas de antemano en un contexto de amor; ya antes, en la primera meditación se indica que «el pecar es un hacer contra la bondad infinita» [Ej 52], de donde se sigue el coloquio con Cristo nuestro Señor puesto en cruz, «cómo de Criador es venido a hacerse hombre [...], y así morir por mis pecados» [Ej 53]. Por eso, cuando el ejercitante se pone a meditar sobre el infierno tiene conciencia del amor de Dios. En este contexto, evocando expresamente «el amor del Señor eterno», la meditación no quiere suscitar el temor servil, sino el temor inicial²³. Además, la meditación culmina en el coloquio no con una nota de miedo sino de agradecimiento hacia quien le ha conservado la vida [Ej 71].

Así las cosas, la experiencia espiritual de las cuatro semanas de los Ejercicios vendría a diseñar este recorrido: la persona que se ejercita ha de progresar desde la etapa del temor inicial para acercarse a la del temor filial, ese amor desinteresado, que «es

²² *Ibid.*, 226: Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, 19, 3. Esta enseñanza del *Doctor communis* aparece recogida en las obras de devoción a las que san Ignacio tuvo acceso: la *Vita Christi* del Cartujano y en el *Exercitatorio* de García Jiménez de Cisneros.

²³ *Ibid.*, 227.

todo acepto y grato a Dios nuestro Señor». Este tránsito comienza a consolidarse en la segunda semana, ese tiempo espiritual en el que pedirá conocer y amar más a Jesucristo a través de la contemplación de su vida: «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [Ej 104].

En la tercera semana, la persona que se ejercita es invitada a responder al amor de Dios que se manifiesta en la pasión de Cristo cuando pide la gracia de compartir sus sufrimientos: «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» [Ej 203]. En la cuarta semana el progreso alcanza su punto culminante al empezar a meditar sobre la resurrección: «pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» [Ej 221]. Se llega así a la Contemplación para alcanzar amor, que está en las antípodas del temor inicial de la primera semana; ahora el ejercitante pide «conocimiento interno de tanto bien recibido [...] para poder en todo amar y servir a su divina majestad» [Ej 233]. Este itinerario culmina en estas palabras: «por estar en uno con el amor divino».

Hay diversas imágenes tomadas de la Escritura que han servido a los autores patrísticos y medievales para ejemplificar los grados del temor e ilustrar el tránsito del temor servil al amor. Una de ellas es la de los siervos que llegan a ser amigos, según el pasaje del cuarto evangelio: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo los que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Esta imagen, siervos y amigos, señala O'Reilly²⁴, que es la predominante en los Ejercicios, aparece ya en la descripción del coloquio [Ej 54]. Ahora bien, se constata una evolución: en la segunda semana aparece enfatizado el tema del siervo fiel, que en la cuarta semana cede paso a la figura dominante del amor y de la amistad: «como unos amigos suelen consolar a otros» [Ej 224]. Se puede conjeturar que este tránsito del servicio al amor de Dios tiene que ver con la noción fundamental de Iglesia de Ignacio.

²⁴ *Ibid.*, 232-234.

4.3 *La Iglesia, esposa de Cristo y madre de los creyentes: el principio pneumatológico*

Hay un aspecto de las «Reglas para sentir con la Iglesia» que puede iluminar este itinerario hacia la unión con Dios. Me refiero a la imagen eclesiológica privilegiada por san Ignacio, presente en las reglas primera y décimo tercera: «la verdadera esposa de Cristo», «nuestra santa madre Iglesia». Como esposa, la Iglesia encarna la unión con Cristo; como madre, realiza la unión entre todos los creyentes en Cristo. Cabe preguntarse qué es lo que establece la conexión entre Cristo y la Iglesia, entre los creyentes y Cristo, entre los creyentes y su madre, la Iglesia. La respuesta que da Ignacio suena así: «entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo Espíritu y Señor nuestro que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas» [*Ej* 365,2].

El texto habla de una triple manifestación del Espíritu: en el esposo (Cristo), en la esposa (Iglesia) y en cada uno de nosotros, que es «el *mismo* Espíritu que nos gobierna y rige». Podemos esclarecer estas afirmaciones con los textos de la constitución dogmática sobre la Iglesia: «El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los creyentes como en un templo» (*LG* 4), y, un poco más adelante: «Para renovarnos sin cesar en él (Ef 4,23) nos dio su Espíritu, que es el único y el mismo en la cabeza y en los miembros» (*LG* 7). El trasfondo bíblico de las afirmaciones ignacianas sobre el principio pneumatológico es innegable: «Hemos sido bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). Y afirma Pablo en otro lugar: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu que se nos ha dado» (Rom 5,5). La tradición patristica ha desarrollado la conexión entre Espíritu e Iglesia, como en estas palabras de Ireneo de Lyon: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios. Y donde está el Espíritu, allí está la Iglesia y toda gracia»²⁵.

²⁵ Cf. J. M. LERA, *La pneumatología de los Ejercicios espirituales. Una teología de la cruz traducida a la vida*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad P. Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2016, 253-293; aquí: 280.

Quiere ello decir que, a través de la inserción en la comunidad eclesial, todos y cada uno de los miembros participan en la unión mística de Cristo con la Iglesia. Por tanto, en la experiencia de los Ejercicios no solo se constata una mística del servicio dentro de la Iglesia militante, es decir, por la vía del seguimiento y de la imitación de la humanidad de Cristo; también se constata una mística de la unión amorosa prevista ya desde la anotación 15, cuando presenta la inmediatez del Creador y de la criatura con la imagen de un abrazo: «en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota, *abrazándola* en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle en adelante» [*Ej* 15,3-5].

Se percibe así la hondura de la fórmula sintética en la que culmina la última de las reglas para sentir con la Iglesia: «servir a Dios por puro amor». Como sugiere S. Arzubalde, convendría que la persona que se ejercita, durante la cuarta semana, y a la luz de la Contemplación para alcanzar amor, discerniera su inserción en la Iglesia, o sea, su inserción en la mediación histórica encarnada donde habrá de seguir acreditando su amor personal a Jesucristo, una vez que sea devuelto a la vida ordinaria tras terminar la experiencia de su retiro espiritual²⁶.

5. **Conclusión: «antropología eclesial» como invitación a una mística eclesial**

El cuerpo de Reglas para sentir con la Iglesia nos ha servido de lente para hacer una doble relectura de la experiencia de los Ejercicios Espirituales y recapitular su dinámica interna en su doble perspectiva de la unión con Dios y de la elección de vida. Ha llegado el momento de dar respuesta al interrogante inicial: ¿cómo es el sujeto creyente que pretende alumbrar la experiencia espiritual de hacer Ejercicios? Y la respuesta es doble: una se mueve en el nivel antropológico, y mira al proceso de conversión personal

²⁶ S. ARZUBALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio*, 836.

y de maduración espiritual en el encuentro con el Dios de nuestro Señor Jesucristo; otra, se sitúa en el nivel eclesiológico, y atiende a la conversión eclesial y a la incorporación plena y consciente de «la persona que se ejercita» en la comunidad cristiana. Son dos vertientes de una misma experiencia interior, experiencia de Dios y conversión eclesial, que vienen a diseñar la «antropología eclesial» de los Ejercicios.

Orígenes, un teólogo laico del siglo III, formuló el ideal del *vir ecclesiasticus*, que traduciríamos –sin hacer distinción entre clérigos y laicos, entre varones y mujeres– como «hombre de Iglesia»: «En cuanto a mí, mi deseo es el de ser verdaderamente eclesiástico»²⁷. Se trata, por tanto, de sentir la Iglesia como fuerza configuradora de nuestra relación con Dios, de ser cristiano en la Iglesia, como miembro consciente de la comunidad cristiana, de «vivir de la Iglesia», porque no hay otro medio para ser plenamente cristiano. Hay unas palabras de la constitución pastoral *Gaudium et spes* que expresan de forma insuperable la antropología eclesial a la que nos han conducido estas reflexiones: «[Cristo] Primogénito entre muchos hermanos, instituye tras su muerte y resurrección, por el don de su Espíritu, entre todos los que lo reciben de él con fe y caridad, una nueva comunión fraterna en su cuerpo, que es la Iglesia, en el que todos, miembros los unos de los otros, se ayuden mutuamente según los diversos dones que les han sido concedidos» (GS 32).

Así como existe una mística teologal, existe y debe existir una mística eclesial. Si la primera consiste en la unión del alma individual con Dios, la segunda significa la unión o el vínculo que unifica a todos los creyentes en el único cuerpo de Cristo. En este caso, la unión con Dios no tiene lugar en la intimidad de la conciencia individual, sino que discurre en la dirección del descubrimiento de la alteridad. No es el fruto de la introspección, sino del salir al encuentro del Otro y de los otros. Por eso, el corazón de la unión mística eclesial reside en entrar por la gracia en el

²⁷ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, 193.

misterio de la adopción filial divina, como un ser hijos en el Hijo, para reconocer más a fondo el sacramento de Dios que es el prójimo, y de modo especial, el más necesitado. La mística eclesial es una mística de comunión y de relación, mística de fraternidad, que exhibe la indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo. En esta línea nos exhortan también estas palabras del papa Francisco que hablan de las nuevas relaciones que genera Jesucristo:

«Hoy, que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa manera algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos. Si pudiéramos seguir este camino, ¡sería algo tan bueno, tan sanador, tan liberador, tan esperanzador! Salir de sí mismo para unirse a los otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos» (EG 87).

El Evangelio, –nos ha recordado el papa–, invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro: «La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura» (EG 88).