



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL**

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA ESPIRITUAL

LECTURA DE LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO
DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* DE SAN IGNACIO,
A LA LUZ DEL ESTUDIO DE LOS *CIEN CAPÍTULOS
GNÓSTICOS* DE DIADOCO DE FÓTICE

Presentado por:
JORGE RAÚL LASSO BARRIONUEVO, SJ

Dirigido por:
PROF. DR. D. FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ

MADRID 2017



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL**

**LECTURA DE LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO
DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* DE SAN IGNACIO,
A LA LUZ DEL ESTUDIO DE LOS *CIEN CAPÍTULOS
GNÓSTICOS* DE DIADOCO DE FÓTICE**

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. D. Francisco José López Sáez.

Fdo

Madrid-Junio 2017

Índice

Índice	1
Abreviaturas	4
Introducción	5

Capítulo I

Antropología y teología en Diadoco de Fótice

1.1. Diadoco de Fótice.	7
1.1.1 Diadoco y su contexto.	8
1.1.2 Diadoco y su obra.	12
1. 2. Antropología en Diadoco de Fótice.....	13
1.2.1 El hombre: imagen y semejanza de Dios.....	15
1.2.2. La realidad del mal.	18
1.3. Teología en Diadoco de Fótice.....	19
1.3.1. Cristo nuestro Salvador.....	19
1.3.2 El Espíritu nuestro guía.	20
1.3.3. El Padre nuestra meta.	24
1.3.4 El bautismo en el camino de deificación.....	25
1.4. El progreso espiritual.....	28
1.4.1. Primera etapa espiritual.....	28
1.4.2. Segunda etapa espiritual.	30
1.4.3. Tercera etapa espiritual.	34

Capítulo II

El discernimiento espiritual en Diadoco de Fótice

2.1 El combate espiritual.....	36
2.2. Pasiones.....	40
2.3. Virtudes.....	42
2.4. El discernimiento espiritual.....	48
2.5. Los pensamientos: buenos y malos.....	50
2.6. La consolación y la desolación en Diadoco de Fótice.....	52
2.6.1. La consolación del Espíritu y la consolación de Satanás.....	53
2.6.2. La desolación a causa de la negligencia y la desolación educativa.....	58
2.7. El recuerdo de Dios y la oración del nombre de Jesús.....	59
2.7.1. La oración del nombre de Jesús.	60
2.7.2. El recuerdo de Dios.	63

Capítulo III

Antropología y teología en Ignacio de Loyola

3.1. Antropología en Ignacio de Loyola.....	65
3.1.1. El hombre es criado para.....	66
3.1.2. La indiferencia.....	68
3.1.3. La caída: el desorden de las operaciones.....	69
3.1.4. La respuesta del hombre a la llamada de Dios.....	71
3.1.4.1 <i>El alma</i>	72
3.1.4.2 <i>La razón</i>	73
3.1.4.3 <i>Los afectos</i>	75
3.1.4.4 <i>Los deseos</i>	76
3.1.5. El cuerpo.....	78

3. 2. Teología en Ignacio de Loyola.....	79
3.2.1. El Padre.....	80
3.2.2. El Hijo.....	81
3.2.3. El Espíritu Santo.....	83

Capítulo IV

Las reglas de discernimiento de los *ejercicios espirituales* leídas a la luz de los *Cien capítulos gnósticos*

4.1. Las reglas de discernimiento: una formulación que brota de la experiencia....	87
4.2. Los espíritus en el discernimiento espiritual.....	89
4.2.1. Espíritus.....	90
4.2.2. Ángeles.....	91
4.3. Los pensamientos.....	93
4.4. Las mociones.....	97
4.5. Reglas de discernimiento de la Primera Semana [<i>Ej</i> 313-327].....	100
4.5.1. Sentir y gustar de las cosas internamente.....	101
4.5.2. La consolación con causa.....	104
4.5.3. Dos tipos de desolaciones.....	107
4.5.3.1. <i>La desolación por tibieza y negligencia</i>	107
4.5.3.2. <i>La desolación educativa</i>	109
4.5.4. Las tácticas del enemigo.....	110
4.6. Cuidar y purificar la memoria.....	112
4. 7. Reglas de Segunda Semana [<i>Ej</i> 328-336].....	114
4.7.1. Consolación sin causa.....	115
4.7.2. El ángel de luz.....	116
4.7.3. Afecciones desordenadas.....	118
4.7.4. La vigilancia de los pensamientos.....	121
Conclusión	124
Bibliografía	130

Abreviaturas

De los escritos de Diadoco de Fótice:

<i>Cap. Gnost.</i>	Capítulos Gnósticos de Diadoco de Fótice
<i>Sermón</i>	Sermón sobre la Ascensión

De otras fuentes patristicas:

<i>AH</i>	Adversus Haereses de San Ireneo
<i>Centuria</i>	Centurias sobre la Caridad de Máximo el Confesor
<i>Col</i>	Colaciones de Juan Casiano
<i>Homilía</i>	Nuevas Homilías (Colección III) del Pseudomacario
<i>TP</i>	Tratado Práctico de Evagrio Póntico

De los escritos ignacianos:

<i>Au</i>	Autobiografía de San Ignacio de Loyola.
<i>Co</i>	Constituciones de la Compañía de Jesús.
<i>De</i>	Diario espiritual de San Ignacio de Loyola.
<i>Ej</i>	Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.
<i>PF</i>	Principio y Fundamento

Otras:

<i>art. cit.</i>	Artículo citado
<i>op. cit.</i>	Obra citada
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes

INTRODUCCIÓN

En la vida espiritual hay diferentes etapas y procesos que el cristiano que quiere encontrarse con Dios, para hacer su voluntad y salvarse, debe recorrer. A grandes rasgos se pueden distinguir dos etapas; una en la que se encuentran los hombres y las mujeres que inician un camino espiritual y otra más avanzada en la que están aquellos que han alcanzado un cierto nivel de madurez espiritual. Detrás de estas dos etapas hay un proceso que permite que el cristiano se forje espiritualmente, para lo cual debe librar una serie de combates espirituales.

Los Santos Padres entendieron que en el alma del ser humano se libraba una gran batalla entre Dios y el Maligno, y que el hombre no era el espectador de esta lucha, sino el actor principal, pues tenía que elegir hacia quién dirigir sus fuerzas. Para ello debía aprender a discernir cómo actuaban el uno y el otro en su corazón. Diadoco de Fótice es uno de los Padres que nos transmite esta enseñanza.

Al inicio de los *Cien capítulos gnósticos*, luego de que se han dado diez definiciones que el lector deberá tener en cuenta a lo largo de la obra, se lee: “Sentencias de juicio y de discernimiento espiritual (*διακρισεως πνευματικής*) de Diadoco, obispo de Fótice en Epiro”¹. Así, desde el inicio de la obra se nos indica de qué se tratará esta centuria: de juicio y de discernimiento espiritual. Pero ¿con qué objetivo se proponen estas sentencias? La respuesta es inmediata: “Conocimiento por el que hay que marchar, guiados por el Señor, hacia la perfección que nos ha sido mostrada, para que cada uno de nosotros hagamos fructificar la semilla de la palabra, según el ejemplo de la parábola liberadora”².

El obispo de Fótice quizá no es un hombre muy conocido en temas de discernimiento, como lo son Evagrio Póntico o Juan Casiano. Sin embargo, tiene una finura

¹ DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, Argárate, Pablo (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 71. En adelante se pondrá la abreviatura de la obra de Diadoco que sea citada, seguida del capítulo en números arábigos. Para la introducción se citará: ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas* y el número de página de esta edición.

² *Ibidem*.

espiritual al tratar este tema, que es imprescindible ir a él para conocer cómo actúan Dios y el Maligno en el alma humana.

Casi diez siglos después de la obra de Diadoco surgió en la Iglesia otra obra, los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, que también pretendían ayudar a hombres y mujeres en su recorrido hacia Dios. La novedad de Ignacio no está más que en haber formulado su enseñanza sobre el discernimiento en reglas, de modo que el ejercitante puede recurrir a ellas con facilidad. Hay reglas para el que se inicia en la vida espiritual y para el que ya lleva un buen recorrido en ella.

La intención de este trabajo es hacer una lectura de las reglas de discernimiento ignacianas a la luz de los *Cien capítulos gnósticos* de Diadoco de Fórtice. Esta lectura tiene dos objetivos principales: a) recoger la tradición espiritual de siglos que está presente en la obra del Peregrino de Loyola, (aunque éste no la nombre específicamente) y b) recuperar la sabiduría de un padre espiritual que puede complementar e iluminar la propuesta ignaciana sobre el discernimiento espiritual.

Para ello el trabajo estará dividido en cuatro capítulos; a saber: 1) Antropología y teología en Diadoco de Fórtice, 2) El discernimiento espiritual en Diadoco de Fórtice, 3) Antropología y teología en Ignacio de Loyola y 4) Las reglas de discernimiento de los *Ejercicios Espirituales* leídas a la luz de los *Cien capítulos gnósticos* de Diadoco de Fórtice.

CAPÍTULO I

ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN DIADOCO DE FÓTICE

1.1. Diadoco de Fótice.

Pese a que Diadoco de Fótice es uno de los autores espirituales más importantes del siglo V, son muy pocos los datos biográficos que tenemos sobre él. Varios estudiosos, como Édouard des Places, Cliff Ermatinger y Pablo Algárete ubican el año 400 como el año de nacimiento de Diadoco. Fue obispo del Antiguo Epiro, pero al parecer no llegó a participar del Concilio de Calcedonia del 451, pues su nombre no aparece en ninguno de los documentos del concilio, cosa que indicaría que fue ordenado obispo después de esta fecha.

Unos años más tarde, en el 457, aparece la firma de Diadoco junto a la de los obispos del Antiguo Epiro, dirigida al emperador romano de Oriente León I, en la que se informa de la muerte de Proterius, obispo de Alejandría, debido a las diferencias teológicas con algunos monofisitas³. Estos nos permite inferir que Diadoco era un oponente de los monofisitas y que fue ordenado como obispo entre el 451 y el 457.

Según Des Places, el Obispo del Antiguo Epiro pudo participar de una comunidad monástica en la que él fue el padre espiritual. En algunos de sus escritos se ve con claridad que Diadoco presenta dos formas de vida monástica, una que supone una vida común entre hermanos, y otra una vida solitaria. Esto no es otra cosa que la vida cenobítica y anacoreta que llevaban muchos cristianos en los desiertos de Escete y Nitria. Evagrio Pónico (345-399) vivió en estos dos lugares y dejó una gran herencia espiritual con varios escritos que

³ Es lo que dice Cliff Ermatinger en su introducción a la edición de: Ermatinger, Cliff (ed.), *Following The Footsteps Of The Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photikē*, Cistercian Publications, Minnesota 2010, 1-2.

habrían conocido Diadoco. A través de ello pudo conocer a Clemente de Alejandría, Orígenes y a los Capadocios⁴. Sin embargo, como Evagrio fue incluido dentro de la lista de los origenistas en el mismo año de su muerte, ni Diadoco ni ninguno otro hombre de Iglesia pudieron mencionarlo en las obras que escribieron.

Luego de haber dejado un gran legado espiritual, el obispo de Fótice murió en el 486.

1.1.1. Diadoco y su contexto.

El edicto de Milán fue publicado en el 313 y a partir de este momento la situación de la Iglesia cristiana perseguida empezó a cambiar. A medida que cesaron las persecuciones, hubo un gran número de conversiones, pero el modo de vida de los neoconvertidos no se igualaba a la de los mártires que representaban la vivencia de un cristianismo radical. Por este motivo, los cristianos fervorosos que deseaban vivir como sus antecesores, decidieron llevar una vida monástica o salir para el desierto, donde esperaban gozar de una vida cristiana auténtica.

Como el número de cristianos aumenta considerablemente, aumentan también las formas de vivir el cristianismo. Además de los cenobitas y anacoretas, empiezan a aparecer muchos grupos que se presentan como los cristianos auténticos, lo que conllevó al surgimiento de algunas sectas. En este punto es importante también caer en cuenta de que, entre los siglos IV y V, el dogma se está formando, y que Nicea (325) y Calcedonia (451) surgen precisamente para dar unidad a la Iglesia que empieza a estar más dividida.

Dentro de estos grupos que dicen vivir un cristianismo coherente, tenemos en Mesopotamia y Asia Menor a los mesalianos, también conocidos como euquitas, que en siríaco (*mesaleyne*) y en griego (*eujitas*), significa *orantes*. «Se trata de un movimiento carismático, libre, anárquico, sin unidad y con varias cabezas. Su rasgo principal es el pretender ser «espirituales». Su doctrina parte de la afirmación que desde el nacimiento el hombre lleva en su corazón al demonio»⁵. Esta sería, según los mesalianos, la causa por la

⁴ Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres Spirituelles*, Des Places, Édouard (ed.), Cerf, Paris, 1966, 10-11 (SC 5bis). Para la introducción se citará: DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis) y el número de página de esta edición.

⁵ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 13.

cual se desata una incesante lucha espiritual que el hombre solo puede enfrentar por medio de la oración, en la cual se pide la asistencia del Espíritu Santo de manera insistente. «Sólo éste puede asegurar el triunfo sobre el mal y la impasibilidad. La dimensión más característica, sin embargo, de este movimiento es su desprecio por la ayuda de la Iglesia, al menos de la iglesia jerárquica junto con sus sacramentos»⁶.

Con los mesalianos sucede lo mismo que con los gnósticos: no contamos con las fuentes de los autores que representan estas corrientes, sino que su pensamiento ha llegado a nosotros por medio de sus críticos. Esto conlleva un gran problema a la hora de abordar sus posturas, pues es muy probable que hayan sido exageradas por quienes las criticaban. Pero al no contar con obras de autores “puramente” mesalianos, no podemos quedarnos cruzados de brazos, sino más bien trabajar con lo que tenemos.

Al mesalianismo se lo acusa principalmente de una forma excesiva de ascetismo y misticismo⁷ a los que recurrían para purificar el corazón de donde proceden los malos pensamientos, puesto que solo así el hombre puede expulsar al demonio de su ser. «Una de las tesis fundamentales de los mesalianos afirmaba que el diablo tomaba posesión de los corazones de los pecadores y que estaban excluidos de la gracia de Dios. Entonces, en tal caso, es “del corazón” de donde salen todas las malicias como se puede deducir de *Mt* 15,18»⁸. Pero sus detractores indicaron que esta era una concepción errada, pues del corazón salían los malos pensamientos cuando previamente el hombre había rechazado la gracia divina y había consentido la tentación. Con ello queda claro que el mal viene de fuera del hombre y no de dentro, pues su naturaleza es buena, y por ende de ahí provienen los pensamientos buenos, espirituales y santos, de lo más profundo del ser humano. Pero esto no es compartido por los mesalianos.

El bautismo, que para la Iglesia purifica al ser humano del pecado original, no tiene ningún efecto para los mesalianos, pues el demonio está tan metido en el corazón del hombre que el bautismo no puede cortar de raíz el pecado, como tampoco lo pueden hacer

⁶ PSEUDOMACARIO, *Nuevas Homilias (Colección III)*, Pablo Algárate (ed), Ciudad Nueva, Madrid 2008, 15. En adelante se citará la *Homilía* del Pseudo-Macario seguida del número de la homilía en números romanos, y la especificación de la cita en números arábigos. Para la introducción se citará: ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Nuevas Homilias*, y el número de página de esta edición.

⁷ Cf. LIENHARD, JOSEPH, Marquette University, “On “Discernment of spirit” in the early Church” in *Theological Studies* 41 (1980), 522-524

⁸ ŠPIDKÍL, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 120.

los demás sacramentos. Los mesalianos, solo dirigen sus fuerzas al Espíritu Santo para que expulse el demonio de sus corazones, y para que les conceda la impasibilidad y una plenitud total de Dios que ellos son capaces de sentir. Con esto se despreocupan de cumplir los mandamientos o de estar unidos a la Iglesia. No la necesitan, pues ellos pueden comunicarse directamente con Dios y sentirlo a través de la oración personal donde encuentran sentimientos de alegría, gozo y quietud. «El único objetivo es, por lo tanto, llegar a ser «espirituales», recibir en el corazón al Espíritu»⁹.

Se puede ver claramente que los mesalianos confundieron la presencia de Dios en el corazón humano, y la acción de la gracia divina, con un *sentimiento* gratificante, un sentimiento de consolación. Con esto asociaban una sensación de paz, tranquilidad, plenitud y gozo que les daba la oración, con la presencia auténtica de Dios. En cambio, la ausencia del gozo, se atribuía a la acción del demonio que todavía poseía el corazón humano.

Por lo que acabamos de decir, la espiritualidad de los mesalianos puede ser llamada la *espiritualidad del sentimiento*. Quizá surge como una forma de protesta en contra de una espiritualidad *intelectualista*, que subrayaba el papel del intelecto (*nous*) en el hombre que quería comunicarse con Dios. Para los intelectualistas el hombre que ora debe elevar su mente a Dios para poder contemplarlo. “Esta escuela fue fundada por Orígenes y los alejandrinos, y fue ampliamente promulgada por Evagrio Póntico, que inmediatamente precedió e influyó en nuestro autor [Diadoco]”¹⁰. El mesalianismo y el origenismo fueron dos herejías condenadas por sus extremos. Diadoco no lo fue porque logró mantener un justo equilibrio.

Pues bien, como era de esperarse la Iglesia condenó la herejía mesaliana, pero hubo algunos autores, como el Pseudo-Macario, también llamado Macario-Simeón, y Diadoco de Fótice, que buscaron rescatar los aciertos de los mesalianos: «sus ansias de un cristianismo evangélico y su conciencia del carácter fundamental del gusto de Dios, y de la experiencia hasta sensible del Espíritu que hace desbordar el alma de paz y gozo»¹¹. Para algunos autores como Cliff Ermatinger, el Pseudo-Macario representa el mesalianismo en su forma ortodoxa. El obispo del Antiguo Epiro, por su parte, no haría otra cosa más que corregir los

⁹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 13.

¹⁰ ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 6. Traducción nuestra.

¹¹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 15.

errores que todavía podrían estar presentes en Pseudo-Macario. En todo caso, estos dos autores coincidirían en algunos puntos sustanciales en su propuesta espiritual.

El Pseudo-Macario tiene «una visión unitaria del hombre, centrada en el corazón, que busca mediante la oración ferviente «gustar» a Dios y, mediante los sentidos espirituales, tener «experiencia» de Él»¹². Al igual que Diadoco, el Pseudo-Macario es un hombre optimista y ve en la creación una obra buena, aunque reconoce la realidad del mal y del pecado en el mundo. Por ello la vida espiritual supone una lucha constante en la cual el hombre necesita del auxilio divino, pues no puede mantenerse en pie solamente con sus fuerzas. La oración incesante es el arma principal del cristiano en el combate, una oración que lo conecta con el Espíritu Santo, lo escucha y viene en su ayuda para salvarlo. Para el Pseudo-Macario «los verdaderos cristianos son aquellos que experimentan y «sienten» la transformación del Espíritu»¹³.

Diadoco de Fótice conserva la noción de oración constante y también le de un lugar privilegiado al Espíritu Santo en el camino de perfección que debe recorrer todo cristiano. Pero a diferencia de los mesalianos radicales, se mantiene unido a la Iglesia e insiste en que lo que se vive en la oración debe ser puesto en práctica en la vida cotidiana. De ahí la importancia de la observancia de los mandamientos y el cultivo de las virtudes. Además, sigue a Evagrio Pónico en lo concerniente al combate espiritual por medio de los pensamientos y a la búsqueda de la impassibilidad, entre otras cosas. Por ello, el trabajo de Diadoco de Fótice representa una síntesis consciente y creativa de la tradición espiritual de Evagrio y el Pseudo-Macario¹⁴.

Lo que hizo a Diadoco un hombre influyente en la vida espiritual de su tiempo, y desde ahí hasta nuestros días, es la gran habilidad para encontrar el equilibrio en medio de tantas exageraciones. No cae ni en el sentimentalismo de los mesalianos, ni en el intelectualismo de los origenistas. Su obra influyó en Máximo el Confesor, Juan Clímaco, Simeón el Nuevo Teólogo, Gregorio Palamas, etc. Su influencia llegó a inclusive a la Compañía de Jesús en Occidente, que recomendó la lectura de sus obras a los maestros de

¹² ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Nuevas Homilias*, 20.

¹³ *Ibid.*, 23.

¹⁴ Cf. PLESTED, MARCUS, *The Macarian Legacy. The Places of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, 2004, 134.

novicios. La traducción de los escritos de Diadoco al latín fue realizada por el P. F. Torres, S.J. en 1570¹⁵.

1.1.2. Diadoco y su obra.

Cuatro son las obras de Diadoco que han llegado a nosotros: los *Cien capítulos sobre la perfección gnóstica*, el *Sermón sobre la ascensión de nuestro Señor Jesucristo*, la *Visión* y la *Catequesis*. Las últimas tres obras son escritos breves que entrarían dentro de lo que llamamos teología dogmática¹⁶, mientras que los *Cien capítulos sobre la perfección gnóstica* contraría como una obra de teología espiritual. Pero como sucede con otros autores contemporáneos a él, Diadoco no estaría de acuerdo con esta distinción, pues para ellos el dogma no está separado de la vida espiritual, y un verdadero teólogo solo puede serlo en la medida en que comunica una teología vivida en la que busca contemplar a su Creador todos los días de su existencia.

La obra en la que vamos a centrarnos para nuestro trabajo es *Cien capítulos sobre la perfección gnóstica*, o simplemente *Cien capítulos gnósticos*; que también es conocida como *Capítulos prácticos de conocimiento y discreción espiritual* o *Discurso acerca del juicio y del discernimiento espiritual*. Esta obra fue escrita en griego y su género literario es el de las centurias. Éste género es uno de los preferidos de la literatura bizantina y de los padres del Oriente Medio y Grecia. Evagrio Pónico, por ejemplo, escribió su *Tratado práctico* utilizando el género de las centurias. Otro ejemplo lo encontramos en Máximo el confesor y las *Centurias sobre la caridad*. A veces las centurias eran una colección de dichos o máximas que se centraban en un área particular de la vida espiritual, redactadas por un anciano, para que sus discípulos las memorizarían al principio del día y las interiorizaran el resto de la jornada en medio de sus tareas y tiempos de quietud¹⁷.

Al inicio de los *Cien capítulos gnósticos* Diadoco nos ofrece diez definiciones, antes de pasar a las centurias, definiciones que sientan las bases de todo lo que se va a decir más adelante. En esta obra nos encontraremos con dos joyas de la teología espiritual; a saber, la

¹⁵ LIENHARD, JOSEPH, *art. cit.*, 524.

¹⁶ El *Sermón sobre la ascensión de nuestro Señor Jesucristo* refleja claramente la teología de Calcedonia y tiene el propósito de defender la divinidad de Cristo y su doble naturaleza.

¹⁷ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en *Id.*, *op. cit.*, 4.

teología de la gracia y una teoría del discernimiento de espíritus¹⁸, dos elementos muy importantes que deben acompañar al cristiano que desea contemplar a Dios y gustar de Él.

1.2. Antropología en Diadoco de Fótice.

¿Qué es el hombre para Diadoco? El hombre es una criatura de Dios. Este es el punto de partida. Pero no es una criatura sin más, sino que siguiendo la antropología platónica que recogerán Evagrio y otros Padres, el hombre es alma y cuerpo. Cada uno de estos dos elementos aspira a lo que están emparentados: «el alma, en cuanto incorpórea, a los bienes celestes; el cuerpo, en cuanto barro, al alimento terrestre»¹⁹. En el ser humano hay una dualidad que ha sido causada por la desobediencia de Adán, pero con la ayuda de la gracia y del esfuerzo humano, es posible que la unidad inicial se restablezca.

Diadoco comparte la antropología de Evagrio quien define al hombre como «espíritu en el cuerpo» (*nous ensòmatos*) donde el cuerpo es el instrumento (*organon*) que le permite al alma espiritual (*nous-intelecto*) realizar el bien o el mal. Por ser cuerpo y espíritu, el hombre participa del mundo divino gracias al *nous*, que es la parte más elevada del alma humana, y del mundo sensible gracias a su cuerpo material²⁰.

En Evagrio el alma, a su vez, está constituida por tres partes o facultades; a saber, la concupiscible, la irascible y la racional. Si estas facultades actúan armónicamente, el hombre vive en armonía consigo mismo; en caso contrario es presa fácil de las pasiones que causan desorden en su mundo interior y la consecuente perdición. Las partes concupiscible e irascible son partes irracionales del alma y están más atraídas hacia las realidades materiales, por lo que la parte racional, donde reside el *intelecto*, tiene que ser la encargada de ordenarlas para que el hombre sea conducido en su totalidad hacia Dios, pues de Él proviene y a Él tiene que regresar.

El intelecto, en Diadoco, es la parte del alma que hace posible la unión entre Dios y el hombre, por ser la parte más elevada del alma. Esta propuesta antropológica es un poco distinta a la Ireneo de Lyon y de los padres de los primeros siglos, que, siguiendo a san

¹⁸ Cf. DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis), 47.

¹⁹ *Cap. Gnost.*, 24.

²⁰ Cf. LORELLA, FRACASSA, *Enni introduttivi su Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano*, en <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/fracassa.pdf>, 1.

Pablo, hablan de cuerpo, alma y espíritu²¹. Esto porque a partir del siglo IV los padres Orientales, principalmente, optaron por la palabra *nous*, en lugar de espíritu con el fin de que éste no se confunda con el Espíritu Santo. «Esta palabra (*noûs*) no tiene solo un sentido intelectualista, sino que refleja la dimensión más profunda e interior de la persona, lo que en ocasiones permite y hasta aconseja traducirla por «espíritu», estando muy cercano al sentido del «corazón»²².

Pues bien, el punto es que el Intelecto (*nous*) debe ser la parte del alma que ordene a todo el ser humano y lo lleve hacia las realidades celestes, pues «no hay que dudar que el intelecto, cuando comienza a ser movido frecuentemente por la luz divina llega a ser todo transparente, de modo que él mismo ve la riqueza de su propia luz. Esto sucede cuando la potencia del alma domina las pasiones»²³. Así, el ser humano puede anhelar la unión con Dios, y buscar a toda costa regresar a la unidad de la cual partió al ser creado, pues en el mundo terreno se encuentra dividido.

Para Diadoco es evidente que el mal es una realidad, pero éste no es consustancial con el ser humano. En efecto,

«El mal no está en la naturaleza ni nadie es malo por naturaleza, pues Dios no hizo nada malo. Pero cuando en la concupiscencia del corazón alguno da forma a lo que no es en realidad, entonces comienza a ser lo que querría el que hace esto. Hay que abandonar siempre la disposición al mal, mediante el ejercicio en el recuerdo de Dios, porque la naturaleza del bien es más poderosa que la disposición al mal, pues aquella es, mientras que ésta no es, salvo cuando se la practica»²⁴.

En esta centuria se condensan muchos elementos de la teología espiritual de Diadoco. Vemos a Dios creador que todo lo hizo bien y es bueno, encontramos la realidad del mal a la que el hombre está inclinado, pero que no es más poderosa que Dios; y finalmente se vislumbra un camino que el hombre debe seguir para regresar al Creador, que es de donde

²¹ En *1 Tes 5, 23* encontramos esta estructura. Dice san Pablo «Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo».

²² RIVAS FERNANDO, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2008, 36-37.

²³ *Cap. Gnost.*, 40.

²⁴ *Cap. Gnost.*, 3.

salió. Esto es más explícito en la segunda centuria que dice: «Bueno por naturaleza es sólo Dios. Pero por el esfuerzo moral también el hombre llega a ser bueno»²⁵.

La bondad de Dios y la bondad del hombre es lo que salta a la vista en estos textos del obispo del Antiguo Epiro. Diadoco es mucho más radical que Evagrio cuando se refiere a la bondad del ser humano, pues «propone una antropología positiva que ve a la carne tan penetrada por la gracia, como también lo está el alma, desde el momento del bautismo»²⁶. Por este motivo el ser humano puede volver a Dios, pues tiene la capacidad de hacerlo, ya que fue hecho a su imagen y semejanza. En efecto, «todos los hombres somos conforme a la imagen de Dios; pero el ser a su semejanza es sólo de aquellos que por una gran caridad esclavizaron su libertad a Dios. Pues cuando no nos pertenecemos, entonces somos semejantes al que nos reconcilió con Él por la caridad. Esto nadie lo alcanzará, si no persuade a su alma a no moverse por la fácil gloria humana»²⁷.

1.2.1. El hombre: imagen y semejanza de Dios.

El tema de la imagen y semejanza de Dios es muy recurrente en los Padres, pero quizá el que trata con mayor claridad este tema es Ireneo de Lyon (130-202).

El problema central entre Ireneo y los gnósticos en el siglo II gira en torno a la salvación del hombre. Según el pensamiento gnóstico existen tres clases de hombres: el material, el psíquico y el espiritual. Dentro de ellos sólo el hombre espiritual tiene asegurada la salvación una vez que, liberándose de lo corporal y lo psíquico, llega a la plenitud de su existencia al unirse con Dios con quien comparte la misma sustancia espiritual. Así, esta sustancia compartida con la divinidad es la causa su salvación, de suerte que su modo de vivir; bueno, malo, ordenado, desordenado, etc., no influía en nada para alcanzarla. Los psíquicos, por su parte, podían alcanzar cierta plenitud si elegían la salvación por medio de su libre albedrío, pero de ninguna manera como los espirituales; en tanto que los materiales no contaban con ninguna la esperanza de salvarse.

Para Ireneo no existen tres clases de hombres sino uno sólo que es cuerpo, alma y espíritu, el cual puede alcanzar la plenitud porque ha sido capacitado por Dios para ello

²⁵ *Cap. Gnost.*, 2.

²⁶ ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., *op. cit.*, 6. Traducción nuestra.

²⁷ *Cap. Gnost.*, 4.

desde su creación. Así, todo ser humano es capaz de acceder a la perfección si lleva una vida conforme a los designios divinos. Esto supone que el hombre debe conocer a qué está llamado, y elegir libremente el camino que se le invitada recorrer hacia su Creador para llegar a ser imagen y semejanza suya.

Cuando Ireneo define quiénes son los hombres espirituales comunica también cuál es la antropología que él maneja.

«Dios será glorificado en su criatura que por su bondad ha hecho semejante a él, y conforme a la imagen de su Hijo. Pues el hombre, y no sólo una parte del hombre, se hace semejante a Dios, por medio de las manos de Dios, esto es, por el Hijo y el Espíritu. Pues el alma y el Espíritu pueden ser partes del hombre, pero no todo el hombre; sino que el hombre perfecto es la mezcla y unión del alma que recibe al Espíritu del Padre, y mezclada con ella la carne, que ha sido creada según la imagen de Dios»²⁸.

Ireneo nos dice que el hombre es carne, alma y espíritu, y que el ser humano completo, no solo una parte de él, debe asemejarse a Dios si quiere salvarse. La criatura de Dios está totalmente capacitada para recibir al Espíritu y, por ende, para que «sea espiritualizado entero y viva con todo su ser en el Espíritu. Sólo realizando esta tarea cumple el hombre su destino y vive conforme a su naturaleza genuina»²⁹. Los que han recibido el Espíritu de Dios y se dejan moldear por él, son llamados espirituales, pues participan del Espíritu y buscan ser imagen del Creador.

Según este modo de entender la relación entre el hombre y Dios podemos ver que el ser creado no llega a la plenitud porque comparta la misma sustancia con el Creador, -como lo sugieren los gnósticos-, sino porque hace un camino progresivo hacia él. «En esto difiere Dios del ser humano: Dios hace, el hombre es hecho. Y, por cierto, el que hace siempre es el mismo; en cambio aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez. Dios concede los beneficios, el ser humano los recibe»³⁰.

²⁸ IRENEO DE LYON, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Carlos Ignacio González (ed.), Conferencia del Episcopado Mexicano, México, D.F. 2000, 487. En adelante se citará *AH*, seguido del número de libro en números romanos, y la numeración estándar en números arábigos, todo en cursiva: *AH. V, 6,1*.

²⁹ LARCHET, JEAN CLAUDE, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2014, 30.

³⁰ IRENEO DE LYON, *AH. IV, 11,2*.

En Ireneo y en otros Padres encontramos esta distinción entre imagen y semejanza. Para la mayoría imagen es una realidad ontológica indeleble que nunca desaparece del ser humano, mientras que la semejanza es aquello a lo que debe tender el hombre para volver a ser imagen de Dios. Diadoco continúa con esta línea de pensamiento, como también lo hará más adelante Máximo el Confesor, y la explica a su manera en la centuria 89, cuando nos habla de la regeneración que nos trae el bautismo.

«Por medio del bautismo de la regeneración la santa gracia nos procura dos bienes, de los cuales uno sobrepasa infinitamente al otro. Nos concede inmediatamente el primero, pues nos renueva en el agua misma e ilumina todos los trazos del alma, es decir la imagen de Dios, borrando de nosotros toda arruga del pecado. El otro, que es la semejanza, espera realizarlo con nosotros. Cuando el intelecto comienza, pues, a gustar en un sentimiento profundo la bondad del Espíritu Santo, entonces debemos saber que la gracia comienza como a pintar la semejanza por encima de la imagen. Del mismo modo, en efecto, que los pintores trazan primero con un solo color la figura del hombre, y haciendo florecer poco a poco un color sobre el otro conservan hasta en los cabellos el aspecto del modelo, así también la gracia de Dios establece primero por medio del bautismo la imagen tal como era cuando el hombre fue creado. Cuando nos ve desear con todo nuestro propósito la belleza de la semejanza y estar desnudos y sin presunción en su taller, entonces, haciendo florecer virtud sobre virtud y elevando la belleza del alma de gloria en gloria, le procura el trazo de la semejanza. De manera que el sentido [íntimo] revela que somos formados a la semejanza; pero la perfección de la semejanza la conoceremos por la iluminación»³¹.

A causa del pecado original la imagen de Dios se había oscurecido, pero de ninguna manera desapareció del hombre. Por medio del bautismo la imagen vuelve a ser clara y, cuando el hombre la redescubre, quiere reconstruirla, y busca asemejarse a ella. Esta semejanza es la meta que debe ser alcanzada progresivamente por el hombre, con su cooperación, y con la ayuda de la gracia³². Llegar a recuperar la imagen de Dios no es otra cosa que la divinización (*theosis*) del ser humano, y esto es posible porque se deja modelar por las manos de su Creador: por el Espíritu Santo, como lo hemos anunciado; y por Jesucristo, por

³¹ *Cap. Gnost.*, 89.

³² Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en *Id.*, *op. cit.*, 10.

la participación en la humanidad del Verbo encarnado que es la imagen visible del Dios invisible. «Para el hombre, desde su creación, no hay más que un fin normal: la semejanza con Cristo, norma del cumplimiento de su naturaleza, plena y claramente revelada en la Encarnación»³³. De esta manera queda claro que el hombre, solo volviendo a ser imagen de Dios por medio de la semejanza, puede llegar a ser verdaderamente hombre.

1.2.2. La realidad del mal.

A causa de la realidad del pecado en la que vive el hombre, la pregunta por el mal salta a la vista. Y es que si Dios, en su infinita bondad, todo lo que creó lo hizo bien ¿por qué hay en el hombre una disposición al mal como lo afirma Diadoco en la centuria 3? La respuesta que encuentran los Padres está en la caída, en el pecado de Adán por el que ha entrado el pecado al mundo entero y «ha pervertido el sentido de la creación, dando forma al mal y haciendo ser lo que no es. Es el reverso demoníaco de la bondad de la creación de Dios, que es «muy buena»»³⁴.

Cuando Dios crea a Adán lo hace libre, con lo cual éste puede elegir el camino que desee. En un primer momento Adán no conoce ningún otro camino sino el que le conduce a Dios, pero pronto aparece la serpiente que lo tienta, y con ello se encuentra frente a otro camino posible, el camino que lo conduce al mal. Si Adán no se hubiera encontrado con esta posibilidad del mal, no hubiera sido libre de elegir. Pero «Dios, que quería al hombre perfecto, al crearlo a su imagen lo había dotado de una libertad absoluta que permitía que él mismo participara de su deificación y de la apropiación de la semejanza divina»³⁵. Teniendo en frente dos caminos, Adán se deja seducir por la serpiente y cae en el pecado que lo aparta de Dios, con lo cual se aparta del plan que el Creador tenía para él, el de la deificación.

Ahora bien, Máximo el Confesor advierte que «el mal no es contemplado en torno a la sustancia de las creaturas, sino en torno al movimiento errado e irracional»³⁶, y con ello recoge el pensamiento de los Padres que lo precedieron, pues ninguno dice que el mal es

³³ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 22.

³⁴ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*. 21.

³⁵ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 35.

³⁶ MÁXIMO EN CONFESOR, “Centurias sobre la caridad”, IV, 14, en *Tratados Espirituales*, Pablo Argárate (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 168.

algo consustancial al hombre, sino más bien que le es extraño. Podemos decir, con Teófanos el Recluso, que el mal, y sobre todo la turbación y confusión que provocan, es innato al hombre, pero no es consustancial a él, «no pertenece a la naturaleza humana ni le es tan esencial que sin ella el hombre no sería ya hombre, sino que, por el contrario, es sin ella como el hombre es hombre de manera auténtica»³⁷. Como todas las enfermedades que surgen como consecuencia del mal y del pecado no son consustanciales al ser humano, pueden ser curadas, de modo que el pecado no tiene la última palabra y el mal puede ser expulsado del corazón humano por la acción del Espíritu Santo y de Jesucristo.

1.3. Teología en Diadoco de Fódice.

Diadoco bebe de cerca el Concilio de Calcedonia, por ello la teología que maneja es la que está detrás de este concilio, donde las Tres Personas de la Trinidad tienen un lugar más definido dentro del dogma y prácticamente se zanja el tema de divinidad y humanidad de Cristo.

1.3.1. Cristo nuestro Salvador.

Para Diadoco Jesucristo es «nuestro Señor y Maestro en esta sagrada vida»³⁸, nuestro verdadero médico y Salvador³⁹. Siguiendo la teología de Calcedonia dice además que:

«el mismo Señor es Dios y hombre en una [sola] persona. Por la divinidad ascendió; por su cuerpo se dice que fue elevado, es decir asumido. Así pues, en todo hay que pensar que el que desciende es el mismo que el que asciende por encima de todos los cielos, para llenar todo con su bondad y, habiendo primero salvado a sus apóstoles de las pasiones del pecado por el descenso del Espíritu Santo, los exaltó para siempre»⁴⁰.

El Hijo de Dios se ha encarnado para llenar todo lo creado con su bondad y para librar a los hombres de las pasiones del pecado. «Solamente por la Encarnación de Cristo la humanidad

³⁷ TEÓFANOS EL RECLUSO, *Qué es la vida espiritual y cómo perseverar en ella*, Sígueme, Salamanca 2016, 84.

³⁸ *Cap. Gnost.*, 51.

³⁹ Cf. *Cap. Gnost.*, 53.

⁴⁰ *Sermón, IV*.

es plenamente restaurada en su naturaleza original y el hombre vuelve a encontrar la posibilidad de realizar la perfección a la que el Creador le ha destinado»⁴¹. Ireneo dice lo mismo pero con mayor fuerza cuando afirma que los cristianos deben seguir a su único Maestro: «el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien por su amor se hizo lo que nosotros somos, a fin de elevaros a lo que él es»⁴². Es el amor de Dios por sus criaturas lo que lleva a que el Hijo se encarne y de este modo le comunique al ser humano que ha sido creado para ser partícipe de la divinidad, como Él ha participado de nuestra humanidad.

Con su encarnación Jesucristo revela para qué fue creado el hombre: «en su naturaleza humana se manifiesta la naturaleza divina ligada a ella sin separación ni confusión. Él es el modelo visible y consumado del Hombre Nuevo (*Ef* 2, 5), en quien la humanidad caída es llamada a renovarse, cuya imagen todo hombre está llamado a reproducir (*Rom* 8, 29) y cuya semejanza está llamado a adquirir»⁴³. Para que esto se dé, el hombre, a diferencia de Adán, debe obedecer al Padre del mismo modo que lo hizo Cristo que padeció una muerte de Cruz por amor. El Hijo de Dios hizo esto «para destruir por su obediencia la acusación de la desobediencia humana, y conducir a la vida bienaventurada y eterna a quienes vivieron en la obediencia»⁴⁴. Con la entrega generosa de Dios, para conducir a la humanidad a la vida bienaventurada y verdadera, lo que resplandece de Dios es el amor divino. «Ese amor loco y apasionado por el hombre lo sumerge [a Cristo] en su misterio pascual, en el misterio del Dios que padeció»⁴⁵ y resucitó al tercer día.

1.3.2 El Espíritu nuestro guía.

Ireneo nos había dicho que todo el hombre está llamado y capacitado para ser semejante a Dios, y que esto era posible si el ser creado se dejaba moldear por las manos del Padre: el Hijo y el Espíritu. Pues bien, en Diadoco la acción del Espíritu es la que nos permite *gustar* a Dios y tener ansias de Él. El Espíritu es luz que ilumina el camino de regreso a la casa del Padre por medio del Hijo. «En los comienzos del progreso, y si amamos fervorosamente la virtud de Dios, el Espíritu Santo hace gustar al alma, en un sentimiento total de plenitud, la

⁴¹ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 22.

⁴² IRENEO DE LYON, *AH. V, Prólogo*.

⁴³ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 22.

⁴⁴ *Cap. Gnost.*, 41.

⁴⁵ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*. 58-59.

dulzura de Dios, para que el intelecto pueda conocer con un conocimiento exacto el premio perfecto de los esfuerzos que agradan a Dios»⁴⁶. De este modo, el camino de divinización del hombre está orientado por el Espíritu divino, al que debe unirse el espíritu humano.

Hemos dicho que a causa de la caída de Adán el hombre había perdido la semejanza divina y que la imagen de Dios había sido oscurecida. Siguiendo esta misma línea Diadoco señala que el ser humano se encuentra escindido por una oposición entre dos sentidos: uno que es el sentido natural del alma y otro sentido simple que viene del Espíritu Santo. Al respecto dice el obispo del Antiguo Epiro:

«La operación misma de nuestro santo conocimiento nos enseña que hay un solo sentido natural del alma, dividido luego en dos operaciones a causa de la desobediencia de Adán; y que por otra parte hay un único sentido simple, que le viene del Espíritu Santo, al cual nadie puede conocer sino sólo los que se desprenden voluntariamente de los bienes de esta vida por la esperanza de los bienes futuros y debilitan por la temperancia todo apetito de los sentidos corporales»⁴⁷.

A esto se añade que el sentido natural del alma humana tiene dos movimientos, pues «una parte suya es arrastrada por el elemento pasional, de ahí viene el que sentimos con placer los bienes de la vida; pero la otra parte se complace a menudo en el movimiento racional e intelectual, y de allí viene que nuestro intelecto aspire a correr hacia las bellezas celestes, cuando vivimos sabiamente»⁴⁸. Con esto se confirma que hay división interior en el hombre. Sin embargo, también nos encontramos con un agente de unión, que permite que el hombre completo, cuerpo y alma; sea verdadera imagen y semejanza de Dios: el Espíritu Santo. Con su guía es posible que la operación del sentido natural del alma que la mueve hacia los placeres de los bienes terrestres, tenga apetencia de los bienes celestes y esté ordenado hacia Dios por medio del movimiento intelectual, segunda operación del sentido natural del alma.

Una de las nociones más importantes en la teología espiritual del obispo del Antiguo Epiro es la de sensación (*αἰσθησις*) la misma que esta unida a la experiencia (*πεῖρα*). Para

⁴⁶ *Cap. Gnost.*, 90.

⁴⁷ *Cap. Gnost.*, 25.

⁴⁸ *Cap. Gnost.*, 29.

Diadoco el ser humano tiene cierta experiencia *sensacional* de Dios, lo ha sentido, tiene recuerdo de ello, y por tanto existe en él la capacidad de volver a experimentarlo. Diadoco utiliza con frecuencia el término sentido con algunos calificativos. Habla, por ejemplo, de los sentidos espirituales, del sentido del corazón, del sentido interior, del sentido intelectual, etc..

En la primera centuria de los *Capítulos gnósticos* Diadoco indica que la fe, la esperanza y la caridad son las virtudes que deben guiar la contemplación espiritual, pero la que más destaca es la caridad, que «une el alma a las virtudes mismas de Dios, siguiendo por el sentido intelectual las huellas del invisible»⁴⁹. El sentido intelectual es el que provoca el movimiento intelectual hacia Dios y hace que el *nous*, progrese paulatinamente hacia su fin.

Diadoco también habla del sentido del corazón, que es con el que el hombre debe amar verdaderamente a Dios. «El que ama a Dios en el sentido del corazón, ése es conocido por Él; en la medida en que alguno acoge en el sentido del alma el amor de Dios, en esa misma medida se llega a estar en el amor de Dios»⁵⁰. Para que este amor del hombre hacia Dios se dé, son necesarias dos cosas: el temor que purifica el alma⁵¹ y «la brisa del Espíritu Santo, que mueve el corazón hacia los soplos de la paz»⁵².

El corazón en la antropología bíblica es muy importante, y para Diadoco es el epicentro de la persona y el órgano del verdadero conocimiento. El corazón es la fuente del amor apasionado por Dios y el órgano en el que Dios trabaja para que la persona trascienda en el éxtasis amoroso hacia Él⁵³. Lo que está detrás de esta imagen del corazón es una de las bienaventuranzas que dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (*Mt* 5, 8). Con el sentimiento del corazón Diadoco le vuelve a dar valor a lo afectivo y a la experiencia sensible en la vida espiritual en su justa medida. No se va al extremo de la espiritualidad intelectualista de cuño neoplatónico, ni al puro sentimentalismo de los mesalianos.

A estos sentidos es importante también añadir el sentido total de plenitud, que es el conocimiento experiencial que involucra a toda la persona (*πληροφορία*). El sentido total

⁴⁹ *Cap. Gnost.*, 1.

⁵⁰ *Cap. Gnost.*, 14.

⁵¹ Cf. *Cap. Gnost.*, 16.

⁵² *Cap. Gnost.*, 85.

⁵³ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., *op. cit.*, 23.

de plenitud que viene del gusto de Dios va a ser el más importante en el momento de discernir entre lo que nos conduce a Dios y nos aleja de Él, ya que «no podemos despreciar voluntariamente las delicias presentes, si no gustamos la dulzura de Dios en un sentimiento total de plenitud»⁵⁴. Cuando el hombre espiritual prueba las delicias de Dios, no quiere volver a probar las delicias de este mundo pasajero. Esto solo es posible por gracia del Espíritu Santo, como lo habíamos señalado en la centuria 90. El sentimiento total de plenitud es el sentimiento cumbre de la vida espiritual, pero ya está grabado en el corazón del ser humano porque es imagen y semejanza de Dios. Por ello todo hombre grita con el salmista: «mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo» (*Sal* 42, 3).

El gusto de Dios es uno de los aspectos fundamentales en la teología de Diadoco. El Espíritu Santo le hace gustar al alma las delicias de Dios, de modo que ésta tiene claro qué es lo que debe desear para asemejarse a su Creador. «Esta gustación divina sólo puede ser producida por la iluminación del Espíritu. Se trata de un gusto intelectual, en claro paralelismo con el gusto corporal. Cuando el intelecto está sano este gusto es infalible. El objeto es la Bondad del Señor, su dulzura y consuelo del Espíritu Santo, su recuerdo inolvidable»⁵⁵. Con todo esto la gustación de Dios, conduce al hombre a saborear los bienes invisibles.

Anteriormente vimos que el obispo del Antiguo Epiro afirmaba la existencia de un sentido natural del alma con dos movimientos, uno que arrastraba al alma hacia lo pasional de ella, y otro hacia la parte intelectual que movía al hombre a Dios. Pues bien, aunque Diadoco ha hablado de un solo sentido natural del alma, no ha dejado de lado los cinco sentidos corporales, que, para algunos autores como Orígenes, tienen su correspondencia con los sentidos espirituales que son los que nos permitirán tener experiencia de Dios. Los sentidos corporales son los medios a través de los cuales el único sentido natural del alma, tiene experiencia del mundo sensible.

Estos sentidos del cuerpo muchas veces «nos atraen con una especie de violencia hacia lo que nos parece bello»⁵⁶, «prefieren las cosas presentes»⁵⁷, y esto se debe a que el alma está siendo arrastrada por su parte pasional, a que el corazón todavía no ha sido

⁵⁴ *Cap. Gnost.*, 45.

⁵⁵ ARGÁRATE, PABLO, "Introducción", en *Obras Completas*, 35.

⁵⁶ *Cap. Gnost.*, 24.

⁵⁷ *Cap. Gnost.*, 55.

purificado, a que no se ha tenido experiencia del gusto de Dios y a que el sentido del intelecto no ha podido guiar al alma hacia los bienes invisibles. Pero cuando el corazón del hombre está purificado, cuando ha gustado la bondad divina y se ha dejado iluminar por el Espíritu Santo, los sentidos del cuerpo pueden obrar conforme a la voluntad de Dios. «Es la iluminación del Espíritu la que realiza esta comunión, haciendo que gustemos del bien con un sentido indiviso»⁵⁸. Con esto queda muy claro que el cuerpo también forma parte del proceso de salvación, que debe ser glorificado, pues sin él, y sin que esté ordenado, el hombre entero no puede ser salvado.

En Diadoco de Fótice el Espíritu Santo es el que hace posible la deificación de la criatura amada por Dios, pues para que Cristo viva en el corazón humano, es necesario que el Espíritu habite en él, lo purifique, lo ilumine y lo llene de gozo. «La adquisición de la semejanza con Cristo y la adquisición del Espíritu Santo -dice Larchet-, va a la par y se condicionan mutuamente. Viviendo en Cristo, el cristiano recibe el Espíritu enviado por el Padre en el Nombre del Hijo (*Jn* 14, 26), y viviendo en el Espíritu se une a Cristo por la participación de las virtudes de Cristo, que son dones del Espíritu»⁵⁹.

1.3.3. El Padre nuestra meta.

Cuando llegue el Señor, al final de los tiempos, los hombres santos van a ser arrebatados al cielo y regresarán a la casa del Padre tomados de la mano del Espíritu. En esto consiste la deificación de los hijos de Dios, en volver al lugar del cual salieron y transformarse en lo que eran: hijos de Dios a imagen y semejanza suya. De este arrebato van a participar todos aquellos que tengan el corazón puro y estén capacitados para ver a su Creador, «porque lo que conviene al Dios encarnado por su cuerpo, eso también conviene a los que divinizará por la riqueza de su gracia, habiéndose afanado Dios en hacer dioses a los hombres»⁶⁰.

El Padre Dios, en su infinita misericordia, no quiso que el hombre se pierda y envió a su Hijo para que lo rescate de las tinieblas del pecado y de las garras del mal. Y el Hijo, una vez que subió a los cielos, envió el Espíritu Santo Paráclito para que lo guiara hacia la perfección, pues el Hijo a dicho a los hombres: «sed perfectos como es perfecto vuestro

⁵⁸ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 43.

⁵⁹ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 30.

⁶⁰ *Sermón VI*.

Padre celestial» (Mt 5, 48). Por ello se puede afirmar con seguridad que «la divinización es la meta, el fin que Dios ha tenido siempre ante sus ojos a lo largo de la historia de la salvación»⁶¹.

La perfección del hombre consiste en amar con el mismo amor que Dios amó a los suyos, puesto que está capacitado para ello. «En efecto, -dice Diadoco-, cuando ha sido hecho semejante a la virtud de Dios -en la medida en que el hombre puede ser hecho semejante a Dios- lleva entonces también la semejanza de la caridad divina»⁶². El mal no dañó la esencia humana, la imagen de Dios quedó intacta en él, por ello el Hijo de Dios no la tocó. Lo que hizo fue recordarle que esa imagen de Dios que había sido oscurecida por el pecado, debía ser alcanzada por medio de la semejanza a su Creador.

Diadoco finaliza el *Sermón sobre la ascensión de Nuestro Señor Jesucristo* con este precioso texto que de algún modo sintetiza lo que hemos venido diciendo:

«De manera que es el hábito, no la naturaleza, lo que la Encarnación del Verbo alteró, para que nos despojemos del recuerdo del mal y nos revistamos de la caridad de Dios; no transformados en lo que no éramos, sino renovados con gloria por la transformación en lo que éramos. Gloria y poder al que descendió de los cielos invisiblemente y subió a los cielos visiblemente, al que es antes de los siglos ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén»⁶³.

La divinización, consiste entonces, en que el hombre se revista de la caridad divina y que así entre en el misterio de la Trinidad, cosa que sucederá al final de los tiempos, cuando todos los santos de Dios sean arrebatados al cielo, porque se han dejado moldear por las manos del Padre: el Hijo y el Espíritu Santo.

1.3.4. El bautismo en el camino de deificación.

Antes de la caída los primeros padres gozaron de una total integridad, no estaban divididos o fragmentados. Pero cuando Adán cayó en el pecado, y eligió libremente caminar por los

⁶¹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*. 63.

⁶² *Cap. Gnost.*, 89.

⁶³ *Sermón VI*.

caminos del mal desobedeciendo al mandato de Dios, se desintegró, y por ello su único sentido natural se dividió en dos operaciones que mueven el alma hacia lo pasional o hacia lo intelectual. Ahora, el único sentido natural del alma necesita ser redimido y reintegrado de nuevo en un único sentido simple, que es el sentido que viene del Espíritu⁶⁴.

El proceso de reintegración y divinización de todo cristiano empieza, para Diadoco, con el sacramento del bautismo que quita la mancha del pecado. «Somos regenerados por medio del agua por la acción del Espíritu Santo y Vivificante. Así somos purificados inmediatamente en el alma y en el cuerpo, si vamos a Dios con una disposición total, estableciéndose el Espíritu Santo en nosotros y expulsando el pecado»⁶⁵. ¿Pero si hemos sido purificados por el bautismo ¿por qué seguimos teniendo una disposición hacia el mal? Porque aunque el bautismo quita de nosotros la mancha del pecado, «no cambia ahora la dualidad de nuestro querer ni impide que los demonios nos combatan ni que nos digan palabras de engaño, para que lo que no guardamos siendo psíquicos, lo observemos tomando las armas de la justicia, por la potencia de Dios»⁶⁶.

Detrás de estas líneas nos encontramos con una disputa entre Diadoco y los mesalianos. Recordemos que ellos no contaban ni con la Iglesia ni con los sacramentos en el proceso de salvación del hombre. Les bastaba la oración intensa para purificar el alma, pues la oración era el único medio para expulsar el demonio que habitaba dentro de ella, cosa que no lograba el bautismo. Además, los mesalianos afirmaban que en el alma del hombre coexistían el pecado y la gracia⁶⁷. Frente a esto Diadoco dice que el espíritu de la verdad y el espíritu del error no se esconden al mismo tiempo en el intelecto de los bautizados, sino que desde el momento de la regeneración a causa del agua del bautismo, el demonio está fuera del alma y la gracia dentro de ella⁶⁸. Con el bautismo Satanás ha sido expulsado del alma de quien ha sido bautizado; sin embargo, puede obrar en ella por medio de los sentidos del cuerpo, cosa que le está permitido por Dios⁶⁹, para que el hombre elija libremente el camino por el que quiera recorrer. El demonio no puede penetrar en las profundidades del alma de los hijos de Dios, pues este lugar está reservado únicamente para

⁶⁴ Cf. *Cap. Gnost.*, 25.

⁶⁵ *Cap. Gnost.*, 78.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis), 14.

⁶⁸ Cf. *Cap. Gnost.*, 76.

⁶⁹ Cf. *Cap. Gnost.*, 79.

su Creador, pues Él ahí habita. Es más, no solo los demonios están impedidos de entrar a los más íntimo del ser humano, a los ángeles tampoco les está permitido. Unos y otros solamente pueden sugerir al hombre pensamientos y deseos a través de la mediación de los sentidos, pero mover su voluntad les está impedido.

Notemos la importancia que tienen para Diadoco los sacramentos, y en este caso de manera particular el sacramento del bautismo, por medio del cual el hombre recibe la gracia para caminar hacia la divinización.

«Por medio del bautismo de la regeneración la santa gracia nos procura dos bienes, de los cuales uno sobrepasa infinitamente al otro. Nos concede inmediatamente el primero, pues nos renueva en el agua misma e ilumina todos los trazos del alma, es decir la imagen de Dios, borrando de nosotros toda arruga del pecado. El otro, que es la semejanza, espera realizarlo con nosotros»⁷⁰.

La imagen de Dios que estaba oscurecida en el hombre, ahora está iluminada, y por medio del movimiento intelectual del alma⁷¹, el hombre vuelve a tener la verdadera imagen de su Creador y puede ser orientado por ella en el camino hacia la semejanza divina, camino que no lo hace con sus propias fuerzas, sino con la ayuda de la gracia del Espíritu que le hace desear a Dios, y a través de este gusto le da la capacidad de discernimiento. Así empieza el combate espiritual del cristiano que debe dejarse moldear por el Hijo y el Espíritu para ser arrebatado de este mundo y regresar a los brazos del Padre.

Para el obispo del Antiguo Epiro la cooperación humana en el proceso de divinización es fundamental ya que tiene todas las capacidades para ello. Dios, por medio de la gracia, ilumina el intelecto para que el alma sepa a dónde debe moverse. Además, hace que tenga memoria de la dulzura de Dios, de modo que pueda recordarlo, y finalmente reeduca la sensación (*αἰσθησις*) que es la que debe reconocer los bienes verdaderos y tender hacia ellos. La primacía de la sensación subyace a todo el sistema de la teología espiritual (experiencial) de Diadoco, por ello es necesario que el corazón esté purificado y la sensación que experimenta el gusto de Dios esté ordenada para las luchas espirituales

⁷⁰ *Cap. Gnost.*, 89.

⁷¹ *Cf. Cap. Gnost.*, 78.

post-bautismales⁷². El gusto es el resultado del amor divino que obra en el alma humana y que manifiesta una cierta unión en entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre, «y es precisamente esta unión la que en última instancia satisface el anhelo de la visión y el conocimiento de Dios»⁷³.

1.4. El progreso espiritual.

En la teología de Diadoco de Fótica nos encontramos con una noción de proceso de divinización del ser humano que inicia con el sacramento del bautismo. Este proceso supone tres grados de progreso espiritual, donde hay tentaciones, consolaciones, desolaciones, caídas, lágrimas, sueños, etc.

1.4.1. Primera etapa espiritual.

Desde que el hombre es bautizado, «la gracia se esconde en el fondo del intelecto. Pero cuando alguno ha comenzado a amar ardientemente a Dios con toda su resolución, entonces comunica al alma de un modo inefable el sentido intelectual una parte de sus bienes»⁷⁴. La gracia de Dios está presente en el alma humana, pero ella no empieza a actuar si el hombre no lo quiere. De modo que el primer paso en el proceso espiritual es que el cristiano se vuelva hacia Dios y desee contar con la gracia divina. El demonio, por su parte, puede atacar y llegar hasta el sentido íntimo del alma con pensamientos, sentimientos y deseos pecaminosos para evitar que el cristiano inicie el camino de divinización. «El enemigo procede así para asustar al principiante en los inicios y hacerle desistir de los buenos propósitos y dar marcha atrás, volviendo a la vida despreocupada y distraída. Pero cuando el enemigo se da cuenta de que el principiante se mantiene firme en su propósito, enseguida cede»⁷⁵.

Frente a la acción de Dios y a la acción del enemigo, el guerrero, en sus inicios, experimenta consolaciones y desolaciones; movimientos espirituales que los trataremos

⁷² Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 17.

⁷³ *Ibid.*, 24. La traducción es nuestra.

⁷⁴ *Cap. Gnost.*, 77.

⁷⁵ TEÓFANES EL RECLUSO, 167.

más adelante con mayor detalle. Las consolaciones y las desolaciones de quien inicia un camino espiritual, son distintas de quien ya a recorrido algún trecho en los combates. En efecto, «uno es el gozo inicial y otro el perfecto [pues] es necesario que el alma sea llamada primero a los combates por el gozo inicial, y luego sea examinada y probada por la verdad del Espíritu Santo acerca de los males realizados o de las vanidades que aún realiza»⁷⁶.

Uno de los estudiosos de la teología oriental, Tomáš Špidkíl, indica que «en el primer estadio de discernimiento, se da la experiencia común a todos los principiantes: siente el gusto o el disgusto en el ejercicio de la vida espiritual. Se encuentran, por tanto, en un estado de consolación, o por el contrario, de desolación»⁷⁷. Acá la consolación y la desolación son consecuencias lógicas de una nueva relación con Dios (la consolación) o del disgusto que experimenta al guerrero al iniciar una nueva vida, pues deja de sentir los placeres que satisfacían su cuerpo.

Mientras el Espíritu Santo le brinda al guerrero un gozo inicial por haber aceptado la gracia divina e iniciar un camino de divinización; el conocimiento, -dice Diadoco-, «nos enseña bien que en el comienzo al alma que se da a la «teología» la abruman las pasiones, sobre todo la cólera y el odio. Sufre esto no tanto a causa de los demonios que obran estas pasiones cuanto por su propio progreso»⁷⁸. Esto es una muestra clara de que se ha iniciado un combate.

En esta primera etapa espiritual, el discernimiento de espíritus se centra en la distinción entre el bien y el mal, dos fines a los que se sienten movidos los principiantes por los pensamientos, afectos, atracciones, sentimientos que no necesariamente son puros⁷⁹. En esta etapa los guerreros empezarán a cultivar el dominio de sí, procurando llevar un comportamiento exterior alejado del pecado en el que antes vivía, dejando, por ejemplo de pronunciar palabras perversas o de burla; hasta llegar, en su etapa avanzada, a un comportamiento interior más santo.

Las armas fundamentales en este combate van a ser: «la observancia de los santos mandamientos y [...] un profundo recuerdo del Señor de la gloria»⁸⁰. Claro que el recuerdo de Dios, en Diadoco, se va mantener presente en toda la vida del hombre de Dios, mientras

⁷⁶ *Cap. Gnost.*, 60.

⁷⁷ ŠPIDKÍL, TOMÁŠ, *El "starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 59.

⁷⁸ *Cap. Gnost.*, 71.

⁷⁹ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., op. cit., 50-51.

⁸⁰ *Cap. Gnost.*, 96.

que la observancia de los mandamientos aparecerá con fuerza en el inicio de la vida espiritual. En todo caso, los mandamientos y el recuerdo de Dios ayudarán a que los guerreros vayan gustando más las delicias divinas. Pero para ello, hay que combatir con valentía.

«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 en los placeres. Pero para aquellos que pueden sobrepasar el [punto] medio, se manifiesta como un camino llano y fácil. Porque sumisos a los buenos hábitos por el ejercicio del bien, los malos desaparecen con el recuerdo de los placeres contrarios a la razón [...] Es necesario, pues, en los comienzos del combate, practicar con una voluntad violenta los santos mandamientos de Dios, para que, viendo nuestra intención y esfuerzo, nuestro buen Señor nos envíe una voluntad muy presta para servir con placer sus gloriosos deseos; pues la voluntad entonces es preparada por el Señor, de manera que practiquemos incesantemente el bien con gran gozo» [93].

Cuando se ha empezado a observar los mandamientos y a recordar al Señor, «entonces el fuego de la santa gracia se distribuye incluso en los sentidos exteriores del corazón, quemando totalmente la cizaña de la tierra húmeda»⁸¹. Ahora los dardos de los demonios no llegan a turbar el sentido íntimo del alma, sino sólo hasta la parte pasional de ella, cosa que no pasaba en la etapa inicial donde el demonio podía invadir casi todo el ser. Con esto se ha pasado a una segunda etapa en la vida espiritual, en la que el guerrero experimenta un mayor gusto de Dios.

1.4.2. Segunda etapa espiritual.

Según Diadoco de Fótice los «amigos de los placeres de la vida presente pasan de los pensamientos a las faltas»⁸²; en cambio, los que llevan una vida ascética pasan de las faltas a los pensamientos, dentro de los cuales encontramos el orgullo, la vanagloria y la acedia.

⁸¹ *Cap. Gnost.*, 85.

⁸² *Cap. Gnost.*, 96.

Estos pensamientos debilitan a los guerreros y los lanzan hacia los demonios de la tristeza y la cólera. ¿Qué nos quiere decir Diadoco con esto?

Evagrio, en el *Tratado Práctico*, indica que los demonios combaten contra los solitarios sin armas⁸³, es decir, sin objetos o personas que los lleven a cometer las faltas. Contra los solitarios el enemigo combate a través de los pensamientos. En cambio, contra los hombres comunes y corrientes combate con los objetos a los que están apegados y por lo cual pecan fácilmente; mientras que a los monjes los ataca por medio de sus compañeros de los cenobios, especialmente de los monjes más negligentes que son los que les hacen pecar.

Teniendo en cuenta esto, se entiende que los que se deleitan con los placeres presentes piensan en cometer algún pecado y caen con facilidad en la falta. En cambio, los que han empezado una nueva vida, ya no cometen las faltas que antes cometían, sino que ahora su campo de batalla pasa al de los pensamientos, con lo cual ascienden a otro nivel en la vida espiritual donde no solo se cumplen los mandamientos, sino que se cultivan las virtudes y se busca llegar a la *apatheia* y a experimentar el gusto de Dios de manera más elevada.

Detrás de esto nos encontramos con la idea de purificación del corazón que supone el combate que hemos venido anunciado desde el principio de la vida espiritual. Cuando el hombre que ha estado acostumbrado a pasar de los pensamientos a las faltas experimenta un proceso de purificación, se esfuerza por odiar sus pasiones y al hacerlo sufre «grandemente la vergüenza del pecado»⁸⁴. Junto a este odio de las pasiones vergonzosas, necesarias para la purificación del corazón, el luchador debe continuar orando de una manera constante, con el recuerdo del Señor Jesús «porque es necesario que los que quieren arrojar su podredumbre no oren a veces sí, y a veces no, sino que se consagren siempre a la oración en la guarda del intelecto, aunque vivan fuera de casas de oración»⁸⁵. Con esto se confirma lo que antes habíamos anunciado; que el recuerdo de Jesús va a estar presente en todas las etapas de la vida espiritual y que va a ser una arma fundamental en el combate espiritual.

⁸³ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, “Tratado Práctico”, en *Obras espirituales*, González Villanueva, José I. (ed), Ciudad Nueva, Madrid 2013, TP 5, 137. A continuación se citará al Tratado Práctico con la abreviatura TP seguida del número del capítulo al que nos refiramos en números arábigos.

⁸⁴ *Cap. Gnost.*, 97.

⁸⁵ *Ibidem*.

Una vez que el luchador ha salido victorioso de la lucha contra los demonios, y ha logrado dominar casi todas sus pasiones, estos aguardan por un momento y reorganizan el ataque. ¿Cómo proceden ahora estos demonios? «Dos demonios aguardan para luchar contra él. Uno turba grandemente al alma llevándola de un gran amor a Dios a un celo indiscreto, de manera que no quiere que otro complazca tanto a Dios como ella. El otro mueve con una cierta acción ardiente al cuerpo al deseo de la unión carnal»⁸⁶.

Resulta muy curioso que Diadoco, a diferencia de Evagrio Póntico y Juan Casiano, no coloque solamente al orgullo y a la vanagloria como los demonios más temibles que atacan a los hombres que han llegado a un estado espiritual más perfecto, puesto que el celo indiscreto puede llenar a los guerreros de soberbia creyendo que solo con sus fuerzas han vencido al enemigo, o que son superiores a otros guerreros por creerse que están más purificados. El obispo del Antiguo Epiro propone, además del celo indiscreto, a un demonio que mueve ardientemente al cuerpo al deseo de la unión carnal, cosa que para algunos autores espirituales el luchador ya debía haber superado.

Pues bien, aunque resulte un poco extraño, Diadoco, en mi opinión, llama la atención sobre la condición humana que, por más cercana esté a su Creador, no deja de estar unida a lo terrestre y corpóreo, donde tiene que actuar y llevar a cabo su santificación. Además, Dios puede permitir la acción de este demonio carnal para que el guerrero siga manteniendo la humildad de reconocerse criatura y necesitado del Padre, y por ello tenerle también un temor reverencial. Con esto puede seguir buscando la impasibilidad y el gusto de Dios. Pero ¿qué es la impasibilidad?, pues sobre el gusto de Dios ya se ha comentado algo anteriormente.

Para Evagrio Póntico la *apatheia* o impasibilidad, es la finalidad de la vida práctica del asceta y la puerta de entrada para la vida contemplativa, pues, según este autor, dos son las etapas más claras de toda vida espiritual: la práctica y la teórica o contemplativa. La meta de la vida práctica es el dominio de las pasiones, por medio de la observancia de los mandamientos y el cultivo de las virtudes. Estas son sus palabras:

«Acuérdate de tu vida anterior y de sus antiguas faltas y de cómo, habiendo estado sujeto a las pasiones, has llegado a la impasibilidad por la misericordia de Cristo, y de

⁸⁶ *Cap. Gnost.*, 99.

qué manera, a su vez, el mundo que has dejado te había humillado en tantas y tan frecuentes ocasiones. Reflexiona: ¿Quién es el que te protege en el desierto? ¿Y quién el que expulsa los demonios que rechinan sus dientes sobre ti? Tales pensamientos infunden humildad y no dan cabida al demonio del orgullo»⁸⁷.

Diadoco sigue esta misma línea e indica que una de las tareas principales del luchador es alcanzar un estado impasible, cosa que se consigue con la gracia divina y el esfuerzo humano. Pero esta impasibilidad no es la ausencia de pasiones, pues los demonios nos seguirán atacando a través de ellas mientras dure la vida, y tampoco la negación estoica de las pasiones. Para Diadoco

«la impasibilidad no consiste en no ser atacados por los demonios, porque entonces deberíamos salir de este mundo, como dice el Apóstol, sino en permanecer invictos cuando somos atacados por ellos. En efecto, los luchadores armados de hierro reciben las flechas de sus adversarios, escuchan el ruido del tiro, ven incluso casi todos los dardos arrojados contra ellos, pero no son heridos a causa de la solidez de su vestidura de guerra. Están acorazados en la batalla y tienen su seguridad en el hierro que los protege. En cuanto a nosotros, recubiertos con la armadura de la santa luz y con el casco de la salvación, destruyamos las tenebrosas falanges de los demonios por medio de todas las buenas obras. Pues no es sólo el no hacer más el mal lo que da la pureza, sino el rechazar con fuerza el mal, por medio del empeño en el bien»⁸⁸.

Pasamos a una etapa más íntima de purificación del alma humana. El cumplimiento de los mandamientos le daban al guerrero una purificación exterior, con lo cual la señal de la purificación externa se veía reflejada en que no cometía pecados o faltas que lo alejaran de Dios. Pero ahora la purificación no consiste solo en esto, sino en empeñarse en hacer el bien y en desearlo internamente; pues algunas personas pueden dejar de cometer faltas, cosa que puede ser comprobada a los ojos de los hombres, pero su corazón todavía está podrido, y ver las profundidades del corazón escapa a la vista humana.

En esta segunda etapa el discernimiento no se reduce a distinguir lo bueno de lo malo, sino a distinguir, en lo bueno, lo que es mejor para el alma del guerrero. Esto es

⁸⁷ TP 33.

⁸⁸ Cap. Gnost., 98.

posible cuando en el alma hay calma. «En efecto, cuando el mar está tranquilo, los pescadores ven hasta los movimientos de sus profundidades, de manera que entonces no se les oculta ninguno de los animales que recorren esos senderos»⁸⁹, pero si el mar está agitado esta distinción es imposible.

En esta etapa el amor por el Señor crece y con esto los miedos de enfrentarse a los demonios disminuye. Sin embargo, en el corazón del guerrero permanece un santo temor que purifica su corazón y el amor divino que se gusta todavía es imperfecto. Quien va avanzado en la vida espiritual «considera como muy grandes sus caídas más ligeras y ofrece continuamente [a Dios] lágrimas sobre lágrimas en una gran acción de gracias»⁹⁰. Estas lágrimas son distintas de las que pudo haber derramado en la primera etapa, donde ellas resultaban de una gran contrición por el dolor de los pecados⁹¹.

1.4.3. Tercera etapa espiritual.

Finalmente llegamos al estadio más elevado de la vida espiritual. El tercer grado sucede cuando, luego de haber observado los mandamientos, el guerrero ha llegado a la impasibilidad perfecta y se ha revestido de todas las virtudes, «sobre todo de la perfecta pobreza, entonces la gracia ilumina con un sentimiento más profundo toda su naturaleza y lo enciende en un gran amor de Dios»⁹². De esta manera el hombre es arrebatado en el fuego divino y los dardos del enemigo no llegan a los sentidos corporales, pues todo el ser está revestido de Dios. Acá nos encontramos con una unión mística.

El guerrero, con su esfuerzo y con la gracia divina, regresa a la auténtica humanidad a través de su semejanza a Dios por medio de Jesucristo. Con esto su espíritu está preparado para la unción con el Espíritu Santo. En esta etapa «el gozo que llega entonces verdaderamente al alma y al cuerpo es un recuerdo inefable de la vida incorruptible»⁹³, con lo cual esta unión con Dios es un anticipo de lo que se vivirá al final de los tiempos. El guerrero redimido vuelve a su integración original, experimenta la superabundancia de la

⁸⁹ *Cap. Gnost.*, 26.

⁹⁰ *Cap. Gnost.*, 26.

⁹¹ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., *op. cit.*, 54.

⁹² *Cap. Gnost.*, 98.

⁹³ *Cap. Gnost.*, 25.

gloria de Dios, ya no tiene temor en su corazón sino solo un amor puro, para Dios y para los demás⁹⁴.

El amor que viene del Espíritu Santo y hace posible la unión mística, -donde la alegría y el amor son ilimitados porque el ser humano ya no está fragmentado-, «hace arder el alma con un tal amor de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad infinita»⁹⁵. Este amor provoca solo lágrimas de gozo, lágrimas alegres que son el producto del verdadero amor⁹⁶. Con esto, el guerrero ha llegado a ser otro dios, imagen y semejanza de su Creador.

⁹⁴ Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 58-59.

⁹⁵ *Cap. Gnost.*, 34.

⁹⁶ Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 61.

CAPÍTULO II

EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL EN DIADOCO DE FÓTICE

2.1. El combate espiritual.

Antes de pasar a estudiar el discernimiento en nuestro autor, es preciso recordar que Diadoco es un hombre que vive en medio de un cristianismo sin persecuciones. Los problemas de su tiempo son las herejías. Algunos cristianos recuerdan con añoranza los tiempos de persecución, pues entienden que en esos momentos se vivía con radicalidad el seguimiento del Señor. Por ello, como dijimos anteriormente, varios cristianos se alejaron de los lugares poblados para vivir en el desierto y así llevar un cristianismo más radical, donde combatían con los demonios, y donde también oraban por la salvación de sus hermanos que permanecían en las ciudades. El paradigma de este tiempo era el abad Antonio.

Pues bien, Diadoco es heredero de esta tradición de hombres que son conocidos como ascetas, atletas, soldados, luchadores. Estas palabras, junto con la de mártires, definen a los verdaderos cristianos que tenían que combatir para alcanzar el Reino de los cielos prometido. El obispo del Antiguo Epiro utiliza con frecuencia el término *ἀγωνιζόμενος* o *αγωνιστής*, para designar a los cristianos que buscan ser arrebatados por Dios. *Ἀγωνιζόμενος* viene del verbo *ἀγωνίζομαι* que significa luchar por un premio, combatir, ejercitarse en la lucha; mientras que *αγωνιστής* significa campeón, luchador, guerrero,

virtuoso¹. Esto nos muestra lo que significa para Diadoco entrar en el camino que conduce hacia Dios: una combate en el cual el hombre tiene que utilizar sus fuerzas como un verdadero guerrero, como un luchador llamado a vencer al enemigo.

El guerro se encuentra en un campo de batalla entre las fuerzas del Espíritu Santo y Satanás que lo tiran para un lado o para otro. El enemigo lo arrastra hacia las pasiones, hacia los deleites terrestres; mientras que el Espíritu Santo lo llama a revestirse de las virtudes divinas y a probar las delicias espirituales. Como el alma es movida para lados opuestos, el hombre puede sentirse turbado y confundido, por lo que tiene que buscar mantenerse firme y asimilarse a los mártires que fueron capaces de dar su vida para mantenerse fieles en el camino de la perfección². El buen discernimiento estará guiado por el Espíritu que le hace desear y encontrar al hombre aquello que produce la unión de todo su ser y la comunión con Dios. Así, el discernimiento le ayuda a superar tendencias divisivas y vicios que impidan que la obra de Dios llegue al alma³.

El primer combate del luchador es «contra las pasiones que se habían adueñado del hombre»⁴. Las pasiones son consecuencia del pecado de Adán, pues con la caída dejó de buscar la perfección a la que había sido llamado, y por ello las virtudes que le habían sido dadas para cumplir su fin se marchitaron. Así perdió la semejanza de Dios que ahora el hombre vuelve a buscar.

El Pseudo-Macario explica esto de manera muy clara:

«El alma está, pues, rodeada y cubierta por la tiniebla de las pasiones, privada del gozo y del conocimiento de Dios, así como de su propia comprensión. Pero la obra permanece intacta y la creatura que es el alma permanece completa, aunque haya sido conducida bajo el velo y en prisión; ella guarda intacta la imagen de la inteligencia y de la constitución que el Creador le dio desde el principio»⁵.

Pues bien, con la imagen de Dios intacta el guerrero debe empezar a quitarse el velo de las pasiones, las mismas que están estrechamente relacionadas con los demonios. Evagrio

¹ PABÓN, JOSÉ M., *Diccionario Manual Griego-Español*, Bibliograf, Barcelona 1967, 7-8.

² Cf. DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis), 31-32.

³ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., *op. cit.*, 20.

⁴ ARGÁRATE, PABLO, "Introducción", en *Obras Completas*, 22.

⁵ PSEUDOMACARIO, *Homilía XXVI*, 5,1.

Póntico, en su *Tratado Práctico*, hizo un estudio muy detallado sobre los pensamientos y los demonios. Hizo una lista de ocho demonios; a saber: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo; y luego propuso estrategias para combatir cada uno de ellos. En Evagrio hay una relación muy estrecha entre pensamientos y demonios, al punto de que muchas veces los utiliza como sinónimos, pues a los pensamientos (*λογισμοί*) a los que él se refiere, son los pensamientos malos.

Diadoco también habla de pensamientos, pero no del modo tan exhaustivo como lo hace Evagrio. De todas maneras tiene muy presente que hay pensamientos que están relacionados con los demonios y otros que no. Dice el obispo del Antiguo Epiro: «El corazón produce también por sí mismo pensamientos buenos y no buenos. No se trata de que produzca naturalmente las ideas malas, sino que por el primer engaño tiene como hábito el recuerdo del mal. Sin embargo, la mayoría de las veces concibe los pensamientos malos a causa de la ira de los demonios»⁶. De esta afirmación se desprende que son los demonios los que sugieren los malos pensamientos al alma del guerrero, y por ello éste debe luchar con ellos para liberarse y no caer en la tentación. La serpiente tentó a Eva, ella no cortó el diálogo iniciado por el tentador y se dejó seducir. El guerrero, teniendo el ejemplo del modo de proceder de Jesucristo en las tentaciones en el desierto, está llamado a no caer en la misma trampa, pero lo que sucede muchas veces es que se hace cómplice de estos pensamientos y busca complacerlos. He aquí que el alma se acostumbra al pecado contra el que hay que luchar.

Soportar las enfermedades y luchar contra los malos pensamientos es considerado por Diadoco un segundo martirio donde el guerreero debe dar testimonio de su fe en Dios que nunca lo abandona y le acompaña en su lucha hacia la vida divina⁷. Ahora bien, anteriormente decíamos que, en Diadoco, son las pasiones las que están muy relacionadas con los pensamientos, no tanto los demonios, aunque vemos que también los están. Pero este no es un descubrimiento suyo, pues desde Evagrio se habla en la vida espiritual de pensamientos apasionados, de modo que demonios, malos pensamientos y pasiones forman una trilogía que impide que el guerrero se asemeje a Dios.

⁶ *Cap. Gnost.*, 83.

⁷ *Cf. Cap. Gnost.*, 94.

Recordemos que Diadoco, cuando nos habla del sentido natural del alma, indica que éste está dividido en dos movimientos; uno que la arrastra hacia su parte pasional, y otro hacia la parte intelectual. La parte pasional hace que el hombre sienta placer por los bienes de la vida terrena, de modo que si no deja que su alma sea movida por el movimiento intelectual que lo conduce a Dios, se dejará llevar constantemente por las pasiones. Pero ¿qué son las pasiones? Para tratar de comprenderlas mejor vamos a ir a Máximo el Confesor.

En la *Tercera centuria sobre la caridad* dice: «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, la lucha del monje»⁸. En esta cita encontramos que hay una identificación entre pensamiento apasionado, que es sugerido por los demonios, con la pasión, y, en mi opinión a esto se refiere Diadoco cuando habla de pasión o pasiones.

Las pasiones mueven al alma, según Máximo el Confesor, hacia el amor irracional o al odio insensato hacia alguna cosa. Si mueven a la comida y a la bebida, la pasión que está detrás es la gula, si mueven al sexo desenfrenado, la pasión es la lujuria, si mueven hacia el dinero y el prestigio que este da, las pasiones son la avaricia y la vanagloria, etc. De este modo, si la gracia no habita en el hombre, los malos pensamientos se arrastran como serpientes en su corazón, para evitar que el alma desee la bondad de Dios. Pero cuando por el bautismo, el hijo de Dios recibe la gracia que queda oculta en el intelecto, los mismos pensamientos empiezan a circular «a través de las partes del corazón como sombrías nubes, tomando forma de las pasiones del pecado y de disipaciones variadas, para disipar la memoria del intelecto y arrancarla de su familiaridad con la gracia»⁹.

Diadoco, de la misma manera que lo hizo Evagrio, realiza una distinción de demonios. Hay unos que son descarados y atacan a la parte pasional del alma, como la lujuria por ejemplo; mientras que otros son más sutiles y se dirigen hacia la parte intelectual de ella, como la vanagloria. ¿Por qué es necesaria hacer esta distinción de las pasiones? Porque en la medida que el guerrero va avanzado en la vida espiritual, se va encontrando

⁸ MÁXIMO EN CONFESOR, “Centurias sobre la caridad”, en *op. cit.*, Centuria III, n 42, 151.

⁹ *Cap. Gnost.*, 81.

con unas y otras. Cuando las primeras pasiones que atacan la parte pasional del alma, y la mueven hacia los deleites terrestres son superadas por el guerrero y la gracia de Dios; el demonio cambia de estrategia y se disfraza de ángel bueno, para tentar al luchador de manera muy sutil.

La experiencia en el combate espiritual le ha llevado a Diadoco a afirmar que «la palabra del conocimiento [...] enseña que hay como dos especies de espíritus malos: unos son más sutiles, los otros más materiales. Los más sutiles combaten al alma, mientras que los otros acostumbran esclavizar la carne por medio de ciertos consuelos lascivos»¹⁰. En el primer combate «los espíritus malvados asaltan los sentidos del cuerpo y se ocultan, obrando, gracias a la complacencia de la carne, en aquellos que aún son niños en el alma»¹¹. No ocurrirá lo mismo con los guerreros que han madurado en el combate y han detectado y anulado las primeras estrategias del enemigo.

Los demonios, que no cesan nunca de tentar al guerrero, provocan en él consolaciones lascivas para mantenerlo atado a los placeres carnales. Esto lo hacen porque les está permitido habitar en el cuerpo, «aun en aquellos que luchan intensamente contra el pecado, porque el libre arbitrio del hombre está siempre a prueba»¹². De este modo vemos que la lucha espiritual no acabará en esta vida terrena.

2.2. Pasiones.

Varias son las pasiones que esclavizan al hombre y Diadoco nos habla de algunas que más le interesan que conozca el guerrero. Como ya se ha mencionado, el obispo del Antiguo Epiro no hace una lista detallada sobre las pasiones como lo hizo Evagrio con los demonios. Sin embargo, deja muy claro el modo de proceder de las que más afectan al hombre que está realizando el camino espiritual hacia Dios.

Cuando el guerrero cuenta con abundantes riquezas, y siente el llamado de Dios a distribuir las con los demás, se alegra de hacerlo cumpliendo este precepto divino; «pero cuando las hemos agotado -dice Diadoco- nos invaden una tristeza indefinida y una humillación, como si no pudiéramos realizar nada digno de justicia. Por ello desde entonces

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Cap. Gnost., 79.*

¹² *Cap. Gnost., 82.*

el alma se vuelve a sí misma en un gran abajamiento, para que lo que no puede adquirir día a día por la limosna, lo adquiera por la oración esforzada, la paciencia y la humildad»¹³. Gozo y tristeza, consolación y desolación, es lo que experimenta el guerrero cuando inicia su recorrido espiritual. Debe estar muy atento a estos dos movimientos del alma para no caer en pecado, pues «el exceso de tristeza sumerge al alma en la desesperanza y la falta de fe; [mientras que] el exceso de gozo llama a la presunción»¹⁴.

Es fundamental que todo luchador experimente la tristeza, pues ésta es la medida de que él va progresando en la vida espiritual, ya que la parte pasional del alma hecha en falta los antiguos placeres en los que se deleitaba, y al no tenerlos los recuerda y sufre por su ausencia. Si por algún motivo, el luchador de la piedad no ha experimentado suficientemente la tristeza, Dios se la regala para que no se ensalce, sino que se mantenga en el camino de la humildad y se mantenga pacientemente en la oración esperando el consuelo de Dios.

Otra de las pasiones que sufre quien está llevando una vida espiritual, es la acedia; uno de los demonios más temerosos para los monjes del desierto. Y es que «cuando nuestra alma comienza a no desear ya los encantos de la tierra, entonces la invade frecuentemente un cierto espíritu de disgusto, no permitiéndole realizar con placer el ministerio de la palabra ni abandonarse al deseo penetrante de los bienes futuros»¹⁵. Para Evagrio Póntico «el demonio de la acedia, llamado también «demonio del mediodía», es de todos los demonios el más gravoso»¹⁶, pues invade a toda la persona y le quita las fuerzas físicas, psíquicas y espirituales que le movían a llegar a Dios. Lo mismo piensa el obispo del Antiguo Epiro, pues la acedia le quita al guerrero el deseo de los bienes celestiales, y al mismo tiempo le hace ver que ya no tiene los bienes terrenales, y así hunde al hombre de Dios en la desesperación, pues le hace ver que no tiene nada.

Para Evagrio lo más característico de los demonios es la cólera, pues atacan con ira a los monjes que buscan a Dios. En efecto, «no se puede encontrar en la tierra hombres más rencorosos que los demonios o que asuman a la vez toda su perversidad»¹⁷. Entonces los demonios no solo son iracundos, sino también rencorosos y perversos. Si esta pasión se

¹³ *Cap. Gnost.*, 66.

¹⁴ *Cap. Gnost.*, 69.

¹⁵ *Cap. Gnost.*, 58.

¹⁶ *TP* 12.

¹⁷ *TP* 5.

apodera del guerrero, éste no puede discernir ni dejarse ayudar por otros medios que le ayudan en el progreso espiritual. «Cuando el alma está turbada por la cólera, o turbada por la ebriedad, u oprimida por un pesado desánimo, el intelecto no puede, aunque se lo fuerce, dominar el recuerdo del Señor Jesús»¹⁸.

Pero, a diferencia de la pasión de la acedia, en la cólera no todo es dañino para el hombre, pues aunque acostumbra turbar y confundir al alma, «a veces también le brinda grandes servicios»¹⁹. Diadoco se refiere a la cólera moderada que ayuda al hombre en el progreso espiritual. Ésta cólera «fue dada a nuestra naturaleza como arma por el que nos creó. Si Eva la hubiera utilizado contra la serpiente no habría sido dominada por aquel placer pasional»²⁰. Con este conocimiento sobre la cólera moderada, el guerrero, como un verdadero luchador que se enfrenta al enemigo en el campo de batalla, podrá enfrentarse decididamente al adversario que le quiere turbar y mantener en medio de los placeres terrenales.

Finalmente llegamos a la madre de todos los vicios²¹, que es un tipo de pasión que no está tan ligada a la parte pasional del alma, sino más bien a la parte intelectual. Estamos hablando de la presunción que está ligada a la vanagloria «la cual hace fracasar al hombre en su vocación fundamental: ser semejantes a Dios»²². En Evagrio, el orgullo y la vanagloria atacan a la parte racional del alma porque le hacen creer al monje que ha progresado en la vida espiritual únicamente son sus propias fuerzas, le hacen creer que es mejor que los demás, y que incluso puede ser reconocido como santo. Diadoco, siguiendo a Evagrio, considera que la presunción engendra todos los vicios.

2.3. Virtudes.

El guerrero no solo tiene que combatir para vencer las pasiones provocadas por las seducciones de los demonios a través de los malos pensamientos, sino que, al mismo tiempo, debe luchar por revestirse de las virtudes que lo hacen fuerte en el seguimiento del

¹⁸ *Cap. Gnost.*, 61.

¹⁹ *Cap. Gnost.*, 62.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Cap. Gnost.*, 81.

²² ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 23.

Señor. «El hombre adquiere la semejanza con Cristo mediante la práctica de las virtudes»²³, las mismas que están en el hombre desde el momento de la creación. Este pensamiento es muy claro para los Padres, como lo es también la conciencia de que la adquisición de las virtudes resulta de la gracia de Dios, con la que coopera el cristiano que desea participar de los bienes futuros.

La fe, la esperanza y la caridad son las tres virtudes que Diadoco menciona al inicio de los *Capítulos gnósticos*. Las tres deben guiar al guerrero hacia la contemplación de las realidades celestes. «Las dos primeras nos enseñan a despreciar los bienes visibles, la caridad en cambio une el alma a las virtudes mismas de Dios, siguiendo por el sentido intelectual las huellas del Invisible»²⁴. Y esto se debe a que «únicamente por la práctica de las virtudes, en particular de aquellas que las corona, a saber, la caridad, se vuelve al hombre capaz de conocimiento/contemplación espiritual; en la cual su espíritu y todas sus demás facultades actúan según la finalidad de su naturaleza»²⁵.

¿Cuál es la esencia de la virtud para el obispo del Antiguo Epiro? Él responde a esta pregunta en la siguiente centuria:

«El dominio de sí es un denominador común a todas las virtudes; es necesario que el que busca el dominio de sí se contenga en todo. Así como la amputación de un miembro cualquiera del hombre, aun del más pequeño, hace deforme al hombre entero, aunque falte poco a su figura; así también quien descuida una sola virtud destruye, sin ser consciente, toda la belleza del dominio de sí. Habría que empeñarse no sólo en las virtudes corporales, sino también en las que pueden purificar nuestro hombre interior»²⁶.

Las virtudes que purifican el cuerpo y al alma son las que embellecen al guerrero, las que le ayudan en el camino de divinización que recorre con la ayuda de la gracia. Las que purifican el hombre interior no están por encima de las que purifican el cuerpo, pues todas las virtudes son necesarias para Diadoco y están íntimamente relacionadas; y si falta una, faltan todas. Por ejemplo, la castidad y la templanza son dos virtudes que le pueden ayudar

²³ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 27.

²⁴ *Cap. Gnost.*, 1.

²⁵ LARCHET, JEAN CLAUDE, *op. cit.*, 27.

²⁶ *Cap. Gnost.*, 42.

al guerrero a guardar la virginidad y evitar caer en la gula, pero a causa de la desobediencia permanece en el adulterio, o a la causa de la vanagloria en la presunción.

Es muy desafiante el camino espiritual que nos propone el obispo del Antiguo Epiro. «En sus comienzos parece escabroso y penoso, sin embargo cuando se avanza por él se revela como un camino totalmente aliviado»²⁷, pues el guerrero se siente acompañado por el Espíritu de Dios. Si el inicio del camino espiritual es escabroso, el asceta debe practicar los mandamientos incluso con cierta violencia, de modo que cuando Dios mire nuestro esfuerzo humano, «nos envíe una voluntad muy presta para servir con placer sus gloriosos deseos; pues la voluntad entonces es preparada por el Señor de manera que practiquemos incesantemente el bien con gran gozo»²⁸. De este modo el camino se hace más llano.

La fe es la virtud que nos lanza hacia las realidades invisibles, a creer en un Dios que nos ha creado a imagen suya y nos mueve a asemejarnos a Él. Diadoco define la fe como «un pensamiento impasible de Dios»²⁹, es decir, es mantener un pensamiento constante en Dios sin que haya otro que esté por encima de él. Junto a la fe está la esperanza: «una emigración del intelecto en el amor, hacia aquello que se espera»³⁰. Si la fe nos indica el horizonte al que hay que llegar, la esperanza mantiene viva esta fe en el proceso de divinización que ha empezado el guerrero.

Junto a estas dos virtudes tenemos la caridad, que mueve al cristiano a recuperar la imagen de Dios por medio de obras concretas, obras de amor como las que hizo el mismo Verbo encarnado. La expresión máxima de ese amor se ve patente en «un crecimiento en la amistad hacia quienes nos ultrajan»³¹, como lo hizo Jesús en el madero de la cruz.

Al amor que hay que aspirar es al amor perfecto, cosa que es posible solo cuando el hombre ama a Dios con el sentido del corazón. Éste amor «es propio de aquellos que ya fueron purificados, en quienes no hay más temor. Porque *la caridad perfecta*, dice [la primera *Carta de Juan*], *expulsa el temor*. Ambos son propios sólo de los justos, los cuales

²⁷ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 28.

²⁸ *Cap. Gnost.*, 93.

²⁹ *Cap. Gnost.*, Primera definición.

³⁰ *Cap. Gnost.*, Segunda definición.

³¹ *Cap. Gnost.*, Novena definición.

realizan las virtudes por obra del Espíritu Santo»³². Cuando el guerrero ha alcanzado la caridad perfecta, ha llegado a la cumbre de todas las virtudes.

Ahora bien, al igual que la fe y la esperanza, Diadoco presenta la caridad como un ideal muy elevado, casi inalcanzable. Sin embargo, ésta aparece al mismo tiempo «como camino y meta, o como una incesante penetración en el misterio de Dios. Por un lado es ya unión, pero al mismo tiempo es una búsqueda infinita del Invisible, del Amado»³³. El Hijo de Dios nos conduce a este amor divino, pues, al encarnarse, mostró Dios «su amor sin medida por el hombre»³⁴, amor que hay que buscar desesperadamente.

Jesucristo nos enseña que una de las primeras virtudes que hay que cultivar para alcanzar la caridad, es la obediencia. «Es bien sabido que la obediencia es la primera entre todas las virtudes introductorias, pues mientras suprime la presunción, engendra en nosotros la humildad. Por eso llega a ser puerta al amor de Dios para quienes la soportan gustosamente»³⁵. Por la desobediencia de Adán entró el pecado en el mundo, la imagen de Dios quedó oscurecida y la semejanza borrada. En cambio, por la obediencia de Jesucristo fue posible el plan de la economía de la salvación. Jesús fue obediente al Padre hasta morir en la cruz, «para destruir por su obediencia la acusación de la desobediencia humana, y conducir a la vida bienaventurada y eterna a quienes vivieron en la obediencia»³⁶. Por ello, si el guerrero obedece la voz del Espíritu, tendrá un buen inicio en su vida espiritual.

Diadoco no menciona explícitamente cuáles con las virtudes introductorias, simplemente dice que la obediencia es la primera de entre todas estas virtudes, pero podemos suponer que no son ni la fe, ni la esperanza, ni la caridad, sino todas aquellas que introducen al guerrero en el amor divino, como son la humildad, la paciencia, la temperancia, la pobreza, etc.

Quien obedece, como lo hizo Jesús, es humillado, pues hace la voluntad del Padre aunque el cáliz que le pida beber sea demasiado amargo. Por ello, de la obediencia surge la humildad de ser llevado, de dejarnos conducir por otros que nos ayudan a discernir para caminar sin equivocarnos.

³² *Cap. Gnost.*, 16.

³³ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 36.

³⁴ *Cap. Gnost.*, 80.

³⁵ *Cap. Gnost.*, 41.

³⁶ *Ibidem*.

«La humildad es una cosa difícil de adquirir: mientras más grande es, más luchas requiere para ser alcanzada. Y se hace presente a los que participan del santo conocimiento según dos modos. Cuando el luchador de la piedad está en el estadio medio de la experiencia espiritual es llevado a tener un sentimiento más humilde, bien sea por las debilidades del cuerpo, o a causa de los que odian inoportunamente al que se preocupa por la justicia, o por razón de los malos pensamientos. Pero cuando en un gran sentimiento de certeza el intelecto es iluminado por la santa gracia, entonces el alma posee la humildad como por naturaleza»³⁷.

Las tres causas por las que el luchador de la piedad que está en el estado espiritual intermedio experimenta la humildad, son necesarias para pasar a un estado espiritual mayor. Tiene que reconocer su debilidad en el camino del Señor, pasar injurias por parte de aquellos que se burlan por su empresa comenzada, y padecer los malos pensamientos que perturban su corazón. Luego de haber superado esto, con la gracia de Dios; por la misma gracia recibe el don de la humildad, como si fuera parte de la propia naturaleza humana, y así se hace completamente dependiente de Dios, como lo fue el Hijo del Padre. Por ello, el luchador puede dejarse moldear completamente por el Hijo y el Espíritu, pues se ha olvidado de sí, y a entregado todo su ser a Dios.

El deseo de cualquier hombre que inicia un camino espiritual con el afán de contemplar a Dios, es que pueda cumplir todos los mandamientos, dominar las pasiones y adquirir las virtudes en poco tiempo. Diadoco le dice a este hombre que tiene que ser paciente. Esto significa «perseverar incesantemente viendo, con los ojos del pensamiento, al Invisible como [si fuera] visible»³⁸. ¿Por qué hay que permanecer mirando al Invisible como si fuera visible? Porque en el camino de la perfección hay momentos de desolación, de tristeza, de angustia, de mucha turbación, y quien no tiene puesta la mirada fija en Dios, puede dejar la vida espiritual comenzada. Así, la paciencia y la perseverancia son frutos de la contemplación del Invisible.

La paciencia es una virtud que el luchador, como todas las demás, debe cultivar a lo largo de la vida. Sin embargo, quizá debe estar más presente en aquellos que ya llevan un buen tiempo de combate. En cambio, la temperancia es una virtud que tiene que estar

³⁷ *Cap. Gnost.*, 95.

³⁸ *Cap. Gnost.*, Tercera definición.

presente en el inicio de la vida espiritual, porque ella es la que le ayudará al guerrero a buscar el dominio de sí que supone todas las virtudes. La temperancia debilita «todo apetito de los sentidos corporales»³⁹, ayuda a privarse de la comida y la bebida⁴⁰, (siempre y cuando no afecte la salud del luchador), y a abrazar la castidad⁴¹. La privación de los alimentos no es un mero ejercicio ascético, sino que es una puerta de entrada a la caridad del luchador con los otros, pues, al abstenerse de su comida y bebida, debe dárselas a los pobres junto con la limosna que ellos necesiten para vivir. Lo mismo sucede con quien domina sus pasiones sexuales. No lo hace para embellecerse a sí mismo, sino para entregar todo su amor a Dios y a los hombres y mujeres de este mundo.

La temperancia es una de las virtudes que va haciendo que el luchador adquiera otro don muy preciado: la pobreza, una pobreza que llega a ser material porque el luchador debe desprenderse de los bienes de este mundo, dárselo a los pobres y seguir al Señor, cumpliendo así el mandamiento de Jesús: «anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme» (Mc 10, 21). Para Diadoco, pobreza y teología no pueden estar separados.

Miremos lo que nos dice al respecto: «Porque el carisma de la «teología» no ha sido preparado por Dios para nadie que no se prepare a sí mismo, vendiendo todos sus bienes a causa de la gloria del Evangelio de Dios, para anunciar en una pobreza amada por Dios la riqueza del reino de Dios»⁴². En este sentido la teología no es una ciencia especulativa, sino un don que mueve el corazón y lo inflama de amor a Dios para que el luchador pueda despreciar todos los bienes terrenos y buscar solamente los bienes del cielo. La teología ilumina el intelecto humano para que el hombre solo desee una vida bella, una vida que contemple a Dios. Por ello, ya desde antiguo «unió el alma racional con la Razón divina, por medio de los santos profetas, en una comunión indisoluble, para que también entre los hombres -¡oh maravilla!- esta *nymfagoga* divina armonice las voces divinizadas que cantan claramente las magnificencias de Dios»⁴³.

La teología es, para el obispo del Antiguo Epiro, una *nymfagoga*; aquella que «guía a la novia a la casa del novio y cámara nupcial. De esta manera la teología es quien nos

³⁹ *Cap. Gnost.*, 25.

⁴⁰ Cf. *Cap. Gnost.*, 43.

⁴¹ Cf. *Cap. Gnost.*, 52.

⁴² *Cap. Gnost.*, 66.

⁴³ *Cap. Gnost.*, 67.

conduce a la unión mística con Dios, la que nos introduce en el misterio mismo del Señor. Así, *la teología es esencialmente mística*»⁴⁴. Pero esto solo es posible cuando la teología está abrazada a la pobreza, pues «cuando el luchador se ha revestido de todas las virtudes y sobre todo de la perfecta pobreza, entonces la gracia ilumina con un sentimiento más profundo toda su naturaleza y lo enciende en un gran amor de Dios»⁴⁵. Cuando esto sucede, las flechas demoniacas con las que enemigo ataca al luchador, ni siquiera tocan su cuerpo, sino que se desvanecen en el aire.

En la adquisición de todas las virtudes que llevan al hombre hasta la comunión íntima con Dios, requiere la gracia divina y, del luchador, un gran capacidad de discernimiento. Éste último va a ser tratado en las siguientes líneas.

2.4. El discernimiento espiritual.

Las primeras palabras de la centuria seis afirman: “Luz del conocimiento verdadero es discernir [*διακρινειν*] infaliblemente el bien del mal; entonces el camino de la justicia que conduce al intelecto hacia el Sol de justicia, lo introduce en la iluminación infinita del conocimiento, para que en adelante busque con confianza la caridad»⁴⁶. El guerrero recibe del Espíritu Santo la luz para discernir, pues solo es propio de Él purificar el intelecto. En efecto,

«Es necesario, por todos los medios, y especialmente por la paz del alma, que el Espíritu Santo repose, para que tengamos la lámpara del conocimiento brillando siempre en nosotros. Pues brillando sin cesar en los tesoros del alma llegan a ser manifiestos no sólo aquellos ataques terribles y sombríos de los demonios, sino que también se debilitan bastante, al ser puestos en evidencia por aquella luz santa y gloriosa»⁴⁷

Pues bien, discernir (*διακρινω*) y examinarse a sí mismo (*εαυπό δοκιμασοι*) son dos acciones necesarias para la persona que realiza un camino espiritual. El discernimiento se

⁴⁴ *Cap. Gnost.*, nota 254.

⁴⁵ *Cap. Gnost.*, 85.

⁴⁶ *Cap. Gnost.*, 6.

⁴⁷ *Cap. Gnost.*, 28.

hace entre el bien y el mal, no solo entre dos cosas buenas para elegir de entre ellas la mejor. Quien discierne tiene conocimiento de los ataques demoniacos, y con esto puede armar una estrategia de lucha para defenderse de ellos.

El discernimiento, de la misma manera que el cumplimiento de los mandamientos y la adquisición de las virtudes, debe ser constante en el hombre que busca a Dios. Por ello «los luchadores deben guardar sin cesar su pensamiento al abrigo de los oleajes, para que el intelecto discierna los pensamientos que lo atraviesan y coloque en los depósitos de la memoria aquellos que son buenos y vienen de Dios, mientras rechaza fuera de los depósitos de la naturaleza aquellos que son perversos y diabólicos»⁴⁸. Al igual que Evagrio, Diadoco pone su atención en los pensamientos a la hora de discernir. Este ejercicio es una actividad propia del intelecto que distingue los pensamientos buenos de los malos.

Si bien el discernimiento es un ejercicio propio del intelecto, es oportuno llamar la atención sobre la relación entre gusto y discernimiento que encontramos en Diadoco, pues el gusto aparentemente tiene más relación con los sentidos que con el intelecto, pero para el obispo de Fótice el gusto espiritual es fundamental a la hora de discernir. En la centuria treinta nos dice:

«El sentido del intelecto es un gusto exacto de las cosas que se disciernen. Así como se discierne sin error por nuestro sentido corporal del gusto, cuando estamos sanos, las cosas buenas de las cosas malas, y apetecemos lo que es bueno, así también nuestro intelecto, cuando comienza a moverse vigorosamente y en una gran despreocupación, puede sentir abundantemente la consolación divina [*Θείας παρακλήσεως*] y no ser jamás arrastrado por lo que le es opuesto. Como el cuerpo, en efecto, al gustar las dulzuras terrestres, tiene la experiencia infalible del sentido, así también cuando el intelecto se goza por encima del pensamiento de la carne, puede gustar sin error la consolación del Espíritu Santo: *Gustad, dijo, y ved que el Señor es bueno*; y tener, por la acción de la caridad, un recuerdo inolvidable de este gusto, discerniendo sin error las cosas mejores»⁴⁹.

⁴⁸ *Cap. Gnost.*, 26.

⁴⁹ *Cap. Gnost.*, 30.

Al hablar del discernimiento Diadoco habla del gusto de Dios y del recuerdo de este gusto como garante de la acción divina. Nuevamente nos encontramos con la importancia que le da el obispo del Antiguo Epiro a la memoria del guerrero. Éste debe haber experimentado en su historia un gusto producido por Dios, un gusto que se diferencia notablemente de los gustos que dan los placeres terrestres. Por ello es importante que el guerrero espiritual nunca olvide que Dios ya ha actuado en él desde el momento mismo de la creación, y que le ha regalado un gusto especial por las cosas divinas.

Pero el hombre no solo ha experimentado el gusto de las cosas divinas, sino también el de los placeres terrenos que, aunque son muy agradables para los sentidos, algunas veces pueden producir mucho daño. El guerrero está llamado a conocerse a sí mismo y a identificar las causas de los movimientos interiores que experimenta en su vida espiritual. Unas veces estos movimientos vienen de Dios, otras veces del diablo, y otros de su propia naturaleza.

En el discernimiento se encuentran la teología y la praxis, pues la verdadera teología no es una información acerca de Dios, sino la experiencia que se tiene de Él⁵⁰. Esta experiencia del gusto por las cosas divinas hace que el guerrero se olvide de los placeres terrenos, y es claro que «no podemos despreciar voluntariamente las delicias presentes, si no gustamos la dulzura de Dios con un sentimiento de plenitud total»⁵¹. La oración es el lugar privilegiado para que todo cristiano experimente y guste a Dios. Es por ello que el verdadero discernimiento, como la verdadera teología, debe hacerse en la oración, donde el guerrero experimenta varios movimientos espirituales y conoce cuáles lo conducen a sentir y gustar a Dios.

2.5. Los pensamientos: buenos y malos.

Poco a poco hemos ido armando el rompecabezas de la propuesta espiritual del obispo de Fótice. Tenemos los siguientes elementos que forman parte de esta estructura: El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, por lo tanto es bueno por naturaleza. Pero a causa del pecado de Adán, su único sentido natural pasó a tener dos movimientos; un movimiento

⁵⁰ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en Id., *op. cit.*, 37.

⁵¹ *Cap. Gnost.*, 44.

pasional y otro movimiento intelectual. El sentido natural, a través de los cinco sentidos, se relaciona con el mundo sensible, y por medio de los sentidos el hombre pueden ser acechado por dos tipos de pasiones, unas sutiles y otras descaradas. Cuando esto sucede, el hombre se encuentra en una encrucijada, pero cuenta con la libertad para elegir a quien seguir: a Dios que lo introduce en el misterio Trinitario, o al demonio que lo lleva a la perdición. Pues bien, para que la elección sea buena, el guerrero debe distinguir los pensamientos buenos de los malos y optar por los que lo conducen a Dios.

Al hablar de los pensamientos Diadoco dice lo siguiente:

«El corazón produce [...] por sí mismo pensamientos buenos y no buenos. No se trata de que produzca naturalmente las ideas malas, sino que por el primer engaño tiene como hábito el recuerdo del mal. Sin embargo, la mayoría de las veces concibe los pensamientos malos a causa de la ira de los demonios. Pero nosotros los sentimos como si todos ellos provinieran del corazón; y por eso algunos supusieron que el pecado coexiste en el intelecto con la gracia [...] No saben que nuestro intelecto, poseyendo una facultad de percepción muy sutil, se apropia la acción de los pensamientos que le sugieren los espíritus malignos, como por medio de la carne. Porque la complicidad del cuerpo acentúa aún esta tendencia del alma por su mezcla, de una manera que ignoramos. Puesto que la carne ama siempre y sin medida ser adulada por el engaño, por eso también del corazón parecen salir los pensamientos sembrados en el alma por los demonios. Por otra parte los hacemos realmente nuestros cuando queremos complacerlos»⁵².

Esta larga cita muestra claramente que el ser humano tiene pensamientos buenos y malos, pero esto no quiere decir que el Espíritu Santo y el diablo habiten juntamente en el corazón, como era el parecer de los mesalianos, lo que sucede es que el hombre todavía no ha «gustado ni visto qué bueno es el Señor»⁵³. Para gustarlo y verlo hay que observar sus mandamientos, invocar su nombre y dejarse envolver por el fuego de la gracia divina, que quema toda la cizaña maligna, y todo esto supone un progreso.

Quien está en las etapas iniciales de la vida espiritual tiene uno tipo de pensamientos, distintos de los que tienen los más avanzados. Los primeros tiene el corazón

⁵² *Cap. Gnost.*, 83.

⁵³ *Ibidem*.

«parcialmente calentado por la santa gracia»⁵⁴, como quien en invierno se pone frente al sol y deja que éste caliente la parte delantera del cuerpo y no la espalda. Así, «su intelecto comienza entonces a fructificar pensamientos espirituales. Pero las partes visibles del corazón continúan pensando según la carne, porque todos los miembros del corazón no están aún iluminados por la luz de la santa gracia en un sentimiento profundo»⁵⁵. Es lógico deducir que los malos pensamientos de los principiantes giran en torno a las pasiones como la lujuria, la avaricia, la gula, la tristeza, la ira y demás pasiones que atacan al cuerpo. Los pensamientos espirituales son los contrarios a estas pasiones.

Ahora bien, hay guerreros que pueden haber llegado a una finura del discernimiento y que se empeñan en traer pensamientos buenos. Pero sucede que pronto también les vienen pensamientos malos «puesto que desde la desobediencia de Adán el recuerdo del hombre está escindido como en un doble pensamiento»⁵⁶. De todas maneras, la gracia, como un fuego devorador, irá consumiendo los pensamientos malos, sobre todo si los guerreros «tienen incesantemente en el corazón el recuerdo del Señor Jesús»⁵⁷. Diadoco no dice qué tipos de pensamientos llegan a los luchadores más avanzados, pero, siguiendo la tradición que viene desde Evagrio, se trataran, principalmente, de pensamientos de orgullo y vanagloria.

Es interesante caer en la cuenta de que Diadoco hace un vínculo de los pensamientos que el luchador experimenta en el combate espiritual, con los pensamientos del mal que el luchador recuerda, lo cual nos sugiere que los pensamientos malos de un individuo tienen una larga historia dentro de él. Pero así como están en la memoria del luchador los pensamientos malos, también estarán en él los pensamientos buenos, que son aquellos a los que hay que recurrir para combatir los malos y desterrarlos del corazón.

2.6. La consolación y la desolación en Diadoco de Fótice.

Cualquier persona que en la actualidad escuche las palabras consolación y desolación las asociará con Ignacio de Loyola, sus *Ejercicios Espirituales*, y su propuesta de

⁵⁴ *Cap. Gnost.*, 88.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

discernimiento de espíritus. Pero la consolación y la desolación son palabras que tienen mucha historia en el discernimiento espiritual, y uno de los primeros, sino el primero en emplear estos términos, es Diadoco de Fótice.

Recordemos que obispo del Antiguo Epiro insistía que, si el gusto del intelecto estaba sano y comenzaba a moverse vigorosamente y sin una gran preocupación, podía «sentir abundantemente la consolación divina y no ser jamás arrastrado por lo que le es opuesto»⁵⁸. El que produce la consolación espiritual verdadera es el Espíritu Santo, y esta puede ser experimentada como una ebriedad del alma, el gusto de la bondad divina, o «la iluminación de la gloria de Dios»⁵⁹. Hay diferentes maneras de experimentar la consolación, cosa que el luchador debe tener en cuenta, pues el demonio también consuela el alma devota para hacerle caer en sus garras.

2.6.1. La consolación del Espíritu y la consolación de Satanás.

La consolación espiritual está vinculada con el gusto que el guerrero tiene de Dios guardada en su memoria, y está estrechamente relacionada con la experiencia física. El luchador siente en su cuerpo el gusto que le ofrece el Espíritu Santo, y este gusto puede ser el resultado de las victorias que ha tenido en el combate contra el enemigo, sintiendo así paz, alegría y gozo. Pero el guerrero también puede experimentar la consolación del Espíritu de forma inmediata, sin que éste lo haya querido o se haya ejercitado para sentirla. Esta consolación que Cliff Ermatinger llama sin causa previa, viene solo de Dios⁶⁰, y la podemos ver descrita en la siguiente centuria:

«Si por un movimiento inequívoco y sin imaginaciones, el alma se inflama arrastrada por el amor de Dios, como si llevara también el cuerpo a la profundidad de este amor inefable, sea velando sea entrando en sueño según el modo que he dicho, u obrando por la santa gracia, no pensando entonces absolutamente en nada más que en esto, hacia lo cual es movida, hay que reconocer que es la acción del Espíritu Santo.

⁵⁸ *Cap. Gnost.*, 30.

⁵⁹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 62.

⁶⁰ Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en *Id.*, *op. cit.*, 38.

Endulzada totalmente por aquella inefable dulzura no puede entonces pensar en nada más, pues se regocija con un gozo incesante»⁶¹.

Esta consolación está relacionada con el amor que brota del Espíritu Santo, que es distinto del amor natural. El amor natural del alma es movido por nuestro querer, es un acto de la voluntad, por ello puede ser fácilmente arrebatado por los demonios cuando la voluntad del guerrero flaquea en la lucha. El Espíritu Santo, en cambio, «hace arder el alma con un amor tal de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad infinita»⁶². La bondad, la tranquilidad, el gozo, la paz, son los efectos de la consolación del Espíritu, y todo aquello que hace que el alma se serene dulcemente⁶³.

Cuando el luchador resiste a las tentaciones, cuando cuida su corazón, cumple los mandamientos y se va revistiendo de las virtudes, recibe el premio de la consolación. Esta consolación también es un don de Dios, pero a ella le preceden los esfuerzos humanos. Por eso decimos que de alguna manera es un premio para los guerreros que han salido victoriosos de los combates.

Pero Diadoco no solo nos habla de la consolación que viene del Espíritu, sino también de la consolación que viene del demonio. Él hace esta distinción porque los mesalianos asociaban inmediatamente la consolación espiritual a la acción del Espíritu. Bastaba que sintieran alegría, tranquilidad, gozo y paz cuando realizaban sus ejercicios del espíritu, para afirmar que todos estos eran dones divinos. El éxtasis completo, la gran consolación que desbordaba el alma de los mesalianos, estaba relacionada con las visiones que buscaban, con esto no había duda de que a través de ellas Dios actuaba en sus vidas.

Diadoco pone en cuestión la asociación inmediata que hacen los mesalianos entre la consolación y la acción del Espíritu, y también rechaza las visiones. ¿Por qué? Porque su experiencia como hombre espiritual le ha demostrado que el diablo también consuela; con lo cual el guerrero debe discernir de dónde viene la consolación que siente en su ser, para no dejarse engañar por el maligno.

⁶¹ *Cap. Gnost.*, 33.

⁶² *Cap. Gnost.*, 34.

⁶³ *Cf. Cap. Gnost.*, 35.

«Cuando nuestro intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela el alma con un dulce sentimiento en el reposo de la noche, cuando se sucumbe a la influencia de un sueño muy ligero. Pero si el intelecto se encuentra en una memoria muy ferviente, sosteniendo el santo Nombre del Señor Jesús y lo usa como arma contra el engaño, entonces el impostor se aparta de su engaño y se lanza a un combate cuerpo a cuerpo contra el alma. Por eso el intelecto, reconociendo con exactitud el engaño del maligno, progresa en la experiencia del discernimiento»⁶⁴.

Nótese que Satanás consuela dulcemente en la noche, cuando el guerrero ha caído en el sueño ligero. Lo hace porque en ese momento el hombre devoto puede haber bajado la guardia, y no recuerda a Dios con la misma lucidez que lo hacía mientras estaba en vela. El sueño y la noche sugieren que el demonio siempre actúa en las tinieblas, que busca meterse en el alma humana como un ladrón que no quiere ser descubierto.

A esta consolación de Satanás Diadoco también la llama consolación de la ilusión, y se diferencia de la buena consolación.

«La buena consolación (*αγαθη παρακλησις*) se produce cuando el cuerpo está velando o incluso cuando empieza a manifestar un sueño, cuando alguno en un ferviente recuerdo de Dios se ha unido en cierta manera a su amor. La consolación de la ilusión, por el contrario, se produce siempre, como dije, cuando el luchador entra en un sueño ligero con un recuerdo medio de Dios»⁶⁵.

La buena consolación exhorta a los luchadores a mantenerse firmes y perseverantes en la búsqueda del amor verdadero, mientras que la consolación de la ilusión turba el alma con el fin de arrancar de ella el recuerdo de Dios.

Por ello, cuando el guerrero detecta que está siendo consolado por el demonio, no debe dudar ni un momento en desterrarla. ¿Cómo detectar la consolación de la ilusión?. Cuando el intelecto conciba en la consolación, alguna duda o algún pensamiento inapropiado, y esto, aunque el luchador haya utilizado el santo Nombre para rechazar el mal. Cuando esto suceda

⁶⁴ *Cap. Gnost.*, 31.

⁶⁵ *Cap. Gnost.*, 32.

«hay que pensar que esta consolación viene del seductor bajo apariencia de gozo; este gozo es totalmente indeterminado y desordenado, y viene del enemigo que quiere hacer caer el alma en el adulterio. Cuando ve al intelecto fiarse plenamente en la experiencia de su propio sentido, entonces, como dije, solicita al alma con ciertas consolaciones aparentemente buenas para que, dividida por esta vana y suave dulzura, no perciba su unión íntima con el que la engaña. Por esto, pues, reconoceremos el espíritu de verdad y el espíritu de ilusión»⁶⁶.

La buena consolación es portadora de bondad, dulzura, tranquilidad, gozo, paz, alegría; mientras que la consolación de la ilusión es indeterminada, desordenada y la dulzura que trasmite es vana, es decir que no llena el corazón del guerrero, precisamente por ser solo una ilusión.

Es preciso señalar que para Diadoco, como para los Padres en general, los sueños son muy importantes para reconocer la presencia de Dios en el alma, o para detectar la presencia y acción de los demonios en ella. Aquellos sueños que: «se manifiestan al alma en el amor de Dios son indicios seguros de un alma sana. Por eso no pasan de una figura a otra ni aterrizan al sentido, ni ríen, ni toman de repente un aspecto sombrío; sino que se aproximan al alma con toda bondad, llenándola de alegría espiritual»⁶⁷. Si el sueño llena al guerrero de alegría espiritual es lógico que cuando se despierte desee con ansias volver a experimentar el gozo que experimentaba mientras dormía.

De la misma manera que hay sueños buenos, aquel que va avanzando en la vida espiritual también experimenta sueños malos. Estos son producidos por los demonios que llenan el alma de fantasías y la turban. Cuando el luchador los detecta por sus gritos y amenazas, cuando ve que pasan de una figura a otra y lo único que llevan es ilusión, debe evitar sus engaños rechazándolos inmediatamente, pues de no ser así el luchador «pierde la huella del discernimiento riguroso y considera como buenos [sueños] los que no son buenos»⁶⁸.

⁶⁶ *Cap. Gnost.*, 33.

⁶⁷ *Cap. Gnost.*, 37.

⁶⁸ *Cap. Gnost.*, 38.

Vemos pues que el Espíritu Santo y el Maligno actúan buscando fines distintos. El primero busca que el hombre recupere su semejanza perdida por el pecado de Adán, mientras que el segundo hace todo lo posible para que el hombre se mantenga desterrado del paraíso. Estas dos fuerzas actúan en el hombre el día y la noche, con lo cual incluso en tiempo de sueño el guerrero debe estar vigilante para no dejarse engañar por Satanás.

Anteriormente decíamos que los mesalianos tenían a las visiones como la señal inequívoca de consolación divina, y por ello buscaban recibirlas de parte de Dios. Pues bien, Diadoco es contrario a este pensamiento. El intelecto es purificado por la luz divina, cosa que sucede cuando el guerrero domina las pasiones, pero no toda luz que experimenta el luchador viene de Dios, especialmente la luz de las visiones. En efecto,

«todo lo que se le aparece en figura, sea como luz, sea como fuego, viene de los maleficios del enemigo, nos lo enseña claramente el divino Pablo diciendo que éste se transfigura en ángel de luz. No se debe, pues, emprender la vida ascética con esta esperanza, para que Satanás no encuentre al alma lista para ser arrebatada, sino [con la esperanza] de que lleguemos a amar sólo a Dios con todo sentido y certeza de corazón, lo cual significa con todo el corazón, con toda el alma y con todo el pensamiento»⁶⁹.

Es indiscutible que al alma purificada le sigue un gusto inefable de consolación divina, pero Diadoco es totalmente contrario a que, junto con la consolación, aparezca una visión; con lo cual sostiene que una manifestación así, es clara señal que viene del enemigo. Pero entonces, Dios que lo puede todo, ¿no puede regalarle el don de alguna visión a su guerrero? Diadoco dice que sí, que Dios puede hacer ello, que alguna visión puede ser enviada por la bondad divina, sin embargo, el guerrero puede rechazarla sin temor, pues Dios no se llenaría de cólera por este rechazo, sino que entendería que el luchador lo hace para evitar cualquier engaño del enemigo⁷⁰.

⁶⁹ *Cap. Gnost.*, 40.

⁷⁰ *Cap. Gnost.*, 38.

2.6.2. La desolación a causa de la negligencia y la desolación educativa.

Las personas que han tenido experiencia en la lucha espiritual saben que en esta vida no solo hay consolaciones, sino también momentos de desolación. Diadoco habla de ella, y al igual que sucede con la consolación, en el obispo del Antiguo Epiro encontramos dos tipos de desolaciones, aunque la palabra desolación estrictamente hablando solo aparezca cuando se refiere a la desolación que viene de Dios, o desolación educativa.

La primera desolación es parte del combate espiritual. Así,

«cuando nuestra alma comienza a no desear ya los encantos de la tierra, entonces la invade frecuentemente un cierto espíritu de disgusto, no permitiéndole realizar con placer el ministerio de la palabra ni abandonarse al deseo penetrante de los bienes futuros. Además, despreciando como excesivamente inútil esta vida temporal, en cuanto no tiene obras dignas de virtud, desprecia el conocimiento mismo bajo pretexto de que ha sido ya concedido a muchos otros o bien de que no promete enseñarnos nada perfecto. Huiremos de esta pasión que produce tibieza e indolencia si imponemos a nuestro pensamiento límites muy estrechos, mirando sólo al recuerdo de Dios»⁷¹.

Disgusto, tibieza, indolencia son algunos de los frutos de la negligencia con la que el guerrero ha asumido el combate espiritual. Cuando el luchador a bajado la guardia y no ha peleado el combate con el rigor necesario, Dios se aleja y viene la desolación. Con esto «el alma se llena de desesperanza, duda, cólera y orgullo»⁷², y los demonios pueden turbarla sin que esta ofrezca mucha resistencia. En este caso lo que hay que hacer es ofrecerle a Dios nuestras disculpas y darle gracias «por castigar la intemperancia de nuestra voluntad, privada de consolación, y por enseñarnos como buen padre la diferencia entre la virtud y el vicio»⁷³. Este tipo de desolación es la consecuencia lógica de las elecciones humanas. Sería contradictorio que Dios recompensara el alma del guerrero con el consuelo, luego de que éste ha tomado malas decisiones y ha llevado una vida mediocre⁷⁴. Al experimentar la

⁷¹ *Cap. Gnost.*, 58.

⁷² *Cap. Gnost.*, 87.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cf. ERMATINGER, CLIFF, "Introduction", en *Id.*, *op. cit.*, 40.

desolación, el luchador será más cuidadoso en el combate que todavía le queda por delante, para así no ofender a Dios y permitir que Él se aleje.

Junto a la desolación que acabamos de mencionar, nos encontramos con la desolación educativa (*παιδευτική παραχώρησις*). *Parajoresis* viene del verbo *parajorein*, que tiene dos significados: permitir y retirarse⁷⁵. Pues bien Dios se retira y a la vez permite que el guerrero padezca la desolación, pero ésta «no priva en modo alguno al alma de la luz divina; sino que, como he dicho ya, la gracia muy frecuentemente sólo esconde su presencia en el intelecto, para que el alma avance por la violencia de los demonios, por el hecho de que ella busca con todo temor y gran humildad el socorro de Dios, reconociendo poco a poco la malicia de su enemigo»⁷⁶.

La principal razón para que el guerrero sufra la desolación educativa, es la corrección; y como viene de Dios, Éste no permite que su hijo la padezca por mucho tiempo. La desolación de Dios «produce en el alma una gran tristeza, humillación y una moderada desesperanza, para que la parte que busca la gloria y se exalta fácilmente venga como conviene a la humildad. Pero inmediatamente conduce al temor de Dios, a las lágrimas de la confesión y a un gran deseo del hermosísimo silencio del corazón»⁷⁷. De este modo, la desolación que viene de Dios le deja claro al guerrero que solo con sus fuerzas es imposible ganar la lucha espiritual. Además, con ello le educa para que no caiga en los males de la vanagloria o el orgullo. También, le hace humilde, le permite reconocerse criatura y siempre necesitado de la gracia de Dios para llegar a Él.

2.7. El recuerdo de Dios y la oración del nombre de Jesús.

El recuerdo de Dios y la oración de Jesús son dos temas recurrentes en el obispo del Antiguo Epiro; son dos armas muy importantes para el combate espiritual. La oración de Jesús funciona como una defensa contra los demonios, «engendra la unión con Cristo y actúa como prueba decisiva en el discernimiento de los espíritus»⁷⁸; mientras que el

⁷⁵ Cf. DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis), 46.

⁷⁶ *Cap. Gnost.*, 86.

⁷⁷ *Cap. Gnost.*, 87.

⁷⁸ ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 39. Traducción nuestra.

recuerdo de Dios mantiene vivo el deseo de la unión con Él, ya que le recuerda cuán dulce, bondadoso y gozoso es su Creador, a quien debe asemejarse.

Estas armas son utilizadas en el tiempo de oración, que no se reduce a unas horas en el día, sino que abarca toda la vida del guerrero, pues si la oración se interrumpe, «se pierde su fruto»⁷⁹. Por ello hay que buscar la oración constante, ya que ella es la única que permite que el guerrero tenga experiencia de Dios, no solo conocimiento de Él. La experiencia de Dios abarca a toda la persona: toda el alma, dentro de la que está el intelecto que es iluminado por la acción del Espíritu Santo y también el cuerpo que siente la presencia divina.

Pero la oración no solo le ofrece al luchador la experiencia de intimidad con Dios y de un amor desbordante fruto del Espíritu, sino también la posibilidad de discernir los pensamientos que recibe en el intelecto, las pasiones que mueven su alma, y las consolaciones y desolaciones que siente en su ser. Gracias a la oración la experiencia del amor de Dios penetra, purifica y deleita a todo el hombre.

Inicialmente la oración requiere silencio y quietud para dejar que el alma se apacigüe, y de este modo pueda distinguir unos pensamientos de otros, ser consientes de las pasiones que la mueven y, así, discernir con provecho. «La oración es el momento privilegiado en que el Espíritu Santo concede sus dones de conocimiento y sabiduría»⁸⁰. Por esto es importante perseverar en ella, sobre todo en los momentos de desolación y sequedad. Una de las maneras de hacerlo es la oración del nombre de Jesús.

2.7.1. La oración del nombre de Jesús.

Cuando nos encontramos con la expresión: *oración del nombre de Jesús*, inmediatamente podemos asociarla con los *Relatos de un peregrino ruso* del siglo XIX, donde el personaje que nos cuenta su peregrinar, repite constantemente *¡Señor Jesucristo, ten piedad de mí!*, para mantenerse unido a Dios. Pues bien, Diadoco de Fótice «es uno de los precursores de la llamada *oración del Nombre*, oración de Jesús u oración del corazón»⁸¹.

⁷⁹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 32.

⁸⁰ ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 29. Traducción nuestra.

⁸¹ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 33.

Así como Diadoco hubo muchos hombres que buscaron estrategias para que el cristiano mantuviera en su vida una oración continua. Otro ejemplo lo encontramos en Juan Casiano que dice a sus monjes: «Si queréis que el pensamiento de Dios more sin cesar en vosotros, debéis proponer continuamente a vuestra mirada interior esta fórmula de devoción: «*Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandam me festina*» -Ven oh Dios mío, en mi ayuda, apresúrate, Señor, a socorrerme-»⁸². Con este tipo de oración se busca que el intelecto centre su actividad solo en Dios; ya sea pensando en su nombre o recordando que sin su auxilio no es posible mantenerse fiel en el combate espiritual.

La oración del nombre de Jesús no es una oración intelectual. Se trata más bien de una oración afectiva, de una oración sencilla que brota del corazón, cosa que va muy acorde con la propuesta de Diadoco que invita a sus lectores a tener la experiencia del gusto de la bondad de Dios. Pero esto no quiere decir que la mente esté desligada de este modo de orar, sino que más bien está muy unida al corazón humano, y a través de esta unión, toda la persona está involucrada en la búsqueda del amor de Dios, pues la oración de Jesús conduce al guerrero a la unión divina, de donde brotan la iluminación y el consuelo del alma; y también lo conduce a la reintegración del sentido natural que quedó dividido luego de la caída de Adán.

A continuación proponemos una cita bastante larga que es una joya de la espiritualidad de Diadoco, lo hacemos porque no solo habla de la oración del nombre de Jesús, sino también de su vínculo con el recuerdo de Dios.

«El intelecto nos exige absolutamente, cuando cerramos todas sus salidas por el recuerdo de Dios, una obra que satisfaga su necesidad de actividad. Hay que darle al «Señor Jesús» como única ocupación [tendiente] a su fin. *Nadie dice pues: «Jesús es el Señor», sino en el Espíritu Santo.* Pero que contemple en todo tiempo sólo esta palabra en sus propias cámaras del tesoro, para no volver a sus imaginaciones. Todos cuantos meditan incesantemente en la profundidad de su corazón este santo y glorioso Nombre pueden ver entonces también la luz de su intelecto. Pues, dominado por el pensamiento en un estrecho esfuerzo, consume en un sentimiento intenso toda mancha que cubre el alma; pues *nuestro Dios es un fuego devorador.* Por eso el Señor invita al alma a un

⁸² CASIANO, JUAN, *Colaciones I*, León M^a y Prospero M^a Sansegundo (eds.), Ediciones Rialp, Madrid, 1998, Col. X, 10, 4; 484-485.

gran amor de su propia gloria. Perseverando en aquel Nombre glorioso y muy deseado en el fervor del corazón por medio de la memoria del intelecto, produce en nosotros el hábito de amar su bondad sin que nada se le oponga en adelante. Esta es, pues, la perla preciosa que se puede adquirir habiendo vendido los propios bienes, y cuyo descubrimiento produce un gozo inefable»⁸³.

El intelecto no puede dejar de estar en movimiento. Muchos pensamientos, de diferentes tipos y con diferentes intenciones, van a llegar a él. Por tanto, para evitar que los pensamientos perversos turben el intelecto y lo oscurezcan, es mejor pensar en el nombre de quien vino a salvarnos y a quien debemos asemejarnos: Jesús; pues está mandado que «al nombre de Jesús, toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre» (*Fil 2*, 10-11).

Los pensamientos se mueven sin descanso y sin rumbo, como moscas, o como monos que van de rama en rama, por ello es imposible dejar de pensar. Pedirle a alguien que deje de pensar es como pedirle que deje de respirar, es algo completamente imposible⁸⁴. Diadoco conoce muy bien esto, y por ello aconseja sabiamente que el guerrero tengan en su memoria un pensamiento: el de Jesús. Con este pensamiento pueden llegar otros pensamientos buenos que no son conclusiones de razonamientos, sino pensamientos afectivos que unen al guerrero a su salvador. Y esto lo podemos afirmar porque «el Espíritu Santo, como dicen los orientales, habla dentro del corazón, y el hombre lo escucha «con el corazón». El corazón “siente”, esto es, aferra la inspiración divina por medio de una intuición suya propia»⁸⁵.

Cuando el guerrero dice: “¡Oh Señor Jesús!” no se dirige a un Dios abstracto, sino a una persona cercana, con la se siente familiar. Incluso puede tener la certeza de que cualquier petición que le haga será atendida, pues por su infinito amor el Hijo de Dios acoge, consuela, sana y salva a los suyos. Precisamente por eso se encarnó, para llenar de vida al hombre completo, para que tenga vida en abundancia y sea plenamente feliz. Al decir el nombre de Jesús, se siente confiado y puede perseverar en las luchas, pues no tiene temor de los ataques del enemigo ni de caer en sus engaños.

⁸³ *Cap. Gnost.*, 59.

⁸⁴ Cf. WONG JOSEPH, *art. cit.*, 41.

⁸⁵ ŠPIDKIL, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, *op. cit.* 122.

Pero para que todo lo anterior suceda, el guerrero debe confesar sus pecados, aceptar su fragilidad, guardar los mandamientos, revestirse de las virtudes de Cristo, llevar una vida de oración, cuidar de los más pobres, confesar su fe en su Salvador, etc. De este modo puede acercarse humildemente a su Dios y exclamar con amor y sencillez: “¡Oh Señor Jesús!”.

Como podemos darnos cuenta la oración de Jesús es fuente y culmen del progreso espiritual. Fuente porque es una de las principales armas para el combate contra los demonios, pero también es culmen, pues quien llega a vivir en ella, llega a una pobreza de pensamientos, y a una oración simple que es muy propia de los padres del desierto⁸⁶, que antes que grandes elucubraciones, prefieren *sentir y gustar de las cosas internamente*.

2.7.2. El recuerdo de Dios.

Entre tantos frutos que conlleva la oración del nombre de Jesús, tenemos uno que es muy importante: hacer presente el recuerdo de Dios. Con este recuerdo se prepara el camino para la unión entre Dios y el hombre⁸⁷.

Con el recuerdo de Dios sucede lo mismo que con la oración del nombre de Jesús. Requiere un ejercicio constante de dominio de sí, de perseverancia, (pues el intelecto y el corazón deben recordar constantemente quien es su Creador, su Salvador, su Guía y su fin); y también un ejercicio de silencio de los labios y del corazón. El recuerdo de Dios «nos hace conocer con exactitud nuestras faltas, llena nuestro corazón de lágrimas y de dulzura, hace brotar de él el deseo divino»⁸⁸.

Anteriormente habíamos mencionado que el corazón humano, así como tiene pensamientos buenos, tiene también pensamientos malos, y esto no «porque produzca naturalmente ideas malas, sino [por]que por el primer engaño tiene como hábito el recuerdo del mal».⁸⁹ Para combatir este hábito que viene desde los primeros padres, el recuerdo

⁸⁶ Cf. DES PLACES, ÉDOUARD., *Introduction* (SC 5bis), 50-51.

⁸⁷ Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en Id., *op. cit.*, 32.

⁸⁸ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 34.

⁸⁹ *Cap. Gnost.*, 83.

constante de Dios es el arma ideal. Este recuerdo «purifica y abrasa el corazón, haciéndolo resplandecer, llevando al arrebató el deseo y amor del Nombre del Señor»⁹⁰.

El recuerdo de Dios está muy relacionado con el gusto que el luchador ha tenido de Él. Cuando ha saboreado y visto lo bueno que es el Señor, cuenta con una experiencia en la que puede basarse para las futuras luchas⁹¹. El recuerdo del gusto de Dios queda grabado en el alma y en el cuerpo del hombre y los mantiene unidos. Por ello, para mantener esa unidad, es importante traer constantemente a la memoria todos los beneficios recibidos.

El guerrero abandona la disposición al mal mediante el recuerdo de Dios. Pero esto no le gusta al demonio que constantemente quiere robar el recuerdo divino a través de los ataques de los malos pensamientos. El enemigo muchas veces logra su cometido a causa de la negligencia del combatiente, pero en otras veces no, pues cuando el luchador recuerda a Dios, crece en su corazón el fervor de unirse a Él y mantenerse en su amor. «El recuerdo de Dios actúa como un ancla que llega a las profundidades de la mente donde Dios reside»⁹², y hace posible la contemplación de los misterios celestiales aunque en el corazón sigan escondidos los malos pensamientos.

Quien persevera en la oración de Jesús y en el recuerdo incesante de Dios, demuestra que ha progresado mucho en el camino espiritual y que se encuentra en una etapa superior, más perfecta, pues, por la gracia del Espíritu Santo, tiene iluminados todos los sentidos y experimenta un amor inefable. «Esto es lo que sucede continuamente a aquellos que se aproximan bastante a la perfección, a los que tienen incesantemente en el corazón el recuerdo del Señor Jesús»⁹³.

⁹⁰ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 35.

⁹¹ Cf. ERMATINGER, CLIFF, “Introduction”, en *Id.*, *op. cit.*, 25.

⁹² *Ibid.*, 26. Traducción nuestra.

⁹³ *Cap. Gnost.*, 88.

CAPÍTULO III

ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN IGNACIO DE LOYOLA

3.1. Antropología en Ignacio de Loyola.

Para hablar de la antropología y la teología en San Ignacio de Loyola es necesario partir por el Principio y Fundamento (PF) de los *Ejercicios Espirituales*, donde encontramos a un Dios que crea y llama, y al hombre que es creado y debe responder a este llamado de una manera concreta. El texto reza lo siguiente:

«El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23].

El PF anuncia como la espiritualidad ignaciana comprende «su peculiar perspectiva antropológico-teológica»¹. Por ello desde él vamos a partir para acercarnos a la

¹ RUIZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, “Hombre”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 943.

comprensión que Ignacio tiene del ser humano y ver paulatinamente cómo nos ofrece una antropología integral, donde la razón, los afectos, los deseos, etc., juegan un papel importante en la búsqueda y cumplimiento de la voluntad divina.

3.1.1. El hombre es criado para...

Las primeras palabras del PF son las siguientes: *El hombre es criado*. Se empieza poniendo el acento en el hombre, pero no para ubicarlo como el personaje principal del texto, sino para hacerle caer en la cuenta de que su existencia se debe a un Ser ajeno a sí mismo, y con ello se hincapié «que el sujeto ‘se recibe’ de otra instancia superior, soberana y libre, que es Dios, el Señor. Así el ‘hombre creado’, se recibe como fruto del amor de Dios»². Esta postura concuerda perfectamente con toda la tradición de la Iglesia que acoge esta verdad de la *Escritura* que afirma que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 26), y por ello se debe solamente a Él.

Inmediatamente luego de afirmar la realidad creatural del hombre, Ignacio pone un *para*, cosa que indica indudablemente finalidad. El ser humano es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios; es decir, está creado para dirigir su vida a un Otro, para regresar a su Creador y Señor, y esto tiene como consecuencia la salvación del ánimo, es decir la felicidad auténtica que sólo puede venir de Dios. A primera vista esta formulación puede sonar a “alienación”, a pérdida de la libertad, incluso a esclavitud pues Dios lo crea para tenerlo como su servidor. Nada más alejado de la realidad, pues inmediatamente nos encontramos con la frase: *y salvar su ánimo*, de donde se puede seguir que el hombre es creado para Dios y para él mismo, para que disfrute del don de ser creado. «El servicio a Dios y la salvación propia no son dos fines, sino un fin engranado»³, como lo podemos ver en el preámbulo para hacer elección que dice que: «así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánimo» [Ej 169].

Ser creado para conlleva una realidad vocacional del hombre, un modo de ser en el mundo, un llamado a trascender y para ello tiene que hacer elección libre de aquello que le

² ROYÓN, ELÍAS, “Principio y Fundamento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1491.

³ RUIZ PEREZ, FRANCISCO JOSE, 144.

conduce a Dios, o lo aleja de Él. «El hombre es *un ser llamado* por Dios para trascenderse a sí mismo en alabanza y servicio [Ej 23]. El *principio* del hombre (el ser creatura, que es su origen) es realmente el *fundamento* de su vida temporal y de su destino último (creado *para* Dios)»⁴, por ello decimos que se ve abocado a elegir *para*, en términos patristicos, ser semejanza de Dios.

Junto al hombre, Ignacio menciona a todas las cosas creadas y también les da su lugar en el mundo y en el proceso de divinización del ser humano. Dice: *y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. A primera vista en este texto «se percibe un optimismo creyente fundamental junto con un gran antropocentrismo: el mundo creado es bueno y está al servicio del hombre y de su fin. Este optimismo no lleva a una mirada ingenua»*⁵, pues Ignacio deja muy claro que hay cosas que ayudan y cosas que impiden que el hombre cumpla con el fin para el que fue creado. *Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido.*

La libertad, el discernimiento, la indiferencia, la elección están presentes en el texto del PF, y con ello, la participación activa del hombre que busca regresar a Dios y salvar su vida. Es decir, podemos apreciar que el ser humano está dotado de todas las capacidades para realizar el camino que lo conduce al encuentro con Dios, cosa que será posible con la ayuda de la gracia divina *y solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados*. Con esto vemos que en el PF «el ‘fin’ es el horizonte, y el ‘solamente deseando y eligiendo’ apunta a la libertad y la coherencia [...] del discernimiento como proceso humano»⁶. Sobre este último punto trataremos de manera más detallada en el siguiente capítulo.

⁴ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2015, 92.

⁵ URÍBARRI, GABINO. “Escatología” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 777.

⁶ MOLLÁ LLÁCER, DARÍO, “El discernimiento, realidad humana y espiritual”, en *Manresa* 82 (2010) 8.

3.1.2. La indiferencia.

El PF nos ha mostrado el origen del ser humano, el fin al que está llamado, además de los medios para cumplir con su vocación y las dificultades que pueden presentarse en el camino que le conduce hacia Dios y la salvación propia. Frente a las cosas se nos llama a ser indiferentes, a no dejarnos afectar desordenadamente por ellas, sino más bien a colocarnos en las manos de Dios y a dejarnos guiar por Él, pues su Espíritu nos indica qué es lo que debemos elegir para llegar a él. «La indiferencia ignaciana sitúa en Dios la seguridad y la esperanza del hombre»⁷.

Para llegar a ser indiferentes frente a las cosas creadas, Ignacio nos dice que hay que ordenar el afecto, pues éste puede estar muy unido a las cosas creadas y así impedir la indiferencia necesaria para llegar a un fin mayor. Una vez que el afecto esté ordenado es preciso adherirlo afectivamente a Dios, pues solo así podremos más amarlo y seguirlo. Para esto ayudan los Ejercicios Espirituales, como nos lo dice la anotación número uno: «preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo» [Ej 1].

En el PF y en la primera anotación de los *Ejercicios*, encontramos una orientación para vivir nuestro tiempo de vida como un tiempo de espera del cumplimiento de una promesa. «El modo de caminar en este tiempo escatológico es la indiferencia: la concentración en nuestra finalidad última, como lo que ordena todo lo demás, en cuanto que las criaturas no son los bienes últimos, sino los penúltimos.»⁸. Con esto que acabamos de decir podemos afirmar que la indiferencia ignaciana ¿es algo así como una virtud estoica? ¿Cuál es su naturaleza?

«Tal como Ignacio la concibe, la indiferencia no es una virtud moral; se trata más bien de una movilidad de todo el ser para alcanzar un bien mayor, que no implica necesariamente una disyunción provisional de la relación inmediata entre la inteligencia y la afectividad, como algunos piensan (Demoustier 1996, 365); porque el equilibrio buscado no es la ausencia de deseo o la extinción de la espontaneidad

⁷ ROYÓN, ELÍAS, 1493.

⁸ URÍBARRI, GABINO, 777.

afectiva, la indiferencia ignaciana no consiste en la inmovilidad del fiel de la balanza (Giuliani 2003, 81)»⁹.

La indiferencia ignaciana es más bien una disposición para obedecer a Dios que nos conduce al fin para el que fuimos creados, y no a nuestras afecciones desordenadas que nos desvían del destino final de nuestra existencia cristiana. Esta obediencia supone elegir, no solo lo que nos conduce al fin, sino lo que *más* nos conduce al fin. En esta obediencia a Dios hunde sus raíces el magis ignaciano.

La indiferencia y la elección están íntimamente unidas al discernimiento, que es el arte por medio del cual el hombre logra, o debería lograr, bastante claridad racional sobre aquello que le desordena, para así ordenar los afectos, el deseo y la voluntad que son los que mueven al ser humano a actuar en la vida. La indiferencia y el discernimiento hacen posible una elección ordenada, y en definitiva, una manera de vivir ordenada conforme a la voluntad del Padre. Al respecto dice Darío Mollá que el papel del discernimiento es capital en la espiritualidad ignaciana, pues esta es «una espiritualidad que quiere ser ‘para la vida’ y ‘para el mundo’, una espiritualidad que nos anima a ir desde Dios al encuentro del mundo, para en medio del mundo sentir el abrazo amoroso de Dios»¹⁰. Pues bien; antes de pasar directamente al discernimiento, vamos a entrar un poco más en la concepción de hombre que tiene Ignacio.

3.1.3. La caída: el desorden de las operaciones.

Es claro que para Ignacio, como para Diadoco de Fótiçe, Evagrio, y todos los pensadores cristianos, que *el hombre es criado para*, que tiene un fin; sin embargo, el peregrino también es consciente de la realidad del pecado y que ese *para* ha sido desvirtuado, pues aunque el hombre es creado para Dios, se ha alejado de Él. Por este motivo el santo de Loyola le dedica una semana completa, de las cuatro semanas de ejercicios, al tema del pecado y a las consecuencias trágicas que este conlleva para el hombre; motivo por el cual

⁹ EMONET, PIERRE, “Indiferencia”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1017.

¹⁰ MOLLÁ LLÁCER, DARÍO, 8.

hay que alejarse de él, pues «el pecado vendría a ser la pérdida de esa finalidad de fondo que busca a Dios como fuente última de la felicidad»¹¹.

Pues bien, aquel que desea reformar la propia vida necesita conocer lo que le impide alcanzar el fin para el que es creado. Por ello Ignacio le dice al ejercitante que está en Primera Semana que le pida a María en el coloquio de la repetición de la meditación de los tres pecados, la gracia de sentir tres cosas: 1ª «interno conocimiento de mis peccados y aborrecimiento dellos; la 2ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aboresciendo, me enmiende y me ordene; la 3ª, pedir conocimiento del mundo, para que, aboresciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas» [Ej 63].

El conocimiento interno de los pecados es un conocimiento que se tiene que sentir, es decir, se trata de un conocimiento que está ligado a la sensibilidad y no que queda en el ámbito de la racionalidad. Por este motivo este conocimiento debería provocar en el ejercitante un aborrecimiento de los pecados, de mis pecados; pero también de las cosas mundanas y vanas que están en el mundo, pues el pecado es una realidad innegable. Así, «dentro de nosotros está la tensión del pecado, el desorden de las operaciones (Ej 63) y las tendencias contrarias al discurso del Reino (Ej 97s). Fuera de nosotros está el mundo, que tienta con su honor vano (Ej 63)»¹².

Si en el mundo encontramos la realidad del pecado y en el interior del hombre está presente la tendencia a él, ¿de dónde viene? No podemos atribuir su existencia a la acción de Dios, pues como hemos dicho varias veces, todo lo creado lo ha hecho bien. Lo que sí podemos constatar es que hay un

«dinamismo que opera en sentido contrario como resistencia a Dios. Es la «concupiscencia» fruto del pecado original. De ahí la lucha que se origina en nuestro ser y que Pablo expresó de modo paradigmático en el capítulo 7 de la carta a los Romanos. Sin embargo, esa concupiscencia no ha corrompido el dinamismo fundamental de la persona. La voluntad humana conserva su inclinación natural

¹¹ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *Piscodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2003, 146.

¹² GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, op. cit., 93.

para amar a Dios más que a todas las cosas. La concupiscencia no constituye una perversión radical de nuestros dinamismos fundamentales»¹³.

En *Ej 63* encontramos que la concupiscencia está relacionada con el desorden de las operaciones, pero también «con la lucha por salir del propio amor, querer e interés (*Ej 189*). En la perspectiva ignaciana del pecado, lo mismo que en la visión agustiniana y tomística, se pasa de la consideración del pecado al examen de lo que dentro del hombre lleva y desemboca en él. Por eso se produce una «lucha espiritual»¹⁴. Por este motivo es fundamental que el sujeto que desea buscar y hallar la voluntad divina, primeramente sea consciente del pecado en el que está atrapado y que combata para vencer aquellas fuerzas que le llevan a pecar. Tal combate no se da en soledad, sino con la ayuda de Dios que lo acompaña a ordenar las operaciones humanas.

El pecado desordena las operación del hombre, operaciones que son definidas en forma genérica por el P. Calveras como «una serie de actos de nuestras potencias, facultades y fuerzas naturales enlazados espontánea o conscientemente para venir a un efecto o intento concreto y determinado»¹⁵; pero que en relación a *Ej 63*, tiene un sentido «específico para el orden moral y espiritual y genérico dentro de él: designa todo lo que se hace dentro de ese orden. Se trata de operaciones cuyo desorden está oculto a la conciencia»¹⁶. Por esto, si bien acabamos de decir que el pecado desordena las operaciones del hombre, son estas mismas operaciones desordenadas las que mantienen al sujeto en el pecado, y por ello hay que ordenar la razón, la voluntad, los afectos, etc., para alcanzar el fin autotranscendente de la vida divina: la unión con Dios.

3.1.4. La respuesta del hombre a la llamada de Dios.

Hemos dejado muy claro que el hombre es llamado, que frente esta llamada nos encontramos con la realidad del pecado, pero poco hemos hablado sobre las capacidades

¹³ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *op. cit.*, 146.

¹⁴ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual, op. cit.*, 99.

¹⁵ CALVERAS, JOSÉ, “Técnicismos explanados. I. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas”, en *Manresa* 2 (1926) 121.

¹⁶ BOJORGE, HORACIO, “Operaciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1367.

que tiene el hombre para responder a ese llamado. El hombre cuenta con ellas pues Dios le ha hecho capaz de buscar, hallar y cumplir su voluntad, además de sostenerlo con su gracia. ¿De qué está hecho el ser humano según san Ignacio? ¿Por qué está capacitado para militar bajo la bandera de Cristo?

Empecemos diciendo que Ignacio no hace ningún tratado de antropología teológica ni de teología en general. Pero es obvio que el Peregrino se inserta en la teología de su tiempo que trata sobre Dios, el hombre, la gracia, etc., y desde esa teología escribe sus *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones* de la Compañía y demás textos que salen de su pluma.

Siguiendo con la herencia teológica que recibe, Ignacio conoce que el hombre es alma y cuerpo, que está constituido como un todo que debe ser tomado en cuenta para que el ser humano integral ordene su vida, no solamente una parte de él, y esto pese a que, al referirse al cuerpo en el primer preámbulo de la meditación de los tres pecados¹⁷, suene un poco despectivo. En ese preámbulo nos invita a «ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle como desterrado; entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo» [Ej 47].

3.1.4.1 El alma.

En el libro de los *Ejercicios Espirituales* no encontramos ni una sola vez la palabra castellana alma, pero sí encontramos ánima y las dos casi llegan a ser sinónimos. «“Ánima” designa la realidad humana desde el lado de su interioridad y se contrapone en esa acepción a “cuerpo” [...] Ánima es el hombre en tanto sujeto, es la instancia interior que hace del hombre una realidad personal, y por lo tanto, responsable»¹⁸. Es decir, el alma, en este sentido, es el centro de la interioridad de la persona, la parte del hombre por medio de la cual éste se puede comunicar con Dios como lo sugiere la anotación décimo quinta de los *Ejercicios*, donde se le pide al que da los ejercicios que le ayude al que los recibe a «que el

¹⁷ El primer ejercicio de meditación en los *Ejercicios Espirituales* es la meditación con las tres potencias (memoria, entendimiento y voluntad), de los pecados de los ángeles, de Adán y Eva y del pecado particular de cada ejercitante [Ej 46-54].

¹⁸ RUIZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 121.

mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» [Ej 15].

En el ánimo del hombre se encuentran las afecciones desordenadas, por ello hay que disponerla para quitarlas [cf. Ej 1], en ella se experimenta las mociones de consolación y desolación y la agitación de varios espíritus [cf. Ej 6]; es el lugar del saber y del sentir y gustar de las cosas divinas [cf. Ej 2], es el sitio donde residen las potencial de memoria, entendimiento y voluntad, etc.

Como podemos ver no resulta fácil definir con exactitud lo que es el ánimo o alma para san Ignacio, pero sí se puede apreciar que ella es el lugar en el que se libra una gran batalla entre dos fuerzas, la de Dios y la del demonio, que luchan porque la persona se salve o se condene. En esta lucha el hombre, además de descubrir qué espíritu le mueve a un lado o a otro, debe tomar partido. Para ello tiene que hacer uso de la razón, pues ella le hace capaz ordenar los afectos y orientar los deseos, con la ayuda del Creador, de modo que de forma integral y armónica la persona pueda comunicarse con Dios ya que «ésta ha sido criada para esto. La antropología teológica subyacente expresa que el máximo de ser del ser humano entra en relación con la apertura *radical* actual a Dios»¹⁹, y esto es posible cuando el hombre ordenadamente busca a su Creador.

3.1.4.2. La razón.

La palabra razón aparece en varios lugares de los *Ejercicios Espirituales* y está relacionada con la facultad del hombre de entender, reflectir, juzgar discernir; todos estos verbos que evocan un papel racional del alma humana como lo veremos en los siguientes textos de los *Ejercicios*.

Antes de entrar al texto de la Segunda Semana de *Ejercicios*, y después de las adiciones, tenemos cuatro notas [Ej 87-90]. En la primera que se refiere a la penitencia se indica que uno de los efectos de ésta es «vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más sujetas a las

¹⁹ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 141.

superiores» [Ej 87], donde claramente se declara que las partes inferiores, donde está señalada la sensualidad, deben estar ordenadas conforme a la razón.

En el ejercicio del Rey temporal, siguiendo la argumentación anterior, Ignacio nos invita a «considerar que todos los que tuvieren juicio y razón, offrescerán todas sus personas al trabajo» [Ej 96], pues el Peregrino considera que sería irracional que el cristiano no le pida al Señor que lo coloque bajo su bandera para ser considerado un discípulo suyo, ya que es el mejor rey al que puede servir.

Además de estos textos encontramos a la razón en la Contemplación para alcanzar amor donde se pide «reflexionar, en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas» [Ej 234]; con lo cual vemos que el uso de la razón está muy ligado al buen juicio de aquel que sigue al Señor y en este seguimiento está obligado a entregarse por completo a Dios.

Finalmente podemos decir de la razón que cuando el ejercitante es tentado por el demonio para desistir del camino que ha empezado a realizar en el seguimiento del Señor, el buen espíritu le punza y remuerde la conciencia «por el sindérese de la razón» [Ej 314], de modo que el papel de ésta es fundamental, no solo en la búsqueda de la voluntad de Dios, sino también en el seguimiento de Cristo, en el orden de los afectos y en la purificación de los pecados.

Estos breves ejemplos nos indican que la facultad racional del ser humano cumple un papel fundamental en la búsqueda del orden de toda la persona para alcanzar el fin para el cual ha sido creado, y que además está por encima de otras facultades inferiores, dentro de la cual destaca la sensitiva donde se encuentran los afectos y deseos que vamos a tratar a continuación.

«El objetivo último de esa ordenación interna en la jerarquización y subordinación de facultades es, [...] no tanto de orden ascético como psíquico y antropológico. Es el camino que posibilita el usar *de las potencias naturales libera y tranquilamente* [177], [20]. Se trata, pues, de alcanzar una verdadera armonía entre todas las diversas zonas

de la personalidad, para que el comportamiento deseado resulte de una integración y no de un mero propósito voluntarista»²⁰.

3.1.4.3. *Los afectos.*

Ahora bien, en el proceso de ordenar la vida no solo interviene la razón, sino también los afectos, los sentimientos y los deseos que están en el alma. En lo referente a los afectos lo podemos ver en la meditación sobre los tres pecados, pues Ignacio invita al ejercitante que medita sobre el pecado de los ángeles, a «discurrir más en particular con el entendimiento, y conseqüenter moviendo más los afectos con la voluntad» [Ej 50], de modo que los afectos son un punto clave en la comprensión de la antropología ignaciana y en el proceso del ordenamiento de la vida, pues ellos, más que la razón misma, son capaces de mover la voluntad humana. Esto se muestra de un modo patente en el llamamiento del rey temporal cuando Ignacio dice que «los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y Señor vniversal, no solamente offrescerán sus personas al trabajo, mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento» [Ej 97].

Pero, ¿qué entendemos por afecto? «El afecto hace referencia a la facultad volitiva, una parte o potencia del alma humana sede de la afectividad y de las pasiones, pero también lugar de la decisión libre y de la práctica de la virtud»²¹. Dentro del afecto nos encontramos con algunos que son desordenados, que en los *Ejercicios Espirituales* los encontramos con la expresión *afección desordenada*, la misma que «se trata de un caso particular del afecto, el de un apego o inclinación que orienta decisivamente la elección del ejercitante, pero engañándola respecto a la voluntad de Dios sobre él, pues se presenta a sus ojos como un bien y encubre lo que tiene de mal real para quien la experimenta y para los demás»²². Por ello no cabe duda de que el mundo de los afectos sea fundamental para Ignacio en el proceso de seguimiento de Cristo.

²⁰ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 147-148.

²¹ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, “Afecto”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 95.

²² GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, “Afección desordenada”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 91.

Luis María García Domínguez, en su amplio estudio sobre las afecciones desordenadas siguiendo al P. Calveras, señala dos elementos propios de la afección. El primero es un amor particular, más o menos intenso hacia una persona o a una cosa, que surge por la complacencia que éste “objeto” le da, por la satisfacción que le provoca. «El segundo elemento de la afección es la *moción que impulsa* la voluntad ‘a elegir o resolverse en favor de la persona, o a querer alcanzar la cosa, o a quedarse con ella’. El *deseo* es la concreción del afecto en la voluntad; indica más claramente este segundo elemento de toda afección que es la atracción (o rechazo)»²³. Teniendo en consideración la fuerza de los afectos en la vida del ser humano, vamos a tratarlos con más detalle en el siguiente capítulo dedicado a las Reglas de discernimiento.

Antes de pasar al deseo, que como vemos está unido a los afectos y también está presente en el alma humana, vale la pena señalar que los afectos como tales, no deben ser considerados ni buenos ni malos, u ordenados o desordenados. Los afectos, las afecciones, simplemente *son*, forman parte integral de la persona y al ser un don de Dios que, al contemplar su creación vio que todo estaba muy bien (cf. Gen 1,31), los puso en el hombre con un fin determinado: que la voluntad esté orientada y ordenada hacia su Creador. En Él tendrá que poner el hombre todo su afecto.

3.1.4.4. *Los deseos.*

Acabamos de ver que el deseo se presenta como la *concreción del afecto en la voluntad*, es decir hay una relación entre uno y otro, y por lo que nos dice Ignacio en la anotación sexta de los *Ejercicios*, la persona puede recurrir al deseo para ordenar una afección desordenada. Nos dice:

«si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal afectada; así como si está afectada para buscar y haber un officio o beneficio, no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos y intereses temporales, debe

²³ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual, op. cit.*, 35.

affectarse al contrario, instando en oraciones y otros ejercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor el contrario, es a saber, que ni quiere el tal officio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su affección primera; de manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad» [Ej 16].

En esta cita podemos distinguir que existe un procedo que al parecer debe seguirse para que el ejercitante ordene su vida a Dios. En primer lugar el ejercitante necesita caer en la cuenta de que en su ánimo hay afectos desordenados. ¿Cómo lo hace? Este texto no lo dice, pero creo que se puede inferir sin ninguna dificultad que la que saca a la luz los afectos desordenados es la razón, y cuando esto sucede, el paso siguiente es ordenar los deseos para desear no afectarse por la inclinación desordenada hacia una persona o cosa, sino hacia su Criador y Señor. Este proceso que busca ordenar los afectos y los deseos no solo depende del hombre sino de Dios, a quien se le pide esta gracia.

Vemos pues que el deseo ocupa un lugar importante en la mentalidad de San Ignacio y en su propuesta de ejercicios espirituales, de modo que «su ordenación se presenta como una tarea ineludible para cumplir el objetivo principal que se pretende: una sana elección que responda al deseo de Dios y a la plenitud de vida del sujeto»²⁴.

En este momento es importante dejar claro que el ser humano puede desear la unión con Dios, o desear alejarse de Él y escoger otro camino, cosa a la que tienta el demonio que le presenta placeres aparentes para que su egoísmo crezca y asfixie el alma y la lleve a la perdición, y no la verdadera felicidad liberadora que Dios le promete a través de su seguimiento. Por ello decimos una vez más que «si el afecto está ordenado tenderá, natural y espontáneamente a través del deseo, a la búsqueda y posesión de Dios como el Bien supremo»²⁵, de modo que encontramos una doble función del deseo que tienen un mismo fin: desear ordenar los afectos, que no es otra cosa más que desear alejarse de una vida de pecado, porque las afecciones desordenadas llevan al hombre a permanecer él; y desear ser recibido bajo la bandera de Cristo, deseando y eligiendo lo que le conduce hacia éste fin.

²⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 145.

²⁵ *Ibid.*, 146.

3.1.5. El cuerpo.

En *Ej 47* Ignacio invita al ejercitante a imaginar y *considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible*, con lo cual, a primera vista, parecería sugerir que Ignacio no valora la corporalidad humana, pero éste no es el caso, por lo menos en mi opinión, sino que utiliza el lenguaje propio de la época para dar a conocer el sufrimiento que padece todo el ser del hombre cuando es poseído por el pecado. Si no fuera así, el peregrino no se preocuparía por la salvación de las ánimas, (ánimas en plural), [*Au 41, 50, 63, 75*], es decir de los prójimos de alma y cuerpo, prácticamente desde el inicio de su conversión, preocupación que va a quedar inscrita en las *Constituciones*, donde dice que su fin «es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos» [*Co 3*]

El cuerpo del hombre siente, sufre, se goza, tiene hambre, peca, hace penitencia, llora de alegría o de tristeza etc., por ello el cuerpo no puede ser apartado del proceso espiritual que busca el encuentro con Dios. Para San Ignacio el cuerpo es

«el escenario significativo de representación de la propia historia y al mismo tiempo la mediación instrumental a servicio de la experiencia de fe, para que ésta se traduzca en vivencia corporalizada. Ello implica no solamente una atención, sino también una educación de la sensibilidad integral de la persona para que pueda experimentar en su cuerpo y con su cuerpo el crecimiento espiritual»²⁶.

Sin el cuerpo el ser humano no es nada, pues no puede comunicarse con Dios ni con los demás, ni consigo mismo. Es imposible alabar, hacer reverencia y servir a Dios sin el cuerpo, pues el creador le dio este don al hombre para que pueda caminar íntegramente hacia él, de modo que el *compósito* del alma y cuerpo, formarán parte de todo el proceso de discernimiento, y lo harán en diferente medida.

²⁶ ALEMANY, CARLOS, “Cuerpo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 532.

3. 2. Teología en Ignacio de Loyola.

Para los Santos Padres un teólogo tenía que ser necesariamente un hombre espiritual, sino lo era, no podía ser considerado teólogo, pues es imposible “hacer teología”, o por lo menos verdadera teología, si quien reflexiona sobre Dios no ha tenido experiencia de Él. Así, para los Padres, el maestro espiritual no es como un maestro de Alejandría, es decir, un *didáskalos*, ya que «no sólo comunica la doctrina, sino la vida misma»²⁷. Por ello decimos que un maestro espiritual es un teólogo, pues tiene un conocimiento suficiente de Dios por la experiencia que a tenido de Él, y por ello puede comunicarlo a los demás.

Un maestro espiritual de estas características puede proponer a sus discípulos un camino hacia Dios, porque se ha dejado guiar por el Espíritu Santo en los diferentes momentos que se presentan en el proceso de maduración espiritual; momentos de consolación, desolación o en tiempos tranquilos.

Ignacio de Loyola es un teólogo en este sentido, un hombre que tuvo una experiencia y un conocimiento profundo de Dios. Quizá por eso el padre Nadal exclamara en una de sus Pláticas sobre el plan de estudios de teología: ¡He aquí al Padre teólogo!, reconociendo en él, no solo a un hombre que estudió teología, sino a un hombre místico a quien Dios le enseñó a solas²⁸. Este conocimiento místico le venía “de arriba” al contemplar los misterios de la fe y confrontarlos con la experiencia de Dios en la oración, con quien tenía una gran familiaridad como lo muestran algunos pasajes de la *Autobiografía* y sobre todo el *Diario Espiritual*. Desde su fragilidad humana, “desde abajo”, Ignacio elevaba los ojos al cielo para contemplar a Dios, y por la gracia divina recibe los dones del Espíritu²⁹.

Uno de los testimonios a los que se recurre constantemente cuando se habla del Ignacio místico, es a la ilustración del Cardoner donde se lee: «Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conocimiento muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas»

²⁷ ŠPIDLÍK, Tomáš, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual, op. cit.*, 17.

²⁸ Cf. NADAL, JERÓNIMO, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Miguel Lop Sebastia (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011, 166.

²⁹ Cf. RAHNER, HUGO, *Ignatius the Theologian*, Cassel Publisher 1990, 1-2.

[Au 30]. Esta ilustración, si bien es un don gratuito de Dios, de alguna manera también es el fruto de los esfuerzos que hizo Ignacio por conocer la voluntad de su Criador y Señor.

Al respecto dice Marko Rupnik: «Ignacio, que había conocido el don de la iluminación espiritual a través de la propia experiencia y del continuo examen de esa experiencia, alcanza conocimientos espirituales que ciertamente son turbadores para su tiempo y le ocasionan muchas dificultades, pero de los cuales tiene él una certidumbre interior incommovible»³⁰. La iluminación espiritual, vemos aquí, se da a través de la propia experiencia de Ignacio y del examen que hace de esa experiencia, o sea, del examen de su propia vida, donde se va haciendo maestro del discernimiento cuando logra distinguir los movimientos espirituales que le conducen a Dios y los que le alejan de Él.

Los Santos Padres, y el mismo Ignacio, caen en la cuenta de que el lugar donde se descubre a Dios de manera más perfecta, es el hombre mismo, y por ello tienen que realizar un viaje a lo más profundo de su propia intimidad. «Éste era el fundamento de su “teología”: conocerse a sí mismo para conocer a Dios»³¹. El Peregrino realiza el recorrido que hicieron hombres y mujeres espirituales, casi desde los primeros siglos del cristianismo, y con la ayuda de la gracia divina se convierte en un maestro espiritual que acompaña a otros para que se encuentren con Dios.

3.2.1. El Padre.

El Dios Creador está presente en los *Ejercicios Espirituales* ignacianos. Aunque no se lo nombre con la palabra Padre en el PF, sabemos que es él la persona de la Trinidad que da origen a todo lo que existe, cuyo culmen es el ser humano a quien se le comunica, como ya lo hemos visto en *Ej 15*, donde se pide al que da los ejercicios que permita que el *Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota*.

Casi todos los coloquios de los ejercicios tienen como interlocutores a María, al Hijo y al Padre, a quienes el ejercitante se dirige para pedirles una gracia de acuerdo a la situación en la que se encuentren. Dentro de los coloquios el Padre es la última persona a la

³⁰ RUPNIK, MARKO IVAN. “Paralelismo entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia”, en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Plazaola Juan, (ed.), Mensajero, Bilbao 1998, 246.

³¹ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 36.

que debe dirigirse, pues él, de alguna manera, confirma todo aquello a lo que se siente llamada el ánima devota, como lo hizo en la visión de la Storta, cuando Ignacio «sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo» [Au 96], con lo cual el Peregrino y sus compañeros Fabro y Láinez pierden el miedo que tenían de ir a Roma, y ahora van con confianza a presentarse frente al Romano Pontífice.

Jesús, de quien Ignacio empieza a tener experiencia por las lecturas que realizó en su convalecencia en Loyola, y de quien se enamora hasta volverse loco por él, le indica que el camino del cristiano conduce al padre. En el ejercicio del Llamamiento del Rey temporal [Ej 91-100] dice Jesús a sus discípulos: «Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» [Ej 95].

Por lo que acabamos de indicar el Padre no puede estar separado del Hijo y del Espíritu Santo, para Ignacio, pues la Santa Trinidad vela por su creación entera, y cuando ve que ésta va camino a la perdición, se compadece y dice «Hagamos redención del género humano» [Ej 107]. En este momento acontece la encarnación.

3.2.2. El Hijo.

Ej 1 habla de *buscar y hallar la voluntad divina* para la salud del ánima. Para Ignacio el Hijo es el paradigma del cumplimiento de esta voluntad, pues siendo obediente, por cumplir la voluntad de hacer *redención del género humano*, padece una muerte ignominiosa en la cruz. Por ello, «la *misión* que recibe en una vida cada cristiano no puede interpretarse correctamente fuera de tal *contexto*»³², sino que debe tener los ojos fijos en Jesús que nos indica el camino al Padre.

San Ignacio va conociendo paulatinamente al Jesús de los evangelios y, a medida que pasa el tiempo, se deja afectar por Él. Lo contempla desde su encarnación hasta su resurrección, y en Él ve a un Dios que sirve. «La novedad de Ignacio no será la confesión de su fe cristológica -que será la de la Iglesia-, sino una visión de Jesús inseparable de su

³² GUILLÉN, ANTONIO, “Los engaños en el discernimiento”, en *Manresa* 82 (2010) 16.

servicio en lo concreto de la acción cotidiana, apostólicamente orientada, y un estilo de vida, que lleva el sello de una respuesta a la pregunta de Jesús»³³. Esta pregunta se la hace el cristiano a sí mismo frente al Cristo crucificado: *qué he hecho, he hago y qué debo hacer pro Cristo* [Cf *Ej* 53].

Con los *Ejercicios Espirituales* lo que busca Ignacio es que el ejercitante se identifique con Él, por ello propone esta petición para la Segunda Semana: «será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [*Ej* 104]. Nuevamente nos encontramos con el conocimiento interno, que como dijimos antes, se trata de un conocimiento afectivo que mueve la voluntad de la persona, cosa que en este caso se nota claramente en el amor y el seguimiento.

A partir de la Segunda Semana, hasta la Cuarta, el ejercitante va a contemplar a Jesús, y esto es muy necesario pues «sin contemplación no hay discernimiento posible, porque es un hecho que nuestras consideraciones naturales o espontáneas están en coordenadas muy diferentes del *estilo* de Jesús, y por tanto, si no se resaborea simultáneamente a Jesús, no tiene sentido esperar que los resultados de nuestra reflexión coincidan con su *lógica*»³⁴, la lógica de un Dios que entrega su vida por los demás, se sufre y muere, pero que vence la muerte y el pecado con su gloriosa resurrección.

Este Cristo resucitado es el que consuela al hombre [Cf. *Ej* 224] que se afana por seguirlo. «La consolación que él proporciona se halla, ante todo, en la contemplación de su persona y de los misterios de su vida terrena. Esta consolación es el ‘llamamiento’, que sale de una vida y lleva a la elección. Es, desde el principio mismo, una sola cosa con la elección, porque la elección es para Ignacio una respuesta a la invitación o llamada al ‘seguimiento de Cristo’»³⁵.

Por lo que se ha dicho hasta el momento es razonable que muchos autores sostengan que los *Ejercicios Espirituales* son cristológicos, pues Cristo es el centro de ellos, como lo es de Ignacio, por esto se nos invita a sentirlo y gustarlo en las contemplaciones, a guardar en la memoria aquellos momentos de consuelo que nos regala, a comunicar a los demás que

³³ KOLVENBACH, PETER-HANS, “La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola”, en *Decir... al Indecible*, Ignacio Iglesias, (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1999, 67.

³⁴ GUILLÉN, ANTONIO, 17.

³⁵ BAKKER, LEO, *Libertad y Experiencia. Historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola* Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 246.

no hay mayor alegría que estar a su lado³⁶. «Por eso la contemplación y el discernimiento van de la mano en la espiritualidad ignaciana, pues al que se contempla es a Jesús, se lo contempla para más amarlo si seguirlo. De parte del ser humano la contemplación es activa, ve, oye, mira, está como si presente se hallase»³⁷.

Cristo, para Ignacio, es uno de la Trinidad, y por ello, además de estar unido al Padre, está siempre unido al Espíritu. El Peregrino es un gran devoto de la Trinidad, con quien se siente muy familiar, aunque no por ello deja de tenerle reverencia. Kolvenbach dice, al respecto, que «esta atracción trinitaria no será, como en la tradición monástica, un reposar abandonándose en los misterios de la contemplación de la gloria de Dios, sino que para Ignacio se transforma en una contemplación de todas las cosas creadas, a partir de su fuente creadora y vivificante, que es la Trinidad»³⁸.

3.2.3. El Espíritu Santo.

Es los *Ejercicios Espirituales* Ignacio no menciona al Espíritu Santo, y sabemos que no lo hace porque se cuida de que lo acusen de alumbrado, pues tuvo varios problemas con la inquisición a causa de su predicación sin tener los estudios para hacerlo. Ignacio se queda en silencio cuando le preguntan los frailes de Santo Domingo: habláis ¿o por letras o por el Espíritu Santo? «No por letras; luego por Espíritu Santo» [Au 65]. Ahora bien, este silencio no quiere decir que en la teología de Ignacio el Espíritu esté ausente.

Otra de las razones que da Leo Bakker para que Ignacio no hable del Espíritu Santo en los *Ejercicios* es que solo fue experimentado por el Peregrino de manera más patente en el tiempo referido al *Diario Espiritual*. Es claro que Ignacio tenía devoción a la santísima Trinidad, como se puede ver en Au 28 donde recibe una visión de ella en forma de tres teclas, sin embargo son el Padre y el Hijo las personas con las que tiene más relación. Pero si en ese momento san Ignacio «hubiera sido más consciente de que toda gracia y toda consolación sólo se conceden en y por medio del Espíritu Santo, de que toda unión con Cristo sólo se efectúa en y por el Espíritu Santo, sería incomprensible que en los EE

³⁶ Cf. GUILLÉN, ANTONIO, 17.

³⁷ MOLLÁ LLÁCER, DARÍO, 9.

³⁸ KOLVENBACH, PETER-HANS, 68.

atribuya determinadas formas de consolación verdadera no al Espíritu Santo, sino a los ángeles»³⁹.

En el *Diario Espiritual*, donde Ignacio anota las mociones que experimenta mientras va realizando la deliberación sobre la pobreza, encontramos algunos pasajes en los que vemos, más que en los *Ejercicios*, la presencia Trinitaria y la atención *especial* al Espíritu. Miremos uno de los textos más relevantes:

«después para discurrir y entrar por las elecciones, y determinado, y sacadas las razones que tenía escritas, para discurrir por ellas, haziendo oración a nuestra Señora, después al Hijo y al Padre para que me diese su Spíritu para discurrir y para discernir, aunque hablava ya como cosa echa, sintiendo asaz devoción y ciertas intelligencias con alguna claridad de vista, me senté mirando casi en genere el tener todo, en parte y no nada, y se me yva la gana de veer ningunas razones, en esto veniéndome otras intelligencias, es a saver, cómo el Hijo primero ynbió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su spíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, inbiando el Spíritu Sancto, todas tres personas confirmaron la tal misión» [De 15]

Es indudable que el Espíritu Santo está presente en la vida de Ignacio, y que en su acción no está separada ni del Padre ni del Hijo. Además se vuelve patente que la consolación que el Cristo resucitado y glorioso le da al ánima devota, lo hace por medio del Espíritu y así le confirma una elección particular que tiene que ver con la vida ordinaria. A partir de esta cita del *Diario Espiritual* vemos que «Ignacio quiere vivir bajo el Espíritu, aun consciente de lo trabajoso que es, con frecuencia, discernir lo que el Espíritu inspira y cuánto puede uno dejarse manipular, ideológica o religiosamente, sobre todo cuando la confianza en el Espíritu conduce a la marginación de la cristología y consiguientemente de la eclesiología»⁴⁰. Pero el Peregrino asume ese riesgo y pone en manos de Dios todas sus decisiones esperando la gracia del Espíritu Santo.

En los inicios de la vida espiritual Ignacio experimenta la acción del Espíritu por medio de las consolaciones que recibe. Por ejemplo, siente consolación, contento y alegría

³⁹ BAKKER, LEO, 249.

⁴⁰ KOLVENBACH, PETER-HANS, 68.

duraderas cuando tiene pensamientos de ir a Jerusalén, de comer solo hierbas y de hacer aquello que hicieron los santos, etc. [Cf. *Au* 8]. Para él, sin duda alguna, es un deseo de Dios, pero al igual que los alumbrados de su tiempo o los mesalianos del tiempo de Diadoco, con este modo de proceder estaba basando su elección en mociones interiores. «Al no haber reflexionado Ignacio hasta más tarde sobre el elemento eclesial, es [...] comprensible que fuese sospechoso de iluminismo en los comienzos»⁴¹. Esto va a ir cambiando paulatinamente porque el Peregrino se dará cuenta de que el mal espíritu también consuela, de modo que hay que realizar un discernimiento más profundo; y además, porque toda elección discernida debe estar en sintonía con la Iglesia de Cristo.

Por lo que acabaos de decir no deja de llamar la atención que solo en las “Reglas para sentir con la Iglesia” Ignacio se refiera al espíritu. *Ej* 365 dice:

«Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica así lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia» [*Ej* 365].

No nos puede quedar más claro que «de este modo la experiencia espiritual de Ignacio se inserta en la dialéctica del Espíritu y del cuerpo de Cristo, de un Espíritu que forma y continúa formando el cuerpo de Cristo, inspirando en la concreción de nuestra vida, aquí y ahora, las elecciones y las orientaciones, las de Cristo, para hacernos cristoformes»⁴². Es indudable que para Ignacio el Espíritu, el Hijo y el Padre se presentan de manera tan diáfana al ser humano al punto que solo el Criador, la Santa Trinidad, puede «entrar, salir, hacer moción en ella [en el ánimo], trayéndola toda en amor de la su divina majestad» [*Ej* 330]. No solo entra y sale en una ánimo, sino en todas, porque es es el creador de todas ellas y de este modo entra y sale en la Iglesia que es el lugar donde se debe poder en obra lo que se ha discernido.

Vemos pues que el Dios de Ignacio es el Dios Trinitario completamente encarnado, que se hizo y se hace visible a los ojos humanos, y por ello puede ser contemplado en los

⁴¹ BAKKER, LEO, 247.

⁴² KOLVENBACH, PETER-HANS, 69.

Ejercicios y en la vida misma. De esta contemplación brota el seguimiento del Señor al que el Espíritu Santo nos mueve. Él mismo nos acompaña en los diferentes procesos de elección que se presentarán en la vida si queremos entrar el Reino del Padre de la mano del Cristo glorioso, en compañía de toda la Iglesia terrestre en la que el cristiano esta llamado a amar y servir. Para que este seguimiento y servicio sea según Dios, Ignacio nos ofrece las reglas de discernimiento de los ejercicios espirituales que vamos a pasar a estudiar iluminadas por la sabiduría de Diadoco de Fótice.

CAPÍTULO IV

LAS REGLAS DE DISCERNIMIENTO DE LOS *EJERCICIOS* *ESPIRITUALES LEÍDAS A LA LUZ DE LOS* *CIEN CAPÍTULOS GNÓSTICOS*

4.1. Las reglas de discernimiento: una formulación que brota de la experiencia.

El discernimiento es un arte que se aprende a través de la experiencia, no es suficiente leer muchos textos sobre el discernimiento espiritual para aprender a discernir. Sin duda alguna todo ser humano experimentar movimientos espirituales interiores y cuando esto sucede, tiene que discernirlos racionalmente para separar los que conducen a Dios de los que nos alejan de Él. San Ignacio inició este aprendizaje durante convalecencia en Loyola, pero es quizá en Manresa donde empezó a convertirse en maestro de discernimiento.

El Peregrino «experimentó en su vida [...] mociones, agitaciones, tentaciones y otros movimientos del espíritu procedentes tanto de su propio juicio y libertad como «de fuera», esto es, de lo que él formuló como espíritus o ángeles buenos o malos»¹. Todos estos movimientos interiores que vienen «por medio de un “sentimiento”, de una “intuición” que se hace cada vez más consciente, adquiere claridad, se expresa como un “pensamiento”»², y este será el proceso por medio del cual Ignacio llegue a formular las *Reglas de discernimiento de espíritus*³.

¹ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 32.

² ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 55.

³ En los *Ejercicios Espirituales* no se habla de “reglas de discernimiento de espíritus”, sino de “Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la anima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar; y son mas propias para la primera semana” [Ej 313] y “Reglas para el mismo efecto con mayor discrecion de spiritus, y conducen mas para la segunda semana” [Ej 328]. Sin embargo, para referirnos a estas reglas utilizaremos el nombre con el que las conocemos ahora: *reglas de discernimiento*.

Los padres del desierto recurren a apotegmas para transmitir las enseñanzas sobre el discernimiento, otros los hacen por medio de centurias. Algunos, como san Antonio o los monjes de Egipto describirán los movimientos espirituales, pero otros personajes como Evagrio, los formularán de manera más sistemática. «Las reglas fundamentales formuladas por Casiano son las más completas de su tiempo, y después de él, Diadoco de Fótice, que combate las doctrinas mesalianas, dedica un gran espacio al discernimiento entre verdaderas y falsas consolaciones»⁴. Vemos que prácticamente lo que nos propone san Ignacio con sus reglas de discernimiento no es novedoso. Entonces ¿por qué siguen siendo tan estudiadas y utilizadas en nuestros días? Tomáš Špidlík propone dos razones. La primera, porque llevan la frescura de la experiencia del peregrino que se nota en la manera de formularlas y de hacerlas comprensibles en pocas palabras; y la segunda, porque de manera muy pedagógica formula reglas para los que inician el camino espiritual y para los avanzados en la vida del Espíritu.

En lo que se refiere a la frescura de la experiencia podemos señalar que Ignacio parte de su propia historia, donde descubre que el hombre es un sujeto pasivo en el cual actúan dos tipos de espíritus que provocan en él movimientos interiores a las que les da el nombre de mociones. Al darse cuenta de que éstas eran de dos tipos: consolaciones y desolaciones; y que estaban en relación directa con el buen espíritu o el malo, pasó a formular las reglas de discernimiento. Todo esto es un proceso, pues el Peregrino no se quedó en la siempre constatación de que experimentaba de forma pasiva mociones espirituales,

«sino que, una vez iluminada la experiencia, localizada conceptualmente, sometió las diversas situaciones a análisis comparativos, es decir, contrastó unas experiencias con otras, inquirió en sus orígenes («principios», como él decía), les siguió el proceso en su propio interior y se observó a sí mismo en sus afectos y en su estado anímico una vez finalizado el proceso. Es el haber llegado repetida y lúcidamente a este punto [...] lo que, en primer lugar, le daría confianza a Ignacio para redactar su saber sobre discreción de espíritus bajo la categoría de *regla*»⁵.

Estas reglas son objetivas y tienen un carácter universal, lo que sugiere que la interioridad de las personas puede ser regulable; es decir, puede ser entendida a través de algunas reglas que nos

⁴ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El "starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 56.

⁵ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 33-34

permiten constatar un modo de proceder universal de Dios y del demonio en toda persona, aunque Dios, por ser Dios, puede entrar y actuar en ella cuando y como desee.

La pretensión de formular unos principios objetivos y universales que permitan entender la interioridad del hombre no es una pretensión exclusiva de San Ignacio, como ya lo hemos anunciado, sino de muchos padres antiguos. Evagrio Póntico -también lo vimos- propuso ocho vicios que el monje podía estudiar e interpretar en su propia vida. Pero reconocer estos vicios y los pensamientos que se movían detrás de ellos, no era suficiente para que el monje pudiera hacer un buen discernimiento. «Por esto, Casiano, Diadoco de Fotice y otros, no se concentraban tanto sobre los “objetos” que sugiere el adversario, cuanto, sobre todo, en el modo como propone las sugerencias, en el modo como el alma reacciona frente a ellas, y en los estados del corazón que provocan. Este aspecto es en el que Ignacio se les acerca, sobre todo a Diadoco»⁶.

El Peregrino, luego de algunos años de experiencia en el combate espiritual, logra identificar perfectamente dos etapas de la vida espiritual, la de los principiantes y las de los progredientes. Los primeros deben conocer y utilizar en su vida espiritual las Reglas de Primera Semana, mientras que los segundos, las Reglas de Segunda Semana «Es de gran importancia no confundirlas, porque las reglas para la Primera Semana califican la experiencia afectiva como *consolación* o *desolación* en función de los objetos a que tienden; en cambio, las reglas para la Segunda Semana juzgan los objetos hacia los que se tiende y que se escogen según la consolación o de desolación que producen»⁷. Sobre estos dos conjuntos de reglas vamos a tratar más adelante. Por el momento hablaremos de los espíritus, pensamientos y mociones.

4.2. Los espíritus en el discernimiento espiritual.

Diadoco de Fórtice no habla de buen espíritu y mal espíritu en los *Cien capítulos gnósticos*. Al hablar del discernimiento el obispo del Antiguo Epiro menciona al Espíritu Santo y de Satanás. Por ejemplo, en *Cap Gnos 31* dice que «cuando nuestro intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela», mientras que San Ignacio, en la tercera regla de la Segunda Semana dice que «con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo» [Ej 331]. En estos cortos pasajes no se habla de espíritus, sino del

⁶ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 58.

⁷ MICHAEL J. BUCKLEY, “Discernimiento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 608.

Espíritu Santo, de Satanás y de ángeles. Sin embargo, en el título de las Reglas de Segunda Semana, encontramos que éstas son propuestas para una «mayor discrecion de spiritus»[Ej 328]. Por ello es preciso definir qué entendemos por espíritus y ángeles; más cuando en nuestra cultura contemporánea racionalista parecen no tener importancia.

4.2.1. Espíritus.

Espíritus buenos y malos actúan en el ánimo humana según san Ignacio, por lo que es necesario distinguir de dónde vienen las mociones y los pensamientos que estos provocan. Esta distinción en el modo de proceder de los espíritus es fundamental para ubicar si una persona que está recorriendo un camino espiritual está en Primera o en Segunda Semana, pues los dos espíritus actúan en los devotos con contrarios fines.

¿Por qué Ignacio utiliza la palabra espíritus, buen espíritu, mal espíritu o espíritu malo en sus reglas de discernimiento? Simplemente porque Ignacio es hijo de su época y en la teología de su tiempo, como en la literatura con la que se encuentra, observa que la presencia de los espíritus es cotidiana en la vida del hombre. No podemos pedirle a Ignacio que deje a un lado su contexto cultural, que al igual que su experiencia espiritual, configuran las reglas de discernimiento utilizando un lenguaje del siglo XVI.

En las Reglas de Primera Semana [Ej 313-327] Ignacio utiliza las palabras *buen espíritu* o simplemente la palabra *bueno*, para referirse al agente de la consolación que viene de Dios; y *enemigo*, *mal espíritu*, *malo* y *enemigo de la natura humana*, para referirse al causante de la desolación; es decir Satanás, que padece el ejercitante. García de Castro indica que

«Ambos espíritus no se reconocen como ‘personas’ o caracteres personificados, sino más bien como *procesos* que desencadenan, y estados finales que provocan. Atribuir algo al buen espíritu o al malo no es sino expresar, personificando un proceso en el que han prevalecido la verdad sobre la mentira o viceversa. Se personifica, nombrando, para identificar, esto es, para dominar una experiencia que, sin la palabra, no acabaría de ser lúcida, pero lo que es claro para nosotros es que ‘buen/mal espíritu’ no identifica a un personaje sino a una experiencia con una orientación fundamental determinada»⁸.

⁸ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 76-77.

Los procesos espirituales, entonces, se desencadenan porque algo; una palabra, una idea, un pensamiento, un recuerdo, un sentimiento etc., provoca un movimiento en el alma de la persona. Las palabras y las ideas pueden venir de fuera del ser humano, pues el hombre es un ser abierto a estímulos que vienen del exterior; mientras que los recuerdos, pensamientos y sentimientos pueden surgir de dentro, pues en la memoria se guarda todo aquello que el ser humano ha ido experimentando a lo largo de su historia.

Por lo que acabamos de decir los espíritus personificados en buenos y malos, significan energía o fuerza que mueve al ser humano en una dirección u otra⁹; llevan al hombre hacia Dios o lo alejan de Él, de modo que en el discernimiento se deben identificar a unos y otros por sus causas y por sus efectos; cosa que será posible por medio de un examen minucioso de lo que sucede en el alma humana.

En las Reglas de Primera Semana de *Ejercicios* están presentes los espíritus buenos y malos, pero en las Reglas de Segunda semana aparecen otros personales: los ángeles, que también pueden ser buenos o malos.

Por ejemplo, en *Ej 329* leemos que «proprio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual» y más adelante que «con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines» [*Ej 331*], o que el ángel malo, puede presentarse al ejercitante «sub angelo lucis» [*Ej 332*], etc. Por esto es preciso decir por lo menos una palabra sobre los ángeles que encontramos en las Reglas de Segunda Semana.

4.2.2. Ángeles.

En la actualidad, cuando se hablan de ángeles y demonios, generalmente se piensa en películas de ficción, pero en la Antigüedad, en el mundo medieval de Ignacio, e incluso en la liturgia cristiana contemporánea, la presencia de los ángeles es de suma importancia, pues nos ayudan entender un poco más de las cosas celestes.

Para Evagrio, por ejemplo:

«Los ángeles se regocijan cuando disminuye el vicio, los demonios cuando disminuye la virtud; los unos, por su parte, están al servicio de la misericordia y de la caridad, los otros

⁹ Cf. BAKKER, LEO, 242.

son súbditos de la cólera y del odio; los primeros, cuando se avecinan a nosotros, nos colman de contemplación espiritual, los segundos, al acercarse, arrojan al alma hacia imaginaciones vergonzosas»¹⁰.

Desde el mismo tiempo de Evagrio Pónico hasta Ignacio los ángeles y demonios han sido identificados como los causantes o el origen de los pensamientos en los que el hombre no toma partido, sino que simplemente los padece. «El ángel es el agente personal necesario de estas fuerzas-pensamientos que vienen de fuera y que es necesario atribuir a algo o a alguien para que queden definitivamente identificadas»¹¹. Claro, nos referimos a las fuerzas-pensamientos que vienen de Dios, pues los que vienen del demonio serán pensamientos malvados.

Al igual que los espíritus, buenos y malos, los ángeles -buenos y malos también-, nos ayudan a personificar y a hacer objetivas aquellas fuerzas que mueven a la persona y que necesitan ser identificadas para ser tratadas de manera ordenada. Actualmente estas palabras le dicen muy poco a la comunidad científica, y muchas veces también al hombre de a pie, por lo que la filosofía y especialmente la psicología nos pueden ayudar a ponerle nombre a las fuerzas consientes e inconscientes que nos mueven hacia la vida o hacia la muerte. En la época de Ignacio -que recoge la angelología desde Dionisio el Aeropagita- los ángeles resultaban ser los seres más cercanos a los hombres, por ser capaces de comunicarles mensajes divinos, podríamos decir, que se trataban de una “clases especial” de espíritus portadores de verdadera alegría.

La primera vez que aparecen los ángeles en las Reglas de Discernimiento es en la segunda semana, en la primera regla en la que Ignacio afirma que «proprio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación, que el enemigo induce» [Ej 329]. En la Segunda Semana Ignacio prefiere utilizar la palabra ángel en lugar de la palabra espíritu que utiliza en la Primera Semana, por lo que cabe la siguiente pregunta: «Con los ángeles ¿nos encontramos en un estadio de relación con Dios ‘superior’ al que tenía en Primera Semana, donde los espíritus pueden agitar como resultado de movimientos de la efectividad o de opciones de la propia libertad?»¹². García de Castro plantea esta pregunta pero no la responde con un sí o un no, pues entiendo que resulta difícil. Por mi parte me arriesgo a afirmar que sí, que en la Segunda Semana Ignacio elige la palabra ángel para

¹⁰ TP 76.

¹¹ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 91.

¹² *Ibid.*, 49.

alertar al ejercitante que se encuentra en una etapa espiritual “superior” a la de los principiantes, en la que puede recibir la acción de los mensajeros de Dios de manera más “espectacular” e intensa que en la Primera Semana, pero que al mismo tiempo el ángel malo puede hacerse pasar por bueno, como ángel de luz, para atraparlo con engaños más perversos por el mismo hecho de ser sutiles.

4.3. Los pensamientos.

En *Ej* 32 tenemos la siguiente afirmación: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo», de modo que en san Ignacio encontramos que existe una relación entre los espíritus y pensamientos que vienen de fuera, que no son “controlados” por el querer y la libertad del hombre que también es capaz de generar pensamientos. Pero ¿en realidad estos pensamientos vienen de fuera? ¿No salen más bien de dentro del ser humano, de su corazón que muchas veces tiene rincones desconocidos o de su mundo del que no es consciente?

Recordemos que en el primer capítulo decíamos que los mesalianos afirmaban que los malos pensamientos salían del corazón humano que había sido poseído por el diablo, y que el único modo de purificarlo era a través de la oración. Sus detractores, por el contrario, -dentro de los cuales se encuentra Diadoco-, combatían esta afirmación, pues sostener esta creencia era afirmar que Dios, al crear al hombre, no había hecho una obra buena. Diadoco y quienes combatieron a los mesalianos indicaron que el corazón humano era bueno por naturaleza, y que si salían malos pensamientos de él, como lo dijo Jesús en *Mt* 15,18; era porque el corazón, arrastrado por la concupiscencia y en un ejercicio de plena libertad, rechazaba la gracia divina y caía en la tentación.

Recordemos que ara Diadoco de Fótice el corazón produce «por sí mismo pensamientos buenos y no buenos. No se trata de que produzca naturalmente las ideas malas, sino que por el primer engaño tiene como hábito el recuerdo del mal. Sin embargo, la mayoría de las veces concibe los pensamientos malos a causa de la ira de los demonios»¹³. Hay un claro contraste entre Ignacio y Diadoco, pues mientras el primero dice que hay dos pensamientos que vienen de

¹³ *Cap. Gnost.*, 83.

fuera, el segundo afirma que estos salen del corazón humano; y los dos coinciden en que unos pensamientos son buenos y otros no lo son.

Diadoco recurre al *hábito del recuerdo del mal* para afirmar que los pensamientos malos surgen del corazón. Claro que también propone como causa de estos a la ira de los demonios. En este último punto sigue a Evagrio, como lo vimos anteriormente, y con ello también afirma que unos pensamientos malos vienen de fuera. Sin embargo, yo quiero detenerme en los pensamientos malos que *surgen del recuerdo del mal*, pues con esto el obispo del Antiguo Epiro nos ayuda a explicar al hombre moderno que en la memoria humana se guardan experiencias y recuerdos malos que de manera consciente o inconsciente, salen a flote. Mi opinión es que los conscientes son producto de nuestro querer y libertad, mientras que los inconscientes producto de los recuerdos que quedan gravados en la memoria y que salen a flote de manera inesperada en el ser humano.

Esto que sirve para hablar de los malos pensamientos, también sirve para hablar de los buenos, pues el ser humano puede producir conscientemente buenos pensamientos, puede recordarlos; pero también pueden surgir de manera inesperada del inconsciente, porque la memoria humana guarda toda la historia personal de cada hombre y mujer, aunque ellos no sean plenamente conscientes de esto. Estos pensamientos no son meras ideas, sino que están unidos estrechamente al mundo afectivo del pasado de la persona, y por ello surgen de manera inesperada, sin control del querer y libertad del ser humano¹⁴.

En este momento cabe la siguiente pregunta: ¿En qué sentido podemos decir que el ser humano es el origen de los pensamientos buenos y malos? Evagrio Póntico, Juan Casiano, Ignacio de Loyola y otros autores espirituales evitan decir que los pensamientos que no surgen del querer y libertad humana, tienen su origen, -sobre todo los malos-, en el hombre mismo. Esto se debe, como hemos dicho más de una vez, a que quieren salvar la bondad de la creación divina, pues Dios todo lo ha hizo bien. Por ello desde la Antigüedad hasta el tiempo de Ignacio es común atribuir los pensamientos buenos a Dios y los ángeles, y los malos a Satanás y a los

¹⁴ Al respecto Jordi Font dice: «La experiencia afectiva no directamente consciente creemos que es la base psicológica de los "movimientos de espíritus". A diferencia de los razonamientos intelectuales en los que las relaciones se pueden establecer con nexos lógicos, aquí nos encontramos ante la aparición de sentimientos de los que, si bien algunas veces podemos entrever el desencadenante, otras no alcanzamos saber el origen ni el significado de aquello que nos quieren expresar. Psicológicamente, no obstante, se conoce la posibilidad de entrar en contacto con este mundo interior y con los fenómenos que en él se producen» FONT, JORDI, "Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica", en *Manresa* 59 (1987) 129.

demonios. Esto no era más que una manera de hacer objetivo algo que no tenía explicación una clara.

Ahora, debido a la racionalidad científica, el hombre moderno poco habla de ángeles y demonios, ya no es sensible a este lenguaje, pero no por ello se puede desechar sin más una sabiduría que ha ayudado al discernimiento espiritual por siglos. Nuestra tarea es hacer más comprensible al hombre de hoy la herencia espiritual que hemos recibido con ayuda de palabras actuales. Por ello, buscando explicar en el hombre el origen de los pensamientos que “vienen de fuera”, José García de Castro propone ir al mundo cultural en el que el hombre se encuentra y su historia personal. En cambio otros como Luis María García Domínguez o Carlos Domínguez Morano echarán mano de la antropología y psicología.

El hombre y la mujer nacen, crecen y se forman en una cultura de la que reciben, entre otras cosas, una serie de pensamientos sobre el mundo, Dios, la vida, etc.; por ello todo pensamiento humano se enmarca en un ambiente cultural e histórico en el que les toca vivir a los hombres y mujeres, motivo por el cual es imposible pensar o desear algo que no esté en las coordenadas mentales del ser humano. Por ello

«que algo sea afirmado como que ‘viene de fuera’ no quiere decir que se le imponga al sujeto como algo ajeno a él mismo o a su circunstancia, como algo heterogéneo o aleatorio; no quiere decir que lo que viene de fuera pueda ser cualquier cosa, de cualquier naturaleza; antes al contrario, los pensamientos, vengan de donde vengan, sólo pueden entrar en relación con el sujeto a través de sus circunstancias reales o posibles, pero siempre en referencia directa con el sujeto»¹⁵.

Ahora bien, aunque el hombre “reciba” los pensamientos de un ambiente histórico y cultura externo, él mismo es agente de pensamientos, los va elaborando y los va guardando en su memoria, pues ellos son únicos e intransferibles, como lo son también sus experiencias afectivas. De todos modos, San Ignacio como los demás autores espirituales que estamos estudiando, cae en la cuenta de que estos pensamientos tienen una lógica que puede ser regulada, y por ello elabora las reglas de discernimiento. Esto nos hace ver que «de algún modo todos somos asaltados de una *manera* similar por pensamientos que vienen de fuera. Esto tiene que ser así si

¹⁵ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 85.

queremos conservar y afirmar el valor transcultural de las reglas, su valor independientemente del contexto cultural en que un sujeto se encuentre, sin que nos importe sus coordenadas geográficas o su momento sincrónico»¹⁶. Lo que tendrá que hacer el devoto, entonces, es conocer la lógica de sus pensamientos y ver a dónde lo conducen.

En efecto, cuando el guerreo de la vida espiritual o el ejercitante ignaciano caen en la cuenta de que unos pensamientos, -conscientes, o de fuera (que están en un mundo inconsciente)-, los alejan de Dios, deben combatirlos con otros pensamientos buenos, aquellos pensamientos de Dios que están guardados en la memoria. Esta es la enseñanza que nos ha dejado Diadoco. Este recuerdo de Dios y de las experiencias y pensamientos buenos que el Creador ha dejado en el devoto «purifica y abrasa el corazón, haciéndolo resplandecer, llevando al arrebató el deseo y amor del Nombre del Señor»¹⁷.

El tema de los pensamientos en la vida espiritual siempre ha estado presente, como también el afán por explicar su origen. Casiano se pregunta en la *Colaciones* «¿Cómo explicar, pues, que, aun a pesar nuestro, y lo que es más, sin advertirlo, los pensamientos inútiles se deslizan en nosotros de una manera tan sutil y solapada, que no sólo constituye una gran dificultad rechazarlos, sino incluso tener conciencia de ellos y reconocerlos?» [Col. I, 16,1]. La respuesta que encuentra es la siguiente: «la trama de nuestros pensamientos nace del diablo, cuando se esfuerza por provocar nuestra caída. Para ello se sirve de la atracción que ejerce en nosotros el vicio, o bien pone en juego toda su habilidad para urdir secretas estratagemas y presentarnos con sutil artificio el mal bajo apariencia de bien, transformándose a nuestros ojos en ángel de luz» [Col. I, 19, 4]. Se habla de los esfuerzo del diablo por hacernos caer y de la atracción que hay en nosotros al vicios. Pero ¿no se trata más bien del deseo de volver a caer en ellos, o de las ansias de permanecer en el pecado que en algún momento hemos experimentado con mucho gusto en nosotros?

El ser humano tiene la libertad de elegir entre el bien y el mal; si no la tuviera no sería completamente libre a imagen y semejanza de Dios, (lo dijimos en el primer capítulo). Todo hombre, como Adán y Eva, cae en la tentación de la serpiente, y desde ese momento se van guardando experiencias de pecado en nuestra memoria que tarde o temprano saldrán a relucir. Pero como la caída es una experiencia segunda, pues antes de ella existió la creación buena de

¹⁶ *Ibid.*, 86.

¹⁷ ARGÁRATE, PABLO, “Introducción”, en *Obras Completas*, 35.

Dios, los primeros pensamientos guardados en la memoria humana, serán los que viene de Él, pensamientos que a lo largo de la vida nos continuará regalando, pues

«son de Dios aquellos pensamientos que Él se digna infundirnos cuando nos visita por una iluminación del Espíritu Santo, elevándonos a un estado de mayor perfección, o al castigarnos con una saludable compunción por las ocasiones en que hemos dejado de progresar, o por las caídas debidas a nuestra indolencia y cobardía. Lo mismo hace cuando nos descubre los misterios del cielo e inclina nuestra voluntad a mejores acciones y propósitos» [Col. I, 19, 2].

Dicho esto, al hombre que camina hacia el encuentro con Dios no le queda más que discernir el origen de los tipos de pensamiento que se mueven en el alma, para acoger, cultivar y guardar los buenos en la memoria, y desterrar los malos por medio del recuerdo de Dios y de las consolaciones que Él le ha regalado al ánima devota. Esto se da principalmente en Primera Semana, donde los pensamientos buenos y malos se distinguen con mayor claridad, pues en la Segunda Semana, el ángel malo engaña también con pensamientos buenos. Pero antes de pasar a estudiar el conjunto de reglas por semanas, vamos a referirnos brevemente a las mociones de las que también nos habla Ignacio en la Reglas de Discernimiento.

4.4. Las mociones.

La primera vez que Ignacio habla de mociones en los *Ejercicios* es en la anotación sexta que está dirigida al que da los ejercicios, a quien le indica que «quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessoluciones, ni es agitado de varios spíritus; mucho le debe interrogar cerca los exercicios, si los hace a sus tiempos destinados y cómo» [Ej 6]. Es decir que para el que está haciendo ejercicios, es condición *sine qua non*, sentir agitación de varios espíritus y mociones espirituales en el ánima, cosa que va en consonancia con toda la tradición espiritual que, como Diadoco, hablan de la vida espiritual como un combate en donde el hombre es un guerrero acechado por espíritus buenos y malos.

En el primer modo para hacer elección [Ej 178-183] Ignacio vuelve a hablar de mociones, pero esta vez lo hace en particular y sugiere dos tipos. En el quinto punto se indica que «después que así he discurrido y racionado a todas partes sobre la cosa propósita, [oficio o beneficio

sobre el que se va a elegir] mirar dónde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propórita» [Ej 182]. Esto indica que en el proceso de elección hay mociones sensuales y racionales que pueden iluminar al ejercitante para tomar una decisión importante en su vida, teniendo en cuenta el fin para el que fue criado.

Antes de las Reglas de Discernimiento, donde se mencionará más veces a las mociones, aparece una vez más esta palabra en la Cuarta Semana de *Ejercicios*, específicamente en la segunda nota cuando Ignacio habla de la aplicación de sentidos en las oraciones de esta semana. En esta nota indica que el ejercitante debe ir «notando y haciendo pausa en las partes más principales, y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales» [Ej 227]. El tipo de mociones que dan gusto son las consolaciones, por medio de las cuales se comunica Dios al hombre, siempre y cuando provengan sólo de Él, pues como veremos más adelante, en un determinando momento de la vida espiritual de la persona, las consolaciones pueden proceder también del mal espíritu. Recordemos que Diadoco también nos habla del gusto de Dios como garante de una experiencia verdaderamente espiritual.

Teniendo en cuenta que hay dos mociones principales que agitan al ánimo de quien hace ejercicios; a saber, la consolación y la desolación; y que las mociones pueden ser sensuales o racionales, podemos pasar a definir las, para de este modo entrar a las Reglas de Discernimiento que son elaboradas por el Peregrino «para de alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en el ánimo se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar» [Ej. 313]

José García de Castro dice que «la moción consiste principalmente en *pensamientos*, si bien, hemos de tener en cuenta que pensamientos en Ignacio es un término con un aspecto semántico más amplio que el estrictamente racional que consiste en la elaboración de ideas; incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la memoria»¹⁸. La relación entre pensamientos y mociones es muy íntima, especialmente los pensamientos “apasionados” que son capaces de agitar al ánimo, de provocar movimientos hacia una acción determinada. Los pensamientos puede estar apasionados por Dios o por satisfacer algún deseos egoísta. Si lo están por Dios el ejercitante experimentará consolación, en caso contrario, habrá desolación.

¹⁸ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, “Moción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Salterrae, Bilbao-Santander 2007,1265.

Recordemos que Evagrio Póntico hablaba de *logismoi* cuando se refería a los demonios que asechaban al monje; o la distinción que hace Máximo el Confesor entre una cosa, un pensamiento y una pasión, e indicaba que ésta era «un amor irracional u odio insensato hacia»¹⁹ a una persona, cosa o situación; mientras que el pensamiento era un simple recuerdo de la cosa, un recuerdo que no movía o agitaba el alma humana. Teniendo en cuenta esto Špidlík llegó a distinguir entre pensamiento simple y pensamiento apasionado²⁰.

Los pensamientos que nos permiten a elaborar ideas generalmente no están cargados de pasión, pero hay otro tipo de pensamientos que no son neutros, sino más bien «una energía orientada hacia un fin. Al abordar el tema de las tentaciones, los padres conocieron y formularon este proceso que se origina en un pensamiento: la sugestión, el coloquio, la lucha, el consenso, la pasión. La energía que despliega el pensamiento queda recogida también en la descripción del procedo interno de Ignacio»²¹, por ello podemos decir que la moción consiste principalmente en un tipo de pensamiento que está ligado a la sensación que está presente en cualquier pasión que es capaz mover los afectos hacia algún lado. Si las mociones son buenas y hay que recibirlas, pero si son malas hay que lanzarlas [Cf. *Ej* 313].

Ahora bien, las mociones buenas o malas pueden estar más cargadas de sensualidad, como lo dice Ignacio en *Ej* 182, o de racionalidad; es decir que vienen desde el ámbito afectivo o a través del pensamiento. Pero cualquiera sea su procedencia, el ejercitante las entiende, o las debe conocer para tratarlas objetivamente en el discernimiento, como un pensamiento que supone movimiento. Pero ¿qué tipo de movimiento?, «un movimiento en el espíritu de la persona, pero del que no se sigue que tenga a su vez que mover necesariamente a la persona hacia esto o hacia aquello en el ámbito de la historia»²². Es decir, como bien dice Ignacio, la moción agita el alma humana, pero el hombre puede dejarse mover por ella o no, para lo cual debe haber discernido si la moción viene de Dios o no.

Para tener mayor claridad sobre lo que acabamos de mencionar podemos dejarnos ayudar por Teófanos el Recluso. Él también habla de pensamientos, y los relaciona con los sentimientos y deseos. Dependiendo del tipo de pensamientos que el hombre genera o padece, el corazón es movido de manera distinta. «De aquí surgen en nuestro interior, sucediéndose unos a otros, unas

¹⁹ MÁXIMO EN CONFESOR, “Centurias sobre la caridad”, en *op. cit.*, Centuria III, n 42, 151.

²⁰ Cf. ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, *op. cit.*, 68.

²¹ GARCÍA DE GASTRO, JOSÉ, “Moción”, *art. cit.*, 1267.

²² GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, *op. cit.*, 118-119.

veces alegría, otras enojo, otras temor, o esperanza, o seguridad en nosotros mismos, o desesperación. No hay ni pausa ni orden alguno, igual que en los pensamientos mismos. Tales *sentimientos* agitan sin cesar el corazón como el viento las hojas de un álamo temblón»²³. Vemos que hay pensamientos relacionados a los sentimientos y que juntos agitan el corazón humano. Pero esto o termina aquí sino que Teófanos el Recluso indica que a los sentimientos le suceden los deseos tales como el perdón o la venganza, el aislamiento o la participación en un ambiente comunitario, la obediencia o hacer lo que nos da la gana, etc., con lo cual es innegable que la moción puede entenderse como un pensamiento que agita el alma humana, un pensamiento cargado de pasión que mueve los afectos, y que si el ser humano así lo quiere, puede dejarse mover por ella.

Con todo esto claro podemos abordar las Reglas de Discernimiento, donde están presentes las mociones que hay que discernir para ordenar la vida y buscar y hallar la voluntad de Dios.

4.5. Reglas de discernimiento de la Primera Semana [Ej 313-327].

Las dos primeras reglas de la Primera Semana [Ej 314-315] indican el modo de proceder del bueno y del mal espíritu en una persona que está iniciando el camino espiritual. Este modo de proceder es uno de los primeros conocimientos que el ejercitante debe tener para saber por qué espíritu es movido. Pero además de ello, Ignacio indica que uno y otro espíritu son causa de consolación y desolación, -las dos mociones de las que nos habló antes-, y de nuestro modo de proceder frente a una y otra. ¿Por qué lo hace? Porque aquellos que se inician en la vida espiritual sienten dos mociones, consolación y desolación, que están ligadas a una sensación de gusto o disgusto cuando se dedican a los ejercicios del espíritu.

El ánimo de quien siente la moción de consolación viene «a inflamarse en amor de su Criador y Señor», a «lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor», o a experimentar un «aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» [Ej 316]; es decir, la moción de consolación provoca un gusto de las cosas de Dios que afectan a la persona. La desolación, por su parte, hace que el alma experimente oscuridad, turbación,

²³ TEÓFANES EL RECLUSO, 178-179.

«moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación» [Ej 317].

Cuando uno dice que está sin esperanza, que no tiene amor, que le falta fe, que está siendo tentado, etc.; está diciendo que siente todo esto en su vida, en su cuerpo, y que estas experiencias no se quedan únicamente en el mudo de los pensamientos, los mismos que, lo decimos una vez más, están ligados los afectos. Por ello una moción de consolación puede generar más pensamientos gustosos en la persona que la experimenta, mientras que la moción de desolación provocará pensamientos de tristeza, desesperación, angustia y demás cosas que disgustan a cualquier persona.

Antes de seguir abordando las demás Reglas de la Primera Semana vale la pena hacer una pausa y tratar sobre el gusto y el disgusto espiritual, porque tienen relación con la consolación y la desolación.

4.5.1. Sentir y gustar de las cosas internamente.

Luego de definir lo que son los ejercicios espirituales, San Ignacio le recomienda al que da los ejercicios que, cuando dé modo y orden a un ejercitante para una meditación o contemplación, debe hacerlo con breve y sumaria declaración «porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» [Ej 2]. En la oración no se trata de que el hombre conozca a Dios sino de que experimente, que lo sienta, que lo guste; y Dios le va a dar la gracia de sentirlo y gustarlo cuando la persona inicie un camino espiritual. Una de las primeras cosas que va a recibir de Dios es el don de la consolación.

Vimos ya que Diadoco de Fótiçe habla también de esto cuando se refiere al gozo que experimenta el guerrero en la vida espiritual. En *Cap Gons* 60 empieza diciendo que «uno es el gozo inicial y otro el perfecto. Aquél no está exento de fantasías, mientras que éste tiene la fuerza de la humildad; entre ambos se encuentran una tristeza divina y lágrimas sin dolor». El gozo inicial es el que experimentan los principiantes en el camino espiritual, pues «es necesario

que el alma sea llamada primero a los combates por el gozo inicial, y luego sea examinada y probada por la verdad del Espíritu Santo acerca de los males realizados o de las vanidades que aún realiza»²⁴.

A aquellos que van «intensamente purgando sus peccados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo», el buen espíritu da «ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante» [Ej 315], es decir, Dios lo está armando para el combate espiritual con las consolaciones que le regala. Pero como el gozo inicial no está exento de fantasías, el mal espíritu puede aprovecharse de ello para «proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y peccados» [Ej 314]. Entonces, si bien es cierto y necesario que el ejercitante experimente el gozo o gusto inicial que Dios le da en el inicio de su vida espiritual, paulatinamente irá descubriendo que este gusto puede ser obra del enemigo que lo provoca de manera descarada o muy sutilmente.

¿Cómo distinguir rápidamente que las delectaciones y placeres sensuales son provocados por el mal espíritu? Porque «la satisfacción aquí obtenida se produce, psicológicamente, según una modalidad infantil» debido a que la satisfacción está cargada de «inmediatez y parcialidad del objeto del placer, sensual o sexual, y por el tipo de respuesta compensatoria en momentos en los que se está pidiendo al ejercitante que responda con adultez espiritual, respuesta en la que se busca, por medio del placer, evadirse del malestar que experimenta frente a la renuncia o cambio que debería hacer»²⁵. Aquí estaríamos frente a una pseudo-consolación, que la psicología de la misma persona genera con el fin de no dejar los placeres a lo que está acostumbrada y que debe dejar para seguir al Señor.

En cambio la consolación que provoca gusto en el alma humana en la Primera Semana, que viene de Dios, se trata de una «moción sensual» de la que nos habla *Ej* 182, pues claramente vemos que agita los afectos dando ánimo, fuerza, paz, un aumento de fe, esperanza y caridad. Pero, el bueno y el mal espíritu también actúan por mociones racionales en quien inicia en la vida espiritual.

En efecto, cuando el mal espíritu propone placeres aparentes, deleites y placeres sensuales, el bueno actúa en los ejercitantes «punzándoles y remordiéndoles las consciencias por

²⁴ *Cap. Gnost.*, 60.

²⁵ FONT, JORDI, *art. cit.*, 145.

el sindérese de la razón» [Ej 314]. En cambio, cuando el pues espíritu consuela, el malo pone «impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante» [Ej 315], con esto el enemigo pretende que el ejercitante caiga en la tristeza y deje el combate. Esto lo tiene muy claro Diadoco que nos dice que «cuando nuestra alma comienza a no desear ya los encantos de la tierra, entonces la invade frecuentemente un cierto espíritu de disgusto, no permitiéndole realizar con placer el ministerio de la palabra ni abandonarse al deseo penetrante de los bienes futuros»²⁶.

Como vemos, los principiantes en el camino del espíritu experimentan gusto con la consolación y disgusto con la desolación que el bueno o el mal espíritu provocan. Sin embargo, este gusto y disgustos iniciales no son suficientes para que el ejercitante tome una buena decisión, pues tendrán que pasar de este gusto en el que a veces entra la fantasía, a un gozo más perfecto cargado de humildad, donde inclusive puede experimentar un disgusto a causa de una desolación permitida por Dios para que el seguimiento al Señor sea más firme.

San Ignacio es consciente de todo esto, pues cuando estaba convaleciente en Loyola, «todo lo que deseaba hacer, luego como sanarse, era la ida a Jerusalén, [...], con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer» [Au 11], es decir, estaba dejándose llevar por el gozo inicial del principiante que, con el afán de ser fiel a Cristo, piensa inclusive matar al moro que no cree en la virginidad de María después del parto [Cf. Au 15-16]. Solo con el pasar del tiempo logrará distinguir las consolaciones que verdaderamente son de Dios y también las desolaciones que Él le permite experimentar en la vida.

Si la consolación y la desolación tienen relación con el gusto y el disgusto que siente la persona que lleva una vida espiritual activa, estamos hablando «de dos estados de ánimo diferentes: el hombre se halla bajo dos influjos diversos, pero le es indispensable saber que su ‘yo’ no puede identificarse ni con uno ni con otro»²⁷. Esta es a la conclusión a la que llega el Peregrino y con ello supera «victoriosamente la confusión que por siglos había turbado a las almas devotas y que, en el Oriente antiguo, había dominado largo tiempo bajo la herejía de los mesalianos: identificaban las consolaciones simplemente con el estado de gracia y las desolaciones con su pérdida. Se condenó a los mesalianos en diversos sínodos orientales»²⁸.

²⁶ *Cap. Gnost.*, 58.

²⁷ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *Ignacio de Loyola y la Espiritualidad Oriental*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2008, 75.

²⁸ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 60-61.

Aunque Špidlík diga que Ignacio supera la confusión mesaliana que identificaba consolación con el estado de gracia y la desolación con la pérdida de ella, por lo que vimos en los dos primeros capítulos y lo volveremos a ver más adelante, Diadoco ya lo hace muchos siglos antes al decirnos que el gozo puede proceder no solo de Dios sino también de Satanás. Por este motivo hay que pedirle al Espíritu la gracia de experimentar el gozo perfecto.

Ignacio y Diadoco tienen en cuenta el sentimiento en la vida espiritual, ya que saben que consolaciones y desolaciones provocan distintos sentimientos en la vida del devoto. Pero como vamos a ver a continuación, ni uno ni otro afirma que la consolación sea señal inequívoca de Dios, y la desolación señal inequívoca del enemigo de natura humana, pues como ya hemos dicho Dios también puede permitir que el ejercitante padezca la desolación, y el demonio también puede consolar.

4.5.2. La consolación con causa.

La tercera regla de la Segunda Semana dice que «con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia» [*Ej* 331]. Ignacio espera que el ejercitante pase a la Segunda Semana para hablar de la consolación sin causa y de la consolación con causa. No lo hace antes porque el ejercitante debe haber alcanzado cierta madurez espiritual para comprender que el mal ángel también consuela.

Al Peregrino le interesa que en Primera Semana el ejercitante experimente y conozca en qué consiste la consolación y la cuide, «procurando sobre todo que no interfiera negativamente la desolación. Antes de alertarle con los posibles engaños, es bueno que el que recibe los Ejercicios goce, incluso un poco ingenuamente, de la consolación, aunque no sea tan perfecta»²⁹. Por este motivo Ignacio deja los engaños del mal ángel para la Segunda Semana. Para el Peregrino «la experiencia espiritual fundante es la consolación, proveniente de un Dios que ordinariamente

²⁹ CORELLA, JESÚS, “Consolación”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Salterrae, Bilbao-Santander 2007, 424.

“más se inclinaría de su parte a tenernos siempre consolados que afligidos, aun en este mundo”»³⁰.

Si Dios se inclina más a consolarnos en nuestra vida terrena, es que usa la consolación como el lenguaje más propio para comunicarse con el hombre. Ésta es fundamental para el discernimiento, pues a partir de ella «de sus causas (pensamientos o sentimientos), de sus efectos (alegría, principalmente), de su naturaleza, se construye el proceso de discernimiento, y mediante él, el proceso de la elección»³¹. Por este motivo Ignacio se preocupa de que al inicio de la vida espiritual el ejercitante se entere muy bien de lo que es la consolación, pues ella «es una guía y una referencia para buscar y hablar la voluntad de Dios»³².

La consolación con causa cuenta con mediaciones donde el ejercitante “allana” el camino para que Dios actúe: es fiel al tiempo de la oración, cuida de no caer en los vicios en los que antes caía, se examina con regularidad, deja que una persona que conoce los movimientos espirituales le acompañe, etc. Con todo esto, progresivamente irá sintiendo gozo y paz en su alma, pues entiende que el proceso de purificación que se propone en la Primera Semana de *Ejercicios*, tiene su “recompensa”, que Dios lo “premia” con los dones de la consolación y lo anima a seguir caminando hasta descubrir su voluntad.

La experiencia de consolación no la recibe el ejercitante por primera vez en la experiencia espiritual, sino que es un aprendizaje que ha recibido desde pequeño, cuando se ha sentido consolado, acompañado, reconocido por sus mayores, especialmente por sus padres. Hay consolaciones que surgen por los logros alcanzados en una carrera universitaria, por un ascenso en el trabajo, por la relación madura y amorosa con una pareja, etc. Hay muchas causas naturales de una consolación, y estas «pueden ser plenamente espirituales, pues Dios «desea dárseme en cuanto puede» a través de la historia y de las cosas (*Ej 234*)»³³. De modo que hay una base antropológica para la consolación espiritual, como también lo habrá para la desolación. Pero bueno, regresemos a la consolación en las primeras reglas ignacianas.

La consolación en la Primera Semana de ejercicios se manifiesta de tres maneras distintas: a) como un amor de Dios que inflama el alma «y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas», b) cuando la

³⁰ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, “Desolación, depresión y tristeza ambivalentes”, en *Manresa* 75 (2003) 367.

³¹ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, *op. cit.*, 112.

³² GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, *op. cit.*, 41.

³³ *Ibid.*, 41-42.

persona «lanza lágrimas» «por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza»; y finalmente c) cuando en el alma hay un aumento de fe, esperanza, caridad y de «toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima» [Ej 316]. Es fundamental que el ejercitante conozca la consolación “inicial” de la Primera Semana para luego pueda gustar incluso con los sentidos «la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo» [Ej 124].

Sobre las tres maneras de la consolación en la Primera Semana Jesús Corrella nos dice algo similar a lo que acabamos de apuntar:

«Las tres formas descritas de consolación por San Ignacio se ordenan en función de su intensidad sensible. En este sentido la gradación es descendente: en primer lugar se encuentra la explosión de amor, como irrumpiendo en el ánima de improviso. En segundo lugar están las lágrimas, que cuando están causadas por la consolación suelen manifestar una emoción más lenta, creciente, incluso arrolladora, pero tomándose más tiempo, como si el ánima se fuera llenando de esa emoción, hasta desbordarse misteriosamente por los ojos; esta segunda vivencia es quizá la más armónica en su intensidad creciente. La forma tercera es más serena en el crecimiento de las virtudes teologales y de la alegría interior»³⁴.

Desde nuestro punto de vista la consolación de la Primera Semana es análoga al gozo inicial del que nos habla Diadoco de Fódice, pues todo principiante debe pasar por las primeras consolaciones y desolaciones que surgen en medio del combate espiritual, para que más adelante puedan participar del gozo perfecto que viene solo de Dios e invade todo el ser, gozo que no contiene ningún engaño. Cuando decimos más adelante, no solo nos referimos a las siguientes semanas del mes de ejercicios, sino a toda la vida, pues para Ignacio es necesario y muy importante «conocer, reconocer y entender el lenguaje de Dios bajo clave de consolación como signo orientador en el proceso espiritual, más allá también de los tiempos dedicados explícitamente a «ejercicios espirituales»»³⁵.

Sorprende la capacidad pedagógica de Ignacio y Diadoco a la hora de hablar de la consolación como el lenguaje de Dios, porque en sus propuestas encontramos una base

³⁴ CORELLA, JESÚS, *art. cit.*, 417.

³⁵ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, *op. cit.*, 113.

antropológica sobre la que se monta un gozo inicial en la vida espiritual y luego uno más perfecto. En efecto, «el gozo es un sentimiento que se orienta positivamente hacia la vida, de tonalidad alegre, integrador, y es expresión de un buen proceder emocional, mental y personal. Brevemente, es signo de buena salud mental y espiritual»³⁶, y todo esto experimenta el ser humano desde una edad muy temprana.

Bien. Una vez vista la importancia de la consolación en el proceso del discernimiento espiritual, pasamos a tratar la desolación que puede ser principalmente de dos tipos.

4.5.3. Dos tipos de desolaciones.

La experiencia en el combate espiritual le ha llevado a Diadoco a afirmar que «la palabra del conocimiento [...] enseña que hay como dos especies de espíritus malos: unos son más sutiles, los otros más materiales. Los más sutiles combaten al alma, mientras que los otros acostumbran esclavizar la carne por medio de ciertos consuelos lascivos»³⁷. En el primer combate, que sería el de Primera Semana, «los espíritus malvados asaltan los sentidos del cuerpo y se ocultan, obrando, gracias a la complacencia de la carne, en aquellos que aún son niños en el alma»³⁸. No ocurrirá lo mismo con los guerreros que han madurado en el combate y han detectado y anulado las primeras estrategias del enemigo.

Producto de los primeros combates iniciales donde el enemigo quise seguir esclavizando la carne, el ejercitante no solo experimenta consolaciones, sino también desolaciones que pueden proceder de la negligencia de quien se ejercita, o porque el mismo Dios se lo permite para que el hombre devoto sea consciente de que las consolaciones que experimenta son un don, y que el seguimiento de Cristo supone también momentos de desolación, como el mismo Señor los padeció en Getsemaní, por ejemplo.

4.5.3.1. La desolación por tibieza y negligencia.

Recordemos lo que se pide en el triple coloquio del número 63 de los Ejercicios: «que sienta interno conocimiento de mis peccados y aborrescimiento dellos», «que sienta el desorden de

³⁶ FONT, JORDI, *art. cit.*, 139.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Cap. Gnost.*, 79.

mis operaciones, para que, aboresciendo, me enmiende y me ordene» y «conocimiento del mundo, para que, aboresciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas». El ejercitante que está en Primera Semana está iniciando un camino para vencerse a sí mismo, para ordenar la vida; es decir, está en un proceso de purificación. «Esta tarea se encuentra de lleno en el ámbito del pecado y de la conversión, temas suficientemente desarrollados por la teología moral y espiritual. Pero ¿podríamos decir que san Ignacio se contenta con quitar el pecado, digamos preparando al ejercitante para una buena reconciliación sacramental?»³⁹. De ninguna manera, pues la purificación de los pecados tiene como un fin elegir la voluntad de Dios para amarlo y servirlo. Sin embargo, el primer escalón en la vida espiritual será el purgativo.

Ahora bien, este proceso purificativo provoca en el ejercitante desolaciones, en las que nos guía el mal espíritu [Cf. *Ej* 318]. Por ello «en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos» [*Ej* 319], pues Ignacio nos advierte que podemos ser conducidos por el enemigo de la naturaleza humana, de modo que frente a las desolaciones no nos queda más que ser pacientes y pensar que pronto seremos nuevamente consolados por Dios [Cf. *Ej* 321], y para ello es necesario insistir «más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia» [*Ej* 319].

Las desolaciones son las consecuencias de la conversión que se va dando en la persona, pues los antiguos vicios y pecados se sienten amenazados al descubrir que van a salir del corazón en el que han hecho nido, y con esto el hombre dejará de sentir los placeres carnales que han gobernado su vida por mucho tiempo, y lo han desordenado al punto de hacerle olvidarse del fin para el que fue criado. Ignacio sabe esto y por ello propone tres causas de la desolación, una de las cuales tiene que ver con la negligencia del ejercitante; a saber, «por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se alexa la consolación espiritual de nosotros» [*Ej* 322]. Esta es la misma advertencia que nos dio Diadoco cuando nos dijo que

«despreciando como excesivamente inútil esta vida temporal, en cuanto no tiene obras dignas de virtud, desprecia el conocimiento mismo bajo pretexto de que ha sido ya concedido a muchos otros o bien de que no promete enseñarnos nada perfecto. Huiremos de

³⁹ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, *op. cit.*, 111.

esta pasión que produce tibieza e indolencia si imponemos a nuestro pensamiento límites muy estrechos, mirando sólo al recuerdo de Dios»⁴⁰.

Casi al inicio de Cap. Gnost. 58 nos decía también que «cuando nuestra alma comienza a no desear ya los encantos de la tierra, entonces la invade frecuentemente un cierto espíritu de disgusto, pero también llegan la tibieza, la indolencia y demás males que hacen que el alma esté «llena de desesperanza, duda, cólera y orgullo»⁴¹. Por ello es indispensable huir de esta pasión, pues si permanecemos en ella, el demonio nos atraparà, haciendo que creamos que nuestro alma se queda sin Dios y que todo está perdido.

4.5.3.2. *La desolación educativa.*

En *Ej 322* encontramos dos causas más de la desolación

«la segunda, por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias; la tercera, por darnos vera noticia y cognoscimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación spiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la spiritual consolación» [*Ej 322*].

Además, en *Ej 320* Ignacio dice que «el que está en desolación, considere cómo el Señor le ha dexado en prueba en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el qual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta», cosa que se fuerza con *Ej 324* donde se indica que el que está en desolación debe pensar que «puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor». Es decir Dios permite la desolación para probar al devoto, para que reconozca que la consolación viene solo de Dios, y por lo tanto es un don; y para que madure en la experiencia espiritual. Dios permite una desolación educativa,

⁴⁰ *Cap. Gnost.*, 58.

⁴¹ *Cap. Gnost.*, 87.

como la llama Diadoco, pero no abandona al alma a su suerte, pues no permite que la desolación le quite «la libertad fundamental de actuar contra ella, de resistirla, de continuar el camino espiritual emprendido (EE 318-324) [...] No quita al sujeto la libertad esencial de reaccionar y elegir ante los objetos naturales con que se encuentra, por lo que el desolado mantiene su responsabilidad ante el trabajo, la familia, las relaciones humanas, el cuidado de sí mismo, etc.»⁴².

Recordemos que también Diadoco ya nos dijo que este tipo de desolación «no priva en modo alguno al alma de la luz divina; sino que, como he dicho ya, la gracia muy frecuentemente sólo esconde su presencia en el intelecto, para que el alma avance por la violencia de los demonios, por el hecho de que ella busca con todo temor y gran humildad el socorro de Dios, reconociendo poco a poco la malicia de su enemigo»⁴³. Es claro pues que en el crecimiento de la vida espiritual es necesaria la desolación y que el guerrero reconozca cuando esta viene de Dios para agradecerla, pues

«Dios deja en la desolación al alma que, cada vez más liberada de posibles ataduras y de las posesiones, se halla siempre más pronta para ser amaestrada en las más refinadas y sutiles enseñanzas espirituales, desprovista ya de las cosas materiales con las que contaba para hallar complacencias sensuales. De este modo Dios amaestra al alma para los juegos del enemigo»⁴⁴.

4.5.4. Las tácticas del enemigo

Anteriormente decíamos que cuando el ejercitante inicia un recorrido espiritual, sin bien Dios lo “consiente” por medio de consolaciones, el demonio le hace caer en las desolaciones, y que esto se debía a que surge en el alma un reacción casi natural en contra del cambio de vida que empieza a tener el devoto porque la sensibilidad se sienta amenazada cuando deja de recibir las satisfacciones sensuales que le proporciona el pecado. Ignacio es consciente de estos “mecanismos de defensa” y propone tres pequeña parábolas para entender las estrategias del

⁴² GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, “Desolación, depresión y tristeza ambivalentes”, *art. cit.*, 369.

⁴³ *Cap. Gnost.*, 86.

⁴⁴ RUPNIK, MARKO IVAN, 259.

enemigo, que no son más que estrategias defensivas de la sensualidad del sujeto acostumbrada a los placeres que ofrece el pecado.

La primera estrategia, dice Ignacio, es que «el enemigo se hace como muger en ser flaco por fuerza y fuerte de grado» [Ej 325], la segunda que «se hace como vano enamorado en querer ser secreto y no descubierto» [Ej 327] y finalmente que, como un caudillo, al ver «las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca» [Ej 327]. ¿Por qué estas estrategias del enemigo están al final de las Reglas de la Primera Semana? Porque una vez que el ejercitante reconoce las mociones que suceden en su alma, debe empezar a averiguar sus causas, pues el Peregrino se da cuenta de que en la vida espiritual hay “sugestiones del enemigo”; es decir, se va «más al fondo. No se constatan simplemente los sentimientos del corazón, sino que se empieza a indagar cuáles sean las causas donde se originan éstos»⁴⁵.

Cuando el ejercitante padece una desolación y no reacciona frente a ella, el enemigo de la naturaleza lo ataca con ira, lleno de venganza y ferocidad. «Procede así para asustar al principiante en los inicios y hacerle desistir de los buenos propósitos y dar marcha atrás, volviendo a la vida despreocupada y distraída»⁴⁶. Este enemigo es el sujeto mismo que empieza a perder ánimo, a creer que tiene pocas fuerzas para continuar el camino de conversión que ha iniciado, que el inicio en la vida espiritual no es más que una novelería; entonces, el demonio «se lanza perfectamente sobre el alma en tales situaciones y la desgarrar, como un perro hace con un cervatillo»⁴⁷. Consciente de esto, Ignacio pretende «estimular en el ejercitante la creación de un Yo fuerte, con una confianza en sí mismo, en sus capacidades propias y en el auxilio de Dios suficiente para contrarrestar y controlar adecuadamente el embate del mundo afectivo desordenado que invita a la rendición»⁴⁸.

Otra táctica del enemigo es no querer ser descubierto. Y es que cuando el sujeto deja de experimentar los placeres que antes sentía con el pecado, los recuerda y vuelve a desearlos; quiere probarlos aunque sea por un instante, y de hecho puede hacerlo, pero con esto se está engañando a sí mismo. Ignacio propone como remedio la transparencia con un «buen confesor o a otra persona espiritual, que conosca sus engaños y malicias» [Ej 327], con lo cual el deseo de probar un ápice de los placeres sensuales se va, pues «en el mismo momento en que [los

⁴⁵ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual, op. cit.*, 64.

⁴⁶ TEÓFANES EL RECLUSO, 167.

⁴⁷ TP 23.

⁴⁸ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 176.

demonios] ven que los hemos descubierto, desaparecen, aunque esto no sucede siempre, claro. Los hay tan bribones que, sin importarles nada, no paran de entrometerse»⁴⁹.

Finalmente tenemos la parábola de las partes más débiles del castillo por donde el enemigo puede atacar. Todos los seres humanos tenemos nuestros puntos débiles, que son generalmente aquellas pasiones que han dominado nuestra vida por años y que siempre estarán presentes en nosotros en mayor o menor medida. Por estos puntos débiles podemos volver a caer en los vicios y pecados que estamos lanzando de nuestra vida. Ser conscientes de nuestra debilidades, nos debe ayudar a armar una estrategia de combate para vencernos a nosotros mismos. Ya lo decía uno de los grandes representantes de la espiritualidad siria, Isaac de Nínive: «Feliz el hombre que conoce su debilidad: este conocimiento será para él fundamento y principio para todas las cosas buenas y bellas»⁵⁰.

4.6. Cuidar y purificar la memoria.

Las tácticas del enemigo se dirigen a los diferentes guerreros de acuerdo a su “personalidad”, pues cada individuo ha sido configurado como persona en una cultura, un un medio social, dentro de una familia y cuenta con una historia que lo hace único e irrepitible. Por esto mismo sus vicios y pecados son unos y no otros, y permanecerán en él debido a que están grabados en su memoria. Esto nos lo ayuda a entender Diadoco al decirnos que «los luchadores deben guardar sin cesar su pensamiento al abrigo de los oleajes, para que el intelecto discierna los pensamientos que lo atraviesan y coloque en los depósitos de la memoria aquellos que son buenos y vienen de Dios, mientras rechaza fuera de los depósitos de la naturaleza aquellos que son perversos y diabólicos»⁵¹. ¿No nos dice algo parecido Ignacio en *Ej* 313 cuando indica que sus reglas están propuestas para ayudarnos a «sentir y cognocer las varias mociones que en ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar»?

En mi opinión la memoria es fundamental en el proceso de discernimiento, porque todo ser humano guarda en ella recuerdos de consuelo o desconsuelo, de pecados o de virtudes que se han ido desarrollando a lo largo de su historia. Por este motivo, el enemigo de la naturaleza humana, el Yo que no quiere dejar los placeres que denigran al ser humano, va a ir a la memoria

⁴⁹ TEÓFANES EL RECLUSO, 217.

⁵⁰ ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, Sígueme, Salamanca 2014, 54.

⁵¹ *Cap. Gnost.*, 26.

para recordarle cuán buenas eran las cebollas de Egipto y hacerle fantasear que el camino a la tierra prometida es imposible de alcanzar. Al caer en esta fantasía, preferirá regresar a la vida de esclavitud pasada, no se enfrenta ya a las tentaciones, no las comunica a una persona que sabe de engaños, y deja que regresen a su castillo interior todos los males que estaba lanzado de sí. ¿Qué hacer frente a esto?

Ignacio y Diadoco nos dicen que hay que lanzar las mociones malas que atacan al alma y rechazar de la memoria los pensamientos perversos y diabólicos. Así se va purificando la memoria y se empieza a dar cabida a los recuerdos de consuelo, alegría, amor, etc., dados por Dios. Pero además de evitar que la memoria siga siendo infectada por recuerdos perversos, con el rechazo de los pensamientos o mociones malas también se quiere cortar la fantasía que en el sujeto empieza a desarrollarse para albergar *delectaciones* y *placeres sensuales*, y así permanecer en su vida pasada, o incluso aumentar en sus vicios y pecados, deseando lo que ha tenido y le ha dado placer, o fantaseando con más placer aún no conseguido..

Rupnik indica que con esto se pretende crear y educar una memoria espiritual, para lo cual «el hombre debe atravesar aún diversas pruebas para desenmascarar todas las intrigas del enemigo y hacerse iluminar hasta los profundos rincones del corazón por el Espíritu Santo y libremente adherirse a Cristo con un amor íntegro»⁵². Este es uno de los puntos fundamentales en el proceso de crecimiento espiritual, en el que «Dios guía al alma a través de una serie de consolaciones y desolaciones mientras siga en un estado en que no sepa memorizar bien la verdadera consolación distinguiéndola de la falsa y distinguiendo la desolación provocada pedagógicamente por Dios de la desolación provocada por la inteligencia humana o directamente por el enemigo»⁵³. Es decir, solo cuando el guerrero sea capaz de sentir y gustar la verdadera consolación de Dios, podrá empezar a caminar con pasos firmes en la vida espiritual y elegir la voluntad de Dios porque ha registrado en su memoria, no solo la verdadera consolación divina, sino también que ha conocido y sentido las tácticas del enemigo que tendrá que rechazar.

Ahora bien, sobre la verdadera consolación Ignacio nos habla en la Reglas de la Segunda Semana, donde el portador de ella son Dios y sus ángeles. No deja de llamar la atención que en la Primera Semana el peregrino hable de espíritus buenos y malos, y de las mociones que ellos causan; mientras que en la Segunda Semana indique que los causantes de ella son los ángeles

⁵² RUPNIK, MARKO IVAN, 255.

⁵³ *Ibid.*, 255-256.

buenos y malos. ¿Será a caso porque las consolaciones y desolaciones provocadas por los ángeles son más “fuertes” que la que provocan los espíritus? Así lo creo.

4. 7. Reglas de Segunda Semana [Ej 328-336].

El título que encabeza las reglas de la Segunda Semana es este: «Reglas para el mismo efecto (sentir y cognocer las varias mociones que en el ánima se causan) con mayor discreción de spíritus» [Ej 328]. La expresión *mayor discreción de spíritus* nos señala que nos encontramos en una etapa “más elevada” en la vida espiritual, que las personas que pasan a conocer estas reglas ya no son principiantes y que el combate espiritual es de mayor cuidado, cosa que va a ser muy clara porque en estas reglas se van a discernir las consolaciones que pueden venir del buen ángel y del malo, y ya no las consolaciones que venían claramente del buen espíritu y las desolaciones del malo.

El mismo Ignacio nos dice esto en *Ej 9* y *Ej 10*. El que está en Primera Semana «si es tentado grosera y abiertamente [...] no debe recibir las reglas de varios spíritus de la 2ª semana; porque quanto le aprovecharán las de la primera semana, le dañarán las de la 2ª, por ser materia más sutil y más subida que podrá entender» [Ej 9]. En cambio el que deja de ser tentado grosera y abiertamente por el demonio, debe recibir las reglas de la Segunda Semana «porque comúnmente el enemigo de natura humana tienta más debaxo de especie de bien, quando la persona se exercita en la vida illuminativa, que corresponde a los ejercicios de la 2ª semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la 1ª semana» [Ej 10].

Antes de pasar a tratar estas reglas es oportuno recordar lo que ya dijimos anteriormente; que Ignacio prefiere utilizar la palabra ángel en Segunda Semana, antes que espíritu como lo hizo en la Primera. Esto, en mi humilde opinión, no puede pasar desapercibido, pues las consolaciones o desolaciones que son movidas por los ángeles van a ser más “potentes” que en las primeras, pues Dios y el buen ángel podrán darle al ejercitante una consolación grandiosa, sin causa; y el mal ángel podrá engañarlo de la manera más vil y llevarlo a la ruina.

4.7.1. Consolación sin causa.

Así reza la primera regla de la Segunda Semana: «proprio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo spiritual, quitando toda tristeza y turbación, que el enemigo induce; del qual es proprio militar contra la tal alegría y consolación spiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y assiduas falacias» [Ej 329].

La verdadera alegría y el gozo espiritual son una muestra inequívoca de la acción de Dios en todo el hombre, pues invade completamente su ser, de modo que siente en su cuerpo, en su corazón, en su alma que hay un ardor de amor que sobrepasa a toda la criatura; y todo esto queda guardado en el pensamiento. El Creador le da este regalo gozoso al hombre, pero también lo pueden dar los ángeles. ¿Por qué? Porque «la verdadera alegría es algo recibido de parte de Dios, pero no es Dios mismo, de ahí que también sea algo que pueda ser comunicado a través de los ángeles»⁵⁴, como fue comunicada la verdadera alegría a Isabel, Zacarías y María.

Inmediatamente después de haber indicado esto, Ignacio habla de la consolación sin causa, cuyo origen no está en los ángeles, sino en Dios, pues sólo Él da «consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad» [Ej 330]. Ignacio no es el “inventor” de la consolación sin causa, sino uno de los que la regula con el fin de quien la experimente, sepa que se trata de un don extraordinario de Dios y la comprenda con cierta claridad. Con esto el peregrino no hace otra cosa que regular su propia experiencia espiritual y en este caso mística. Pero antes de Ignacio uno de los hombres espirituales que nos habla de la misma experiencia es Diadoco, que afirma que el alma puede ser inflamada y

«arrastrada por el amor de Dios, como si llevara también el cuerpo a la profundidad de este amor inefable [...] no pensando entonces absolutamente en nada más que en esto, hacia lo cual es movida, hay que reconocer que es la acción del Espíritu Santo. Endulzada totalmente

⁵⁴ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, op. cit., 75.

por aquella inefable dulzura no puede entonces pensar en nada más, pues se regocija con un gozo incesante»⁵⁵.

Este regalo divino, que brota del Espíritu Santo «hace arder el alma con un amor tal de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefablemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad infinita»⁵⁶. Esta experiencia espiritual «es totalizante, amorosa y de fusión con el objeto amado»⁵⁷. De ella no se puede dudar porque sólo Dios puede causar este tipo de gozo espiritual cuando Él quiera, de forma inmediata, pues como Creador conoce perfectamente a su criatura, hechura de sus manos, y por tanto tiene plena potestad sobre ella, potestad incluso de mover la voluntad, cosa que no puede hacer el enemigo.

Tanto para Ignacio como para Diadoco esta consolación está marcada por el amor, pues Dios trae al alma *toda en amor de la su divina majestad*, al punto de arrastrarla hacia Él con un ardor totalizante. También hay que decir que se trata de un amor que integra a toda la persona, que la ordenada completamente hacia su Creador. Además de ser conscientes de esto, «los dos autores interpretan la experiencia desde la pasividad del alma, dejando en evidencia la iniciativa de Dios. Ignacio afirma que es Dios quien “da”, “entra, sale, hace moción”, “trae” al alma. Diadoco comenta que el alma “es arrastrada por el amor de Dios” y “hacia lo cual es movida”»⁵⁸. ¿Por qué es posible que Dios actúe así en el alma humana? Porque además de lo que hemos dicho, Dios ha hecho al hombre capaz de participar de los gozos divinos, capaz de ser semejante a Él que es Amor, un amor que ofrece un gozo indescriptible.

4.7.2. El ángel de luz.

Ya hemos dicho que tanto para Diadoco como para Ignacio el enemigo de la naturaleza humana también puede consolar. Esto sucede cuando el devoto ha avanzado un buen trecho en el camino espiritual. Ignacio dice que «con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines» [Ej 331] y que «proprio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos

⁵⁵ *Cap. Gnost.*, 33.

⁵⁶ *Cap. Gnost.*, 34.

⁵⁷ FONT, JORDI, *art. cit.*, 146.

⁵⁸ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, *op. cit.*, 98.

conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones» [Ej 332]. Estas dos reglas de la Segunda Semana ponen de manifiesto las tentaciones que muchos autores espirituales experimentaron antes de Ignacio y que también padeció el Peregrino, lo que nos indica que hay un modo de proceder en el comportamiento del enemigo en el alma humana que no ha cambiado durante siglos y que seguramente seguirá presente en nuestra historia porque, de la misma manera que estamos llamados a ser semejanza de Dios, tenemos cierta inclinación a alejarnos de Él.

Diadoco decía once siglos antes que Ignacio que «cuando nuestro intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela el alma con un dulce sentimiento en el reposo de la noche»⁵⁹. Esta consolación de Satanás se diferencia de la buena consolación porque la de Dios, que es verdadera, es buena, armónica, suave, provoca gozo y paz, es producto del amor divino; mientras que la otra es pura ilusión y el gozo que produce es desordenado e indeterminado. Cuando Satanás se da cuenta de que el guerrero es más fuerte y ya no cae en tentaciones groseras, «solicita al alma con ciertas consolaciones aparentemente buenas para que, dividida por esta vana y suave dulzura, no perciba su unión íntima con el que la engaña. Por esto, pues, reconoceremos el espíritu de verdad y el espíritu de ilusión»⁶⁰.

El enemigo de la naturaleza humana se disfraza de bueno, lo imita para hacerse pasar por verdadero, por ello es absolutamente necesario que la persona que experimenta consolaciones en una etapa avanzada de la vida espiritual, discierna y verifique si estas vienen de Dios o no, para no dejarse engañar y caer en el error al momento de elegir sobre alguna cosa o acción determinada. Incluso, aquel que experimenta la consolación sin causa, «debe, con mucha vigilancia y atención, mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente, y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada» [Ej 336]; la razón es que en este segundo momento el mal espíritu puede engañar al ejercitante con sus astucias ya conocidas.

Anteriormente señalamos que el buen ángel y el malo, lo mismo que el buen espíritu y el mal espíritu, son personificaciones de procesos internos que conducen al bien o al mal, y que ayudan a los autores espirituales a poner nombre a los “participantes” en el combate interior que se libra entre dos fuerzas que luchan por conquistar la vida verdadera prometida por Dios, o una

⁵⁹ *Cap. Gnost.*, 31.

⁶⁰ *Cap. Gnost.*, 33.

vida ilusoria marcada por el egoísmo y el pecado. Pues bien, esta lucha se vuelve cada vez más fuerte porque el ángel malo, que representa a una pasión desordenada más fuerte que las de Primera Semana provocadas por el mal espíritu, se resiste al cambio «amparándose en contenidos altamente espirituales y aparentemente santos. Se trata de embellecer y encubrir lo inconfesable y, para ello, nada puede prestar mejor servicio que los ideales de la alta espiritualidad o de la perfección ética»⁶¹. Con este modo de proceder, el sujeto quiere seguir llevando una vida de pecado, aunque no sea consciente de ello, para lo cual disfraza sus perversas intenciones con pensamientos buenos y santos.

Así que quien quiera vencerse a sí mismo «es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores» [Ej 87], el devoto debe permanecer vigilante en todo momento, de manera muy especial en los tiempos de consolación para no dejarse envolver con la cola serpentina de las afecciones desordenadas que buscan mantenerlo esclavo de sus pasiones, vicios y pecados.

4.7.3. Afecciones desordenadas.

La primera vez que encontramos la expresión *afecciones desordenadas* es en *Ej 1*, cuando se indica para qué son los Ejercicios: «todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales». Luego se vuelve a hablar de ella en preámbulo para hacer elección, cuando Ignacio identifica a personas «que primero quieren haber beneficios y después servir a Dios en ellos. De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin» [Ej 169]. No vuelve a utilizar más la expresión *afecciones desordenadas* en el texto de los *Ejercicios*, pero sí tenemos un sinónimo que es *afecto desordenado* en el Preámbulo para considerar estados; específicamente en los Tres Binarios [Ej 149-157].

¿Por qué hay que tratar las afecciones desordenadas antes del tiempo de elección? ¿No basta con que el ejercitante haya hecho una buena Primera Semana, que haya realizado una buena confesión y que empiece a llevar una vida virtuosa dejando a un lado los pecados? Ignacio

⁶¹ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 178.

cree que no, pues no solo hay que ordenar lo que conscientemente se ve que está mal, lo que aparece de manera descarada como pecado; sino también lo que es inconsciente, pues los afectos desordenados utilizan mecanismos de defensa para mantenerse vigentes tomando la apariencia de bien, para lo cual incluso pueden recurrir a la Sagrada Escritura para no dejar su vida pasada. Esto sucede porque

«el hombre que hace su propia voluntad busca convencerse a sí mismo y a los demás que está en el camino justo. Doroteo llama a esta justificación *Dikaioma*, “pretensión de justicia”. Así nacen ilusiones peligrosas. Y si como el hombre, a pesar de sus razonamientos, no está fácilmente seguro de sí mismo, busca entonces repetirlos, mantenerlos contra todo pensamiento contrario. Nace así la *monotonía*, la obstinación»⁶².

Pero, ¿qué es la afección decorada que nos puede permitir entender más este autoengaño? En un sentido estricto y casi técnico «la afección desordenada es una atracción sentida hacia un objeto indiferente o bueno (o, en su caso, un rechazo) que impide la elección y la realización de algo mejor, sin que el sujeto sea consciente de ello»⁶³. El paradigma del hombre que está atrapado por las afecciones desordenadas lo tenemos en el Segundo Binario, pues este es quien «quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar, que quede con la cosa adquirida, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina de dexarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él» [Ej 154].

La afección desordenada impide que el hombre sea libre en el momento de elegir, elección que en los ejercicios se hace en Segunda Semana, porque el amor y el impulso desordenado del afecto va a hacerle ilusionar con grandes empresas misioneras, grandes obras de caridad, con conversiones abundantes, etc., pero todo esto brota del deseo y la necesidad de reconocimiento, de honor y prestigio, «no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos y intereses personales» [Ej 16].

La afección desordenada puede ser tratada por las Reglas de Segunda Semana que alertan sobre la consolación con causa, y la posibilidad de que por medio de ella puede actuar el ángel malo en el alma humana «para traerla a su dañada intención y malicia» [Ej 331], y conducirla a

⁶² ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, op. cit., 69.

⁶³ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, op. cit., 167.

un fin equivocado o menos bueno que es al que Dios la llama. Cuando el ejercitante se da cuenta de este engaño debe «mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños» [Ej 334].

Como vemos, no es el pecado grave ni leve el que está detrás de las afecciones desordenadas, sino los buenos pensamientos, y por qué no decirlo también, los buenos deseos los que el sujeto utiliza para resistirse al cambio radical de vida. Carlos Domínguez Morano dice que «se trata de un intento de manipulación de Dios a través del mecanismo bien conocido de la racionalización. Que venga Dios donde él quiere. Su idea de Dios, se entiende. De manera que Dios venga a defender su adquisición y no a cuestionarla»⁶⁴. Con ello, la persona que padece de alguna afección desordenada busca justificar de manera coherente y lógica una elección diciéndose a sí mismo, y a los demás, que es la voluntad de Dios, y que la voluntad divina está garantizada por la consolación que experimenta. ¿Qué hacer para que la afección sea descubierta? Ignacio nos manda a ir a las causas de la consolación que mueven al alma en el momento de la elección; es decir, nos pide estar siempre vigilantes para no dejarnos seducir por el engaño.

La persona que va intensamente purgando sus pecados y acoge el perdón y la misericordia de Dios, sale de la Primera Semana con la buena intención de seguir a Jesús, de dejarlo todo por el Reino, de continuar ordenando su vida. Sin embargo, por todos los medios esta intención pretende ser debilitada y en la Segunda Semana se mezclan las buenas intenciones y los buenos deseos, con las necesidades inconscientes que quieren evitar una nueva vida ordenada a Dios. «El engaño viene posibilitado precisamente por esa intención consciente buena (...), que desconoce la pulsión subconsciente sentida afectivamente, y que encuentra así un modo indirecto de gratificación. Así se posibilita esa intención mezclada (no pura) y torcida (no recta), que constituye la motivación ambivalente de la afección desordenada»⁶⁵.

En los *Ejercicios* el ideal lo tenemos en el Tercer Binario donde encontramos a la persona que «quiere quitar el affecto, mas así le quiere quitar, que también no le tiene affección a tener la cosa adquisita o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios

⁶⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 159.

⁶⁵ GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, op. cit., 163.

nuestro Señor le pondrá en voluntad» [Ej 155]. Con esto Ignacio no busca anular la afectividad sino ordenarla hacia Dios, y busca hacerlo poniéndonos como paradigma a seguir a Jesús, a quien se contempla desde la Segunda hasta la Cuarta Semana.

4.7.4. La vigilancia de los pensamientos.

Para no caer en el engaño del enemigo, las Reglas de Segunda Semana nos proponen examinar el discurso de los pensamientos que acompañan a la consolación, de modo que

«si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel; mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala o distrativa, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna» [Ej 333].

Aquellos pensamientos buenos y santos que experimenta quien va caminando diligentemente en la vida espiritual, también deben ser examinados porque, aunque el fin que sugieren es bueno, pueden estar inspirados por deseos desordenados y hasta perversos. «El interés de Ignacio por analizar el origen y discurso de los pensamientos, principio, medio y fin (...) se debe a que en ellos se encuentra en potencia la orientación de la libertad, la decisión y una manera concreta de ir historizando el deseo que de ellos brota»⁶⁶. Ignacio, como los autores que he hemos ido tratando en este trabajo, saben que en general los pensamientos no son neutros, sino que están cargados de pasión y que muchos de ellos pueden tejer una estructura de protección que encubra las afecciones desordenadas, e incluso que las identifiquen, pero que no luchen contra ellas porque no quieren ir a la raíz para arrancarlas. Así, «debido a que en todo este proceso existe un peligro tan enorme de autoengaño, el discernimiento sólo podrá quedar cerrado al final, y como resultado de la verificación histórica y el paso por la realidad; en la confirmación proveniente del resultado objetivado en la historia y en el tiempo»⁶⁷.

⁶⁶ GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, “Moción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1267.

⁶⁷ ARZUBIALDE, SANTIAGO, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 690-691.

Por sus frutos los conoceréis, dice Jesús en *Mt 7,16*, de modo que la vigilancia de los pensamientos debe ir acompañada de las acciones que brotan de ellos, pues éstas van a ser la garantía de las motivaciones que estuvieron en la base de una decisión que vino de Dios, siempre y cuando así haya sido. Con esto queremos decir, con Teófanos el Recluso, que el combate espiritual donde están involucrados afectos, pasiones, deseos y pensamientos, es una lucha mental, pero que también existe «una lucha activa contra ellas [las pasiones], que consiste en emprender y realizar conscientemente acciones que las contradicen directamente. Por ejemplo, para debilitar la avaricia hay que realizar actos de generosidad; contra el orgullo hay que elegir actividades humillantes; contra la pasión de la diversión, la vida doméstica, etcétera»⁶⁸.

Ahora bien. Aunque es necesario comprobar con los frutos si las consolaciones y los pensamientos buenos y sanos venían de Dios en la oración y el examen, siguiendo el discurso de los pensamientos el ejercítate puede separar el pensamiento de la pasión encubierta que conlleva, con lo cual, cuando se encuentre frente a la “cosa” que va a elegir se sienta indiferente y no afectado por ella, de modo que una su voluntad con la voluntad divina con rectitud de intención. Estamos hablando de que el devoto debe llegar a la indiferencia. Esta es «la capacidad de pensar en las cosas sin que le atraiga ni a desearlas ni a odiarlas. Sólo estos pensamientos pueden ser objeto de una elección libre, de una reflexión sosegada. Él [Ignacio] añade frecuentemente el consejo de cómo llegar a esa “separación”. El primer grado es el darse cuenta, el no identificarse con la inclinación, el hacer lo contrario»⁶⁹. La indiferencia nos libra del engaño y de la pretensión de armonizar «las dos banderas», o de servir al mismo tiempo «a dos señores».

Si bien los Tres Binarios nos ayudan a descubrir las afecciones desordenadas y a purificadas; también nos ayudan a purificar los pensamientos pues Ignacio es plenamente consciente de que «nuestros niveles «superiores» [...] parecen siempre dispuestos a prestarse gustosos para proporcionar todo tipo de coartadas para encubrir aquellas intenciones que surgen en los niveles «inferiores» de nuestro funcionamiento mental»⁷⁰. Con esto es posible encontrar la pasión o la afección desordenada principal, y una vez hecho esto hay que dirigir todas las fuerzas para combatir mentalmente y con las acciones que nos permitan desterrarla de nuestra alma.

⁶⁸ TEÓFANES EL RECLUSO, 248.

⁶⁹ ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual, op. cit.*, 69.

⁷⁰ DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, 153.

Diadoco de Fórtice también se refiere a un tipo de pensamientos que busca entorpecer la acción de Dios en el guerrero que lo sirve. Estos son distintos de los que experimenta el luchador en sus primeros combates, cuando los pensamientos empiezan a circular «a través de las partes del corazón como sombrías nubes, tomando forma de las pasiones del pecado y de disipaciones variadas, para disipar la memoria del intelecto y arrancarla de su familiaridad con la gracia»⁷¹. Quienes padecen estos pensamientos tienen el corazón «parcialmente calentado por la santa gracia»⁷², y aunque vayan cultivando las virtudes los pensamientos carnales no los dejan fácilmente.

Hay otros pensamientos, como el de la vanagloria y el orgullo que, bajo apariencia de bien se presentan al guerrero «porque todos los miembros del corazón no están aún iluminados por la luz de la santa gracia en un sentimiento profundo»⁷³. Esta gracia divina es la que hay que pedir a Dios para que, junto al cumplimiento de los mandamientos, ilumine todos nuestros sentidos «como quemando nuestros pensamientos y penetrando nuestro corazón con una cierta paz de inalterable amistad, preparándonos para tener pensamientos espirituales y no más carnales»⁷⁴. Esto es posible para quienes «tienen incesantemente en el corazón el recuerdo del Señor Jesús»⁷⁵, de modo que éste recuerdo, del que hablamos en el capítulo segundo, puede ayudar al devoto a ordenar los afectos y a purificar los pensamientos, porque activan su memoria y le hacen recordar en su vida hay pensamientos buenos y que sus afectos fueron creados para un fin: amar y servir a Dios en todas las cosas.

⁷¹ *Cap. Gnost.*, 81.

⁷² *Cap. Gnost.*, 88.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

CONCLUSIÓN

Al iniciar el trabajo que estamos concluyendo nos habíamos planteado dos objetivos; a saber: a) recoger la tradición espiritual de siglos que está presente en la obra del Peregrino de Loyola, (aunque éste no la nombre específicamente) y b) recuperar la sabiduría de un padre espiritual que puede complementar e iluminar la propuesta ignaciana sobre el discernimiento espiritual.

Los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio no tienen ninguna cita que nos permitan enterarnos de las obras que el Peregrino leyó y que pudieron influir en su estructura y redacción. Sin embargo, detrás de ellas hay una larga tradición espiritual que recoge directa o indirectamente una copiosa sabiduría sobre el tema del discernimiento. Dentro de ésta hemos podido distinguir en la obra de Diadoco de Fótime algunos aspectos que pueden iluminar o complementar la propuesta ignaciana.

En primer lugar hay que partir por donde parten el Peregrino y el obispo del Antiguo Epiro: *el hombre es creado y tiene un fin*. El punto de partir es la realidad creatural del ser humano que ha recibido el don de la vida, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y que, además, ha sido capacitado para participar de la vida divina. Éste es su fin: la divinización, que no puede ser definida con palabras humanas porque participar de la vida divina es algo así como ser arrebatado por el fuego divino para ser luz y calor con el que se ama y se sirve a Dios y a los hombre y mujeres de este mundo.

Junto a esta constatación de la creación del hombre con un fin, Ignacio y Diadoco se encuentran con la realidad del mal que se ha introducido en el mundo dividiendo al ser humano, desorientándolo de su fin. Este mal no forma parte de la esencia humana, pues el hombre no es malo por naturaleza, ni Dios ha hecho nada malo en su creación. Lo que sucede es que, por

desobediencia y seducido por la tentación, el hombre elige libremente lo que está prohibido, y al hacerlo hace que el mal, que no era, exista, pues el mal no es nada hasta que no se pone por obra.

Dios no abandona a su creatura a su suerte sino que envía a su hijo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, a recordarle para qué fue creado y a salvarlo de la corrupción del pecado. Esto aparece en Diadoco e Ignacio, pues para primero Jesucristo es «nuestro Señor y Maestro en esta sagrada vida», y para el segundo es aquel a quien hay que amar y seguir. Con ello, Jesucristo, además de ser redentor, es nuestro paradigma para ordenar la vida y para buscar y hallar la voluntad del Padre.

En los *Cien Capítulos Gnósticos* y los *Ejercicios Espirituales* encontramos muchas ayudas para ordenar la vida y vivir conforme al dese divino. En estas obras logramos distinguir un proceso y progreso en la vida espiritual de la persona que busca regresar a Dios. Los que inician este proceso pueden ser llamados principiantes, pues dan sus primeros pasos en el recorrido espiritual. Su primer “objetivo” es purificarse de sus pecados y cultivar las virtudes. Aquí se encuentran los ejercitantes de primera semana.

A lo primero que nos invitan Diadoco e Ignacio es a revisar nuestra vida y a encontrar los pecados más recurrentes que podemos distinguir con más facilidad. Estos tienen que ver principalmente con “pecados carnales”, que afectan principalmente a la parte corporal-afectiva-sensitiva del hombre de una manera descarada. Una vez que estos pecados son hallados empieza el combate espiritual, pues mientras una parte de la persona quiere expulsar todo el mal de su corazón; otra desea continuar sintiendo los placeres que le brinda el pecado.

Dios y el enemigo de la naturaleza humana actúan en este combate por medio de consolaciones o desolaciones. En primera instancia unas y otras están ligadas al gusto o al disgusto que el guerrero siente cuando deja de pecar y empieza a cultivar algunas virtudes, o cuando extraña los placeres del pasado y vuelven a caer en el pecado. El gusto de las consolaciones es un regalo de Dios que “premia” al devoto que va purificándose de los pecados de su vida pasada. En cambio las desolaciones son disgustos movidos por el enemigo de la naturaleza humana para mantener al devoto en la esclavitud del pecado.

Junto a las consolaciones y desolaciones también están presentes pensamientos que son diversos. Los que van junto a las consolaciones dan ánimo, motivan, le dicen al devoto que un cambio de vida es posible; mientras que los que van junto a las desolaciones entristecen, cuestionan, desaniman a los que inician el camino espiritual. Los primeros pensamientos hay que acogerlos, los segundos hay desterrarlos.

Una de las luces que encontramos en Diadoco que pueden iluminar a los ejercicios ignacianos es la sensación y el gusto de Dios, no porque Ignacio no hable de ellos, sino porque el obispo del Antiguo Epiro lo hace con más fuerza. Para Diadoco Dios toca el sentimiento, se manifiesta al ser humano por medio de él a través de experiencias gozosas y por ello consuela, de modo que, en primera instancia, más que por medio del conocimiento, Dios se manifiesta al hombre por medio de los sentidos, empezando por los corporales y pasando por los sentidos del corazón, los sentidos espirituales, el sentido interior o intelectual. En cierto sentido, valga la redundancia, Ignacio nos dice lo mismo en *Ej 2* cuando afirma que «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gusta de las cosas internamente». Y es que el gusto de sentir a Dios, le permite al ser humano reconocerse amado por Él, cuidado, y acompañado en el recorrido espiritual que está realizando.

El gusto es el resultado del amor divino que obra en el ser humano y le ayuda a discernir lo que viene de él y lo atrae hacia Él, de lo que lo aleja. Por ello hay que saber distinguir el gusto que viene de Dios, del gusto que procede del enemigo de la naturaleza humana.

En este punto Diadoco es muy lúcido al indicar que «cuando nuestro intelecto comienza a sentir la consolación del Espíritu Santo, entonces también Satanás consuela el alma con un dulce sentimiento» [*Cap. Gnost 31*]. El Peregrino afirma lo mismo en *Ej 331*: «con causa puede consolar al ánimo así el buen ángel como el malo, por contrarios fines». Cuando el guerrero va avanzando en la vida espiritual se encuentra con mayores obstáculos, pues los malos espíritus ya no atacan de manera descarada con el fin de evitar que progrese hacia Dios, sino que, como ángeles de luz, lo engaña y le hace creer que es el hombre más santo, sabido, entregado apostólicamente, etc.

De este modo la lucha ha pasado del estadio de la guerra entre virtud y pecado, al terrero del bien verdadero, -donde se da la consolación verdadera-, y el bien aparente, donde el devoto experimenta una consolación también aparente. Ignacio habla de quitar las afecciones desordenadas que salen a flote en la Segunda Semana de ejercicios y se caracterizan por ser más sutiles. ¿Qué ordena estas afecciones? Nuevamente el gusto de Dios, un gusto que envuelve completamente al ser, una consolación que le da una paz indescriptible y un amor que no se puede explicar con palabras; y todo esto acompañado del perdón a los demás, de las obras de caridad por los que sufren y de un sentimiento de auténtica humildad. La consolación mentirosa, la que no viene de Dios, tarde o temprano se revelará en la envidia, la vanagloria, el orgullo y demás pecados que quiten la alegría y la paz del devoto.

Al igual que en la Primera Semana, en la Segunda también tenemos pensamientos unidos a la consolación verdadera y a la falsa. Ignacio nos pide en las Reglas de Segunda Semana que centremos nuestra atención en los pensamientos que han estado presentes detrás de las consolaciones, pues «si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel» [*Ej* 333], en caso contrario, será del malo.

Los pensamientos de los que hablan nuestros autores están cargados de afectividad, de pasión, son pensamientos apasionados, y tienen relación con la historia de la persona. Por ello Ignacio y Diadoco nos piden ponerles mucha atención. Estos pensamientos están guardados en la memoria del hombre y contienen recuerdos de Dios y del pecado. El obispo del Antiguo Epiro habla constantemente de ello. Por ejemplo, cuando se refiere al gusto que deja Dios en el alma humana dice que la bondad del Señor, la dulzura y el consuelo quedan en ella como un recuerdo imborrable [*Cf. Cap. Gnost.*, 45]. Pero también contamos con el recuerdo del mal, del cual Dios nos ayuda a despojarnos por la encarnación del Hijo [*Cf. Sermón IV*].

Los seres humanos no podemos liberarnos de nuestra historia. Cada uno de los acontecimientos que hemos experimentados están grabados en nuestro ser, de modo que si hay uno o varios pecados que nos han atrapado por algún tiempo, estarán presentes a lo largo de nuestra vida de forma pasiva, y saldrán a relucir en cualquier momento del recorrido espiritual. Por este motivo,

cuando el guerrero empiece a quitarlos de su ser, aparecerán recordándole los placeres que antes había sentido, y que si continúa por un camino de conversión, dejará de disfrutarlos. Pero los demonios no solo atacarán de esa manera, sino que le harán fantasear con nuevos gustos, incluso mucho más sabrosos de los que antes ha experimentado. Con ello vemos que el combate del guerrero que quiere volver a Dios, nunca tendrá un alto.

Es por ello que Diadoco nos invita a purificar el gusto humano y a saborear las delicias de Dios recordando su amor que, más que el pecado, ha dejado una huella indeleble en nosotros. Además de esta arma potente que ayuda al guerrero a mantenerse firme en el seguimiento del Señor, le ofrece también la oración del nombre de Jesús que debe ser mantenida día y noche, pues «el intelecto nos exige absolutamente, cuando cerramos todas sus salidas por el recuerdo de Dios, una obra que satisfaga su necesidad de actividad. Hay que darle al «Señor Jesús» como única ocupación [tendiente] a su fin» [*Cap. Gnost. 59*].

Con el recuerdo de Dios y la oración del nombre de Jesús, Diadoco quiere que el guerrero no le dé cabina al demonio, que los recuerdos conscientes e inconscientes que lo desordenan, no se apoderen de él, sino que sea el Señor quien reine en su vida. Esta vigilancia de los pensamientos, propia de los padres *népticos*, es lo que está presente en los ejercicios espirituales donde hay que examinar, discernir las varias mociones que en el ánimo se causan. Ignacio, para que el ejercitante ocupe su pensamiento en las cosas de Dios, le sugiere en la primera adición que «después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Ave María pensar a la hora que me tengo de levantar, y a qué, resumiendo el ejercicio que tengo de hacer» [*Ej 73*]. Es decir, busque que en todo instante el pensamiento y el afecto estén dirigidos a Dios.

Encontrar algunas enseñanzas parecidas en las propuestas para llevar una vida espiritual en dos autores como Diadoco e Ignacio nos conecta con un modo de proceder de Dios en su comunicación con el hombre. El Creador, que todo lo ha hecho bien, le ha dado todas las capacidades humanas sanas para que llegue a su fin: su divinización. Por ello, con todo su ser, debe caminar hacia el encuentro con Él: con sus capacidades psicológicas, su mundo afectivo, la belleza del cuerpo, las capacidades cognoscitivas, etc. Esto nos presentan el obispo del Antiguo Epiro y el Peregrino que hacen una buena síntesis entre la “espiritualidad del sentimiento”,

donde se le da mucha importancia a la experiencia sensible y al gusto de Dios, y la “espiritualidad racional” que prioriza la unión del hombre con Dios por medio del entendimiento. Una síntesis entre las dos espiritualidades, hace posible que la oración de la persona que contempla a Dios, esté relacionada con las obras de caridad y el servicio a los demás; de modo que los frutos del amor del Creador que ha recibido el ejercitante, van a ser los garantes de que un discernimiento, y de su consecuente elección, estén bien hechos o no. Si lo están estaremos caminando hacia el fin para el cual somos creados, en caso contrario lo habremos abandonado.

Bibliografía

1. Sobre Diadoco de Fótice

DIADOCO DE FÓTICE, *Obras Completas*, Argárate, Pablo (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1999.

_____ *Following The Footsteps Of The Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photikē*, Ermatinger, Cliff (ed.), Cistercian Publications, Minnesota 2010.

_____ *Oeuvres Spirituelles*, Des Places, Édouard (ed.), Cerf, Paris 1966, 10-11 (SC 5bis).

2. Sobre Ignacio de Loyola

IGNACIO DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola*, nova editio. Monumenta Ignatiana (Roma, 1969)

_____ *Obras Completas*, (I. Iparraguirre/ C. de Dalmases/ M. Ruiz Jurado, eds.), BAC, Madrid 2013: Autobiografía, Cartas e instrucciones, Constituciones de la Compañía de Jesús, Diario Espiritual, Ejercicios Espirituales.

_____ *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, (Josep M. Rambla ed.), mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao Santander-Madrid, 2015.

_____ *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, (Santiago Thió de Pol ed.), Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander, 1998.

3. Sobre algunos Padres

CASIANO, JUAN, *Colaciones I*, León M^a y Prospero M^a Sansegundo (eds.), Ediciones Rialp, Madrid, 1998.

EVAGRIO PÓNTICO, “Tratado Práctico”, en *Obras espirituales*, González Villanueva, José I. (ed), Ciudad Nueva, Madrid 2013.

ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, Sígueme, Salamanca 2014.

IRENEO DE LYON, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Carlos Ignacio González (ed.), Conferencia del Episcopado Mexicano, México, D.F. 2000.

MÁXIMO EN CONFESOR, “Centurias sobre la caridad”, en *Tratados Espirituales*, Pablo Argárate (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1997.

PSEUDOMACARIO, *Nuevas Homilias (Colección III)*, Pablo Algárate (ed), Ciudad Nueva, Madrid 2008.

4. Sobre Espiritualidad Oriental

LARCHET, JEAN CLAUDE, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2014.

LIENHARD, JOSEPH, Marquette University, “On “Discernment of spirit” in the early Church” in *Theological Studies* 41 (1980).

LORELLA , FRACASSA, *Enni introduttivi su Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano*, en <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/fracassa.pdf>.

PLESTED, MARCUS, *The Macarian Legacy. The Places of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press 2004.

RIVAS FERNANDO, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2008.

5. Ignacio de Loyola y la Espiritualidad Oriental

RUPNIK, MARKO IVAN. “Paralelismo entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia”, en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Plazaola Juan, (ed.), Mensajero, Bilbao 1998.

ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *Ignacio de Loyola y la Espiritualidad Oriental*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2008, 75

_____ *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2005.

TEÓFANES EL RECLUSO, *Qué es la vida espiritual y cómo perseverar en ella*, Sígueme,

Salamanca 2016.

6. Espiritualidad Ignaciana

- ALEMANY, CARLOS, “Cuerpo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO, “Discretio”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.
- BAKKER, LEO, *Libertad y Experiencia. Historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola* Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995.
- BOJORGE, HORACIO, “Operaciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- CALVERAS, JOSÉ, “Técnicismos explanados. I. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas”, en *Manresa 2* (1926) 119-132.
- CORELLA, JESÚS, “Consolación”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *Piscodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2003.
- EMONET, PIERRE, “Indiferencia”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- FONT, JORDI, “Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica”, en *Manresa 59* (1987) 127-147.
- GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ, “Moción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- _____ *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA, “Afección desordenada”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

- _____ “Afecto”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- _____ “Desolación, depresión y tristeza ambivalentes”, en *Manresa* 75 (2003) 359-376.
- _____ *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2015.
- GUILLÉN, ANTONIO, “Los engaños en el discernimiento”, en *Manresa* 82 (2010) 15-25.
- KOLVENBACH, PETER-HANS, “La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola”, en *Decir... al Indecible*, Ignacio Iglesias, (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1999.
- MICHAEL J. BUCKLEY, “Discernimiento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007.
- MOLLÁ LLÁCER, DARÍO, “El discernimiento, realidad humana y espiritual”, en *Manresa* 82 (2010) 5-14.
- NADAL, JERÓNIMO, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Miguel Lop Sebastià (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011.
- RAHNER, HUGO, *Ignatius the Theologian*, Cassel Publisher 1990.
- ROYÓN, ELÍAS, “Principio y Fundamento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- RUIZ PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ, “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- _____ “Hombre”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- URÍBARRI, GABINO. “Escatología” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

7. Varios

- PABÓN, JOSÉ M., *Diccionario Manual Griego-Español*, Bibliograf, Barcelona 1967.