

**«Que todas mis intenciones, acciones
y operaciones
sean puramente ordenadas» [Ej 46]**

*Voluntad de Dios y motivación humana
en el discernimiento ignaciano*

LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

RESUMEN: *La terminología ignaciana del discernimiento es eminentemente antropológica. Este discernimiento busca el origen de las mociones y el fin al que conducen; se hace en clave de causalidad o en la clave psicológica de motivación: una motivación final (qué busca el sujeto al seguir sus mociones) y una motivación inicial (qué le empuja o le mueve), sea de un modo consciente o subconsciente. Así, conocer las verdaderas motivaciones resulta imprescindible para purificar y hacer rectas las «intenciones, acciones y operaciones» que llevan a buscar, hallar y cumplir la voluntad de Dios. De este diálogo interdisciplinar se concluye también que un discernimiento adecuado requiere el contraste de «otra persona espiritual que conozca» los «engaños y malicias» del mal espíritu [Ej 326]. Así coincide la perspectiva ignaciana con la convicción de la psicología profunda: solamente una mirada externa puede garantizar que el autoengaño espiritual no distorsione el discernimiento y la elección.*

ABSTRACT: *The Ignatian terminology of discernment is eminently anthropological. This discernment seeks the origin of the motions and the end to which they lead; it is done in the key of causality or in the psychological key of motivation: a final motivation (what the subject seeks when following the motions) and an initial motivation (what pushes or moves the subject), whether consciously or subconsciously. Thus, a knowledge of*

the true motivations is essential if one is to purify and make straight the «intentions, actions and operations» that lead one to seek, find and fulfill the will of God. From this interdisciplinary dialogue, one may deduce that an adequate discernment requires the contrast of «another spiritual person who knows» the «deceptions and malice» of the bad spirit [SpEx 326]. Thus the Ignatian perspective coincides with the conviction of deep psychology: only an external gaze can guarantee that spiritual self-deception does not distort discernment and choice.

San Ignacio de Loyola está convencido de que se puede «buscar y hallar» la voluntad divina para cada uno [*Ej* 1] mediante el ejercicio espiritual del discernimiento, aunque esa voluntad de Dios se puede manifestar también frente al discernimiento individual, sea a través de una legítima decisión eclesial para todo cristiano¹, sea a través del voto de obediencia para los religiosos².

Ignacio busca la voluntad divina de muchas maneras y en muchas fuentes objetivas (como la Sagrada Escritura y la mediación eclesial de confesores y profesores), pero la voluntad de Dios para las circunstancias concretas de cada uno (como es una elección de estado de vida) requiere una apropiación más personalizada de esa voluntad, mediante un discernimiento que lleva a tomar decisiones, a «cumplir» dicha voluntad. Y este es el método de elección preferido por san Ignacio³.

En estas páginas examinamos la búsqueda de esa voluntad divina especialmente en el libro de los *Ejercicios espirituales* (sobre todo en sus reglas de discernimiento: [*Ej* 313-336]), aunque tenemos otros textos ignacianos sobre el tema⁴. Para nuestro diálogo interdisciplinar nos inspira la perspectiva de una antropología

¹ «Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén...» [*Au* 50]; véase [*Au* 45-47].

² «Y aunque estar en la corte os sea cruz, llevadla con paciencia, que, disponiéndose las cosas vuestras por medio de la santa obediencia, no tenéis que dudar que van dispuestas conforme a la beneplácita voluntad de Dios nuestro Señor, que es la que buscáis, y debemos todos buscar en cualquier lugar y ocupación que tengamos» (carta a Luis Gonçalves da Câmara de 9 agosto de 1552 [*Epp* IV, 365]).

³ Cf. A. ALBURQUERQUE, «Ignacio elige por el segundo tiempo estorbar el cardenalato de Borja»: *Man* 63 (1991), 501-524.

⁴ Son significativos los *Directorios* ignacianos (*D* 1-4), la carta a Teresa Rejadell del 18 junio de 1536 [*Epp* I, 99-107] (*Obras*, 662-666) y la carta a Francisco de Borja de 20 septiembre de 1548 [*Epp* II, 233-237] (*Obras*, 755-758).

de la vocación cristiana⁵ que facilita una comprensión de la motivación natural y espiritual de la persona. Y las referencias a la tradición espiritual, meramente puntuales, solo quieren recordar que en dicha tradición existe una fuerte perspectiva antropológica no siempre suficientemente resaltada⁶. Pero, al utilizar el discernimiento, Ignacio se inserta en una larga tradición que recorre toda la historia de la espiritualidad cristiana; una tradición que, desde su comienzo, entiende el discernimiento espiritual como un ejercicio antropológico integral, divino y humano, espiritual y psíquico. Aunque no todos los autores espirituales ponen los mismos acentos, Ignacio continúa la corriente de los que resaltan como fundamental el ejercicio de las potencias humanas en el discernimiento, como veremos.

1. El discernimiento espiritual

El proceso de discernir entraña cierta complejidad, pero fundamentalmente consiste en una serie de operaciones psíquicas encadenadas que pueden realizar las personas adultas desde el origen de la humanidad, como nos recuerda la narración de Adán y Eva (Gén 3; [Ej 51]). Desde entonces todos los humanos seguimos realizando discernimientos buenos y malos cada día, con mayor o menor incidencia para el resto de los mortales, pero siempre con alguna repercusión para el que discierne.

En el lenguaje castellano común⁷, «discernir» es distinguir algo de otra cosa, señalando la diferencia que hay entre ellas. Discernir es ver una cosa como distinta de otra y reconocer entre varias cuál es cada una; es saber cuáles cosas son buenas y cuáles no; es tener criterio para conocer la bondad o maldad, la conveniencia o inconveniencia de las cosas. Tener *discernimiento* es tener la capacidad para discernir, para juzgar.

De modo que una persona *discierne* formándose conceptos y juicios adecuados sobre las cosas; luego *delibera* entre las

⁵ Principalmente L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. I. Basi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2006.

⁶ Para la historia del discernimiento, cf. VV.AA., «Discernement des esprits», en *DSp* III (1957), cols. 1222-1291.

⁷ Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia y el *Diccionario de uso del español* de María Moliner.

realidades discernidas contrastando unas con otras, sea de un modo individual o bien con otras personas; y finalmente *decide* sobre lo que conviene hacer, a partir de su discernimiento y deliberación. En conclusión, el discernimiento natural es una operación compleja que forma parte del proceso ordinario de la decisión y acción humana madura.

1.1. *¿Cómo entiende san Ignacio el discernimiento?*

Discernir es «sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar» [Ej 313]. Discernir es percibir, sentir y entender el sentido de esos sentimientos e inclinaciones, para darles crédito o no, para seguirlos o rechazarlos. Las «buenas» mociones son aquellas que ayudan al progreso espiritual, a ir «de bien en mejor subiendo»; las que llevan o mueven al «bien obrar»; las que llaman y atraen a las cosas celestiales y a la salud del ánima; las que aumentan la fe, la esperanza y la caridad. Las «malas» mociones son aquellas que ponen «impedimentos» a la voluntad de Dios; las que mueven a infidencia, a falta de esperanza y de amor, o inclinan a cosas bajas y terrenas⁸. Discernir supone, por lo tanto, llegar a un juicio cristiano acertado sobre la verdad y bondad de unos determinados sentimientos, pensamientos e inclinaciones, para tomar una decisión saludable y salvífica: para cumplir la voluntad de Dios.

Discernir es una manera de adoptar una decisión [Ej 176], aunque también se emplea el discernimiento en otras ocasiones que no llevan a una acción inmediata. En efecto, se utiliza el discernimiento espiritual para examinar la oración en los Ejercicios [Ej 77], para examinar la conciencia [Ej 24-43], para hacer obras de caridad como la limosna [Ej 337-344], para entender los escrúpulos [Ej 345-351] o para mejorar el sentido de Iglesia [Ej 352-370]. Ciertamente se propone el discernimiento para tomar decisiones, aunque no sea el único modo (el único «tiempo») para elegir el estado de vida o para hacer una buena reforma de la

⁸ Los textos, en [Ej 9, 313, 315, 316]. Ignacio no utiliza el sustantivo *discernimiento*, pero sí el verbo *discernir* [Ej 336]; [Co 178, 202, 729]; [De 15, 19]; [D 3, 4.1], así como el sustantivo *discreción* [Ej 176, 328, etc.] y el adjetivo *discreto* [Co 209, etc.].

propia vida [*Ej* 176, 189]. Con todo, los directorios de Ejercicios insisten en que, al entrar en elecciones, es necesario tener claras las reglas de discernimiento para que el ejercitante acierte en su elección sin dejarse engañar por tantos sentimientos como en ese momento aparecen⁹. San Ignacio supone, pues, que todo ejercitante (y todo cristiano) puede y debe discernir para vivir mejor su seguimiento de Cristo.

1.2. *¿Qué es el discernimiento espiritual? ¿Cómo lo podemos entender?*¹⁰

En primer lugar, el *discernimiento es espiritual* en sentido natural, o psíquico, porque lo realiza la misma estructura antropológica que se usa en el discernimiento natural, ya que el cristiano indaga las señales divinas apoyado en estos procesos mentales naturales que hemos indicado. Pero lo denominamos *espiritual* principalmente por los criterios espirituales que emplea, porque el discernimiento se efectúa sobre objetos o realidades que el creyente reconoce que pueden ser sobrenaturales o preternaturales (como espíritus o ángeles buenos y malos) y porque esa operación natural puede ser influida especialmente por la acción divina. Alguno de estos rasgos, o todos ellos, hacen que el discernimiento humano sea espiritual y cristiano.

1.3. *Discernimiento y antropología*

En la tradición del discernimiento, ya Orígenes defiende la libertad humana para acoger o no las mociones de los diversos espíritus¹¹, pues el ser humano no es determinado por la tentación del demonio, de la carne ni de su constitución natural. En otros autores también resuenan fuertes connotaciones antropológicas, pues desde «el primer engaño», por la concupiscencia, «el corazón produce también por sí mismo pensamientos buenos y no

⁹ Cf. *D* 4, 20; *D* 20, 78.84-85; *D* 31, 100.111; *D* 43, 171.

¹⁰ Sobre discernimiento espiritual se puede ver M. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Discernimiento personal y comunitario*, San Pablo, Madrid 2001; M. RUIZ JURADO, *El discernimiento espiritual. Teología, historia, práctica*, BAC, Madrid 2010. La bibliografía sobre el tema es inmensa.

¹¹ ORÍGENES, *Sobre los principios*, III, 3, 4 (Fuentes Patrísticas 27), Ciudad Nueva, Madrid 2015, 713-715.

buenos [...]. Sin embargo, la mayoría de las veces concibe los pensamientos malos a causa de la ira de los demonios»¹².

Ignacio mantiene, por supuesto, esta misma libertad ante la tentación, pero una libertad que debe ser iluminada por el discernimiento; por eso nuestra reflexión se entiende mejor en el marco de la antropología ignaciana en su conjunto, buscando «ayudar a discernir los efectos del buen espíritu y del malo»¹³.

Es cierto que la psicología y la espiritualidad han tenido una relación difícil desde el momento en que la psicología se estableció como disciplina autónoma con pretensión de rigor científico. La psicología de la religión muestra los frecuentes desencuentros entre psicología y religión, ya que solamente una minoría de autores parece convivir pacíficamente con el convencimiento de que la dimensión creyente de la persona puede reflejar una auténtica y madura experiencia de relación con un Dios trascendente y personal¹⁴.

Quizá esta constatación lleva a algunos comentaristas de los textos espirituales a desconfiar de las aportaciones de la psicología, por el peligro de reduccionismo que puede tener, pero otros seguimos convencidos de que el diálogo interdisciplinar es de gran ayuda conceptual y pastoral, ya que permite «declarar para nuestros tiempos» (cf. [Ej 363]) la acción de la gracia en la naturaleza humana. Pues ¿cómo se puede hablar hoy de la naturaleza humana sin referirnos para nada a la psicología? De hecho, en los últimos años se han hecho numerosas reflexiones interdisciplinares entre psicología y espiritualidad ignaciana¹⁵.

¹² DIADOCO DE FÓTICE, «Capítulos gnósticos», 83, en *Obras completas*, Ciudad Nueva, Madrid 1999. Este autor es más optimista respecto a la naturaleza humana que otros autores de la tradición oriental.

¹³ Cf. *Directorio autógrafa: D* 1,19. Para la antropología ignaciana, véase M. RUIZ JURADO, «La antropología de san Ignacio de Loyola», en *A la luz del carisma ignaciano*, CM 2015, 113-133. Nuestra perspectiva, en L.M.^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Antropología ignaciana», en *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, CM 2015², 91-120.

¹⁴ Véase, por ejemplo, D.M. WULFF, *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ) 1997; C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006.

¹⁵ C. ALEMANY-J.A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vols. I y II, CM 1991. Hay otros estudios posteriores como C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, CM 2003; VV.AA., «Psychology and Ignatian Spirituality»: *The Way* 42 (2003), 1-160; VV. AA., «Psicología y espiritualidad ignaciana: nuevas aportaciones»: *Man* 88 (2016), 317-397.

2. Análisis antropológico del discernimiento ignaciano

Ignacio se nos presenta en su vida como un peregrino en busca de la voluntad de Dios, de modo que su deseo más repetido es «que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos»¹⁶.

Por otro lado, una mirada a los textos ignacianos revela un uso muy abundante de una terminología antropológica que no es aleatoria, sino articulada en la estructura del acto de discernir, que integra las facultades humanas con las mociones divinas. De modo que el discernimiento *espiritual* incluye las mismas operaciones psíquicas que el discernimiento *natural* para que el proceso termine con garantías de verdad y no se distorsione en ninguno de sus pasos; es decir, «para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad» [Ej 44]. ¿Cuáles son, pues, estos pasos necesarios en todo discernimiento antropológico y espiritual? ¿Cómo los propone Ignacio de Loyola?

Lo primero que hace es *clarificar el «objeto» del discernimiento*. El discernimiento se hace ante alguna realidad, que puede ser de tipo físico y tangible, como las cosas materiales que nos rodean o las personas que vemos y escuchamos; o de tipo mental y psíquico, como un malestar o bienestar, las emociones y sentimientos, los pensamientos y conceptos; o este objeto puede ser de carácter espiritual, como las mociones espirituales interiores; o discernimos algo relacional, como las interacciones familiares, de pareja, de amistad o de comunidad; también podemos fijarnos en un objeto social, como una obra apostólica, un organismo de la Iglesia o una institución cualquiera. En definitiva, podemos discernir sobre toda la realidad; o, más precisamente, discernimos sobre nuestra reacción interior y nuestra inclinación ante cualquier realidad. Siempre tratando de descubrir lo que Dios dice en esas mociones que suceden «en mí», frente a lo que nos pueda suscitar el mal espíritu o nuestro propio psiquismo¹⁷.

¹⁶ Carta a Martín García de Oñaz de junio de 1532 [Epp I, 82]; la expresión se repite en numerosas cartas. Véase el capítulo 3 de este libro, a cargo de Nurya Martínez-Gayol.

¹⁷ «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío [...] y otros dos que vienen de fuera: uno del buen espíritu y otro del malo» [Ej 32]. Esta triple procedencia aparece en ORÍGENES, *Sobre los principios*,

Por ejemplo, en el caso del *discernimiento de las mociones* que suceden en la oración, el objeto de discernimiento es la experiencia misma de oración, con todo lo que la conforma (su preparación, el modo y orden, el contenido...), pero especialmente los sentimientos y mociones que se hayan experimentado, los pensamientos y reflexiones hechas, que nos inclinan a tomar algunas decisiones. Y en el caso del *discernimiento de la vida*, el objeto de discernimiento sigue siendo el conjunto de sentimientos y pensamientos, en este caso suscitados ante personas o situaciones, que también tienden a movernos en alguna dirección respecto de esas realidades¹⁸.

Son estas mociones las que tenemos que «sentir y conocer», según la indicación ignaciana: mociones que se inscriben en el proceso antropológico de toda decisión humana madura, que incluye los pasos de captar la realidad, de elaborarla en forma de percepciones, de procesar las emociones y los análisis reflexivos sobre lo percibido y de decidir sobre lo que es más conveniente hacer¹⁹. Ignacio sigue esta misma pauta antropológica en su método de discernimiento, como veremos a continuación.

2.1. *Percibir la voluntad de Dios: memoria e imaginación*

La relación con las cosas (también con el objeto de discernimiento) sucede a partir de una percepción adecuada. La percepción es una organización e interpretación de las sensaciones más básicas, pero en esa elaboración intervienen no solo la sensación física (interna o externa) sino también los recuerdos y la memoria afectiva²⁰, las expectativas de futuro y la imaginación, que puede elaborar la realidad o crear fantasías.

III, 2, 4 (Fuentes Patrísticas 27, 687); lo repiten, entre otros, Evagrio Póntico, Casiano, Diadoco de Fórtice, Juan Clímaco y la *Imitación de Cristo*.

¹⁸ [Ej 24-44, 77]. Cf. A.M. CHÉRCOLES-J.M.^a RAMBLA, «Examen de conciencia», en *DEI*, I, 841-850.

¹⁹ Una mirada sintética a este tema en A. CENCINI-A. MANENTI, *Psicología y teología*, Sal Terrae, Santander 2016, 115-136.

²⁰ La memoria afectiva es muy significativa para la psicología dinámica, pero también los antiguos la detectaban, al constatar que «si tenemos recuerdos apasionados de algunas cosas se debe a que hemos recibido esas mismas cosas anteriormente con pasión; y así mismo, de todas las cosas que acogemos apasionadamente también tendremos recuerdos apasionados» (EVAGRIO PÓNTICO, «Tratado práctico», 34, en *Obras espirituales*, Ciudad Nueva, Madrid 1995).

Los métodos ignacianos de oración alimentan de muchos modos la percepción del ejercitante. En la primera semana, la «composición viendo el lugar» pide utilizar «la vista de la imaginación» de un «lugar corpóreo, así como un templo o monte», pero también utiliza una imaginación intelectual o simbólica, como «considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo», el «compósito de ánima y cuerpo» [Ej 47]. En las contemplaciones de segunda semana, del mismo modo, la «historia de la cosa que tengo de contemplar» [Ej 102] trae la verdad salvífica; la «composición viendo el lugar» [Ej 103] se apoya plenamente en el uso de la imaginación, que acerca al ejercitante aquella verdad histórica o imaginada sobre la que va a orar y discernir²¹.

Además, a lo largo de los Ejercicios Ignacio propone al ejercitante la petición para cada ejercicio de oración (que constituye una expectativa, el deseo de un fruto) y aporta otras ayudas para alimentar mejor la percepción de dicho objeto espiritual, como está dicho; y ciertamente espera que ante dicho objeto, así percibido, se susciten afectos y pensamientos que luego se discernirán para tomar alguna decisión.

En resumen, los textos ignacianos alimentan el comienzo del discernimiento, la percepción creyente, con realidades salvíficas, representadas a través de escenas, textos, recuerdos e imaginaciones que susciten en el ejercitante mociones interiores. Recordemos que en la tradición antigua el objeto del discernimiento son los pensamientos (*logismoí*), las percepciones internas, las expectativas que se suscitan y se imaginan.

2.2. *Sentir y conocer*

Desde un punto de vista antropológico, la percepción elaborada por el sujeto que hemos comentado incide inmediatamente sobre la afectividad y el entendimiento, suscitando emociones y pensamientos en un orden secuencial que se debate desde antiguo

²¹ En la primera semana, son modos de condicionar la percepción: usar la «memoria» [Ej 50, 51, 52, 56], «imaginando» [Ej 53], «la vista de la imaginación» y otros sentidos [Ej 65-70], poner «ejemplos» [Ej 74], privarme de claridad [Ej 79], refrenar la vista [Ej 81], penitencia física [Ej 83-86]. En la segunda semana, la memoria [Ej 130], imaginar o ver [Ej 91, 95, 103], usar los sentidos [Ej 106-108, 121-125], leer [Ej 100]; lo mismo en la tercera y cuarta semanas. Cf. A.T. GUILLÉN, «Contemplación».

hasta hoy mismo²². Lo cierto es que, tratándose de actos psíquicos complejos, en toda emoción hay un cierto elemento de valoración (alguna cognición), mientras que una comprensión siempre incluye una ponderación que la hace atractiva o repulsiva (una emoción).

En todo caso, san Ignacio parece hijo de aquella misma perplejidad, pues utiliza con frecuencia el orden de la prioridad emotiva (sentir > conocer), aunque usa también el orden inverso de la prioridad cognoscitiva (conocer > sentir)²³. En los Ejercicios parece proponer las meditaciones de la primera semana con el esquema agustiniano de memoria > entendimiento > afectos de la voluntad (véase [Ej 50]). Pero, por otro lado, en las adiciones previas a la meditación [Ej 74-76] o en la composición de lugar de la misma meditación [Ej 47] desea suscitar sentimientos con las imágenes y gestos que propone, y del mismo modo en las semanas siguientes [Ej 101-131, etc.].

Seguramente estamos de acuerdo en que hay una rápida reacción de ambas facultades humanas a la percepción, como está dicho, y que la percepción suscita siempre respuestas emotivas y cognoscitivas que ordinariamente interaccionan entre sí con rapidez. El mismo Ignacio parece intentar esa síntesis entre emoción y cognición en su uso polivalente del verbo «sentir», que puede incluir el conocimiento²⁴.

Pero nosotros, al referirnos a los procesos del discernimiento, más bien nos inclinamos a aceptar la mirada fenomenológica,

²² «¿Es el pensamiento el que excita las pasiones o son las pasiones las que mueven el pensamiento? Se debe reflexionar. Unos opinan lo primero, otros lo segundo» (EVAGRIO PÓNTICO, «Tratado práctico», 37). La tradición psicodinámica y la humanista tienden a considerar la prioridad de la emoción, mientras que la psicología cognitiva o la conductual dan prioridad a lo cognoscitivo. Curiosamente, análisis fenomenológicos y cerebrales parecen fundamentar las dos posibilidades: D.G. MYERS, *Psicología*, Panamericana, Madrid 2003⁵, 414-417.

²³ Precede el afecto: «agitaciones y pensamientos» [Ej 17], «desear y conocer» [Ej 151], «sentir y conocer» [Ej 313], «enemigo [...] sentido y conocido» [Ej 334], «sentir y conocer escrúpulos» [Ej 345]. Precede el conocimiento: «más conocimiento y dolor» [Ej 44], «conocimiento [...] y aborrecimiento» [Ej 63]; «conocimiento interno [...] para que más le ame y le siga» [Ej 104]; «vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos» [Ej 322]. En la escolástica que estudió Ignacio, la aprehensión perceptiva inicia la función cognitiva y el conocimiento suscita el afecto: *nihil amatum nisi praecognitum*. Cf. [De 58, 59, 164].

²⁴ «Sentir inteligencias» [De 33, 40, 139, etc.]. Cf. J. MELLONI, «Sentir».

según la cual la emoción precede al pensamiento y lo condiciona²⁵. Es decir, entendemos que el objeto de discernimiento provoca en nosotros inicialmente alguna emoción, una primera reacción afectiva de atracción o de rechazo, de gusto o de disgusto, que produce una primera valoración intuitiva («Esto es bueno o malo para mí, aquí y ahora») y por lo tanto el deseo de acercarnos o de alejarnos, de apropiarnos dicho objeto o de apartarnos de él. Esta secuencia parece predominar en las reglas ignacianas para «sentir y conocer», reglas que giran en torno a dos experiencias básicamente afectivas como son la consolación y la desolación, de las que «salen» pensamientos y decisiones [Ej 317].

2.3. «Sentir» las mociones: buscar la voluntad de Dios

San Ignacio desea que el ejercitante experimente distintos afectos en su oración y con este fin utiliza en los *Ejercicios* numerosos verbos referidos a la emoción y al sentimiento: afectar, conmover, desear, sentir... así como hay actividades del corazón contrito (aborrecer, arrepentir, confundir, culpar, doler...) o del corazón consolado (alegrar, consolar, gozar...) ²⁶. La experiencia afectiva forma parte principal de la experiencia de Ejercicios.

En los *Ejercicios* Ignacio propone muchos *métodos de oración*, pero en todos ellos insistirá en que se empleen los afectos. El *modo y orden* que propone para todos los ejercicios de oración (adiciones > preámbulos > puntos > coloquios) facilita suscitar sentimientos. Ya en las meditaciones de la primera semana desea que el ejercicio termine «moviendo más los afectos con la voluntad» [Ej 50], pero a partir de la segunda semana es evidente que toda la jornada va dirigida a una interiorización afectiva por parte del ejercitante, pues a las contemplaciones (que ya de por sí contienen elementos muy sensitivos para mover los afectos) siguen las repeticiones, en una jornada que culmina con la aplicación de sentidos [Ej 101-126].

²⁵ L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, 119-124, retoma el análisis fenomenológico de la profesora Magda B. Arnold.

²⁶ J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos»: *Man* 74 (2002), 34-38. Recordemos a Ignacio: «... no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» [Ej 2]. Cf. [Ej 3, 4-8, 13, 14, 16, 62, 63, 78, 118, 157, 213, 227]; A. BLANCH, «Deseo», en *DEI*, I, 564-570.

Además, en distintas *materias de oración* aparecen rasgos atractivos en las figuras divinas (como Cristo) y rasgos desagradables en la figura del tentador, como se ve en el ejercicio de banderas: «Jerusalén», «capitán», «los buenos», «vida verdadera», «lugar humilde, hermoso y gracioso» frente a «Babilonia», «caudillo», «los enemigos», «engaños», «cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa» [Ej 136-147]. Se trata de imágenes no solo simbólicas desde un punto de vista teológico, sino también afectivamente cargadas: unas atraen y otras repugnan.

La terminología afectiva directamente presente *en las reglas de discernimiento* [Ej 313-336] es muy variada. Dios y el buen espíritu se asocian a amor intenso, verdadera alegría, gozo espiritual, lágrimas, sentimientos de dulzura y suavidad, leticia interna, devoción crecida. El mal espíritu está asociado a ira, venganza, ferocidad, tristeza, estrépito; se parece al vano enamorado. La consolación está vinculada muy directamente a expresiones afectivas como alegría, amor, ánimo, devoción, hervor, inflamarse, lágrimas, leticia interna, pacificar, quietar, quietud, y otras semejantes. La desolación viene vinculada a «todo el contrario», como enflaquecer, perder ánimo, sentir pereza, sentirse en prueba, tibieza, «tristar», turbación...

San Ignacio concentra en torno a la consolación y la desolación los criterios principales para el discernimiento espiritual²⁷. El análisis comparativo de ambos conceptos refleja que uno y otro son estados emotivos, que repercuten en el entendimiento y el juicio, que tienden a alguna acción y que se refieren necesariamente a un objeto espiritual²⁸. Son, pues, estados psicológicos complejos, que no solo incluyen la carga afectiva que hemos indicado sino también suscitan elementos cognoscitivos y conativos ante la realidad divina. Por eso, hay muchas alegrías naturales o ambivalentes que no son puramente consolación espiritual, así como existen muchas tristezas naturales o ambivalentes que no constituyen desolación espiritual. Es decir, tenemos que discernir bien las mociones que vienen del buen espíritu, del malo y del propio.

²⁷ Cf. M.J. BUCKLEY, «Discernimiento», en *DEI*, I, 607-611; J. CORELLA, «Consolación», en *DEI*, I, 413-425.

²⁸ Véase nuestro análisis de la desolación en L.M.^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Desolación, depresión y tristezas ambivalentes»: *Man* 75 (2003), 367-369. Cf. J. FONT-A. T. GUILLÉN, «Desolación», en *DEI*, II, 570-580.

En la percepción no solo actúa el estímulo inmediatamente presente, pues la memoria afectiva puede despertarse ante cualquier objeto o experiencia; una memoria afectiva puede ser espiritual, pero también muy «natural». Por ejemplo, un texto de la Escritura o una materia de oración que ha suscitado determinadas emociones espirituales en un momento puede muy probablemente suscitarlas de nuevo al ser recordado en un tiempo posterior. La memoria afectiva cercana actúa de este modo en la repetición ignaciana, que vuelve a «los puntos donde he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual»²⁹.

Pero la psicología afirma que la memoria afectiva lejana, de las experiencias afectivas de la niñez, puede activar sentimientos muy duraderos, aunque ocultos. Esta memoria más remota permanece latente, por lo cual se escapa a la conciencia del ejercitante. Pero actúa del mismo modo: una experiencia negativa del pasado puede hacer que ante las imágenes evangélicas contempladas se susciten emociones no previstas por san Ignacio. Experiencias de notable pobreza material o de abandono afectivo, de dolor físico o psíquico, de abuso, de paternidad o maternidad conflictivas, de dependencia frustrada o sobreprotectora, y otras semejantes, podrían producir reacciones negativas ante las contemplaciones evangélicas, que a veces son de recia radicalidad.

Con la complejidad que indicamos, la percepción de la voluntad de Dios puede suscitar emociones y sentimientos muy variados. Y para su discernimiento adecuado será conveniente, por lo tanto, examinar los sentimientos que se susciten en la oración. Y no solo los directamente relacionados con las descripciones ignacianas de consolación y desolación, sino todo tipo de sentimientos naturales que puedan clarificar el origen de los sentimientos y pensamientos: si del buen espíritu, del malo o del propio.

En la tradición antigua ya aparecen los sentimientos como objeto del discernimiento, pues los *logismoí* son pensamientos apasionados, ideas cargadas de afecto³⁰. Reconocer cuándo y

²⁹ [Ej 62]. Ignacio utiliza mucho las repeticiones: [Ej 72, 118, 120, 129, 132, 133, 134, 148, 159, 204, 208, 226].

³⁰ «Una cosa es la cosa, otra la idea y otra la pasión. La cosa es, por ejemplo, un hombre, una mujer, el oro, etc.; idea, por ejemplo, es un simple recuerdo de alguna de las cosas dichas; pasión, por ejemplo, es amor irracional u odio insensato hacia cualquiera de las cosas dichas. Contra la pasión es, pues,

cómo se presentan las pasiones humanas, que tientan directa o indirectamente a la persona espiritual, forma parte de la tarea espiritual de discernir.

2.4. «Conocer» las mociones: hallar la voluntad de Dios

Tras *percibir* y *sentir*, el siguiente paso en el discernimiento es *conocer*, mediante el uso del entendimiento. La función de la inteligencia es preguntarse, llegar a entender, formular lo comprendido, elaborar implicaciones, y posteriormente reflexionar y sistematizar las evidencias alcanzadas para emitir juicios sobre la verdad o falsedad de las afirmaciones; de modo que por la inteligencia llegamos a comprender, a elaborar conceptos, a captar el sentido de las cosas. La inteligencia normal opera sobre todo el resultado de las operaciones anteriores, considerando toda la realidad percibida y sentida afectivamente. Y valora todo ello, delibera y toma su decisión.

Al discernir la oración, por ejemplo, nos damos cuenta de si nuestros sentimientos y mociones coinciden o no con las palabras y hechos de Jesús en el Evangelio, o con nuestra vocación particular ya discernida anteriormente, o con otros sentimientos y deseos cristianos. Como podía producirse una lucha entre distintos sentimientos, también se puede suscitar un conflicto entre verdades, o entre la verdad del Evangelio y la apariencia de verdad (o verdad parcial) que propone «el mundo» o el «enemigo de natura humana». La reflexión del entendimiento iluminado por la fe nos acerca a la verdad.

Para esta operación, san Ignacio utiliza en los *Ejercicios* muy numerosos verbos de reflexión: advertir, buscar, comparar, conferir, conocer, considerar, contemplar, «conyectar», discurrir, dudar, elucidar, entender, escrutar, examinar, inquirir, investigar, leer, meditar, mirar, notar, pensar, ponderar, preponer, raciocinar, razonar, reconocer, «reflejar», repetir, resumir, «ruminar»³¹.

Por lo que respecta directamente al discernimiento [*Ej* 313-336], el componente cognoscitivo se manifiesta en la actuación

la lucha del monje»: MÁXIMO EL CONFESOR, «Centurias sobre la caridad», III, 42, en *Tratados espirituales*, Ciudad Nueva, Madrid 1977, 151.

³¹ J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos».

de los espíritus (o ángeles) y en lo que se genera en el ejercitante. El buen espíritu puede hacer que nos recuerde la conciencia «por la sindérese de la razón», pero «guía y aconseja» con «inspiraciones»; aunque su acción es más bien afectiva, como está dicho, también proporciona «vera noticia y conocimiento» y produce buenos «pensamientos».

El mal espíritu, por su parte, utiliza sus consejos, astucias y suasionés; produce oscuridad del ánima; propone «falsas razones», «engaños» encubiertos (¡que solamente son manifiestos después de discernidos!), «sutilezas»; pone impedimentos; sugiere el secreto e induce a pensar en clave de soberbia o gloria vana. Son sus modos de tentación, al servicio de sus intenciones perversas. Por eso, el ejercitante en la desolación tiene «pensamientos» contrarios a los que tenía en la consolación, y se le pide que les haga frente también con herramientas cognoscitivas: con meditación, examen y procurando humillarse y abajarse.

Vemos que aparecen elementos cognoscitivos en la acción de los espíritus (bueno y malo), pero también en la actividad del que discierne. El ejercitante está invitado a «conocer», «considerar» y, especialmente en la segunda semana, a «advertir el discurso de los pensamientos» de la consolación con causa, para entender su significado [Ej 333]. Incluso después de la consolación sin causa precedente se le indica que debe «con mucha vigilancia mirar y advertir» el momento de la consolación sin causa del momento siguiente, en el que puede producirse actividad de «su propio discurso», generada por «conceptos y juicios», que puede formar «propósitos y pareceres» que no son de Dios, por lo que han de ser muy examinados. En ese segundo tiempo puede actuar el propio espíritu, dice Ignacio, o podría introducirse el mal espíritu [Ej 336]³².

La actividad del entendimiento se supone también en la tradición antigua del discernimiento, especialmente en las fases más adelantadas de la vida espiritual, cuando se han superado las iniciales fases ascéticas.

Por la actividad del entendimiento se va aquilatando el discernimiento: se conoce la voluntad de Dios a partir del análisis de las mociones, sopesando su calidad afectiva y su verdad

³² Para lo cognoscitivo en Ignacio: J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, «Entendimiento», en *DEI*, I, 765-773.

cognoscitiva a la luz de la verdad revelada. Para eso hay que ir ensamblando la experiencia afectiva con la elaboración racional en una integración trabajosa.

2.5. *El reto de integrar emoción y razón*

El discernimiento no procede de un modo lineal y claro, sino que la percepción, los afectos de todo tipo y la cognición se suceden y alternan continuamente; las reflexiones suelen evocar nuevos recuerdos o imaginaciones, que a su vez suscitan emociones y juicios que se pueden cargar de afecto. Y así se produce una especie de circularidad, que debería tender a una integración de las verdades aceptadas con el afecto del que se ejercita. Por ejemplo, en la segunda semana la oración está orientada a suscitar afectos humanos ante la figura del Jesús contemplado: el conocimiento de la vida verdadera (y de quien nos la trae) suscita el amor y mueve la decisión del seguimiento [*Ej* 104]. Es un conocimiento espiritual, porque el objeto contemplado es una verdad revelada y porque los juicios que se emiten toman como criterio de verdad esa revelación aceptada. Y es un conocimiento interno, porque esa verdad suscita afectos y emociones nuevas: un conocimiento emocional integrador de afectividad y entendimiento³³.

Esta integración la espera san Ignacio del ejercitante, pues los valores espirituales y los criterios del Evangelio se ven reforzados al ser cargados de afecto en la oración, y una idea convertida así en convicción sentida y un valor apropiado afectivamente se ven notablemente fortalecidos por la carga emotiva que incorporan. La «determinación deliberada» [*Ej* 98] nace de un conocimiento afectado; la consolación del buen espíritu da mucha fortaleza mental y física, como le sucedió tantas veces a Ignacio de Loyola³⁴. Se confirma de nuevo que lo afectivo (cuando es ordenado) es lo efectivo para el Reino.

En los Ejercicios la transformación del ejercitante se opera porque su afecto y su pensamiento se integran en un juicio acertado que lleva a la acción perseverante. Conocer y amar la verdad salvífica (a Jesucristo) lo lleva a tomar adecuadas decisiones para la propia vida, que lo van transformando poco a poco a semejanza

³³ Cf. A.M. CHÉRCOLES, «Conocimiento interno», en *DEI*, I, 400-408.

³⁴ Cf., por ejemplo, [*Au* 10, 11, 14, 20, 33, 41, 44, 47, 75, 79, 95, 98, etc.].

del Señor. Por eso las peticiones de los Ejercicios repiten una y otra vez esta triple súplica: ser cambiado en los afectos, en el conocimiento y en la acción³⁵. Cuando la emoción y la acción se integran y las facultades humanas actúan conjuntadas con la experiencia de la fe, entonces las decisiones surgen con naturalidad en la dirección que Dios quiere. La voluntad de Dios se siente con gozo, se conoce con claridad y se cumple con diligencia, como señala toda la tradición espiritual³⁶.

Pero este diálogo entre el sentimiento y la razón que es el discernimiento unas veces es sosegado y otras veces, muy agitado³⁷. Si la inteligencia es consciente del mundo emotivo que la precede, es más fácil un discernimiento libre que concluya en una decisión acertada. Si la inteligencia ignora o reprime la emoción realmente presente, en tal caso lo más probable es que la emoción actúe indirectamente y afecte a la conclusión racional sin que el individuo se dé cuenta de ello.

En efecto, una exagerada reacción afectiva puede distorsionar un juicio acertado, pero una excesiva racionalidad puede reprimir sentimientos profundos que pujan por emerger y que aportan elementos de comprensión a una percepción cualquiera. Ignorar la dureza de un fracaso apostólico, sublimar espiritualmente un apego o una frustración o reaccionar con decisión en dirección contraria a una deficiencia personal podrían ser mecanismos enmascaradores incompatibles con una vida cristiana plena³⁸. Sin la adecuada integración de emoción y pensamiento, el resultado del discernimiento se puede sesgar. Pero esa modalidad de inteligencia emocional no es precisamente fácil.

³⁵ A lo largo de los *Ejercicios* se repite esta triple petición, aunque no en todas las peticiones se alude a las tres facultades: [*Ej* 48, 55, 65, 91, 104, 139, 152, 193, 203, 221, 233].

³⁶ En su visión del retorno espiritual, Evagrio Póntico confirma esta necesidad de integración, cuando la parte concupiscible desea la virtud, la parte irascible lucha por mantenerla y la parte racional desea conocerla y se aplica a la contemplación. Cf. «Tratado práctico», 86 y 24.

³⁷ J.C. COUPEAU, «Agitación», en *DEI*, I, 102-104.

³⁸ Lo serían por utilizar, en estos casos, los mecanismos de defensa del aislamiento, la sublimación defensiva (o espiritualización) o la formación reactiva. Se pueden encontrar muchos mecanismos de defensa en las reacciones normales (no patológicas) de los creyentes.

2.6. *Impedimentos y engaños*

Por eso con frecuencia no se alcanzan la conformidad cordial y la armonía de las facultades con la fe. Afirma Bernard Lonergan que la búsqueda de la verdad y el bien requiere de un esfuerzo trabajoso del creyente, que empeña su intencionalidad consciente en su auto-trascendencia; el camino requiere diversas «conversiones»³⁹. Porque en este recorrido esforzado del discernimiento se producen, según san Ignacio, tres tipos de dificultades que pueden malograr todo el proceso: agitaciones, impedimentos y engaños bajo apariencia de bien.

De hecho, la «agitación de varios espíritus» es inherente al buen discernimiento y san Ignacio cuenta con ella; Pedro Fabro o Jerónimo Nadal son ejemplos de buenas vocaciones probadas en la agitación espiritual. Un proceso espiritual ordinario no vivirá siempre instalado en la consolación, sino que será probado y purificado en la desolación, como suponen las reglas ignacianas y lo afirma toda la tradición⁴⁰. Pero, para hacerse cargo de esta agitación emocional, el discernimiento tiene que incorporar la conciencia de todas las fuentes de la agitación presente, que ordinariamente estará producida por las fuerzas contrapuestas al buen espíritu. Una agitación todavía no es una resistencia, pero anuncia la presencia de resistencias latentes.

La antigua tradición espiritual identifica «tres vías que introducen los pensamientos apasionados en el espíritu: la sensación, la complejión física, la memoria»⁴¹; es decir, la agitación puede suscitarse desde los primeros momentos de la percepción por el mismo sujeto, por su constitución biológica y psíquica. Por eso, una menor conciencia de estos pensamientos agitados se traducirá en una menor claridad de las mociones analizadas.

Los *impedimentos* que puede encontrar el proceso de un buen discernimiento se producen por la presencia de fuerzas

³⁹ B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 14-26 y 231-238.

⁴⁰ «A los que comienzan a amar la piedad, el camino de la virtud les parece muy escabroso y penoso, no porque lo sea, sino porque la naturaleza humana apenas salida del seno materno vive cómodamente los placeres»: DIADOCO DE FÓTICE, «Capítulos gnósticos», 93. Ignacio cuenta con la agitación: [Ej 4, 6, 17, 117, 317, 320]; [Au 8].

⁴¹ Según Máximo el Confesor («Centurias sobre la caridad», II, 74), citado por T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 293.

contrarias a la voluntad de Dios⁴². Estas fuerzas manifiestan aquella «dialéctica de base» propia de la naturaleza humana, que refleja la lucha inevitable para la autotrascendencia en cualquier persona humana y, por supuesto, en el cristiano⁴³. Las resistencias a la autotrascendencia teocéntrica se manifestarán durante el discernimiento en el momento de la percepción, pues la sensibilidad nos invita siempre a lo más placentero, y la memoria y la imaginación se recrearán en esas tendencias. Con frecuencia la razón buscará algunos argumentos (justificaciones, proyecciones) para hacer plausibles y dar fortaleza a dichas resistencias, pues, como observaban lúcidamente los primeros jesuitas que daban Ejercicios, la razón se inclinará fácilmente hacia lo que la sensibilidad o la afectividad desean⁴⁴.

Una tercera dificultad para el discernimiento podemos encontrarla en los *engaños* espirituales. La Escritura nos enseña que el demonio es el padre de la mentira⁴⁵, de modo que el engaño es la base de su actuación. San Ignacio ya aplica este rasgo a las formas de actuar el mal espíritu en la primera semana [*Ej* 314, 315, 318, 326], pero reserva especialmente el examen del engaño espiritual al análisis de la «consolación con causa», en la segunda semana [*Ej* 331-334]. En este segundo caso, la resistencia al buen espíritu es mucho más sutil, y la conciencia de dicha resistencia es nula: el sujeto siente consolación y toma decisiones conscientemente convencido de que se mueve por la moción del buen espíritu, siendo así que dicha consolación con causa (en caso del engaño) es producida por el mal espíritu.

Una explicación antropológica de dicho engaño «bajo apariencia de bien» parte de que la distorsión perceptiva y cognitiva

⁴² [*Ej* 9, 23, 150, 315]; [*De* 34, 76].

⁴³ Esta tensión interior al ser humano la refleja Diadoco de Fótice al hablar del alma humana, pues «una parte suya es arrastrada por el elemento pasional, y de ahí viene el que sintamos con placer los bienes de la vida; pero otra parte se complace a menudo en el movimiento racional e intelectual [divino], y de allí viene que nuestro intelecto aspire a correr hacia las bellezas celestes, cuando vivimos sabiamente». Cf. DIADOCO DE FÓTICE, «Capítulos gnósticos», 29. Y es que «desde la desobediencia de Adán el recuerdo del hombre está escindido como en un doble pensamiento» (*ibidem*, 88).

⁴⁴ «Pues aquel afecto alejado del camino más perfecto e inclinado hacia el más imperfecto arrastraría al entendimiento a pensar razones de acuerdo con dicho afecto»: Directorio de Juan Alfonso de Polanco (*D* 20, 78).

⁴⁵ Cf. Gn 3,4; Jn 8,44; 2 Tes 2,9-12.

a causa de emociones y afectos es un fenómeno aceptado por distintas escuelas de psicología. En perspectiva psicodinámica, se explica que distintas necesidades psíquicas, especialmente si son subconscientes, desencadenan tensiones que, mediante los mecanismos de defensa, se presentan como aceptables a la conciencia del que discierne. Esta es la base de lo que se ha llamado «consistencia defensiva», que es un comportamiento conforme a los ideales confesados, pero que indirecta y parcialmente gratifica alguna de esas necesidades disonantes. Por ejemplo, servir para ser estimado, trabajar mucho para compensar una inferioridad personal, humillarse externamente para ser reconocido, y otras semejantes.

Cuando esta situación es central en la vida de una persona, y no meramente puntual, constituye lo que Ignacio llama «afección desordenada», que distorsiona el discernimiento e impide una elección recta y pura. Es un engaño bajo apariencia de bien, la inclinación a algo bueno que impide algo mejor; de este modo, la voluntad de Dios para esa persona se ve frustrada⁴⁶.

Que el engaño espiritual aparece en forma afectiva bien lo captó Diadoco de Fóti-ce, que, en su polémica con los mesalianos (unos carismáticos convencidos de que toda consolación era de Dios), recuerda en distintas ocasiones que existen consolaciones que no son de Dios⁴⁷. Otros autores de la tradición indican la misma posibilidad del engaño bajo apariencia de bien, fruto de este tipo de consolación tenida por buena⁴⁸.

2.7. *Cumplir la voluntad de Dios*

Si el proceso de discernimiento integra la agitación, reconoce las resistencias e interpreta los engaños inconscientes bajo apariencia

⁴⁶ Mi visión del engaño espiritual en general, y de la afección desordenada en particular, se basa en la conceptualización de las «consistencias defensivas» que formula la antropología de Luigi Maria Rulla. Cf. L.M.^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, 58-90 y 155-168.

⁴⁷ T. SPIDLÍK, *El «starets» Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 56. Véase, por ejemplo, DIADOCO DE FÓTI-CE, «Capítulos gnósticos», 31: «Cuando nuestro intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela». Cf. también *ibidem*, 33.

⁴⁸ Algunas referencias en L.M.^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, 121-136.

de bien, entonces la persona que discierne puede hacer su elección de manera recta y pura. Pues el discernimiento ignaciano no tiene por objetivo recrearse en el propio mundo interior, sino tomar decisiones conformes a la voluntad de Dios, «cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus» [Ej 176].

En las reglas ignacianas de discernimiento aparecen con frecuencia expresiones que remiten a la decisión y acción, al comportamiento humano. Ciertamente es conativa la «intención» de los dos espíritus, que actúan «por contrarios fines» [Ej 331], para que mantengamos o mudemos los primeros propósitos; también el ejercitante que discierne debe decidir si alargarse en el servicio de Dios o retraerse desanimado. De este modo, un discernimiento bien hecho, que reconoce las mociones del buen espíritu, terminará siempre en obras buenas, en la opción de vida o la reforma que Dios desea. Podríamos decir que al mal espíritu (y al mismo Ignacio) no le importan las consolaciones o desolaciones, sino las decisiones acertadas o equivocadas y el comportamiento derivado de ellas. En la decisión, y no en las mociones, se juega el seguimiento de Cristo.

Aunque san Ignacio no la cita en contexto de discernimiento, podemos recordar aquí la parábola del sembrador (Mc 4,3-20), donde se muestran cuatro disposiciones humanas a recibir la palabra. Pues bien, de las tres situaciones malogradas, solamente en una el texto hace intervenir a Satanás, mientras que las otras causas del fracaso se ven en la disposición de un corazón humano poco consistente o muy influenciado por las circunstancias. Parece que el acento del evangelista también subraya la importancia de la lucha que se entabla en el interior de la persona.

Habiendo visto el discernimiento ignaciano como un proceso antropológico que lleva a la decisión, podemos entender la búsqueda de la voluntad de Dios como la articulación de esta con una motivación cristiana adecuada. Lo vemos a continuación.

3. Motivación humana y voluntad de Dios

En el discernimiento natural se activan un conjunto de operaciones que son operaciones mentales propias del psiquismo normal. Pero el discernimiento espiritual es una actividad humana

creyente, que emplea criterios espirituales, que se efectúa sobre objetos o realidades sobrenaturales o preternaturales y que admite la intervención de Dios sobre esas operaciones naturales.

Hacer un discernimiento espiritual requiere la condición de creyente, en primer lugar, para aplicar los criterios evangélicos al ejercicio de la razón natural. La lógica del Evangelio, aunque sea razonable, es distinta de la lógica racional humana; los criterios en el seguimiento de Jesucristo son contrapuestos a los criterios del «caudillo de todos los enemigos» [Ej 136-147]. Por lo tanto, sin aceptación del Evangelio no puede haber discernimiento espiritual cristiano.

Pero, además, la actividad humana natural en el discernimiento no excluye la acción de Dios pues, para Ignacio, Dios actúa y opera en el interior del hombre, trayendo la consolación, retirando el gusto o el hervor de la misma, etc. Esta acción de Dios sucede de muchas maneras. Incluso «acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación u otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiéramos, no pudiendo resistir»⁴⁹. Para Ignacio es claro que Dios obra en la criatura [Ej 16] y que lo puede hacer de modo muy directo (*inmediate*) y así mover a una u otra decisión vital [Ej 15], y esto «porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella [en el alma], trayéndola toda en amor de la su divina Majestad» [Ej 330]. Es precisamente la actividad humana de discernir la que capta, entiende y acepta esta operación de Dios en el alma.

¿Esta acción de Dios deberíamos considerarla ordinaria o extraordinaria? La tradición espiritual antigua no duda de la influencia divina (Dios y sus ángeles) en las operaciones naturales del hombre como acción ordinaria de la gracia. Y san Ignacio entiende que en el discernimiento actúa la gracia de Dios (el calor, la luz y el impulso del Espíritu) a través de mediaciones antropológicas, de tal manera que la dificultad del discernimiento consiste precisamente en poder distinguir en el espíritu humano («en mí») la procedencia

⁴⁹ Carta a Teresa Rejadell de 18 de junio de 1536 [Epp I, 105]. Incluso después de la consolación sin causa, donde la acción es de Dios, hay un segundo momento, también afectivo y consolado, donde queda el ánima sola... y a merced del enemigo (cf. [Ej 336]).

última de esas mociones⁵⁰. De este modo, podemos afirmar que Ignacio, en continuidad con un pensamiento presente en la tradición anterior, concibe el discernimiento espiritual como el uso creyente de las facultades naturales implicadas en el discernir humano. Sería una capacidad presente en todo creyente habitado por la gracia de Dios, que puede utilizar sus facultades superiores naturales. Si todo ejercitante puede y debe discernir, es claro que el discernimiento es un don que se ofrece a todo cristiano.

Pero en la antigua tradición espiritual (y seguramente en la actual ortodoxia) está muy presente también una concepción un poco distinta: el discernimiento sería un don muy particular que el Espíritu concede a algunos fieles escogidos, los que han hecho un largo camino de purificación e iluminación y han llegado a un estado muy elevado de la vida espiritual. Sería una gracia concedida a algunos para ayuda de sus hermanos; un don especial, como lo es también la capacidad de conocer el corazón ajeno, el don para aconsejar de modo acertado⁵¹.

La perspectiva ignaciana sobre el discernimiento parece otra, como decimos, pues incorpora explícitamente una apertura de todo el que discierne a la posible acción del Espíritu sobre las operaciones humanas implicadas y considera que esa acción puede darse en cualquier momento del proceso. Discernir uno mismo no es un don especial, sino común a todo cristiano (al menos, si tiene «sujeto» para hacer Ejercicios). Ayudar a discernir a otros, aunque Ignacio no lo indica así, quizá sea un don menos frecuente.

Ignacio sugiere afrontar el ejercicio ordinario del discernimiento en tres perspectivas. En primer lugar, propone *examinar las mociones en su origen*: ¿de dónde provienen? ¿De cuál de los dos espíritus contrapuestos? ¿Tal vez del propio espíritu, con la complejidad antropológica que señalan tanto la psicología moderna como las tradiciones espirituales antiguas? Esta primera cuestión ignaciana nos invita a examinar los sentidos (sobrestimulados en nuestra cultura), las memorias afectivas de la biografía personal, las percepciones de todo tipo (incluido el influjo cultural), etc.⁵².

⁵⁰ J. GARCÍA DE CASTRO, «Moción», en *DEI*, II, 1265-1269.

⁵¹ J.C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2014, 413; T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente cristiano*, 115-116.

⁵² San Ignacio habla del triple origen de las mociones [*Ej* 32]. Aunque otros autores hablan de cuatro o más fuentes de estas, siempre citan al sujeto

En segundo lugar, Ignacio también *analiza las mociones en su fin*: ¿a dónde llevan? ¿A la verdad y al bien, a la vida verdadera? ¿A cosas malas, distractivas o menos buenas? Desde el punto de vista de la psicología dinámica, la cuestión significativa es la clarificación del fin que se busca: constatar la gratificación indirecta de necesidades disonantes, encontrar la «ganancia secundaria» de las opciones que tanto atraen, en unos objetivos que son ocultos por ser inconscientes. Por eso para san Ignacio son tan significativas las «intenciones».

En tercer lugar, el discernimiento ignaciano, sobre todo en la segunda semana, *indaga en el medio*, en el «poco a poco»: ¿por qué camino se fue transformando la moción que inicialmente parecía buena? ¿Cuándo y cómo se distorsionó? ¿Qué procesos psíquicos sesgaron el recto discernimiento? ¿Dónde se distorsionó el proceso cognitivo? ¿Ha habido afectos (afecciones) que suscitan alguna resistencia? ¿Ha habido necesidades psíquicas latentes que motivan indirectamente, mediante algún mecanismo de defensa?

De este modo, el discernimiento ignaciano parece centrarse más en el análisis fenomenológico que en el «teológico» de los espíritus propiamente dichos, y examina más lo que sucede en el sujeto (en sus afectos, en sus pensamientos, en sus acciones) que el posible origen de esos fenómenos⁵³. Y en esto no se distancia de algunos autores de la tradición espiritual⁵⁴, que manejan también una terminología muy antropológica.

Quizá por eso se ha interpretado que los espíritus se pueden entender como «energía o fuerza» del psiquismo o «como procesos que desencadenan, y estados finales que provocan»⁵⁵.

mismo: el espíritu de la carne o nuestro espíritu (san Bernardo), el instinto natural (Enrique de Friemar, Dionisio el Cartujo), la malicia personal (san Bernardino de Siena), la naturaleza o el espíritu humano, etc.

⁵³ «Tampoco nos interesa demasiado saber de dónde procede el mal que existe en nosotros, mientras sepamos que existe» (SAN BERNARDO, Sermón 32, n. 6, en *Obras completas. V. Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, BAC, Madrid 1977, 472-473).

⁵⁴ Han aludido a posibles fuentes tradicionales de la espiritualidad ignaciana J. MELLONI, *Ejercicios y tradiciones de Oriente*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2004; T. SPIDLÍK, *El «starets» Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*; ÍD., *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, CM 2008; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, CM 2009².

⁵⁵ L. BAKKER, *Libertad y experiencia: historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, 242; J. GARCÍA DE CAS-

Terminología preternatural y psicológica se superponen: «los dos aspectos de la tentación, psicológica o demoníaca, son inseparables»⁵⁶, de modo que la lucha espiritual se manifiesta también como lucha antropológica. Cuando Evagrio Póntico elabora su lista de los ocho pensamientos (*logismoí*), entendemos que es un listado de pasiones o afecciones⁵⁷. Y esto es así porque «la concupiscencia, consecuencia de la caída original, es la raíz principal del desequilibrio interior que experimenta la persona humana y, por consiguiente, del combate espiritual»⁵⁸. En definitiva, como afirma la tradición espiritual, el amor de sí mismo (la *philautía*) resulta ser la fuente principal de los pensamientos y tentaciones⁵⁹. Este amor a sí mismo lucha, dentro del corazón, con el amor a Dios, que también atrae.

Y así, el corazón dividido genera una motivación dividida. Y si algo busca el discernimiento ignaciano, a la vez espiritual y antropológico, es una auténtica motivación espiritual, identificable con una «intención recta y pura»⁶⁰. Una intención «recta» porque va derechamente orientada al fin espiritual que se busca y porque en su camino no utiliza meandros indirectos, razonamientos parciales, falacias ni mentiras. Y una intención «pura» porque no va mezclada ni contaminada con motivaciones espurias, sino que todas las motivaciones que concurren van «puramente ordenadas

TRO, *El Dios emergente. La consolación sin causa*, 76. Joseph de Guibert afirmaba ya en 1943: «En los antiguos tratados sobre el discernimiento de espíritus encontramos atribuidos sin duda a una influencia diabólica o angélica muchos fenómenos que hoy, gracias al progreso de los estudios de psicología, sobre todo de psicopatología, sabemos, sin dudar, que son de origen puramente natural, o al menos no suponen necesariamente ninguna intervención preternatural» (citado por G. BARDY, «Discernement des esprits», en *DSp* III [1957], col. 1254).

⁵⁶ J. DANIELOU, «Démon», en *DSp* III (1957), col. 161.

⁵⁷ En Evagrio se identifican prácticamente los pensamientos (*logismoí*) y los demonios. Cf. T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente cristiano*, 291. Pero decía Orígenes: «Los demonios no causan el hambre y la sed, ni el deseo sexual. Por eso pienso que hay pecados que nosotros cometemos sin la intervención de las potencias malvadas» (ORÍGENES, *Sobre los principios*, III, 2, 1; cf. II, 2, 2).

⁵⁸ S. ARZUBIALDE, «Casiano e Ignacio. Continuidad y ruptura», en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, 134; cita a JUAN CASIANO, *Collationes*, VIII, 25.

⁵⁹ T. SPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente cristiano*, 316-317.

⁶⁰ Carta a Diego Mirón de 1 de febrero de 1553 [*Epp* IV, 627] (*Obras*, 847). Cf. también [*Ej* 41, 46, 169, 172]; [*Co* 180, 288, 340, 360, 361, 618, 813].

en servicio y alabanza de Dios nuestro Señor» [Ej 46]. Esta intención recta y pura activa operaciones limpias, nítidas y veraces, de modo que «todas nuestras cogitaciones, palabras y obras [...] vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino»⁶¹ y así «en todo amar y servir a su divina Majestad» [Ej 233]⁶².

4. Conclusión

Ponemos ya fin a nuestras reflexiones sobre el discernimiento ignaciano de la voluntad de Dios. La primera observación que hicimos es que la terminología ignaciana sobre el discernimiento espiritual es eminentemente antropológica y remite al hecho de que discernimos utilizando nuestras facultades y potencias naturales, iluminadas por la fe.

Hemos visto también que el discernimiento ignaciano indaga el origen de las mociones, pero, sobre todo, el fin que buscan o en que terminan. Y eso remite a un discernimiento hecho en clave de causalidad o, en términos psicológicos, en clave de *motivación*: una motivación final (a dónde se dirigen, qué busca el sujeto con ellas) y, *a fortiori*, una motivación inicial (qué las motiva, qué las empuja, qué las mueve). De este modo, conocer las verdaderas motivaciones que intervienen en las «intenciones, acciones y operaciones» resulta imprescindible para purificar y hacer recta esa motivación humana, para conocer y cumplir la voluntad de Dios dentro de nuestra limitada capacidad.

El examen de la motivación es complejo, porque la conducta humana tiene ciertamente muchos antecedentes, desde biológicos hasta sociales, pero todos ellos pasan por el filtro unificador que hemos descrito: la percepción (externa e interna), la emoción y el pensamiento, la decisión y la acción. Dentro de nosotros confluyen para motivarnos muchas fuerzas, pero el esquema ignaciano las reduce a dos: «el propio amor, querer e interés» y «la mayor

⁶¹ Carta a Francisco de Borja de 20 de septiembre de 1548 [Epp II, 236].

⁶² El «todo» ignaciano subyace al conjunto de su espiritualidad: cf. [Ej 20, 23, 97, 165-166, 189, 233, etc.]. Encontramos también «enteramente» en [Ej 187, 233]; [Co 26, 67, 71, 85, 132, 425, 591]. Cf. J. MELLONI, «Todo», en DEI, II, 1704-1707; J.M.^a RAMBLA, «“Dios en todo”: “todo”, otra clave de los Ejercicios», en J. GARCÍA DE CASTRO-S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UP Comillas, Madrid 2011, 325-341.

gloria de Dios». El mal espíritu mueve a la primera y el buen espíritu mueve a la segunda. Y el espíritu de cada uno se puede unir a una o a otra motivación, libremente o de forma inconsciente, como también afirma la tradición.

Por lo tanto, podemos añadir a la terminología espiritual del discernimiento toda la terminología psíquica relacionada con la motivación humana. Decimos «añadir» y no «sustituir», y esto, al menos, por dos razones: para no perder la riqueza expresada en una tradición multiseccular sobre el discernimiento y porque la terminología exclusivamente psicológica de la motivación no permite incluir todas las fuerzas espirituales que necesitamos incorporar para hacer un discernimiento espiritual cristiano.

Finalmente, el discernimiento ignaciano y el análisis psíquico de la motivación humana confluyen en un punto de encuentro: la convicción de que un discernimiento adecuado no se puede garantizar cuando se realiza solamente de modo individual, sino que requiere el contraste y la mirada de «otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias [los del mal espíritu]» [*Ej* 326]. En esto coincide la perspectiva ignaciana con la convicción de la psicología profunda: solamente una mirada externa puede garantizar que las disposiciones para discernir sean las adecuadas y que las afecciones desordenadas o el autoengaño espiritual no distorsionen el discernimiento y la elección. También la antigua tradición espiritual confirmaba que, sin un guía espiritual que contraste y oriente, el discípulo fácilmente se engañará y perderá en su progreso espiritual: «Pregunta a los padres espirituales, haz lo que te digan. No sigas tu propio juicio, no sea que, por ignorancia, te halles en peligro»⁶³. Un discernimiento contrastado ofrece más garantía de acierto.

Pero la voluntad de Dios, en último término, es inescrutable. Ignacio sabe que sus propios planes y sus discernimientos (por ejemplo, la decisión de quedarse en Jerusalén) pueden ser cambiados por Dios: reconoce que los planes de Dios no siempre coinciden con los imaginados por la buena voluntad humana (según *Is* 55,8-9)⁶⁴. Pero el discernimiento es el trabajo posible a la persona para acercarse «en alguna manera» [*Ej* 313] a la

⁶³ DOROTEO DE GAZA, *Cartas*, 702 (citado por J.C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 416).

⁶⁴ «¿Qué sé yo lo que Dios nuestro Señor quiere hacer?» (carta a Francisco de Borja de 5 junio de 1552 [*Epp* IV, 284]).

voluntad de Dios; para hacer que su motivación sea «recta y pura», sin mezcla ni doblez, en el seguimiento humilde del Señor, manteniéndose siempre abierta, como Ignacio, a la sorpresa de Dios: «¿Dónde me queréis, Señor, llevar?» [*De* 113]. Después de este trabajoso ejercicio de discernimiento, y aunque la voluntad de Dios se cumplirá según su designio, nosotros podremos afirmar que «somos siervos inútiles, solo hemos cumplido nuestro deber» (Lc 17,10) y se nos invitará a entrar en el gozo de nuestro Señor.