



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

FORMAR AL SUJETO IGNACIANO

Una contribución a partir de la primera anotación de los *Ejercicios* [Ej 1]

Presentado por:

NALERIN ERONE BIN NAHFIRIN, S.J.

Dirigido por:

PROF. DR. D. JOSEP GIMÉNEZ MELIÀ, S.J.

**MADRID
MAYO 2025**



FACULTAD DE TEOLOGÍA

FORMAR AL SUJETO IGNACIANO

Una contribución a partir de la primera anotación de los *Ejercicios* [Ej 1]

Por

NALERIN ERONE BIN NAHFIRIN, S.J.

Visto Bueno del Director

PROF. DR. D. JOSEP GIMÉNEZ MELIÀ, S.J.

Fdo.

MADRID-MAYO, 2025

RESUMEN

Esta tesina revisita la comprensión del «sujeto ignaciano» a partir de un análisis hermenéutico y textual de la primera anotación de los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* [Ej 1]. A diferencia de los estudios convencionales, esta investigación se centra en cómo el sujeto se prepara y dispone para la experiencia espiritual desde el inicio mismo del itinerario ignaciano. Estructurado en tres capítulos progresivos, el estudio examina primero el concepto fundamental del «sujeto», profundiza después en la idea del «sujeto afectado» y explora finalmente el «sujeto discerniente», arrojando así luz sobre el proceso integral y dinámico del sujeto. El hallazgo clave es que la dimensión afectiva es fundamental en la experiencia espiritual ignaciana, que permite al sujeto ordenar sus afectos para buscar y encontrar la voluntad de Dios. El objetivo principal es aportar a la antropología ignaciana una visión renovada que ilumine las raíces y la dinámica del sujeto ignaciano desde una perspectiva afectiva y de discernimiento, en diálogo con los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Espiritualidad ignaciana, sujeto ignaciano, antropología ignaciana, Ejercicios Espirituales, formación espiritual, afectividad, discernimiento, integración, hermenéutica, teología contemporánea.

ABSTRACT

This thesis revisits the understanding of the “Ignatian subject” through a hermeneutical and textual analysis of the first annotation of the *Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola* [Ex 1]. Unlike conventional studies, this research focuses on how the subject prepares and disposes himself/herself for the spiritual experience from the very beginning of the Ignatian journey. Structured in three progressive chapters, the study first examines the fundamental concept of the “subject,” then delves into the idea of the “affected subject,” and finally explores the “discerning subject,” thus shedding light on the integral and dynamic process of the subject. The key finding is that the affective dimension is fundamental in the Ignatian spiritual experience, which allows the subject to order his affections in the search for and encounter of God's will. The main objective is to bring to Ignatian anthropology a renewed vision that illuminates the roots and dynamics of the Ignatian subject from an affective and discerning perspective, in dialogue with contemporary challenges.

Keywords: Ignatian spirituality, Ignatian subject, Ignatian anthropology, Spiritual Exercises, spiritual formation, affectivity, discernment, integration, hermeneutics, contemporary theology.

ÍNDICES

<i>Resumen</i>	v
<i>Índices</i>	vii
<i>Abreviaturas</i>	ix
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: EL SUJETO.....	5
1.1. UN PUNTO DE PARTIDA.....	5
1.1.1. La primera anotación	7
1.2. ANÁLISIS ESTRUCTURAL TEXTUAL	10
1.2.1. Los medios	11
a) <i>Examinar la conciencia</i>	13
b) <i>Meditar</i>	14
c) <i>Contemplar</i>	15
d) <i>Orar vocal y mental</i>	17
e) <i>Otras espirituales operaciones</i>	18
1.2.2. La finalidad	20
a) <i>El fin purificativo</i>	21
b) <i>El fin iluminativo</i>	22
c) <i>El fin unitivo</i>	23
1.3. HACIA LA CONFIGURACIÓN DEL SUJETO IGNACIANO	24
CAPÍTULO II: EL SUJETO AFECTADO.....	27
2.1. LA AFECTIVIDAD EN EL SIGLO XXI	28
2.1.1. Los desafíos contemporáneos y sus impactos.....	29
2.1.2. La afectividad como lugar teológico.....	32
2.2. LA AFECTIVIDAD EN LOS <i>EJERCICIOS</i>	34
2.2.1. Análisis de la terminología de la afectividad.....	34
a) <i>Afectar: afecto, afeción, afición</i>	35
b) <i>La moción como el impulso afectivo</i>	38
c) <i>El desear y el querer: el motor orientador de la voluntad</i>	41
d) <i>Sentir y gustar de las cosas internamente</i>	42

2.2.2.	Análisis del marco afectivo de cada semana.....	45
a)	<i>Primera Semana: La afectividad purificada</i>	47
b)	<i>Segunda Semana: La afectividad configurada</i>	50
c)	<i>Tercera Semana: La afectividad identificada</i>	59
d)	<i>Cuarta Semana: La afectividad integrada</i>	62
2.3.	HACIA UNA INTEGRACIÓN AFECTIVA.....	65
CAPÍTULO III: EL SUJETO DISCERNIENTE		69
3.1.	COMPRENDER EL DISCERNIMIENTO	71
3.1.1.	¿Qué NO es el discernimiento?.....	72
3.1.2.	¿Qué significa discernir?.....	74
3.2.	LA ESTRUCTURA CONSTITUTIVA DEL SUJETO DISCERNIENTE	76
3.2.1.	El «yo» inmanente	76
3.2.2.	El «yo» trascendente	78
3.2.3.	La dialéctica entre el «yo inmanente» y el «yo trascendente».....	80
3.3.	LA PEDAGOGÍA DEL DISCERNIMIENTO	82
3.3.1.	Reglas de la Primera Semana.....	82
a)	<i>Decir no al mal</i>	83
b)	<i>Luchar contra la desolación</i>	85
3.3.2.	Reglas de la Segunda Semana.....	87
a)	<i>En búsqueda de la consolación autentica</i>	87
b)	<i>Consolación auténtica y falsa</i>	88
3.3.3.	El proceso de elección.....	89
a)	<i>La cumbre del discernimiento</i>	89
b)	<i>Reforma de vida</i>	91
3.4.	HACIA UNA VIVENCIA INTEGRADA	92
CONCLUSIÓN GENERAL.....		95
BIBLIOGRAFÍA		99

ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Cf.	<i>confer</i> (comparar).
Co	Constituciones.
D.	Directorio
DECEL	Diccionario etimológico castellano en línea.
DEI	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana.
dir. / dirs.	Dirigido por / directores.
ed.	edición.
eds.	editores.
<i>Ej</i>	<i>Ejercicios Espirituales</i> .
<i>et al.</i>	<i>et alii</i> (y otros).
etc.	etcétera.
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (allí mismo, en el mismo lugar).
n.º	número.
PyF	Principio y Fundamento.
RAE	Real Academia Española.
trad.	traducción.
UPC	Universidad Pontificia Comillas.
vols.	volúmenes.

INTRODUCCIÓN

En la fase preparatoria para la experiencia de los *Ejercicios* una de las responsabilidades del acompañante es evaluar diligentemente si el ejercitante posee las disposiciones necesarias para recibirlos, es decir, si tiene «sujeto» o no. Así instruyó explícitamente San Ignacio a los Padres de Portugal, enfatizando que «si diese todos los Ejercicios, daríalos a muy pocos, y letrados o personas muy deseosas de perfección, o de mucha manera»¹. En este sentido, los *Ejercicios* no son para todos, por lo que es importante hacer una selección antes de realizarlos, tal y como se explica en el *Directorio* oficial: «Los Ejercicios [...] no se diesen a todos sin distinción, sino solo a selectos y tales que pareciesen capaces de mayores empresas» (D. 33, 34, 43 (19))². Así pues, los *Ejercicios* están destinados específicamente a aquellos que tienen la preparación y disposición adecuadas para beneficiarse plenamente de la experiencia espiritual, como se articula con precisión en las *Constituciones*: «Los Ejercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios» [Co 649].

Partiendo de esta observación, surge una afirmación previa: los *Ejercicios* no están dirigidos a todos sin distinción, sino a aquellos que poseen las disposiciones necesarias para beneficiarse de esta experiencia. Esta exigencia plantea la pregunta central: ¿Qué significa exactamente «tener sujeto» en el contexto de los *Ejercicios*? Abordar esta cuestión implica adentrarse en el núcleo de la antropología ignaciana. Esta tesina arranca de la inquietud por

¹ Miguel Lop, trad., *Los directorios de Ejercicios 1540-1599* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000), 41.

² *Ibid.*, 323.

comprender las raíces antropológicas de la espiritualidad ignaciana. Tras haber investigado la «Formación del Jesuita» en el Trabajo Fin de Máster (TFM)³, surge el interés de avanzar hacia los fundamentos mismos de esta formación, sobre todo en los *Ejercicios*, dando así lugar al presente proyecto.

a. *Centro de interés y el estado de la cuestión*

En el contexto contemporáneo, marcado por una creciente atención a la afectividad, la integración de la dimensión afectiva en la experiencia religiosa y los retos de una sociedad secularizada exige retomar y reinterpretar las fuentes ignacianas para ofrecer respuestas pertinentes a la búsqueda de sentido y realización humana dentro de la voluntad de Dios. El foco de esta investigación es el concepto de «sujeto ignaciano», es decir, la comprensión de la persona humana según los *Ejercicios*. La pregunta fundamental que guía este estudio es: ¿qué significa «tener sujeto» en los *Ejercicios* y cómo se configura dicho sujeto en la experiencia ignaciana? No se trata de elaborar un catálogo de cualidades o requisitos, sino de ahondar en el sentido más elemental y profundo del sujeto tal como se despliega en las fuentes ignacianas, especialmente en la primera anotación de los *Ejercicios*.

La antropología ignaciana ha sido abordada por numerosos autores y escuelas de espiritualidad, especialmente a partir del «Principio y Fundamento» (PyF) de los *Ejercicios*, que tradicionalmente se ha considerado el punto de partida para comprender la visión ignaciana de la persona. Sin embargo, este trabajo propone una aportación original: iniciar el análisis no en la «antropología implícita» del PyF, sino particularmente en la primera anotación de los *Ejercicios*. Esta elección metodológica responde a la convicción de que en dicha anotación se encuentran codificados, de manera nuclear, los elementos fundamentales de una antropología integral, capaz de dialogar con los desafíos y las búsquedas de la espiritualidad contemporánea. Así, la tesina pretende ofrecer una mirada renovada que complemente y enriquezca los enfoques existentes, especialmente en lo que respecta a la dimensión afectiva y al proceso de discernimiento, áreas que han sido objeto

³ Nalerin Erone Bin Nahfirin, «La actitud de aggiornamento en la formación del jesuita» (Trabajo fin de máster, Madrid, UPC, 2024), <http://hdl.handle.net/11531/97562>.

de múltiples interpretaciones y que siguen presentando cuestiones abiertas y retos a clarificar.

En los estudios actuales, los autores como F. J. Ruiz Pérez, E. Basabe, D. Guinduláin y J. E. González Magaña han profundizado en las dimensiones teóricas y prácticas de las anotaciones y del PyF, mientras que otros, como S. Arzubialde, A. Tejerina y R. García Mateo, han explorado la integralidad del sujeto y la pedagogía del discernimiento. No obstante, persiste la necesidad de articular de modo más claro cómo la afectividad, la libertad y la disposición interior se integran en la experiencia espiritual ignaciana y cómo estas dimensiones pueden iluminar la vida cristiana actual. Esta investigación busca, por tanto, comprender cómo la dinámica de «preparar y disponer» el alma, la integración de los afectos y el proceso de discernimiento constituyen la raíz de una antropología integral que sigue siendo relevante para el sujeto contemporáneo.

b. Metodología y estructura de la tesina

El marco metodológico de este estudio es fundamentalmente el análisis textual y hermenéutico de las fuentes ignacianas, en particular de los *Ejercicios*, complementado con las fuentes secundarias de los estudios ignacianos y la aproximación etimológica y contextualizada a los conceptos claves. La investigación se estructura en los tres capítulos siguientes:

Capítulo I: El sujeto.

Ofrece un análisis textual de la primera anotación, centrándose en la idea de «todo modo de preparar y disponer». Se exploran las raíces de la antropología ignaciana a través de las actividades espirituales fundamentales: examen de conciencia, meditación, contemplación, oración vocal y mental, y otras operaciones espirituales. El capítulo concluye con una reflexión sobre el «sujeto ignaciano» como ser integral, dinámico y en proceso de configuración espiritual.

Capítulo II: El sujeto afectado.

Este capítulo profundiza en la dimensión afectiva, analizando la terminología y los conceptos relacionados con las afecciones, tanto ordenadas como desordenadas. Se examina la centralidad de la afectividad en la experiencia de los *Ejercicios* y se traza el itinerario de transformación afectiva a lo largo de las semanas de los *Ejercicios*. El objetivo es mostrar cómo el «sujeto ignaciano» es, esencialmente, un sujeto afectivo, capaz de ordenar sus afectos y responder a la voluntad divina.

Capítulo III: El sujeto discerniente.

El último capítulo se enfoca en el discernimiento espiritual como proceso central de la vida del sujeto. Se analiza la estructura constitutiva del sujeto discerniente, la dialéctica entre el «yo inmanente» y «yo trascendente», y la pedagogía del discernimiento en las distintas etapas de los *Ejercicios*. Se presta especial atención a la integración de la libertad, el afecto y la voluntad en el proceso de elección y reforma de vida, mostrando cómo el discernimiento lleva al sujeto a una vivencia integrada y a una configuración cada vez más plena con la voluntad de Dios.

En suma, esta tesina pretende ofrecer una aportación original y relevante al campo de la antropología ignaciana, iluminando las raíces y el dinamismo del sujeto ignaciano desde una perspectiva integral, afectiva y discerniente, en diálogo con los desafíos contemporáneos. Se espera que los resultados de este estudio sirvan de inspiración y guía tanto para la reflexión académica como para la práctica espiritual en nuestros días.

CAPÍTULO I: EL SUJETO

*«Por este nombre de ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones»
[Ej 1]*

En este primer capítulo, pretendemos abordar el «sujeto» a partir de la primera anotación de los *Ejercicios*. Por lo tanto, realizaremos un análisis hermenéutico de la misma, estableciendo primero nuestro punto de partida metodológico, seguido de un análisis estructural de los medios y la finalidad de los *Ejercicios*. En él, profundizaremos en las diversas actividades espirituales de los *Ejercicios*. Finalmente, concluiremos con una reflexión sobre el «sujeto ignaciano», destacando dos elementos fundamentales: el sujeto afectado y el sujeto discerniente.

1.1. Un punto de partida

En los estudios antropológicos ignacianos, se suele hacer referencia al PyF [Ej 23] como punto de partida fundamental, con su famoso enunciado: «el hombre es creado para...». Esta afirmación constituye, sin duda, una expresión de la antropología implícita

que los *Ejercicios* desarrollarán a lo largo de su recorrido⁴. Así lo afirma también F. J. Ruiz Pérez, quien lo identifica como un «texto emblemático», en el que la espiritualidad ignaciana resume de manera prefigurativa su peculiar perspectiva antropológico-teológica⁵. Ahora bien, conviene señalar que la antropología ignaciana no emerge por primera vez en este punto, sino que ha estado presente desde el principio de los *Ejercicios*, es decir, en las anotaciones.

¿Qué son las anotaciones? Según E. Basabe, son unas notas u observaciones preliminares que San Ignacio pone al principio de su libro para un doble fin tal como escribe en el título: Primero, orientar de alguna manera en lo que son los *Ejercicios*: «Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los *Ejercicios Espirituales*». Segundo, suministrar algunos documentos para ayuda del director y del ejercitante: «Y para ayudarse así el que los ha de dar como el que los ha de recibir»⁶. Consisten, como señala D. Guinduláin, en los veinte primeros números de los *Ejercicios* que describen el perfil de quienes pueden realizarlos y de quienes los dan, la estructura de la experiencia de treinta días y la distribución de cada jornada⁷.

Así, podemos resumir, siguiendo a J. E. González Magaña, que las anotaciones son un conjunto de veinte disposiciones que forman una especie de prólogo del libro de los *Ejercicios*, con dos objetivos principales: por un lado, para orientar tanto a quien da como a quien recibe los *Ejercicios*, y por otro, para proporcionar ayuda tanto al acompañante en su papel de guía como al ejercitante en la experiencia de la oración, así sirviendo de principios teóricos y prácticos para lograr la «inteligencia» del fin de los *Ejercicios*⁸.

Sin embargo, citando a V. Larrañaga, J. E. González Magaña distingue las anotaciones no como parte del cuerpo de los *Ejercicios*, sino como nuevos documentos que se añadieron posteriormente⁹. Así, las anotaciones son una especie de «directorio sumario»

⁴ Referencia a los estudios, entre otros, José Ramón Busto Saiz, «La antropología teológica ignaciana», en *El Sujeto: Reflexiones para una antropología ignaciana.*, ed. R. Meana Peón, 2.^a ed. (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2019), 31-45; José Antonio García Rodríguez, «“El hombre es creado para...”. Carácter autotranscendente del ser humano», en *El Sujeto: Reflexiones para una antropología ignaciana.*, ed. R. Meana Peón, 2.^a ed. (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2019), 99-114.

⁵ Cf. Francisco José Ruiz Pérez, «Hombre», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 943.

⁶ E. Basabe, «Las veinte anotaciones de los Ejercicios», *Manresa* 19 (1947): 275.

⁷ Cf. David Guinduláin, «Las Anotaciones de los Ejercicios [Ej 1-20]», *Manresa* 96 (2024): 93.

⁸ Cf. J. Emilio González Magaña, «Anotaciones», en *DEI*, 171-72.

⁹ Cf. *ibid.*, 172.

que se coloca al inicio del libro. Ahora bien, en los *Directorios*, San Ignacio insiste que las anotaciones o algunas de ellas son lo primero que debe explicar el acompañante al ejercitante¹⁰. Esto muestra cómo San Ignacio ha dado importancia a las anotaciones, no sólo para dar «modo y orden», sino también para ayudar al acompañante a dar los *Ejercicios*, es decir, para que el ejercitante pueda tomar en consideración lo que ha de hacer para colaborar con Dios en la obra que juntos han de comenzar¹¹.

En este sentido, las anotaciones son parte integrante de los *Ejercicios*, no para ser leídas simplemente como unas lecturas introductorias, sino como guías fundamentales que acompañan todo el proceso espiritual. Estas anotaciones proporcionan el marco metodológico necesario para una correcta realización de los *Ejercicios*. De hecho, San Ignacio las utiliza para explicar en qué consisten los *Ejercicios*, como puede verse en la primera anotación, que sintetiza que «con este nombre, los ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia de meditar, contemplar, orar vocal y mental y otras operaciones espirituales [...]»¹².

1.1.1. La primera anotación

Por lo tanto, la primera anotación constituye como el pórtico de entrada del libro de los *Ejercicios*. Su importancia radica, como apunta L. Pujadas, en definir la naturaleza y el objeto de los *Ejercicios*¹³, tal como se anuncia de la siguiente manera:

«La primera anotación es que por este nombre, de ejercicios esp[irit]uales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras esp[irit]uales operaciones, según que adelante se dirá. porque, así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el anima 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 ánima, se llaman ejercicios espirituales» [Ej 1]¹⁴.

¹⁰ Cf. D. 1 (1); D. 4 (21, 24); D. 10 (9); D. 15 (6); D. 20 (21); D. 22, 23 (25, 53); D. 25 (9, 12); D. 26 (21-26, 34); D. 33, 34, 43 (101). Lop, *Los directorios de Ejercicios 1540-1599*, 687.

¹¹ Cf. González Magaña, «Anotaciones», 172.

¹² L. Pujadas, «Comentario a la primera Anotación», *Manresa* 9 (1933): 158.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Según el autógrafo de los *Ejercicios* en Ignacio de Loyola, *El autógrafo de los Ejercicios Espirituales*, ed. Santiago Arzubialde y José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2022), 144.

Obsérvese que la definición de los *Ejercicios*, como señala L. M.^a Jiménez Font, es más descriptiva que filosófica, a modo de comparación o parábola¹⁵, con la preposición: «porque, así como..., de la misma manera». Esta forma de definir es como una especie de «definición ostensiva»¹⁶, pero con una diferencia significativa: mientras que tradicionalmente se pensaba que las definiciones ostensivas conectaban expresiones simples del lenguaje con los objetos correspondientes, según la perspectiva de Wittgenstein, los objetos a los que se refieren las definiciones ostensivas serían «parte del lenguaje», como un «método de representación». En el caso de la definición de los *Ejercicios*, San Ignacio utiliza una comparación o parábola entre los ejercicios físicos (pasear, caminar, correr) y los ejercicios espirituales (examinar la conciencia, meditar, contemplar, orar), haciendo que lo familiar y conocido sirva para explicar lo nuevo y menos evidente, que son las actividades espirituales. Esta forma descriptiva es más accesible y comprensible que una definición filosófica abstracta.

En este sentido, la comparación entre los ejercicios corporales y espirituales no es una casualidad, sino que surge de una comprensión práctica de cómo se desarrollan las actividades espirituales: así como lo físico requiere un método de entrenamiento para desarrollarse, de la misma manera lo espiritual desarrolla el alma y la prepara para su fin divino. Así lo define J. E. González Magaña, como un «periodo de entrenamiento» análogo a los entrenamientos físicos: «Así como un deportista se ejercita físicamente para ponerse en forma y competir con dignidad, el ejercitante hará lo mismo con todas sus facultades superiores al servicio de la Gracia»¹⁷. El ejercitante, como el deportista que entrena, debe hacer el esfuerzo personal y poner lo mejor de sí para descubrir la voluntad de Dios y apartar las afecciones desordenadas de su vida. Con la ayuda de un acompañante espiritual, el ejercitante bien dispuesto se dejará guiar por las inspiraciones divinas para discernir las mociones del Espíritu, en soledad y en íntima comunicación con el Señor¹⁸.

En la misma línea, L. M.^a Jiménez Font define los *Ejercicios* como una «gimnasia espiritual» que está diseñada para abarcar integralmente al sujeto incluyendo todas sus facultades: espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), mixtas (imaginación y

¹⁵ Luis M.^a Jiménez Font, «La definición de los ejercicios», *Manresa* 23 (1951): 243.

¹⁶ Véase Juan José Acero, «Wittgenstein, la definición ostensiva y los límites del lenguaje», *Teorema* XVIII/2 (1999): 5-17.

¹⁷ González Magaña, «Anotaciones», 172.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 173.

corazón), los sentidos, e incluso en cierto modo las fuerzas corporales. El objetivo es convertir al sujeto en «un instrumento animado, ferviente y dócil de la gracia de Dios»¹⁹. Por lo tanto, los *Ejercicios* no son un simple libro, sino «actividad, movimiento y vida». Su práctica, incluso sin considerar el fruto específico de la elección, desarrolla «el espíritu de manera prodigiosa». El objetivo no es alcanzar virtudes específicas o la santidad inmediata, sino que todas las acciones se orienten hacia dos categorías principales: Por un lado, el examen de autoconciencia de uno mismo para «quitar aficiones desordenadas» y, por otro, la oración o trato con Dios para «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida»²⁰.

Visto desde otro punto de vista, la correspondencia de las actividades físicas (pasear, caminar y correr) con las actividades espirituales también puede considerarse como diferentes grados de compromiso y profundidad espiritual, aunque San Ignacio no lo pretendía de esa manera²¹. Sin embargo, la elección de estos tres verbos de movimiento muestra claramente el dinamismo inherente al proceso de crecimiento espiritual del sujeto. Esta gradación de actividades físicas ilustra el carácter progresivo y dinámico de los *Ejercicios*, en los que cada etapa construye sobre la anterior. Así, la correspondencia entre lo físico y lo espiritual, lejos de ser una simple analogía pedagógica, se trata, como indica R. García Mateo, de una «espiritualidad en acción», es decir, de los *Ejercicios* hechos con un cierto método, con vistas a un progreso, un fin, una meta: liberarse de los afectos desordenados y luego buscar la voluntad de Dios en la propia vida, y esto es la vocación personal²².

¹⁹ Cf. Jiménez Font, «La definición de los ejercicios», 244.

²⁰ Cf. *ibid.*

²¹ L. M.^a Jiménez Font descarta explícitamente «la opinión de los que ven dibujados en la frase transcrita los diferentes grados de ejercicio que cabría distinguir: para contentar el alma (el que pasea), para allegarse a Dios (el que camina), para alcanzar rápidamente la perfección (el que corre)». Los tres verbos podrían incluso «ser sustituidos por otros que aludan a la profesión militar de la época (batirse, blandir la pica, asaltar una ciudad...) o a los gustos del presente (patinar, jugar al fútbol, escalar montañas...)». Para él, lo importante es la comparación fundamental entre el ejercicio físico y el espiritual, no una gradación específica de intensidades. Cf. *ibid.*, 243. Sin embargo, estamos convencidos de que los verbos elegidos no son una mera analogía entre ejercicios físicos y espirituales; hay gradación, pero no tanto en la intensidad de los *Ejercicios*, sino en su carácter dinámico. Así pues, la antropología del sujeto, tal como la conciben los *Ejercicios*, no es estática, sino dinámica. Tomando como ejemplo a quienes están en condiciones de hacer los *Ejercicios* según la anotación 18, estos podrían, con el tiempo, hacerlos según la anotación 20.

²² Cf. Rogelio García Mateo, «Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola», *Ignaziana* 16 (2013): 146.

Más aún, esta correspondencia destaca una visión integral de la persona humana. R. García Mateo añade que el cuerpo y el alma son entidades diferentes, pero constituyen una unidad complementaria psico-somática, enmarcada dentro de la totalidad de la persona²³. Esta unidad se manifiesta especialmente en la oración, donde la corporalidad participa activamente en la experiencia espiritual. Así, expone una antropología que asume la estrecha unidad del sujeto en todas sus dimensiones.

Ahora bien, por más que el *Ej 23* represente un momento decisivo en la articulación de la antropología ignaciana, desde el punto de vista metodológico, la primera anotación [*Ej 1*], contiene ya los elementos fundamentales de esta visión del «hombre». De hecho, en la misma, no solo se definen los *Ejercicios*, sino que también se establecen las bases fundamentales de la comprensión ignaciana del ser humano como el sujeto integral, capaz de ejercitarse tanto física como espiritualmente. Esta decisión metodológica nos permitirá apreciar cómo la antropología ignaciana se despliega orgánicamente desde el comienzo mismo de los *Ejercicios*. Así, en ella, no sólo cumple su función introductoria, sino que presenta ya los elementos esenciales de la comprensión ignaciana del «sujeto».

A continuación, exploraremos más a fondo, a través del análisis estructural de la primera anotación, los elementos fundamentales de la antropología ignaciana, particularmente con respecto a su concepción del sujeto capaz de tomar alguna inteligencia en los *Ejercicios* [*Ej 1*].

1.2. Análisis estructural textual

La primera anotación presenta una estructura expositiva que define la naturaleza y el propósito de los *Ejercicios*, que se podría dividir, a su vez, en dos partes principales: en primer lugar, los medios utilizados para alcanzar el objetivo, que abarca «todo modo» de operaciones espirituales; en segundo lugar, la finalidad perseguida, centrado en «preparar y disponer el alma». Cada uno de estos elementos constitutivos revela un aspecto esencial de los *Ejercicios*, donde se forma una progresión espiritual que podemos examinar a través de su formulación textual, de la siguiente manera:

²³ Cf. *ibid.*, 148.

<p>La primera anotación es que por este nombre de ejercicios espirituales, se entiende todo modo de <u>examinar la conciencia</u>, de <u>meditar</u>, de <u>contemplar</u>, de <u>orar vocal y mental</u>, y de <u>otras espirituales operaciones</u> según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales,</p>	<p>Los medios</p>
<p>por la misma manera todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en <u>la disposición de su vida para la salud del ánima</u>, se llaman ejercicios espirituales.</p>	<p>La finalidad</p>

Cuadro 1: La estructura de la primera anotación

1.2.1. Los medios

En la primera parte de esta anotación, San Ignacio presenta una descripción de cómo se entienden los *Ejercicios*. Cabe destacar el término «todo modo» que utiliza. La palabra «todo» adquiere importancia en la espiritualidad ignaciana, pues, según el estudio de J. Melloni, aparece 125 veces en la *Autobiografía*, 160 en el *Diario Espiritual*, 179 en los *Ejercicios* y 514 en las *Constituciones*²⁴. Estamos ante un fundamento clave de los *Ejercicios*, que, con esta palabra, engloba dos dimensiones del sujeto: Por un lado, la integridad personal, donde los Ejercicios buscan unificar todas las dimensiones del sujeto hacia Dios; y por otro, la integridad de la realidad, donde todo se orienta hacia la totalidad de Dios y del mundo en la búsqueda de «Dios en todas las cosas». El objetivo es lograr la unificación total donde Dios es «todo en todos», integrando a la persona y la realidad

²⁴ Javier Melloni, «Todo», en *DEI*, 1704.

universal en una sola dirección hacia lo divino²⁵. El «todo» implicaría que la antropología ignaciana tiene un cierto carácter «holístico»: es pluridimensional, no unidimensional.

Mientras que la palabra «modo» (del latín *modus*), tal y como la explica J. E. González Magaña, denota una realización distinta que podía tener una variable fundamentalmente en los *Ejercicios*, la forma de hacer una cosa, cómo se concibe la realización de alguna actividad o la forma de comportarse una persona²⁶. Este concepto encierra las diversas maneras en que uno puede progresar en su camino espiritual. S. Arzubialde no distingue entre los términos «modo» y «manera», que se utilizan intercambiabilmente²⁷. Siguiendo la misma línea, A. Tejerina define este término como la manera o procedimiento particular de trabajar con las potencias sobre la materia propuesta, es decir, el misterio, verdad u objeto de la meditación o contemplación²⁸. Por lo tanto, la relevancia del término «modo» en este contexto va más allá de lo meramente lingüístico para alcanzar un significado más profundo.

En este sentido, los *Ejercicios* supone una flexibilidad metodológica y adaptabilidad a las diferentes circunstancias, capacidades y necesidades de cada sujeto. La flexibilidad y adaptabilidad de las modalidades de los *Ejercicios* son un principio fundamental en la pedagogía ignaciana, que busca que cada uno encuentre el modo más adecuado para su crecimiento espiritual. De ahí que la expresión «todo modo» aparezca como un término técnico para entender la naturaleza de los *Ejercicios*. San Ignacio presenta cinco modos principales de oración: examinar la conciencia; meditar; contemplar; orar vocal y mentalmente; otras operaciones espirituales. No obstante, estos modos no son una lista cerrada, sino que abren la puerta a diferentes formas de entrenamiento espiritual, lo que permite que cada uno pueda encontrar a Dios en la diversidad de modalidades de práctica espiritual.

²⁵ Cf. *ibid.*

²⁶ Cf. J. Emilio González Magaña, «Modo y Orden», en *DEI*, 1274.

²⁷ Cf. Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y Análisis*, 2.^a ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 65 (nota 1).

²⁸ Cf. Angel Tejerina, «Modos de orar», en *DEI*, 1279.

a) Examinar la conciencia

El examen de conciencia encabeza la lista. Se trata de una práctica espiritual que, como desarrollan A. M.^a Chércoles y J. M.^a Rambla, busca reflexionar sobre los propios pensamientos, palabras y acciones para crecer en la vida espiritual. El examen no es un simple ejercicio de introspección moral, ni un ejercicio narcisístico-culpabilizador, sino una forma de tomar conciencia de la propia responsabilidad ante la realidad mientras se escucha a Dios²⁹. Desde este punto de vista, se accede a la conciencia desde la praxis (la realidad), desde «el lugar y la casa donde he habitado... el trato que he tenido con otros... el oficio en que he vivido» [Ej 56]. En este sentido, el examen de conciencia busca desarrollar una conciencia más aguda de la presencia divina en la vida cotidiana del sujeto. No se trata de un ejercicio de auto-inculpación, sino de un medio para crecer en el autoconocimiento y en la relación con Dios.

De hecho, era el único ejercicio que San Ignacio recomendaba explícitamente continuar después de completar los *Ejercicios*. Como dice J. Giménez Meliá, San Ignacio consideraba el examen de conciencia tan importante que cuando se le preguntaba qué quedaba del mes de los *Ejercicios*, respondía invariablemente: el examen de conciencia³⁰. Esto se debe a que el examen de conciencia ayuda al sujeto a desarrollar una sensibilidad para reconocer los movimientos internos del Espíritu, las consolaciones y desolaciones, y las diversas formas en que Dios se comunica en su vida y, a su vez, a crecer en libertad interior y en la capacidad de responder a la voluntad de Dios. Encontrar a Dios en la vida, en definitiva. Por lo tanto, la práctica regular de este ejercicio ayuda a formar una conciencia más atenta y receptiva a la acción divina.

Así, la metodología del examen de conciencia revela una antropología que conduce a un camino de libertad interior. Esta antropología concibe el sujeto como ser consciente tanto de su fragilidad humana como la capacidad de crecimiento espiritual a través de la gracia divina. Este proceso culmina en un ser autorreflexivo, un ser capaz de observarse a sí mismo y discernir los diversos movimientos interiores del espíritu. Esta conciencia de sí mismo se logra mediante el agradecimiento, la lucidez, talante contemplativo, capacidad

²⁹ Cf. Adolfo M.^a Chércoles y Josep M.^a Rambla, «examen de conciencia», en *DEI*, 845-48.

³⁰ Josep Giménez Meliá, «El examen general de conciencia [Ej 43]», *Manresa* 95 (2023): 399.

de pedir perdón y capacidad de mejora (cf. los pasos del examen [Ej 43]). Es un proceso en el que la razón y el corazón dialogan con lo divino.

b) Meditar

Meditar es el segundo modo de la oración en la lista. Según el *Diccionario de Autoridades*, se define como: «Aplicar el pensamiento a la consideración de alguna cosa, o discurrir determinadamente hacia algún intento, cavilando en él, y en los medios de su consecución»³¹. Esto significa que, en su primer término, es una actividad intelectual. Sin embargo, la meditación, tal como se entiende en los *Ejercicios*, no solo implica la comprensión como si fuera pura reflexión, sino también las otras facultades del espíritu simultáneamente. J. M.^a Granero explica que la meditación es una actividad humana que involucra todas las facultades del hombre de una manera u otra³². San Ignacio introduce la «meditación con las tres potencias» [Ej 45], que, en este sentido, involucra a toda la persona: memoria, entendimiento y voluntad. En su desarrollo, D. M. Molina expone que la memoria permite revivir experiencias pasadas, el entendimiento ayuda a comprender y juzgar, y la voluntad es la facultad para decidir y amar³³. Estas potencias se integran en la actividad de meditar, permitiendo al sujeto unificar su pasado, su capacidad analítica presente y su proyección futura en un encuentro significativo con lo divino. Por lo tanto, siguiendo a J. A. Tetlow, la meditación debe entenderse como una experiencia humana integral construida, derivada, intencional y dialógica³⁴.

Etimológicamente, meditar proviene del latín «meditari», de la raíz «med» (medir, tomar medidas adecuadas). El término está vinculado con el verbo «mederi» (cuidar, tratar), de donde vienen las palabras médico, medicina, o remedio³⁵. Así, se sugiere que la meditación es un proceso continuo de sanación y cuidado espiritual. En este sentido, la meditación es una reflexión y una consideración cuidadosa de los asuntos espirituales, que

³¹ RAE, «Meditar», en *Diccionario de Autoridades* - Tomo IV, 1734.

³² Cf. Jesús M.^a Granero, «La meditación ignaciana», *Manresa* 41 (1969): 255.

³³ Cf. Diego M. Molina, «Meditación con las tres potencias», *Manresa* 81 (2009): 106. De hecho, San Ignacio también hace hincapié en que la voluntad mueva los afectos: «y conseqüenter moviendo más los afectos con la voluntad» [Ej 50⁶].

³⁴ Cf. J. A. Tetlow, «Meditación», en *DEI*, 1206.

³⁵ Valentín Anders, *et al.*, «Meditar», en *Diccionario etimológico castellano en línea (DECEL)*, consultado el 25 noviembre de 2025, <https://etimologias.dechile.net/?meditar>.

no busca la convicción intelectual, sino el reconocimiento de las propias heridas y una apertura hacia la curación espiritual. De la misma manera que el ejercitante pide la gracia de alcanzar el «interno conocimiento» [Ej 63]. Es un proceso que reconoce al sujeto como alguien consciente de sus heridas y abierto a la sanación. Por eso, San Ignacio utiliza la mayor parte de este ejercicio en la Primera Semana [cf. Ej 45.55.65]. Este proceso activo en la meditación busca principalmente mover los afectos de la voluntad para una apertura a la sanación espiritual. El objetivo final es que la voluntad se sienta atraída y pueda responder libremente a la llamada divina. Es aquí donde se encuentra la dimensión racional-afectiva del sujeto. El sujeto es visto como una unidad donde razón y afecto no son fuerzas opuestas sino complementarias en el proceso de crecimiento espiritual.

La estructura de la meditación ignaciana sigue cinco pasos fundamentales: la oración preparatoria, la composición de lugar, la petición de gracia, los puntos de meditación y el coloquio final. El coloquio es el momento culminante en el que el sujeto, como señala D. M. Molina, ha de ir «más allá de sí» hasta la unión con Dios. Consiste en percibir a Dios a través de los movimientos del Espíritu (las mociones), pero sobre todo se trata de que el ejercitante entablar un diálogo con Dios que trasciende sus potencias naturales, situándose así (el ejercitante) como una unidad ante Dios³⁶.

c) Contemplar

Contemplar supone un modo de oración que difiere de meditar. Mientras que la meditación implica un esfuerzo de las potencias humanas, la contemplación se centra en presencia y recepción, como la describe A. T. Guillén, como el prototipo de la oración afectiva, y por eso también se la conoce como «oración del corazón»³⁷. Asimismo, M.^a L. de la Hormaza afirma que contemplar es simplemente mirar, gustar internamente, abrir los ojos del corazón para que el Dios de la vida, el Dios del encuentro que está a la puerta y llama, pase y se quede a cenar (Ap 3, 20). Esta es la razón por la que se nos invita a contemplar, para que el Señor entre y ocupe «nuestra casa»³⁸.

³⁶ Cf. Molina, «Meditación con las tres potencias», 111.

³⁷ Cf. Antonio T. Guillén, «Contemplación», en *DEI*, 445.

³⁸ Cf. M.^a Luz de la Hormaza, «La contemplación ignaciana, camino de encuentro», *Manresa* 81 (2009): 115.

En el *Diccionario de Autoridades*, contemplar significa fijar intensamente el alma en la vista de Dios, de sus perfecciones, o de sus beneficios, en que la misma alma y sus potencias por la mayor parte no obran, sino reciben lo que el mismo Dios quiere que perciban, o que reciban³⁹. Así se entiende la contemplación, que desde su etimología proviene del latín *contemplari* con el significado original de «marcar un espacio para la observación (como lo hace un augurio)»⁴⁰. Esta palabra se compone con la preposición de *cum-* (un prefijo intensivo de acción conjunta) y *templum* (templo, lugar sagrado para ver el cielo)⁴¹, que sugiere la idea de un espacio sagrado, un habitáculo de lo divino. Por lo tanto, contemplar implicaría que uno está habitado por lo divino. El templo es la habitación de la divinidad. Contemplar significa hacerse templo, vivir habitado por Dios. Así afirma J. Giménez Meliá, que, al contemplar, uno aspira a hacer realidad las palabras de Pablo: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2, 20). Y es gracias a Dios que vive en mí que me convierto en templo (cf. 1 Cor 3, 16-17; 6, 19)⁴².

En la dinámica de los *Ejercicios*, la contemplación se presenta al comienzo de la Segunda Semana [*Ej* 101-117] y se propone una y otra vez, excepto en el breve interludio de Banderas y los Tres Binarios, hasta el final de los *Ejercicios*, así como en el ejercicio propuesto como culminación y resumen de todo el proceso, la «Contemplación para Alcanzar Amor»⁴³. Toda la actividad contemplativa de los *Ejercicios* tiene como objetivo promover una actitud afectiva. La propuesta es «mirar» los acontecimientos de la vida de Jesús para «conocerle internamente» y, en última instancia, «amarle y seguirle más» [*Ej* 104]. El ejercitante es invitado a «ver las personas» [*Ej* 106], «oír lo que hablan» [*Ej* 107] y «mirar lo que hacen» [*Ej* 108] en las escenas de la vida de Cristo, como si estuviera presente en ellas [*Ej* 114]⁴⁴. Este modo de orar busca involucrar toda la dimensión de la persona (mente, imaginación, sentidos y afectos), sobre todo los afectos, la capacidad de amar, porque, como dice M.^a L. de la Hormaza, «toda la persona se unifica y se centra en lo que contempla: la persona de Jesús»⁴⁵.

³⁹ RAE, «Contemplar», en *Diccionario de Autoridades* - Tomo II, 1729.

⁴⁰ Douglas Harper, «Contemplate», en *Online Etymology Dictionary*, consultado el 27 de febrero de 2025, <https://www.etymonline.com/word/contemplate>.

⁴¹ Anders, «Contemplar», en *DECEL*, consultado el 25 noviembre de 2025, <https://etimologias.dechile.net/?contemplar>.

⁴² Cf. Giménez Meliá, «El examen general», 401.

⁴³ Cf. Guillén, «Contemplación», 446.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 448.

⁴⁵ Hormaza, «La contemplación ignaciana», 115.

Este método muestra una antropología que entiende la capacidad humana de trascender los límites del «yo». De hecho, la contemplación va más allá del simple conocimiento intelectual, buscando una experiencia vivencial y afectiva. M.^a L. de la Hormaza lo describe como «mirar dejándose tocar, asombrar, afectar por lo contemplado»⁴⁶. Sin embargo, cabe señalar que, en la contemplación, el ejercitante no conserva solo una actitud receptiva o pasiva delante de la escena evangélica, sino la de «preparar y disponer» activamente de sí mismo hacia una configuración con Cristo. De esto se desprende que el sujeto no solo «se hace presente» en las escenas del Evangelio, sino que también permite que estas escenas «se hagan presentes» en él. Esta dinámica presenta al sujeto como ser abierto capaz de ser «habitado» por lo divino, es decir, un sujeto transcendental capaz de establecer una relación íntima con Dios.

d) Orar vocal y mental

La locución «vocal o mentalmente» aparece tres veces en los *Ejercicios* [*Ej* 1.3.253], representa un modo de oración que se distingue de lo anterior⁴⁷. Se trata de un *modus operandi*, una manera especial de actuar o trabajar para alcanzar el fin propuesto⁴⁸. En este caso, una manera de hacer oración, tanto con los labios (vocal) como con la mente (mental). Cabe señalar que de las tres veces que aparecen en los *Ejercicios*, en una de ellas aparecen en el contexto del segundo y tercer modo de orar [*Ej* 249-269]. A diferencia del primer modo (que es de naturaleza más catequética)⁴⁹, el segundo y el tercero tratan de «penetrar y profundizar en los tesoros de la fe cristiana» a través de la oración vocal y mental⁵⁰. Ambos modos comparten un denominador común, como señala E. López Hortelano, el «orar con la palabra» (vocal y mentalmente) y, al orar por el *logos* o la palabra, uno se ilumina y se ve afectado en la voluntad del sujeto⁵¹. Mientras que la oración vocal implica la recitación de la palabra como un modo de hablar con Dios, elevando la

⁴⁶ Ibid., 114.

⁴⁷ Guillén, «Contemplación», 445.

⁴⁸ RAE, «Modus operandi», en *Diccionario de la lengua española*, 2014, <https://dle.rae.es/modus%20operandi>.

⁴⁹ Cf. Eduard López Hortelano, «El primer modo de orar: una catequesis ignaciana», *Manresa* 96 (2024): 89-92.

⁵⁰ Cf. Eduard López Hortelano, «Segundo y Tercer modo de orar [*Ej* 249-260]: la significación de la palabra», *Manresa* 96 (2024): 303.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 301.

comunicación y el diálogo entre la criatura y el Creador⁵², la oración mental, como señala D. M. Molina, citando a J. Nadal, es la fuerza interior de la oración vocal, que hace que la oración vocal sea perfecta y completa⁵³.

Así, la oración vocal y mental constituyen una unidad en su realización. Más aún, representan una doble dimensión de la comunicación con lo divino. Ninguna prevalece sobre la otra, sino que se complementan en la misma experiencia de encuentro con lo divino. Esta complementariedad refleja la naturaleza integral del sujeto como criatura capaz de expresarse tanto externa como internamente. La oración vocal no es meramente exterior, sino que invita a un movimiento hacia la interioridad (desde «fuera hacia el interior»)⁵⁴, mientras que la oración mental requiere esa corporeidad y materialización para no quedarse en mera abstracción.

Esta doble dimensión de la oración implica una antropológica que considera al sujeto como una unidad de lo corporal (postura física, respiración, vocalización) como lo espiritual (significado, contemplación interior). La oración vocal, expresada con palabras, admite la naturaleza humana como seres encarnados, mientras que la oración mental profundiza su interiorización, así reflejando la dualidad integrada del sujeto. Esta visión antropológica también entiende que la corporeidad no es un obstáculo para la experiencia espiritual sino un vehículo necesario. La oración ignaciana abarca al sujeto en su totalidad ante Dios, en su realidad corpórea-espiritual indivisible.

e) Otras espirituales operaciones

Las «otras operaciones espirituales» se mencionan como parte de la lista de actividades espirituales en los *Ejercicios*. La dificultad que se encuentra en esta expresión es, como señala D. Mollá Llácer, «bien compleja» porque no aclara explícitamente su significado o contenido⁵⁵. Así, siguiendo a J. Calveras, H. Bojorge se limita a señalar el sentido genérico de esta expresión⁵⁶. Se define como «una serie de actos de nuestras

⁵² Cf. *ibid.*, 303.

⁵³ Cf. Molina, «Meditación con las tres potencias», 112 (nota 23).

⁵⁴ Cf. López Hortelano, «Segundo y Tercer modo de orar [Ej 249-260]: la significación de la palabra», 303.

⁵⁵ Cf. Darío Mollá Llácer, «“Otras espirituales operaciones”: Dinámicas de vida cotidiana», *Manresa* 91 (2019): 275.

⁵⁶ Cf. Horacio Bojorge, «Operaciones», en *DEI*, 1361.

potencias, facultades y fuerzas naturales enlazados espontánea o conscientemente para venir a un efecto o intento determinado»⁵⁷. D. Mollá Llácer precisa que con esta expresión se refiere a «acciones y actividades que no son estrictamente formas de oración y que son «espirituales» en su intención, en cuanto pretenden ayudar al crecimiento espiritual de la persona en la línea que proponen los Ejercicios»⁵⁸. En este sentido, estamos ante unas actividades humanas que quedan fuera de la oración formal, pero forman parte del conjunto de los *Ejercicios*.

Cabe señalar que esta expresión va acompañada de una indicación matizada: «según que adelante se dirá». Así pues, San Ignacio tiene razón al no enumerar todas estas operaciones en la primera anotación por dos posibles razones, como sostiene E. Basabe: en primer lugar, por razones pedagógicas, ya que el objetivo aquí no es catalogar todos los *Ejercicios*, sino enumerar algunos para explicar su naturaleza; y, en segundo lugar, por prudencia, para que el ejercitante que aún no está preparado no se preocupe ni tema⁵⁹. Esta indicación da la certeza de que se explicarán gradualmente a lo largo de los *Ejercicios* según el progreso del sujeto, tales prácticas que no son estrictamente examen de conciencia, meditación, contemplación u oración vocal o mental, pero que son igualmente parte del método ignaciano, incluso, como las «adiciones» [*Ej* 73-90] o las «Reglas para ordenarse en el comer» (*Ej* 210-217), etc.

Por lo tanto, las «otras operaciones espirituales» abarcan una amplia gama de prácticas que complementan las formas más estructuradas de oración. La experiencia espiritual no se limita a las formas predeterminadas, sino que debe permanecer abierta a los múltiples modos en que el Espíritu obra en el alma. Esta apertura muestra la inagotable riqueza de los caminos hacia Dios y, al mismo tiempo, dinamiza las prácticas espirituales en los *Ejercicios*. Como indica D. Mollá Llácer, los *Ejercicios* «no tienen fin en sí mismos, no son un tiempo cerrado sobre sí mismo: son para la vida»⁶⁰. Esta visión subraya la importancia de adaptar las prácticas espirituales a las necesidades y capacidades particulares de cada sujeto, dejando espacio para que cada uno descubra su propio camino, sin perder de vista el objetivo fundamental de profundizar en la relación con lo divino. Esto

⁵⁷ Ibid., 1360.

⁵⁸ Mollá Llácer, «“Otras espirituales operaciones”», 275.

⁵⁹ Cf. Basabe, «Las veinte anotaciones», 279.

⁶⁰ Mollá Llácer, «“Otras espirituales operaciones”», 275.

pone de relieve la integralidad del sujeto en cuerpo, mente y espíritu, participando en el proceso de transformación espiritual.

1.2.2. La finalidad

En el segundo bloque de la primera anotación, encontramos la finalidad de los *Ejercicios*. Los estudios ignacianos han mostrado varias maneras de entenderlo. Entre otros, L. Peeters pregunta: «¿Cuál es el fin principal de los *Ejercicios*?», y señala los tres fines de los *Ejercicios*: primero, «quitar de sí todas las afecciones desordenadas»; luego, «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida»; por último, procurar «la salud del ánimo»⁶¹. Pero, al criticar a aquellos que consideran que «la recta elección de estado es el fin principalísimo de estos *Ejercicios*», él insiste en que el verdadero fin principal de los *Ejercicios* es la unión íntima con Dios, en la cumbre de la vía unitiva⁶². En la misma línea, la interpretación de Ferrusola, citada por L. Peeters, hace hincapié en los tres fines: quitar afecciones desordenadas, disponer la vida y buscar la voluntad divina, siendo todos ellos fines de los *Ejercicios*, pero considerando que el tercero, es decir, «la continua presencia de Dios es el fin más principal, por contener en sí, integrar y defender... la perfección cristiana»⁶³.

Por su parte, L. Pujadas distingue tres fines diferentes en los *Ejercicios*: el fin próximo e inmediato es «quitar de sí todas las afecciones desordenadas»; el fin intermedio consiste en «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida»; y el fin último es procurar «la salud del ánimo»⁶⁴. Sin embargo, resalta cómo el fin próximo e inmediato, como la mortificación, abnegación y vencimiento propio, son un medio esencial, pero no el fin último, que sería alcanzar la «salvación del alma». Finalmente, E. Basabe presenta el fin de los *Ejercicios* en cuatro puntos: a) preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas; b) y después de quitadas; c) para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida; d) para la salud de su ánimo⁶⁵.

⁶¹ L. Peeters, «¿Cuál es el fin principal de los Ejercicios?», *Manresa* 2 (1926): 306.

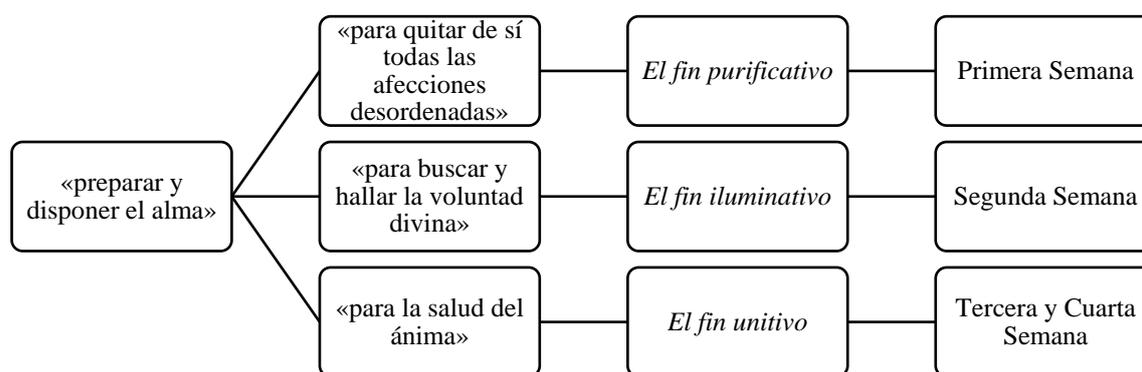
⁶² Cf. *ibid.*, 314.

⁶³ *Ibid.*, 313.

⁶⁴ Pujadas, «Comentario a la primera», 159.

⁶⁵ Basabe, «Las veinte anotaciones», 282.

Nótese cómo todas estas interpretaciones reconocen los tres fines mencionados en la primera anotación, pero difieren en cómo consideran el principal o en cómo los relacionan entre sí, lo que sugiere diferentes perspectivas teológicas y espirituales sobre los *Ejercicios*⁶⁶. En nuestro estudio, siguiendo la dinámica de comprensión de la finalidad de los *Ejercicios*, trataremos de explicarla según el esquema de las *tres vías* clásicas de la tradición mística cristiana: la vía purificativa, la vía iluminativa y la vía unitiva⁶⁷. Los tres fines se pueden visualizar en la siguiente ilustración:



Cuadro 2: Las finalidades de los *Ejercicios*

a) *El fin purificativo*

Se identifica con el primer fin: «para quitar de sí todas las afecciones desordenadas». Este fin corresponde a la *vía purgativa*, en la que el sujeto trabaja para liberarse de todo lo que le impide relacionarse con Dios. Implica un proceso de purificación interior de todas las «afecciones desordenadas», es decir, de aquellos apegos, deseos o inclinaciones que no están orientados hacia el fin último del ser humano. El proceso de

⁶⁶ La clásica división de los intérpretes de los Ejercicios entre «eleccionistas» (Hummelauer, H. Rahner, Fessard, K. Rahner...) y «unionistas» (Peeters, Casanovas, Cusson...), que nunca se ha tomado en sentido exclusivo. Esta controversia se centra en la cuestión del fin principal de los Ejercicios: ¿es la «elección» de un estado de vida o la «unión» transformadora con Dios el fin último propuesto por San Ignacio? Cf. Josep M.^a Rambla, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)», *EIDES* 74 (noviembre de 2014): 3, 21.

⁶⁷ Inspirado en el enfoque presentado por Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001), 26-29; Véase también: Pietro Schiavone, «Ejercicios espirituales», en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 1983, 417.

identificarlas y quitarlas es fundamental para alcanzar la libertad interior necesaria para discernir y seguir la voluntad divina. Como afirma D. M. Molina, el proceso de liberación supone un «crecer en libertad para poder tomar las riendas de la vida y así no poner impedimento a la acción de Dios»⁶⁸. Pues este fin se desarrolla principalmente en las meditaciones de la Primera Semana, donde el ejercitante busca aquí «vergüenza y confusión de mí mismo» [Ej 48] y «dolor y lágrimas de mis pecados» [Ej 55]. Este fin actúa como un puente necesario hacia los otros fines, ya que, sin la purificación interior, el sujeto no sería capaz de lograr la disposición necesaria para el discernimiento auténtico.

b) El fin iluminativo

Se asocia con el segundo fin: «para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida». Este fin corresponde a la *vía iluminativa*, donde el sujeto busca ser guiado por la luz de la voluntad divina. Se desarrolla principalmente en las contemplaciones de la Segunda Semana, donde el ejercitante contempla la vida de Cristo para configurarse con él y discernir la voluntad de Dios. La búsqueda de la voluntad divina no es un ejercicio abstracto, sino que está directamente vinculada a «la disposición de su vida», es decir, para hacer elección [Ej 169-188] o emendar y reformar la propia vida [Ej 189]. Así la petición demandada para alcanzar este fin es el «conocimiento interno de Cristo, para que más le ame y le siga» [Ej 104]. Aquí se comienza a configurar la vida según el modelo de Cristo. De ahí que este fin tenga una dimensión práctica y existencial, es decir, busca transformar la vida concreta del sujeto de acuerdo con el plan divino. Es importante notar que este fin se expresa en términos de «buscar y hallar», lo que implica tanto un proceso activo de búsqueda como un momento de hallazgo o descubrimiento (pasivo). En este sentido, los *Ejercicios* son camino dinámico donde se combina el esfuerzo humano con la gratuidad del don divino.

⁶⁸ Molina, «Meditación con las tres potencias», 105.

c) *El fin unitivo*

Se relaciona con el fin último: «para la salud del ánima». Este fin corresponde a la *vía unitiva*, es decir, a la experiencia de unión con Dios, donde la voluntad humana ya está tan conformada a la divina que «se siente tan atraída que quiere suavemente lo que Dios quiere»⁶⁹. Se despliega en las Tercera y Cuarta Semanas, culminando en la «Contemplación para Alcanzar Amor», en la oración *Suscipe* (acto de entrega de sí): «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...» [Ej 234]. Es ahí donde, como dice D. M. Molina, «la oración interior realizada durante el ejercicio, la libertad regalada a través de la ordenación de los afectos y el amor de un Cristo que se entrega hasta la muerte en cruz se entrelazan y se iluminan mutuamente»⁷⁰. La expresión «para la salud del ánima» indica que en la búsqueda y hallazgo de la voluntad divina (el fin iluminativo) no es un fin en sí mismo, sino que está orientada hacia la «salud del alma» (el fin unitivo)⁷¹. La «salud» debe entenderse en un sentido integral, en la salvación del ánima, que abarca todas las dimensiones de la existencia humana⁷².

Como podemos ver, estos tres fines no están separados, sino que forman parte de un proceso integral de los *Ejercicios*. La estructura misma busca llevar al sujeto a través de este itinerario espiritual, que, partiendo de la vía de la purificación (quitar afecciones desordenadas), se ejercita en la iluminación (buscar y hallar la voluntad divina) hasta alcanzar la unión con Dios (la salvación del alma). Tampoco son independientes, sino que están encadenados de forma progresiva y dinámica, como señala L. M.^a Jiménez Font que, de los tres fines eslabonados, donde «el primero es independiente de los otros dos; el segundo lo es del tercero, pero no del primero, y el tercero exige la consecución de los dos primeros»⁷³.

⁶⁹ Ibid., 112.

⁷⁰ Ibid., 111.

⁷¹ Conviene recordar que el fin la Compañía de Jesús está en conformidad con el «fin unitivo» de los *Ejercicios*: «El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gratia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos» [Co 3].

⁷² La «salud», en su etimología, procede del latín *salus, salutis*, que se refiere al estado en el que el ser orgánico ejerce normalmente todas sus funciones, lo que en este sentido significa «salvación» (término religioso que se refiere al estado de gracia espiritual o a la consecución de la gloria eterna) o «bienestar». El término «salus» proviene a su vez de la raíz indoeuropea «sol-», que significa «entero» o «completo». RAE, «Salud», en *Diccionario de la lengua española*, 2014, <https://dle.rae.es/salud>; Anders, «Salud», en *DECEL*, consultado el 20 de mayo de 2025, <https://etimologias.dechile.net/?salud>.

⁷³ Jiménez Font, «La definición de los ejercicios», 245.

Es interesante observar que todos estos fines giran en torno a esa actitud fundamental de «preparar y disponer el alma». Esta predisposición constituye el núcleo central de los *Ejercicios*, que pone de manifiesto la comprensión del sujeto de su relación entre la libertad humana y la gracia divina. No se trata de una conquista voluntarista de la perfección sino de una disposición receptiva y activa a la vez. Precisamente por eso, el verbo «preparar» sugiere una acción activa, mientras que «disponer» implica una actitud de apertura y receptividad por parte del sujeto.

Así pues, en el «fin purificativo» se prepara y dispone el alma mediante la ordenación de las afecciones, creando un espacio de libertad interior; en el «fin iluminativo» se prepara y dispone para percibir y seguir la voluntad divina; y en el «fin unitivo» se prepara y dispone para la plena comunión con Dios. Esto presupone una pedagogía espiritual que entiende que la «salvación del alma» no es un logro personal, sino un don al que uno «se prepara y se dispone» para que Dios pueda actuar en él, respetando al mismo tiempo su libertad y su colaboración. Esta doble índole de «preparar y disponer» acentúa la naturaleza colaborativa, en la que el esfuerzo humano converge con la docilidad a la gracia divina, allí donde la acción y la contemplación se armonizan⁷⁴.

1.3. Hacia la configuración del sujeto ignaciano

Al final de este primer capítulo, observamos cómo, desde la primera anotación, se perfila lo que podríamos denominar un «sujeto ignaciano». A través del análisis de «todo modo» de operaciones espirituales, el sujeto se presenta como un ser polifacético, capaz de examinar, meditar, contemplar y orar. Este sujeto ignaciano se caracteriza, ante todo, por su integralidad. No es un sujeto fragmentado entre razón, afectividad y voluntad, sino un sujeto que pone en juego todas sus potencias (memoria, entendimiento y voluntad) en el proceso espiritual. Tampoco es un sujeto desencarnado, sino que incorpora la corporalidad como parte esencial de su experiencia espiritual. Este sujeto no es un receptor pasivo, sino un agente activo que se «prepara y dispone» para la acción divina.

⁷⁴ Esta perspectiva parece apuntar a la interpretación «unionista» de los *Ejercicios*, que sigue el itinerario clásico de la vida espiritual: vía purgativa (Primera Semana), vía iluminativa (Segunda Semana, donde se sitúa la elección), y vía unitiva (Tercera y Cuarta Semanas, orientadas a la contemplación y el amor perfecto). Cf. Peeters, «¿Cuál es el fin principal de los Ejercicios?».

En este proceso de «preparar y disponer el alma», el sujeto se descubre como un ser dinámico. No se trata de un sujeto estático, sino de un sujeto en proceso, en constante movimiento, que va pasando por distintas finalidades en su relación con Dios: el fin purificativo (quitar afecciones desordenadas), el fin iluminativo (buscar y hallar la voluntad divina) y el fin unitivo (para la salud del ánimo). La comprensión de los fines de los *Ejercicios* nos ha permitido visualizar un itinerario espiritual que busca transformar al sujeto: desde la purificación de las afecciones desordenadas, pasando por el discernimiento de la voluntad divina, hasta la plena unión con Dios. Estos fines reflejan un *continuum* dinámico del sujeto en su camino progresivo hacia Dios.

El sujeto ignaciano posee una libertad interior que le permite disponerse ante Dios y ante la realidad. No se trata de un sujeto autosuficiente, sino de alguien que reconoce su dependencia fundamental de Dios y que, precisamente por ello, puede ejercer su libertad de manera auténtica. La experiencia de los *Ejercicios* va configurando progresivamente un modo de ser y estar en el mundo donde la acción y la contemplación se entrelazan, donde el esfuerzo humano y la gracia divina colaboran.

Con estas consideraciones en mente, podemos ahora avanzar hacia el segundo capítulo, donde exploraremos más a fondo la dimensión afectiva de este sujeto ignaciano, analizando cómo los *Ejercicios* trabajan con la afectividad humana para ordenarla y orientarla hacia su fin último. Esta capacidad de ser afectado constituye tanto la condición de posibilidad como el desafío central para el sujeto que busca configurarse según la voluntad divina. Así, transitamos desde la comprensión general del sujeto ignaciano hacia una exploración más específica de su dimensión afectiva, para luego, en el tercer capítulo, examinar cómo este sujeto afectado es también un sujeto discerniente. Este itinerario conceptual delinea el propio movimiento de los *Ejercicios*, donde el conocimiento de sí mismo abre paso al reconocimiento de las mociones interiores y culmina en la capacidad de discernir para elegir según la voluntad divina.

CAPÍTULO II: EL SUJETO AFECTADO

*«ejercicios espirituales para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse movido por alguna afección desordenada»
[Ej 21]*

Habiendo explorado la comprensión ignaciana del sujeto desde la primera anotación de los *Ejercicios*, y destacado su dinamismo e integralidad, pasamos ahora a dos dimensiones fundamentales del sujeto que merecen mayor consideración: el sujeto afectado y el sujeto que discierne. En este segundo capítulo, nos centraremos en la primera de estas dimensiones: la afectividad.

Ciertamente, esta dimensión se hace evidente desde el comienzo de los *Ejercicios*, donde se establece como el «fin purificativo»: «quitar de sí mismo todos los afectos desordenados» [Ej 1]. Esta tarea primordial revela una antropología que reconoce la centralidad de la afectividad en la experiencia espiritual. No se trata de una dimensión subsidiaria, sino nuclear en el proceso de los *Ejercicios*, en el que el sujeto se descubre a sí mismo como un ser afectable, capaz de ser movido y transformado en sus afectos. De hecho, como hemos visto en las diversas operaciones espirituales, los *Ejercicios* están orientados a «mover más los afectos con la voluntad» [Ej 50], es decir, a configurar un camino que integre paulatinamente la dimensión afectiva del sujeto hacia la unión con Dios.

Así, en este capítulo, pretendemos mostrar que la progresión a lo largo de las semanas de los *Ejercicios* ha de entenderse como un itinerario de transformación afectiva, en el que el sujeto aprende a ordenar sus afectos en orden a su fin último y, por tanto, es, esencialmente, un sujeto afectivo, y es precisamente esto lo que le permite discernir y responder a la voluntad divina. Para ello, analizaremos primero los conceptos relacionados con la afectividad, para luego examinar su centralidad en la experiencia de los *Ejercicios*.

2.1. La afectividad en el siglo XXI

Antes de adentrarnos en nuestra investigación, conviene situarnos en nuestro contexto, es decir, en el siglo XXI, en la que la dimensión afectiva ha experimentado lo que A. Lara y G. E. Domínguez califican de «giro afectivo»⁷⁵. Este giro se refiere a un cambio paradigmático en las ciencias sociales y humanidades que comienza en la década de 1990, caracterizado, por un lado, por una creciente atención a las emociones como fuente privilegiada para entender al sujeto⁷⁶; por otro lado, por un creciente interés en la emocionalización de la vida pública, y su desarrollo⁷⁷. En otras palabras, las ciencias humanas han llevado a una comprensión cada vez más evolucionada de la naturaleza y el papel de la afectividad en los seres humanos y a un mayor reconocimiento de la centralidad de la dimensión afectiva en la experiencia humana.

Dentro de este marco, las investigaciones científicas de la neurociencia y la psicología contemporáneas sobre la afectividad han avanzado en su comprensión acerca de

⁷⁵ El término «giro afectivo» fue utilizado por primera vez por Anu Koivunun en 2001 como título del prefacio de las actas de una conferencia sobre «Affective encounters: rethinking embodiment in feminist media studies» (Encuentros afectivos: repensar la encarnación en los estudios feministas de los medios de comunicación), para referirse al renovado interés por «el afecto, las emociones y las experiencias corporales» en diferentes disciplinas. Más tarde, Patricia Clough y Jean Halley utilizaron formalmente el término como título de su libro, «The Affective Turn: Theorizing the Social», publicado en 2007. Sin embargo, el papel de Brian Massumi fue crucial en la configuración de este concepto, sobre todo en su trabajo sobre «The autonomy of affect» (autonomía del afecto), que marca uno de los momentos fundacionales de su desarrollo. En su libro «Parables of the Virtue» (2022), introduce la idea de que el «afecto» es distinto de la «emoción», pues afirma que el afecto opera a un nivel preconscious y autónomo, e influye en la percepción y la experiencia antes de que las emociones se formen por completo. Cf. Alí Lara y Giazú Enciso Domínguez, «El Giro Afectivo», *Athenea Digital* 13, n.º 3 (2013): 101-19, <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.

⁷⁶ Cf. Victoria Isabela Corduneanu, «El giro afectivo y sus desafíos metodológicos: nuevos horizontes teóricos y metodológicos en comunicación en el siglo XXI», en *La comunicación y sus guerras teóricas. Introducción a las teorías de la comunicación y los medios*, ed. Maira Vaca y Manuel Alejandro Guerrero, vol. I. Enfoques disciplinarios (New York: Peter Lang, 2021), 136.

⁷⁷ Cf. Lara y Domínguez, «El Giro Afectivo», 101.

la compleja interrelación entre las emociones y los afectos, que no solo influyen en nuestra capacidad para tomar decisiones, sino que también moldean nuestra percepción, memoria y razonamiento de maneras previamente insospechadas. Se ha puesto de relieve que la afectividad no puede reducirse a una simple respuesta reactiva ante estímulos externos, como se pensaba tradicionalmente. Por el contrario, constituye un componente fundamental e inseparable de los procesos cognitivos del ser humano, participando activamente en la construcción de significado y en la interpretación de nuestra realidad⁷⁸.

Sin embargo, este creciente interés en el tema de la afectividad también plantea importantes desafíos a la espiritualidad contemporánea, especialmente en lo que respecta a la integración de estas nuevas concepciones con las tradiciones espirituales establecidas: ¿Cómo puede entenderse la experiencia trascendental del ser humano en un mundo cada vez más secularizado? ¿Cómo moldea la afectividad humana la experiencia del encuentro con lo divino? A este respecto, es necesario repensar la antropología cristiana desde una perspectiva que integre la dimensión afectiva del ser humano. La perspectiva ignaciana, como veremos, ofrece recursos provechosos para abordar esta integración.

2.1.1. Los desafíos contemporáneos y sus impactos

En la sociedad actual nos enfrentamos a un fenómeno en constante evolución en las formas en que nos relacionamos y comunicamos entre nosotros. Esta metamorfosis es el resultado de las tendencias de secularización que han generado patrones inéditos en la forma en que expresamos y vivimos nuestra afectividad. Como señala R. Zas Friz De Col, el proceso de secularización ha impregnado el «imaginario social», afectando a la experiencia de la vida cristiana, sobre todo en el proceso de toma de decisiones del propio creyente⁷⁹. En este contexto, la «afectividad» se ha desvinculado cada vez más de sus connotaciones religiosas y plantea nuevos desafíos a la vida.

⁷⁸ Cf. Elaine Fox, «Perspectives from affective science on understanding the nature of emotion», *Brain and Neuroscience Advances* 2 (2018): 1-8, <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.

⁷⁹ Cf. Rossano Zas Friz De Col, «Vida cristiana y secularización en los primeros siglos (III-IV) y en los últimos (s. XVI-XXI)», *Cuestiones Teológicas* 51, n.º 115 (2024): 19, <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a11>. El «imaginario social» se entiende por R. Zas Friz De Col como una autocomprensión (*self-understanding*), siguiendo la propuesta de C. Taylor, que los individuos tienen de sí en la sociedad en la que viven: cómo imaginan colectivamente la propia existencia, cómo se

El Papa Francisco, en su última encíclica «Dilexit nos»⁸⁰, nos presenta esta realidad como una especie de «sociedad líquida» caracterizada por la fluidez de las relaciones humanas y la fragilidad de los vínculos emocionales (cf. DN 10)⁸¹. Como resultado, las conexiones interpersonales son cada vez más fugaces y superficiales. Por lo tanto, nos enfrentamos al riesgo de que los individuos pierdan «su centro, el centro de sí mismo» y se vean «dominados por los ritmos y el ruido de la tecnología» (DN 9). En esta misma encíclica, podríamos destacar tres desafíos fundamentales en el ámbito de la afectividad que tienen un profundo impacto en la vida espiritual y requieren atención:

El primer desafío que destacaríamos es la pérdida del centro afectivo. El Papa destaca que existe una fragmentación de la experiencia interior del sujeto contemporáneo, en quien la multiplicidad de estímulos y la dispersión de la atención dificultan el encuentro con el propio centro afectivo. Esta pérdida de centro se manifiesta en la dificultad de mantener la coherencia emocional y espiritual en medio de la vorágine digital. Las implicaciones para la vida espiritual son significativas porque sin un centro emocional estable, a la persona le resulta difícil desarrollar una relación profunda y sostenida con lo trascendente. Dice él:

«El hombre contemporáneo se encuentra a menudo trastornado, dividido, casi privado de un principio interior que genere unidad y armonía en su ser y en su obrar. Modelos de comportamiento bastante difundidos, por desgracia, exasperan su dimensión racional-tecnológica o, al contrario, su dimensión instintiva» (DN 9).

En la práctica de los Ejercicios se requiere esta capacidad de «centrarse». Sin embargo, esta capacidad se ve cada vez más amenazada por la dispersión afectiva de nuestra época, que nos impide establecer una relación personal y duradera con Dios. Esta situación empeora por la cultura de la distracción constante, en la que la capacidad de mantener una atención sostenida y profunda se encuentra constantemente desafiada por la multiplicidad de estímulos externos.

estructuran concretamente las relaciones con los otros, las expectativas que se tienen y las normas que las regulan (ibid., nota 4).

⁸⁰ Francisco, «Dilexit Nos», 24 de octubre de 2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>.

⁸¹ La «sociedad líquida» es un concepto acuñado por Zygmunt Bauman para describir el mundo actual, caracterizado por su estado fluido y volátil. Según Bauman, «La sociedad “moderna líquida” es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas». Cf. Zygmunt Bauman, *Vida líquida*, trad. Albino Santos Mosquera (Barcelona: Paidós Ibérica, 2006), 9.

Así, la disociación entre razón y afectividad se ha convertido en el segundo desafío de esta sociedad. Se trata de una devaluación del centro íntimo del hombre (el corazón) que conduce a una creciente separación entre los procesos racionales y la experiencia afectiva, donde se prefieren otros conceptos como la razón, la voluntad o la libertad, dejando poco espacio para el corazón (afectividad) en la antropología. Esta disociación crea un desequilibrio en la integración de las facultades humanas, lo que perjudica una experiencia espiritual genuina. En el campo de la espiritualidad, esta disociación impide la comprensión integral del mensaje evangélico, que apela tanto a la mente como al corazón. En sus palabras, dice:

«El corazón [afectividad] ha tenido poco lugar en la antropología y al gran pensamiento filosófico le resulta una noción extraña. Se han preferido otros conceptos como el de razón, voluntad o libertad. Su significado es impreciso y no se le concedió un lugar específico en la vida humana» (DN 10).

Como consecuencia, la experiencia de fe corre el riesgo de reducirse a un mero ejercicio intelectual o, por el contrario, a un sentimentalismo superficial. Así, puede conducir a una comprensión distorsionada de la vida espiritual donde la fe se reduce a un conjunto de proposiciones intelectuales sin resonancia en el corazón, o bien se convierte en una experiencia puramente emocional sin fundamento doctrinal.

El tercer desafío surge del proceso de tecnologización de la afectividad. La mediación tecnológica de las experiencias afectivas ha llevado a una instrumentalización de las emociones, reduciéndolas a datos y algoritmos cuantificables. Como señala el Papa Francisco, «el algoritmo en acto en el mundo digital muestra que nuestros pensamientos y lo que decide la voluntad son mucho más “estándar” de lo que creíamos. Son fácilmente predecibles y manipulables» (DN 14). Esta tecnificación amenaza con vaciar de profundidad y autenticidad la experiencia emocional del ser humano. En el contexto espiritual este fenómeno presenta desafíos particulares, pues la búsqueda de una experiencia religiosa auténtica requiere una disposición afectiva que trascienda la lógica de la eficiencia y la inmediatez. Así lo afirma:

«En el tiempo de la inteligencia artificial no podemos olvidar que para salvar lo humano hacen falta la poesía y el amor. Lo que ningún algoritmo podrá albergar será, por ejemplo, ese momento de la infancia que se recuerda con ternura y que, aunque pasen los años, sigue ocurriendo en cada rincón del planeta [...] Todos esos pequeños detalles, lo extraordinario ordinario, nunca podrán estar entre los algoritmos [...] se sustentan en la ternura que se guarda en los recuerdos del corazón» (DN 20).

Además, la mediación tecnológica constante puede obstaculizar el desarrollo de una profunda afectividad espiritual, alterando la capacidad de percibir y responder a los movimientos del Espíritu. Esto demuestra que la cuantificación de la experiencia afectiva a través de aplicaciones métricas puede conducir a un enfoque superficial y mecánico de la vida espiritual, donde la autenticidad del encuentro con lo sagrado se ve comprometida por la mediación tecnológica.

Estos desafíos requieren una respuesta integral que considere múltiples dimensiones. En primer lugar, es necesaria una comprensión renovada de la afectividad en el contexto de la vida espiritual, reconociendo «la importancia de considerar al ser humano no como una suma de distintas capacidades sino como un mundo anímico corpóreo con un centro unificador que otorga a todo lo que vive la persona el trasfondo de un sentido y una orientación» (DN 3). En segundo lugar, es necesario volver al corazón, es decir, a la dimensión afectiva del ser humano como lugar donde se desarrolla todo lo auténtico y real sin engaño ni disimulo (cf. DN 5).

Finalmente, la necesidad de un discernimiento constante sobre el uso de las tecnologías en la vida espiritual, buscando un equilibrio que permita aprovechar sus beneficios sin comprometer la autenticidad de la experiencia religiosa. Este camino requiere el reconocimiento de que, en un mundo dominado por la tecnología, lo que salvará lo humano es la poesía y el amor, aspectos que ningún algoritmo puede replicar (cf. DN 20). Por lo tanto, estos desafíos actuales exigen una profunda confianza en la acción del Espíritu, sabiduría y paciencia, conscientes de que también son oportunidades para un encuentro renovado con Dios.

2.1.2. La afectividad como lugar teológico

Teniendo en cuenta los desafíos en la dimensión afectiva a la luz de «Dilexit nos», sentimos la necesidad de encontrar un nuevo punto de partida desde el cual comprender la afectividad humana. Estamos convencidos de que, a pesar de estos desafíos, y muchos más, la afectividad sigue siendo un espacio privilegiado para el encuentro con lo trascendental. Así que, ante esta realidad, es evidente que, incluso en una sociedad altamente secularizada, las personas siguen experimentando momentos de lo que K. Rahner denomina «experiencia

trascendental»⁸². Se trata de una experiencia no temática, pero de tipo ineludible, es decir, de la dimensión constitutiva del ser humano en cuanto humano abierto al misterio absoluto. Es la condición de posibilidad de cualquier experiencia concreta y pertenece a las estructuras necesarias del sujeto cognoscente⁸³.

Desde un punto de vista psicológico, partiendo de la rama de la psicología transpersonal, L. M.^a García Domínguez sugiere que la experiencia de la trascendencia se entiende mejor como la manifestación de un espíritu humano que precisa del uso de símbolos, que porta en sí arquetipos, o al que le son constitutivos los ideales y valores⁸⁴. Esta experiencia, según S. Arzubialde, es «la experiencia metafísica fundamental que acontece de manera insoslayable en el ámbito de la relación existente entre la infinitud y la finitud que constituye la estructura antropológica básica del ser humano, y donde tiene lugar su encuentro con la realidad»⁸⁵.

Por su parte, L. Roy explica que esta experiencia consiste en «una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada»⁸⁶. En este sentido, lo infinito se sitúa como el misterio, es decir, algo que va más allá de lo finitud del ser humano. R. Zas Friz De Col sitúa esta experiencia entre lo finito y lo infinito, es decir, el sujeto se enfrenta a la experiencia del misterio de sí mismo y de la realidad, que lanza a la búsqueda del sentido de la vida, donde la persona busca respuestas desde su «vacío existencial»⁸⁷. Como tal, esta experiencia no se limita a la esfera religiosa tradicional, sino que se manifiesta en una variedad de contextos, clasificados por L. Roy en cuatro tipos principales: estético, ontológico, ético e interpersonal⁸⁸.

⁸² Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Breisgau 1977)*, trad. Raúl Gabás Pallás, 5.^a ed. (Barcelona: Herder, 1998), 38.

⁸³ Cf. *ibid.*

⁸⁴ Cf. Luis M.^a García Domínguez, «El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología», en *Experiencia y misterio de Dios*, ed. Pascual Cebollada (Madrid: San Pablo - UPC, 2009).

⁸⁵ Santiago Arzubialde, «La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner», *Estudios Eclesiásticos* 80, n.º 313 (2005): 297.

⁸⁶ Cf. Louis Roy, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica* (Barcelona: Herder Editorial, 2006), 27. Citado de Rossano Zas Friz De Col, «Un nuevo punto de partida», *Vida Cristiana Ignaciana*, n.º 4 (Número especial) (2019): 13.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 10. El vacío existencial se refiere a una experiencia fundamental que impulsa la búsqueda de sentido: por un lado, es una dimensión activa de búsqueda, en la que la persona sale de sí misma en busca de sentido, y por otro, es una dimensión pasiva de recepción, en la que la persona está abierta a recibir o acoger ese sentido que viene de «fuera de sí misma» (cf. *Ibid.*, 9).

⁸⁸ Cf. Louis Roy, «Experiencias humanas abiertas a la trascendencia», *Iglesia viva* 239 (2009): 139.

Dicho de otro modo, la dimensión trascendental del ser humano nos permite reconocer que, a pesar de la secularización, la constitución antropológica fundamental del ser humano permanece inalterada. Por eso, el ser humano continúa siendo capaz de trascenderse a sí mismo, como sujeto capaz de ser afectado, para encontrar algo que transforme radicalmente su existencia. La capacidad de ser afectado no es, por lo tanto, una adición accidental a la naturaleza humana, sino, como dice K. Rahner, una condición de la apertura fundamental de la autocomunicación de Dios, que siempre está ya en el interior del mundo concreto⁸⁹.

En este sentido, la afectividad sigue siendo un espacio potencial para la manifestación de experiencias trascendentales como sentimientos positivos de alegría, felicidad y paz, y viceversa. Estas experiencias tienen un carácter holístico que abarca la totalidad del sujeto y dejan una huella afectiva que transforma a quienes las experimentan⁹⁰. Así, la afectividad emerge como un lugar teológico donde la experiencia de lo divino encuentra su expresión más auténtica.

2.2. La afectividad en los *Ejercicios*

2.2.1. Análisis de la terminología de la afectividad

En los *Ejercicios*, la terminología de la «afectividad» ocupa un lugar fundamental a la hora de entender la naturaleza de la experiencia espiritual. Esta centralidad queda claramente demostrada en el estudio realizado por L. Martínez Guerrero, por ejemplo, cuando señala que aproximadamente un tercio del contenido total de los *Ejercicios* (concretamente 94 de los 302 temas) contiene referencias directas o indirectas a la dimensión afectiva del ser humano⁹¹. Por su parte, S. Arzubialde señala que los *Ejercicios* son una «escuela de afecto», porque en el acercamiento de Dios al hombre se basa una realidad única que avanza y penetra profundamente, afectando no tanto al mundo ideológico sino a las emociones y sentimientos más profundos del ser humano⁹².

⁸⁹ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 113.

⁹⁰ Cf. Zas Friz De Col, «Un nuevo punto de partida», 13-14.

⁹¹ Cf. Luis Martínez Guerrero, «Sentir y gustar Internamente. Los Ejercicios Espirituales y el lugar de la afectividad en la antropología Ignaciana», *Revista de Historia de la Psicología* 39, n.º 2 (2018): 23, <https://doi.org/10.5093/rhp2018a10>.

⁹² Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 235 (nota 43).

A este respecto, encuentra también un eco contemporáneo en la encíclica «Dilexit nos», donde el Papa Francisco afirma explícitamente que la teología de los *Ejercicios* tiene como principio fundamental el *affectus*, reconociendo así la primacía de la dimensión afectiva en la experiencia espiritual. Así lo dice:

«Lo discursivo se construye sobre un querer fundamental —con toda la fuerza del corazón— que da potencia y recursos a la tarea de reorganizar la vida. Las reglas y composiciones de lugar que implementa Ignacio obran en función de un “fundamento” distinto de ellas, lo desconocido del corazón» (DN 24).

En esta cita, el Papa Francisco destaca un aspecto decisivo de los *Ejercicios*: estos están arraigados en un «deseo fundamental» del corazón humano, en aquello que impulsa la transformación profunda. Este reconocimiento también da pie a reflexionar sobre cómo la afectividad en los *Ejercicios* supone una dimensión nuclear para orientar el modo y orden de la vida espiritual. De ahí que podamos suponer que la afectividad en los *Ejercicios* se manifiesta mediante una serie de términos y conceptos clave que el santo utiliza para describir los movimientos internos del alma y la experiencia espiritual. En este apartado examinaremos algunos de los términos clave que articulan y configuran la experiencia espiritual-afectiva en su conjunto.

a) *Afectar: afecto, afección, afición*

El primer término que analizaremos es el verbo «afectar». En los *Ejercicios*, este término y sus derivados (afecto, afectarse, afición, afección desordenada) aparecen en varios contextos, revelando una rica red semántica. A través de sus estudios etimológicos e históricos del uso del verbo «afectar», F. Delgado observa que hubo un uso evolutivo de la palabra a partir de los siglos XVI y XVII, que luego se registró en el *Diccionario de la Real Academia* en nueve acepciones diferentes. Aun así, concluye que el posible significado del verbo en los textos ignacianos se remonta al siglo XV, codificado por Covarrubias en 1611, cuyo significado es «apetecer y procurar alguna cosa con ansia y ahínco»⁹³.

⁹³ Cf. Feliciano Delgado, «Afectarse, afectar, afección, afecto, aficionado», *Manresa* 64 (1992): 112-14.

En la *Concordancia Ignaciana*, el verbo «afectar» aparece doce veces en los *Ejercicios*⁹⁴. Según el análisis de L. M.^a García Domínguez, estos usos se pueden agrupar en dos sentidos principales: por un lado, el sentido pasivo, que se refiere a verse inclinado o movido hacia algo, sea de manera ordenada o desordenada en relación con la voluntad divina; por otro, el sentido activo (más frecuente), que se manifiesta en los actos de la voluntad en la oración, al afectar contra la mala inclinación, afectar a la indiferencia, afectar a la persona de Cristo y afectarse en el ofrecimiento libre a Dios⁹⁵. La agrupación puede verse en la siguiente tabla:

Sentido Pasivo	Estar inclinado hacia algo de manera ordenada o desordenada	[Ej 16 ²]: «el ánima está <i>afectada</i> e inclinada a una cosa desordenadamente»
Sentido Activo	Como los actos de la voluntad en la oración	[Ej 3 ¹]: «la voluntad <i>afectada</i> »
	Como <i>resistencia</i> : afectando contra las malas inclinaciones	[Ej 16 ²]: «contrario de lo que está mal <i>afectada</i> »; [Ej 16 ⁴]: «debe <i>afectarse</i> , al contrario, instando en oraciones».
	Como <i>disposición</i> : afectando a la indiferencia espiritual	[Ej 16 ³]: «si está <i>afectada</i> para buscar y haber un oficio o beneficio»; [Ej 18 ⁶]: «si se <i>afecta</i> mejor de ocho en ocho»; [Ej 164 ¹]: «no quiero ni me <i>afecto</i> más a tener riqueza que pobreza»; [Ej 179 ²]: «no esté más inclinado ni <i>afectado</i> a tomar la cosa propuesta»
	Como <i>imitación</i> : afectando a la persona y doctrina de Cristo	[Ej 97 ¹]: «los que más se querían <i>afectar</i> y señalar en todo servicio»; [Ej 166 ¹]: «entrar en las elecciones, para hombre <i>afectar</i> a la vera doctrina de Cristo»
	Como <i>entrega</i> : afectándose en el libre ofrecimiento a Dios	[Ej 229 ²]: «queriéndome <i>afectar</i> y alegrar de tanto gozo y alegría»; [Ej 234 ³]: «así como quien ofrece <i>afectándose</i> mucho: Tomad Señor y recibid»

Cuadro 3: El sentido pasivo y activo de la afectividad en los *Ejercicios*

⁹⁴ Ignacio Echarte, ed., *Concordancia Ignaciana* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996), 26.

⁹⁵ Cf. Luis M.^a García Domínguez, «Afecto», en *DEI*, 96; Véase también Martínez Guerrero, «Sentir y gustar Internamente», 25; Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 66 (nota 3).

En este análisis del sentido pasivo y activo del verbo «afectar», se revela un sujeto que no es meramente pasivo ante sus afectos, sino también activo, es decir, en la afectividad humana se encuentran la interacción entre la receptividad y actividad voluntaria en constante movimiento entre estos estados pasivos y activos de afectación. Así, como afirma L. M.^a García Domínguez, la afectividad tiene un fuerte carácter volitivo. El afecto hace referencia específicamente 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»⁹⁶.

Ahora bien, cuando analizamos las derivaciones del verbo «afectar» en los *Ejercicios*, nos encontramos con términos significativos como «afecto» y «afección», cada uno con sus propias connotaciones y matices específicos. La palabra «afecto», que aparece como sustantivo diez veces a lo largo del texto, se refiere a la facultad volitiva humana, constituyéndose como el espacio donde se desarrolla la libre decisión y se cultiva la práctica de la virtud⁹⁷. No obstante, cabe señalar que esta palabra presenta una ambivalencia: puede manifestarse de forma ordenada, cuando está orientada al servicio de Dios y se expresa a través de la caridad hacia las personas, o puede desordenarse, en aquellas situaciones en las que la facultad humana se desvía de su fin⁹⁸.

Además, también encontramos la palabra «afección», que aparece once veces en los *Ejercicios*. Se refiere al amor por una cosa o persona, un interés, inclinación o impulso que mueve a elegir o favorecer. Casi siempre se utiliza como sustantivo, como en «afección desordenada» [*Ej* 1.16.21.150.155.169.172.179.342]⁹⁹. En este último caso, no se refiere a un trastorno psíquico o a una simple pasión o concupiscencia involuntaria, sino más bien a un apego o inclinación que orienta decisivamente la elección de la persona, pero la engaña con respecto a la voluntad divina¹⁰⁰. Dicho de otro modo, la afección desordenada es esencialmente un apego o inclinación engañosa que se presenta como algo bueno, pero que en realidad desvía al sujeto de la voluntad de Dios. Es como un espejismo espiritual que hace que la persona busque su propio interés mientras cree que busca lo mejor.

⁹⁶ García Domínguez, «Afecto», 95.

⁹⁷ Cf. *ibid.*

⁹⁸ Cf. *ibid.*, 96.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 97.

¹⁰⁰ Cf. Luis M.^a García Domínguez, «Afección desordenada», en *DEI*, 91-92.

Otra derivación de la palabra que merece una mención, aunque aparece con menor frecuencia en los textos ignacianos, es el verbo «aficionar». Este término, que se encuentra en dos ocasiones en los *Ejercicios* [*Ej* 338.342], tiene una connotación particular en el contexto del discernimiento espiritual. Se utiliza principalmente para advertir de una inclinación o apego sospechoso hacia las personas a las que se desea beneficiar o favorecer, algo que requiere un cuidadoso discernimiento a través de las «Reglas de la limosna» [*Ej* 337-344]¹⁰¹.

A partir del análisis del verbo «afectar» en los *Ejercicios*, podemos decir que el sujeto posee una facultad volitiva que es la sede de la afectividad y las pasiones, así como de la libre decisión y la práctica de la virtud. A través de esta facultad, el ser humano se entiende como un sujeto dinámico que integra tanto la receptividad pasiva como la capacidad activa de orientar sus afectos. Esta integración le permite resistir las inclinaciones negativas, orientarse hacia la indiferencia espiritual, imitar a Cristo y entregarse libremente a Dios. Sin embargo, dado que los «afectos desordenados» pueden desviarse sutilmente de la voluntad divina, la afectividad humana requiere discernimiento para continuamente buscar y hallar la voluntad divina.

b) La moción como el impulso afectivo

Otro término relacionado con la afectividad en los *Ejercicios* es la «moción». Es interesante observar cómo aparece este término en los *Ejercicios*. En la *Concordancia Ignaciana*, aparece nueve veces en el texto, por primera vez en la sexta anotación como «mociones espirituales» [*Ej* 6]; luego dos veces en el quinto punto del primer modo para hacer sana y buena elección, como una «moción racional», y «no moción alguna sensual» [*Ej* 182]; luego también aparece en la segunda nota de la Cuarta Semana como «sentido mayor moción y gustos espirituales» [*Ej* 227]; y cinco veces en las reglas y notas de discernimiento [*Ej* 313.316.317.329.330]¹⁰².

En su análisis exhaustivo de la palabra «moción», L. M.^a García Domínguez apunta que esta palabra se coloca claramente en la esfera profundamente interna del alma humana

¹⁰¹ Cf. García Domínguez, «Afecto», 97.

¹⁰² Echarte, *Concordancia Ignaciana*, 803.

y del encuentro entre la persona y Dios¹⁰³. Ahora bien, de esta distribución de la aparición de la palabra, podemos sacar nuestra primera observación de que las mociones están íntimamente ligadas al proceso de discernimiento, siendo especialmente relevantes en las reglas específicas para distinguir y entender los diversos movimientos que se suscitan en el alma¹⁰⁴.

Entonces, ¿qué es la «moción», en terminología ignaciana? Según S. Arzubialde, «es aquel impulso afectivo, que acontece en la interioridad del ser humano y es el resultado de un conocimiento sensible-emocional sobrevenido de fuera, que afecta al ámbito de la apetencia del deseo y lo configura emocionalmente en alguna dirección»¹⁰⁵. J. García de Castro interpreta la «moción» como «la alteración del ánimo, algo que se da en el mundo interior de la persona»¹⁰⁶, es decir, un movimiento en el espíritu de la persona. El mismo J. García de Castro también ofrece una perspectiva complementaria, definiéndolas como «energías externas» que se manifiestan como pensamiento, lo que también incluye la imaginación, la fantasía y la memoria, orientadas hacia un fin¹⁰⁷.

Por lo tanto, como señala L. Martínez Guerrero, estas mociones actúan de manera dual: por un lado, como un «punto gravitacional» que atrae o inclina al sujeto en una dirección particular y, al mismo tiempo, como «fuerza centrífuga» que puede generar repulsión o rechazo. Estas tendencias se manifiestan en la consciencia como movimientos afectivos, los cuales se registran en la experiencia espiritual a través de las denominadas consolaciones y desolaciones¹⁰⁸.

De ahí, observamos tres tipos principales de moción en los *Ejercicios*: en primer lugar, la «moción racional». Es aquella que se manifiesta a través del entendimiento y la razón movida por el amor e iluminada por la fe. La razón, ordenada naturalmente a Dios, se ejercita ante Él y está abierta a su experiencia, permitiendo que la inteligencia, busque

¹⁰³ Cf. Luis M.^a García Domínguez, «El concepto de “moción” en los textos ignacianos», en *Psicología y ejercicios espirituales. Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]*, ed. José García de Castro, María Prieto Ursúa, y Ana García-Mina Freire (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2021), 222.

¹⁰⁴ Luis M.^a García Domínguez también hace referencia a la centralidad del concepto de «moción» en el proceso de discernimiento. Cf. *ibid.*, 220.

¹⁰⁵ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 689.

¹⁰⁶ José García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001), 118.

¹⁰⁷ cf. José García de Castro, «Moción», en *DEI*, 1265.

¹⁰⁸ cf. Martínez Guerrero, «Sentir y gustar Internamente», 24.

la congruencia entre las cosas y los criterios a la luz de Dios¹⁰⁹. En segundo lugar, tenemos la «moción divina». La razón movida por la fe y el amor también es moción divina. En este sentido, es aquella que procede directamente del Espíritu Santo y se manifiesta como una inspiración interior que orienta hacia Dios, la que denomina San Ignacio «sin causa» [*Ej* 330.336]¹¹⁰. Como indica K. Rahner, esta moción se comprende dentro de la «experiencia trascendental», donde Dios continúa su providencia divina indicando el camino hacia la unión con Él. Por último, tenemos la «moción sensual». Se refiere a la inclinación del apetecer, tanto sensible como espiritual, que puede tender a alejarse de Dios por interés egoísta. Esta moción emerge de las afecciones desordenadas cuyo origen es el amor propio, manifestando una ruptura en la comunión con Dios¹¹¹.

Estas mociones se manifiestan principalmente, en terminología ignaciana, como consolación y desolación. No son un mero sentimiento, sino movimientos internos del sujeto que, cuando se refieren a la consolación, nos remiten al movimiento interior de alegría, paz y amor hacia Dios que fortalece el compromiso espiritual y la conexión con lo divino. La desolación, por otro lado, es el movimiento interno hacia la oscuridad, la tristeza o la inquietud, que puede ser un desafío espiritual, pero también una oportunidad para el crecimiento y la reflexión.

Así pues, las mociones, como afirma F. J. Ruiz Pérez, revelan una interioridad del ser humano afectado por la alteridad y, por lo tanto, éste no es un sujeto unilateral, sino relacional, dialogante¹¹². Es decir, en la vida interior del ser humano reside un complejo movimiento interno afectado por una experiencia causada por el otro. Sin embargo, esta complejidad interior no es un fenómeno subjetivo caótico, ya que está orientado hacia un fin y es discernible. Tampoco se reduce a meros sentimientos o emociones aisladas, sino que se entiende como movimientos internos complejos que unifican la experiencia humana desde su dimensión polifacética. En este sentido, la moción como impulso afectivo se convierte en un elemento clave del encuentro entre lo humano y lo divino que apela a la libertad, conduce a decisiones existenciales y transforma la vida de uno por la gracia¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 464.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, 975.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 465.

¹¹² Cf. Francisco José Ruiz Pérez, «“Mociones” ignacianas. Algunas reflexiones desde la antropología teológica», *Manresa* 91 (2019): 114.

¹¹³ Cf. *ibid.*, 111-12.

c) *El desear y el querer: el motor orientador de la voluntad*

Pasamos ahora a otros conceptos de la afectividad en los *Ejercicios*: el verbo «desear» y «querer». Estos dos términos son fundamentales para comprender la dinámica del movimiento afectivo en los *Ejercicios*. De hecho, si analizamos los textos de los *Ejercicios*, según la *Concordancia Ignaciana*, el verbo «desear» aparece veintiséis veces, mientras que el verbo «querer» aparece ciento quince veces¹¹⁴. Además, los dos verbos aparecen cuatro veces simultáneamente [*Ej* 48.87.98.326], donde el primero en aparecer es «querer», seguido de «desear».

Asimismo, observamos también que el verbo «querer» aparece significativamente más veces que «desear», lo cual demuestra una cierta precedencia de «querer» sobre «desear». En este sentido, estos dos verbos constituyen un binomio esencial en la dinámica de los *Ejercicios*, en la que el «desear», como define A. Blanch, es la tendencia espontánea hacia un fin, un dinamismo de la psique humana, previo y de algún modo preparatorio al acto de la voluntad libre. Sin embargo, el «querer» está íntimamente relacionado con el deseo, representa el acto de la voluntad libre, que viene después del deseo, el cual actúa como un dinamismo preparatorio¹¹⁵.

En este sentido, el «desear» no es solo un impulso emocional, sino que está integrado en la voluntad («querer»). Los deseos deben ordenarse hacia la voluntad divina, cuyo propósito es «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [*Ej* 23]. En este estrecho vínculo entre «querer» y «desear», podemos ver que el «desear» aparece como la fuerza motriz que impulsa al sujeto hacia el objetivo final, mientras que el «querer» representa la concreción de ese deseo en una decisión específica. Siguiendo a J. Melloni, el «desear» expresa el principio dinámico y abierto de los afectos ligado a la voluntad como fuente de energía y movimiento, mientras que el «querer» es lo que dinamiza el principio activo de los afectos, siendo la fuerza que puede dominar y orientar el afecto en su sentido pasivo¹¹⁶.

En el contexto de los *Ejercicios*, el «desear» no parece ser una mera inclinación natural o un apetito desordenado, sino que se configura como el punto de encuentro entre

¹¹⁴ Echarte, *Concordancia Ignaciana*, 351. 1069-71.

¹¹⁵ Cf. Antoni Blanch, «Deseo», en *DEI*, 564.

¹¹⁶ Cf. Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 78-79; Véase también Martínez Guerrero, «Sentir y gustar Internamente», 24.

la acción divina y la respuesta humana. El «desear» se presenta como una estructura fundamental del ser humano que lo mantiene en una búsqueda constante de su realización y plenitud en Dios. Por lo tanto, los *Ejercicios* no buscan superar los deseos, sino purificarlos y reorientarlos hacia su verdadero fin. De hecho, todas las meditaciones y contemplaciones comienzan con «demandar a Dios lo que quiero y deseo» [Ej 48]. Esta conjunción refleja la comprensión ignaciana de que el «deseo» se transforma en «querer» cuando se formula mediante la voluntad.

Esta vinculación es particularmente evidente en los momentos de elección o de toma de decisión, donde los afectos purificados y los deseos ordenados convergen en una voluntad concreta (querer) que compromete a toda la persona. Es decir, se necesita concentrar todos los deseos particulares en un único y fuerte deseo por Dios, que luego se concreta en actos de «querer». Esta dinámica es especialmente visible en la «Contemplación para Alcanzar Amor» [Ej 234], donde el ejercitante es invitado a expresar su «querer y desear», que se traduce en decisiones concretas. En definitiva, estos dos términos son cruciales para comprender cómo el sujeto afectado se mueve desde sus aspiraciones más profundas hacia compromisos específicos en su vida espiritual.

d) Sentir y gustar de las cosas internamente

A modo de sintetizar este apartado, nos quedamos con una frase ignaciana que abarca toda la terminología que ya hemos comentado: el «sentir y gustar de las cosas interiormente» [Ej 2]. Este concepto remarca el núcleo mismo de los *Ejercicios*, es decir, la importancia de experimentar y saborear las cosas desde dentro, más allá del conocimiento intelectual. Como dice J. García de Castro, esta expresión «alude a una presencia importante de la voluntad, del mundo de los afectos, de los sentimientos»¹¹⁷. Por decirlo con las palabras de J. Melloni, «es el punto de confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano

¹¹⁷ José García de Castro, «Ejercitante», en *DEI*, 719.

interior»¹¹⁸. Dicho de otro modo, se trata de una experiencia integral del ser humano, de lo afectivo, lo cognitivo, lo corporal y lo espiritual¹¹⁹.

El «sentir» y «gustar» son términos muy característicos en el vocabulario ignaciano. En la *Concordancia Ignaciana*, el «sentir» aparece 249 veces en el *corpus* ignaciano, 62 (un cuarto) de las cuales aparecen en los *Ejercicios*. Por su parte, el «gustar» y el «gusto» (uno de los registros de los llamados «sentidos espirituales»)¹²⁰ también aparecen considerablemente en los escritos ignacianos, los cuales aparecen nueve veces en los *Ejercicios*¹²¹. La importancia de estos términos radica en cómo entendemos el conocimiento humano. En la epistemología ignaciana el conocimiento humano no se reduce a la mera comprensión intelectual, ni al sentimentalismo, sino que constituye una resonancia integral de la persona que, según J. Melloni, hay que aprender a discernir, profundizar e integrar en el dinamismo de la experiencia espiritual¹²².

Otra forma de considerarlo es a la luz de la noción de «inteligencia sentiente» de Xavier Zubiri¹²³. De hecho, autores como J. García de Castro y J. Melloni aluden a esta idea a la hora de explicar el conocimiento humano. J. García de Castro abraza la condición abierta del ser humano que le permite acceder a Dios gracias a su inteligencia sentiente¹²⁴. Por su parte, J. Melloni intenta mostrar el carácter indisoluble del «sentir» y «inteligir», que no es una facultad separada, sino que forma un único proceso de captación de la realidad¹²⁵. Sin embargo, como comenta A. Domínguez Ruiz, J. Melloni no asume

¹¹⁸ Javier Melloni, «Sentir», en *DEI*, 1631.

¹¹⁹ Cf. Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 90.

¹²⁰ El «gustar/gusto», en el sentido ignaciano, se remite al mundo de la sensibilidad como una forma de expresar la resonancia experimentada ante la recepción de un acontecimiento o presencia exterior o ante un movimiento interno, la cual apunta a una concepción integrada de la experiencia espiritual en la que participa la dimensión corporal. Cf. Javier Melloni, «Gustar», en *DEI*, 931.

¹²¹ Cf. Echarte, *Concordancia Ignaciana*, 584.1159.

¹²² Cf. Melloni, «Sentir», 1631.

¹²³ Cf. Nalerin Erone Bin Nahfirin, «Manusia sebagai “Inteligencia Sentiente”»: Sebuah Kajian Filsafat Xavier Zubiri (El hombre como “Inteligencia Sentiente”: Un estudio de la filosofía de Xavier Zubiri)» (Tesis de máster, Jakarta, Driyarkara School of Philosophy, 2017). Este estudio muestra cómo el conocimiento humano está enraizado en la inseparabilidad de la experiencia sensorial y la comprensión intelectual del ser humano, y por tanto es capaz de percibir la realidad a través de una religación con la realidad fundamental, que es Dios. En este sentido, el ser humano, como ser, está ligado a una realidad más fundamental que le permite comprender otras realidades en toda su complejidad y libertad, porque sólo sosteniendo y siendo sostenido por una realidad más fundamental puede el ser humano llegar a ser más humano.

¹²⁴ Cf. García de Castro, *El Dios emergente*, 15 (nota 2).

¹²⁵ Cf. Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 81.

plenamente este concepto cuando se trata de lo que San Ignacio quería expresar sobre el sentir ignaciano, ya que se encuentra en una capa más profunda del ser humano¹²⁶.

Así llegamos a lo que San Ignacio llama «conocimiento interno», un término que aparece solo tres veces en los *Ejercicios* [*Ej* 63.104.233], pero que resulta central para orientar toda la dinámica afectiva de los *Ejercicios*. Según S. Arzubialde, el verbo «conocer», en este sentido, equivale a «sentir y gustar interiormente»¹²⁷. Es decir, «se trata de aquel género de conocimiento que proviene de la razón receptiva, abierta y adaptada al ser como misterio»¹²⁸. En otras palabras, es la «caridad interior» del corazón de la persona la que mueve y guía la razón, por la cual el hombre «siente y gusta» internamente el contenido de las cosas de Dios¹²⁹. Para sintetizar, siguiendo la palabra de S. Arzubialde:

«Se refiere así a una experiencia en el Espíritu por la que el hombre se siente afectado por la gratitud de un amor que le viene dado y que le abre la puerta a la penetración ulterior en aquel mismo misterio que se le desvela y regala. De tal modo que su libertad, de resultados de tal experiencia, queda comprometida existencialmente en una dinámica que le desborda, hasta el punto de no poder dejar de amar aquello que le es mostrado, y que de ahora en adelante se constituye en el fundamento de la vida del sujeto que comienza a conocer»¹³⁰.

En los *Ejercicios*, este «conocimiento interno» se va sintiendo y gustando, como señala A. M.^a Chércoles, desde un «interno conocimiento de mis peccados y aborrecimiento de ellos» [*Ej* 63] (Primera Semana) hasta un «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [*Ej* 104] (Segunda Semana). Aquí se refiere a la esencia de la personalidad de Jesús, de su razón de ser y de existir, y conocerle desde dentro, desde sus propios sentimientos y valores más hondos¹³¹. Y así va creciendo progresivamente hasta alcanzar su máxima expresión en la «Contemplación para Alcanzar Amor»: «conocimiento interno de tanto bien recibido, para

¹²⁶ Cf. Artemio Domínguez Ruiz, «Aproximación a la antropología ignaciana como preparación para la praxis de los ejercicios espirituales» (Trabajo fin de máster, Madrid, UPC, 2018), 26-27, <http://hdl.handle.net/11531/25260>. Según J. Melloni, «el concepto de “inteligencia sentiente” acuñado por el filósofo Xavier Zubiri, indica un comprender que capta por los sentidos y que va organizando e interiorizando la percepción de lo real. Lo propio del sentir ignaciano es, por un lado, la globalidad de dimensiones implicadas en esa percepción y, por otro, su profundidad, la cual se va ahondando a medida que en la persona se va dando un proceso de transparentación». Melloni, «Sentir», 1631.

¹²⁷ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 347.

¹²⁸ *Ibid.*, 217.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 218.

¹³⁰ *Ibid.*, 348.

¹³¹ Cf. Antonio T. Guillén, «La contemplación según San Ignacio», *Manresa* 65 (1993): 25.

que, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» [*Ej* 233]¹³².

Así pues, el «conocimiento interno» no es una construcción intelectual, pero tampoco un puro sentimiento. Alude al proceso de transformación de la propia afectividad, que implica a la persona en lo más profundo de su ser (sentidos corporales, afectos, conocimiento), desde lo exterior hacia lo interior, desarrollando una capacitación y sensibilidad espiritual que le permite captar las cosas más allá de su mera apariencia¹³³. Es una experiencia en el Espíritu en la que el sujeto se siente afectado por un amor gratuito que recibe, y este amor le permite entrar más profundamente en el misterio que se le está revelando. Y, en última instancia, se expresa en «no el mucho saber harta y satisface el ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente» [*Ej* 2].

2.2.2. Análisis del marco afectivo de cada semana

Ahora que hemos explorado la terminología ignaciana relacionada con la afectividad, examinaremos cómo se estructura y desarrolla el marco afectivo a lo largo de las cuatro semanas de los *Ejercicios*. Pero antes de seguir adelante, señalemos primero la puerta de entrada a los *Ejercicios*: el PyF. Como afirma E. López Hortelano: el PyF «presenta el pórtico de entrada de las diferentes operaciones y ejercicios espirituales que el ejercitante realizará a lo largo del proceso de las cuatro semanas, a la vez que pretende ser el horizonte del ser humano en su relación consigo mismo, con Dios y con el mundo»¹³⁴. En este sentido, el PyF no es un mero preámbulo teórico, sino el fundamento existencial sobre el que se edifica toda la experiencia espiritual ignaciana. Su función pretende ser el horizonte del ser humano en su relación consigo mismo, con Dios y con el mundo, y en

¹³² Cf. Adolfo M.^a Chércoles, «Conocimiento interno», en *DEI*, 401.

¹³³ Cf. Carlos García Hirschfeld, «Las reglas de la discreción de la primera semana (EE 313-327) (I)», *Manresa* 60 (1988): 335.

¹³⁴ Cf. Eduard López Hortelano, «Ignacio de Loyola: hacia una nueva espiritualidad», *Pedralbes* 43, n.º 2 (2024): 43-44, <https://doi.org/10.1344/pedralbes2024.43-11.3>; Eduard López Hortelano, «Ser estoico y hacerse indiferente. El Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Observaciones vinculantes y disgregantes», *Teología y Vida* 64, n.º 2 (28 de julio de 2023): 172, <https://doi.org/10.7764/tyv642.e2>.

esto se remite en el concepto de la «indiferencia», como una nueva forma de entender la vida, los medios y el fin, y la relación divino-humana¹³⁵.

La estructura del PyF puede resumirse, siguiendo a J. M.^a Rambla, en tres partes: (1) *Principio general*: el fin último del ser humano es alabar, reverenciar y servir a Dios; (2) *Conclusión teórica*: las cosas creadas son medios para ese fin y deben usarse o dejarse según ayuden o impidan alcanzar ese fin; (3) *Conclusión dinámica*: la necesidad de la «indiferencia» ignaciana, es decir, la libertad interior ante todas las cosas creadas, para elegir sólo solo en función de lo que conduce al fin¹³⁶. En este esquema, es evidente que la «indiferencia» se propone como condición para la libertad interior, permitiendo que los afectos no se apeguen de forma desordenada a ninguna criatura, salud, riqueza, etc., sino que toda elección se oriente al servicio y la alabanza de Dios.

En su estudio, J. M.^a Rambla también señala que la «indiferencia» no es de la voluntad, sino de la «indiferencia de afecto»¹³⁷. En otras palabras, no se trata de una decisión voluntaria (un acto consciente, racional y deliberado de la voluntad para hacer una elección), sino de una disposición afectiva, un estado interior en el que el afecto no se apega desordenadamente a otras cosas, sino que inclina a la persona en una dirección u otra, y en este caso, hacia Dios. Pues es cierto que ambas son cruciales en el discernimiento ignaciano, pero la verdadera libertad interior requiere que la afectividad esté ordenada de modo que las decisiones voluntarias no se vean indebidamente influidas por apegos desordenados. J. M.^a Rambla enfatiza que esta «indiferencia» es la fase inicial del amor auténtico, pues implica centrar el afecto en lo esencial y no dejarse desviar por apegos superficiales. Así, la «indiferencia» es una pasión que genera libertad y prepara la afectividad para una respuesta total a Dios y al Reino¹³⁸.

¹³⁵ Cf. López Hortelano, «Ignacio de Loyola», 44. La «indiferencia» es un concepto ignaciano clave que nada tiene que ver con la impassibilidad ética del estoicismo romano. Se refiere a la disposición central del sujeto en su libertad, que se orienta hacia la voluntad divina y está dispuesto a descentrarse para buscar y hallar a Dios. Es una apertura existencial que va más allá de los apegos y los afectos desordenados, como se presenta en el PyF y que se desarrolla en los núcleos más importantes de los *Ejercicios*. Así, la «indiferencia» queda situada en la esfera del deseo y, en consecuencia, de la voluntad. Cf. López Hortelano, «Ser estoico y hacerse indiferente», 192.

¹³⁶ Cf. Josep M.^a Rambla, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (II)», *EIDES* 63 (junio de 2011): 5.

¹³⁷ Cf. *ibid.*, 10.

¹³⁸ Cf. *ibid.*

Así, el PyF tiene un núcleo antropológico que horizontaliza los *Ejercicios*. La clave está en «la libertad y el querer» humano, pero exige que éstas se orienten y concreten hacia el fin último a través de la purificación y ordenación de los afectos. Su estructura encierra una profunda lógica de la afectividad, orientando toda la vida del sujeto hacia la libertad interior y la disponibilidad para el seguimiento de Cristo.

a) *Primera Semana: La afectividad purificada*

Tras el anuncio del PyF [Ej 23], la Primera Semana comienza con los exámenes: Examen Particular [Ej 24-31] y Examen General de Conciencia [Ej 32-44]. Ambos forman, como dice J. M.^a Rambla, como «los dos batientes de la puerta de entrada de los Ejercicios»¹³⁹. El examen particular se centra en corregir y enmendar el pecado o defecto particular cotidiano, y se estructura en tres tiempos y dos veces de examinarse al día: Por la mañana (propósito de guardarse del pecado particular) [Ej 24], después de comer (primer examen el día) [Ej 25], y después de cenar (segundo examen) [Ej 26].

El examen general, por otro parte, busca una revisión más amplia de la conciencia en preparación para una buena confesión, como se indica en su título: «Examen General de conciencia para limpiar el alma y para confesarse mejor». Consta de cinco puntos: (1) Dar gracias a Dios por los beneficios recibidos; (2) pedir gracia para conocer los pecados; (3) pedir cuenta al alma hora por hora; (4) pedir perdón; (5) proponer enmienda [Ej 43].

Cabe señalar aquí que la estructura del examen general no difiere de la del examen particular, pero el primero no solo busca encontrar pecados o defectos específicos, sino que también examina los pensamientos, las palabras y las obras. En cuanto al pensamiento, se examinan los tipos de pensamientos, distinguiendo entre los propios, los que provienen del espíritu bueno y los que provienen del espíritu malo [Ej 32]; de la palabra, se examina especialmente la manera de hablar, incluyendo los juramentos [Ej 39], las palabras ociosas [Ej 40] y las murmuraciones [Ej 41]; y de las obras: se evalúan las acciones en relación con los mandamientos, los preceptos de la Iglesia y las recomendaciones de los superiores [Ej

¹³⁹ Ibid., 23.

42]. Así pues, el Examen General abarca toda la vida y prepara el alma para una buena confesión.

Los exámenes son esenciales en este punto porque sirven no solo para preparar el camino para los cinco *Ejercicios* principales de la Primera Semana, sino también para disponerse a sí mismo a la receptividad afectiva necesaria para todo el proceso de los *Ejercicios*. El Examen Particular se estructura en momentos concretos a lo largo del día, mientras que el Examen General ofrece un repaso más completo para preparar al ejercitante a una confesión general con «mayor provecho y mérito», un conocimiento más interior de los pecados y una mayor disposición a recibir el sacramento [*Ej* 44].

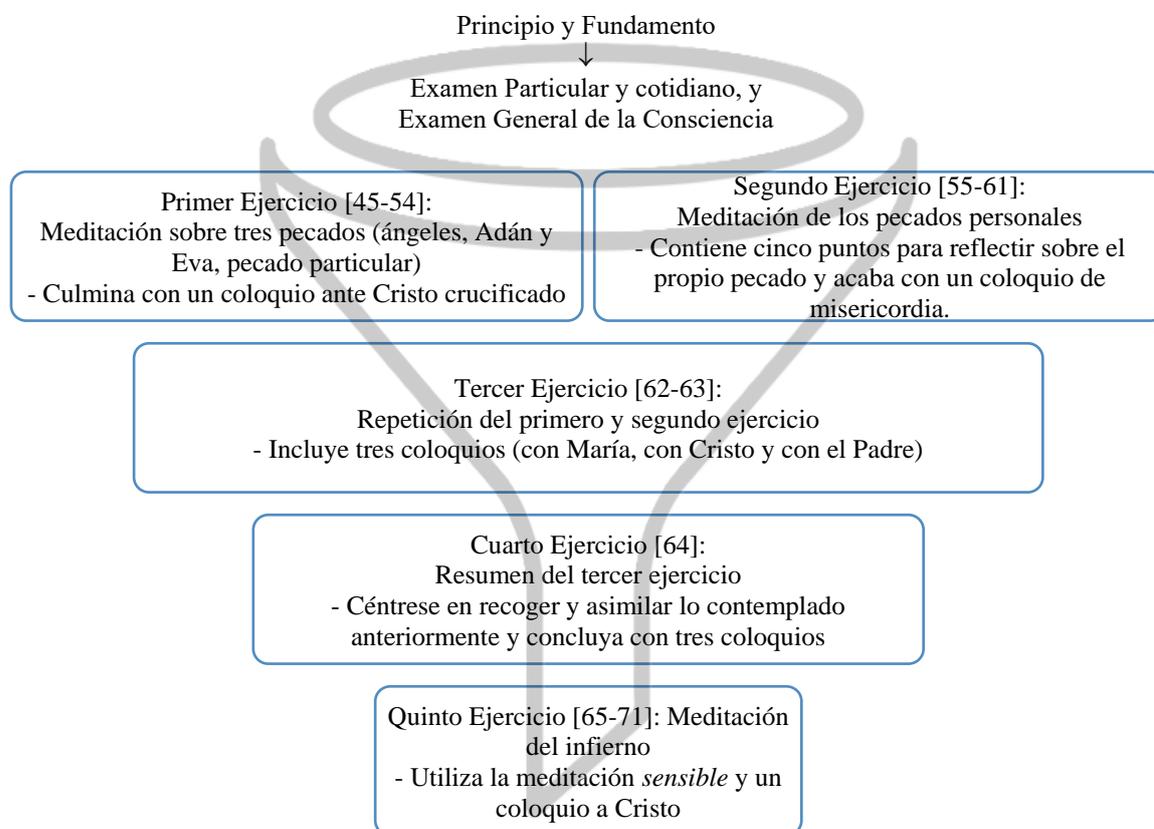
Entrando en los *Ejercicios* de la Primera Semana, encontramos cinco meditaciones que llevan cada vez más a sentir «vergüenza y confusión de mí mismo» [*Ej* 48], es decir, van a lo más profundo de la realidad del pecado. Ahora bien, el objetivo de esta semana no es «saber» qué es el pecado, ni hacer, como señala P. Émonet, una consideración metafísica sobre el mismo, sino «sentir» su efecto en la experiencia personal de la fe¹⁴⁰. Este proceso obliga al ejercitante a tomar consciencia de la presencia del pecado en la historia y en uno mismo, y dejarse tocar afectivamente por esta realidad.

De ahí que la meditación comience con la historia de los tres pecados: los ángeles, Adán y Eva, y el pecado particular [*Ej* 50-52] (1ª ejercicio), y continúe con la propia complicidad en el pecado [*Ej* 55-61] (2º ejercicio). Estas dos meditaciones se repiten en los puntos en los que se siente «mayor consolación o desolación, o mayor sentimiento espiritual» [*Ej* 62], es decir, en el punto más afectado (3º ejercicio) y en un resumen del mismo (4º ejercicio) [*Ej* 64]. Finalmente, se cierra con la meditación del infierno [*Ej* 65-71] presentada como «meditación sensible»¹⁴¹. Todo esto se complementa con las «Adiciones» [*Ej* 73-90], que son orientaciones prácticas para mejor hacer los *Ejercicios* y encontrar lo que se desea. Así pues, los *Ejercicios* de la Primera Semana se pueden ver en el siguiente diagrama, que se parece a un «embudo» que se estrecha hacia los aspectos más

¹⁴⁰ Pierre Émonet, «Primera semana», en *DEI*, 1478.

¹⁴¹ La «meditación sensible» es el objeto de esta consideración de los sentidos, a diferencia de la aplicación del sentido que veremos en la Segunda Semana [*Ej* 121-126]. Cf. Ignacio Iparraguirre, ed., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, 2.ª ed. (Madrid: BAC, 1963), 214 (nota 63). S. Arzubialde comenta que se trata de una experiencia sensible, es decir, que se da prioridad al sentido del dolor (pena) sobre el del daño. Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 223 (nota 1).

profundos de la afectividad y de la sensibilidad (meditación *sensible* del infierno), es decir, sentirse liberado, lleno y agradecido de la misericordia plena y total de Dios¹⁴².



Cuadro 4: La estructura de «embudo» de la Primera Semana

En el cuadro anterior, se puede observar que cada meditación termina con un coloquio. De hecho, el coloquio es un elemento esencial que cierra cada meditación. Es el momento culminante de cada ejercicio que, según D. M. Molina, es cuando el ejercitante va «más allá de sí» hasta la unión con Dios¹⁴³. En el coloquio se establece un diálogo afectivo con Dios «como un amigo habla a otro», y Dios se percibe a través de las mociones que el Espíritu ha suscitado durante la oración. En este sentido, el ejercitante llega a un encuentro personal y transformador con Cristo crucificado, donde descubre a quien salva

¹⁴² Cf. Jesús Corella, «Los grandes deseos de los Ejercicios y sus traducciones para el momento presente», *Manresa* 66 (1994): 299.

¹⁴³ Cf. Molina, «Meditación con las tres potencias», 111.

su historia personal y la del mundo, planteándose la pregunta central: «¿Qué he hecho por Cristo, lo que he hecho por Cristo, lo que debo hacer por Cristo?» [Ej 53].

Este encuentro transformador no surge de la culpabilidad, sino de la experiencia del amor y la misericordia de Dios. Así, en un marco afectivo en la Primera Semana pasa de un proceso interior de la vergüenza inicial a un dolor profundo, que culmina en una experiencia de gratitud y amor agradecido, porque, como dice J. M.^a Rambla citando a C. Péguy, «el pecado es la herida por donde penetra la gracia»¹⁴⁴. Por lo tanto, es una afectividad purificada el objetivo inmediato de esta semana, con «la mirada del corazón», encontrando al Señor en la realidad concreta, reconociendo el pecado y experimentando la misericordia divina.

b) Segunda Semana: La afectividad configurada

La Segunda Semana contiene como eje central el seguimiento de Cristo. Encontramos la primera contemplación: «El llamamiento del Rey temporal» [Ej 91-100]. Este ejercicio, sirve, por así decirlo, como puerta de entrada a la contemplación del Rey eternal. A partir de aquí, se adentra en una serie de meditaciones y contemplaciones sobre toda la vida de Jesús: desde su nacimiento hasta poco antes de la Última Cena. Ahora bien, este ejercicio se presenta, no como meditación o contemplación, sino simplemente como un «llamamiento», es decir, es un ejercicio comparativo que utiliza la imagen del Rey temporal para ayudar a conocer al Rey Eternal¹⁴⁵.

Según L. A. Fullam, «la meditación sobre el llamamiento del Rey invita al ejercitante a un romántico fervor por la causa del líder»¹⁴⁶. Es decir, el seguimiento de Cristo se compara al de un rey terrenal que llama a la gente para que le ayude a «conquistar toda la tierra de infieles» [Ej 93]. Ahora bien, es importante señalar que esta metáfora militar sugerida por San Ignacio no implica ninguna agresión o violencia, sino más bien expresa el valor de la intimidad de los oficiales militares de su época, que acampaban y luchaban junto a sus hombres, en lugar de limitarse a dar órdenes desde la distancia. Este

¹⁴⁴ Rambla, «Relectura (II)», 32.

¹⁴⁵ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 279. Arzubialde considera el método de oración de este ejercicio como *meditación*.

¹⁴⁶ Lisa A. Fullam, «humildad», en *DEI*, 957.

espíritu de intimidad y familiaridad aumenta el valor de la estrecha alianza de los militares con el rey, por la que compartían con él su forma de vida, que incluía comer, beber, vestirse y trabajar juntos¹⁴⁷.

Así pues, sería conveniente subrayar que este ejercicio, como dice J. García de Castro, es del tipo de consideración (cf. [Ej 94.95])¹⁴⁸, es decir, pertenece a la potencia del entendimiento, que se sitúa en el ámbito de la reflexión. Aquí encontramos también una serie de verbos relacionados con el verbo «considerar», como «poner adelante», «mirar», y «ver». Sin embargo, este ejercicio no pretende llegar a una entendimiento o conocimiento, que es la gracia que se demanda en el ejercicio posterior: «conocimiento interno del Señor, [...] para que más le ame y le siga» [Ej 104]. Más bien, la gracia que se pide en este ejercicio es que «no sea sordo a su llamamiento, sino presto y diligente para cumplir su santísima voluntad» [Ej 91]. En este sentido, este ejercicio pretende despertar y aumentar el deseo de seguir al Rey Eternal a través de una actitud realizada por vía de «oblaciones de mayor estima y momento» [Ej 97]¹⁴⁹.

En el fondo, este ejercicio destaca el papel central de la «voluntad» en el proceso afectivo humano: «yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, [...] de imitaros» [Ej 98]. Si en la Primera Semana el ejercitante formula tres preguntas sobre «hacer» [cf. Ej 53] ante la cruz de Cristo, cuyas respuestas se desarrollan a partir de su historia personal entre el pasado, el presente y el futuro¹⁵⁰, es decir, de toda su vida, entonces en esta semana se hace evidente su deseo de seguir a Cristo.

Este deseo de «imitar al Señor» implica una oblación, una ofrenda de sí mismo como respuesta de aquellos que desean seguir a Cristo y servirle. Es una expresión de voluntad, deseo y decisión deliberada: «Imitar a Cristo» en «pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual» [Ej 98]¹⁵¹. Ahora bien, esta decisión está sujeta a dos condiciones, como señala P. Gervais: una objetiva, que sea el mayor servicio y alabanza a la Majestad Divina; y otra subjetiva, que Cristo me quiera «elegir y

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*

¹⁴⁸ José García de Castro, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos.», *Manresa* 74 (2002): 21.

¹⁴⁹ Cf. Gabino Uríbarri, «Escatología», en *DEI*, 780.

¹⁵⁰ Cf. Émonet, «Primera semana», 1479.

¹⁵¹ Cf. Carlos García Hirschfeld, «oblación», en *DEI*, 1339.

recibir en tal vida y estado» [Ej 98]¹⁵². Así, según D. Salin, la «voluntad» tiene primacía sobre el entendimiento y es la facultad que alberga los «afectos». Por lo tanto, este ejercicio se convierte en un acto de la voluntad¹⁵³.

¿Cómo se puede entender el «llamamiento» como el ejercicio de la voluntad a través del verbo «considerar»? Como dice J. García de Castro, podemos entender este concepto como un ejercicio de personalización, donde el ejercitante integra y asume para sí el objeto propuesto a su consideración¹⁵⁴. En el caso del «llamamiento», la consideración se centra en el rey temporal, que se presenta como una reflexión sobre «qué deben responder los buenos súbditos al rey» [Ej 94.95] y a Cristo nuestro Señor, rey eterno, reconociendo su soberanía sobre todo el universo [Ej 95]¹⁵⁵. Se trata de un ejercicio que implica una respuesta personal a una llamada, que se concreta en el seguimiento de Cristo. Por lo tanto, «considerar» no es un mero ejercicio intelectual, sino que implica una potencialidad afectiva que genera la voluntad. En este ejercicio se busca integrar lo emocional y lo racional, lo contemplativo y lo meditativo orientado a la voluntad de Dios.

Así pues, la respuesta a esta llamada, tal y como la explica P. Gervais, contiene en sí misma la «unión de voluntades» entre Dios y el ejercitante¹⁵⁶. Este proceso va más allá de la mera simple imitación externa, pues es una configuración interior auténtica, donde el ejercitante conforma sus deseos y afectos al modelo de Cristo¹⁵⁷. Tal unión manifiesta tanto el fruto como el origen de la elección, ya que la voluntad del ejercitante se debe al hecho de que Cristo quiere «mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer» [Ej 180]¹⁵⁸. Este es la gracia demandada para hacer sana y buena elección en orden al fin último, que es la unión con Dios. En ella se hace posible el diálogo interior con Dios, dejando que los afectos y las mociones se impliquen en el proceso de discernimiento para «buscar y hallar» la voluntad de Dios¹⁵⁹.

¹⁵² Pierre Gervais, «segunda semana», en *DEI*, 1624.

¹⁵³ Cf. Dominique Salin, «Voluntad», en *DEI*, 1789.

¹⁵⁴ García de Castro, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?», 11.

¹⁵⁵ José García de Castro, «Consideración», en *DEI*, 413.

¹⁵⁶ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1630.

¹⁵⁷ Cf. Agustín Palomar Torralbo, «Sí mismo, fondo relacional y trascendencia. El marco fenomenológico de los “Ejercicios espirituales” de Ignacio de Loyola», *Gazeta de Antropología* 37/3 (septiembre de 2021): 12, <https://doi.org/10.30827/Digibug.70334>.

¹⁵⁸ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1630.

¹⁵⁹ Cf. García de Castro, «Consideración», 413. Acerca del tema del discernimiento y su análisis, lo abordaremos en el siguiente capítulo.

La dinámica del seguimiento de Cristo en esta semana se desarrolla a través de una estructura contemplativa específica. Empieza con la «contemplación de la Encarnación», seguida del nacimiento y, como en la Primera Semana, se hace la repetición de los dos primeros ejercicios en la tercera y cuarta contemplación. En la quinta contemplación se «traen» los cinco sentidos, y así sucesivamente durante los días en esta semana (cf. [Ej 261-288]). Esta estructura sigue un ritmo diario de cinco ejercicios, en los que cada repetición se enriquece con lo que ha suscitado la oración anterior en términos de «conocimiento, consolación o desolación»¹⁶⁰. Todo este proceso está orientado hacia la elección, hacia la cual se encaminan todos los ejercicios de la Segunda Semana¹⁶¹.

En las elecciones, antes de entrar en ellas, hay algunas consideraciones previas que denominamos «preparación tríplica», las cuales se incluyen dentro del «Preámbulo para considerar estados» [Ej 135-168]: La meditación de dos banderas [Ej 136-148]; la meditación de tres binarios de hombres [Ej 149-157]; la consideración de las tres maneras de humildad [Ej 164-168]. Las meditaciones de dos banderas y tres binarios se realizan durante el «cuarto día», que marca el paso a la segunda parte de la semana, cuyo centro es la elección y en la que se acentúa el seguimiento radical de Cristo¹⁶².

La meditación de dos banderas marca un momento de inflexión de los *Ejercicios* en la Segunda Semana. Aquí se invita al ejercitante a meditar sobre dos banderas opuestas: la de Cristo, Capitán Supremo y Señor, y la de Lucifer, enemigo de la naturaleza humana. Cada bandera representa una forma de vida y una propuesta existencial radicalmente distintas [Ej 136]: Una, que es de Lucifer, llama a sus seguidores a buscar riquezas, honores y orgullo, como camino de perdición y esclavitud; la otra, que es de Cristo, llama a la pobreza espiritual y, si Dios lo permite, también material, así como al deseo de oprobios y humillación, como camino de humildad y verdadera libertad interior.

El objetivo es que el ejercitante reconozca los engaños del enemigo y esté dispuesto a seguir a Cristo bajo su bandera, optando por los valores evangélicos de la pobreza y la humildad. No obstante, a pesar de su dramatización, esta meditación pone en juego la voluntad y la libertad del ejercitante ante una decisión fundamental; no se trata de elegir

¹⁶⁰ Cf Gervais, «Segunda semana», 1625.

¹⁶¹ Cf. Josep M.^a Rambla, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (3)», *EIDES* 72 (febrero de 2014): 18.

¹⁶² Cf. Rambla, «Relectura (4)», 4.

entre dos ideas, sino de discernir en la propia vida los movimientos interiores que conducen hacia Dios o alejan de Él. Así, el ejercicio promueve la toma de conciencia de la raíz de las elecciones personales -la intención y la motivación- y prepara el terreno para una elección libre y auténtica, en línea con el seguimiento de Cristo¹⁶³.

La meditación de los tres binarios del hombre se presenta como una parábola que muestra tres tipos de actitudes ante los bienes creados y la relación con Dios. Se trata de tres grupos de personas que han adquirido algo lícito y desean salvarse, pero que están «afectadas» por esos bienes: Primer binario [*Ej* 153], desean desprenderse del afecto, pero nunca actúan en consecuencia, quedándose en el mero deseo, lo que demuestra una voluntad carente. Segundo binario [*Ej* 154], desean desprenderse del afecto, pero buscan que Dios les quite el apego sin hacer lo necesario por su parte, quedando apegados a su voluntad y sin verdadera disponibilidad. Tercer binario [*Ej* 155], son aquellos que, sin preferencia por conservar o perder el bien, sólo buscan la voluntad de Dios y están dispuestos a renunciar a todo por amor a Él, aunque vaya en contra de sus inclinaciones naturales¹⁶⁴.

En el fondo, esta meditación es eminentemente afectiva, ya que se refiere a la forma en que la voluntad y los afectos se alinean con el seguimiento radical de Cristo. El objetivo es ayudar al ejercitante a examinar su propio corazón e identificar los afectos desordenados que pueden obstaculizar la libertad interior necesaria para una elección auténtica. Se trata de un ejercicio de purificación de la motivación y de fortalecimiento de la voluntad, que conduce a una disponibilidad radical ante Dios. Sólo quien alcanza la actitud del tercer binario está verdaderamente preparado para discernir y elegir en libertad¹⁶⁵.

La consideración de las tres maneras de humildad [*Ej* 164-168] es la culminación de este «tríptico de preparación» para la elección. Estas tres maneras se describen de tal forma que cada una es más perfecta que la anterior, pero no son etapas separadas, sino un proceso dinámico de crecimiento espiritual que culmina en la identificación afectiva con Cristo:

¹⁶³ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1625-27.

¹⁶⁴ Cf. Jaime Pérez-Boccherini Stampa, «Análisis temático de las “notas” en los Ejercicios ignacianos», *Anthologica Annua* 58 (2011): 113.

¹⁶⁵ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1625-27.

La primera manera de humildad es la «humildad necesaria» (obediencia) para la salvación eterna [Ej 165], que consiste en no consentir, ni por todo el mundo, cometer pecado mortal, y en estar dispuesto a soportar cualquier mal temporal antes que ofender gravemente a Dios; la segunda es la «humildad más perfecta» (indiferencia) [Ej 166], que consiste en no consentir, ni por todo el mundo, cometer pecado venial deliberado, y en no tener más afecto a la riqueza que a la pobreza, al honor que al deshonor, buscando siempre el mayor servicio de Dios y la salvación del alma; y la tercera es la «humildad perfectísima» (el «más» ignaciano) [Ej 167], que consiste en elegir más a la pobreza con Cristo pobre, al oprobio con Cristo oprobioso, y desear más ser estimado como vano y loco con Cristo, si es para mayor gloria de Dios, de modo que, en igualdad de condiciones, uno prefiere imitar y parecerse más a Cristo en su pobreza y humillación¹⁶⁶.

Más aún, cabe resaltar la importancia de la tercera manera de humildad, que encarna una dinámica del amor. Es la «humildad perfectísima» porque, como dice M. Ruiz Jurado, «nace de la absoluta primacía del amor del Señor, Dios encarnado y redentor, y conduce a esa absoluta primacía»¹⁶⁷. Uno quiere y desea hacer y padecer con Cristo no sólo por cumplimiento de la ley, ni por indiferencia, sino por amor. Como dice J. I. González Faus, «el amor a Jesús pobre y humillado lleva al deseo de parecerse a Él»¹⁶⁸. Se trata, pues, de una expresión de amor que, como dice J. Giménez Meliá citando a Juan de la Cruz, «hace semejanza entre lo que ama y es amado» y «sujeta al amante a lo que ama», manifestándose así a través del abajamiento y la identificación con Cristo¹⁶⁹. Es, por tanto, una disposición afectiva (de voluntad y afecto) hacia Cristo, hacia una «cristificación» de la libertad¹⁷⁰.

¹⁶⁶ E. Royón identifica las tres maneras de humildad con el «amor de Dios» que conlleva a la «obediencia» a la ley de Dios (1ª manera), al «servicio» a de Dios (2ª manera) y, finalmente, a la «imitación» de Cristo (3ª manera), y destaca a su vez tres actitudes de amor: fidelidad y obediencia (1ª manera); indiferencia (2ª manera) y *magis* (3ª manera). Cf. Elías Royón, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús», *Manresa* 58 (1986): 70.

¹⁶⁷ Manuel Ruiz Jurado, «Tres maneras de humildad», *Manresa* 38 (1966): 131.

¹⁶⁸ José Ignacio González Faus, «De la “Indiferencia” al “tercer grado de humildad”». Notas para una Cristología de la libertad», *Manresa* 63 (1991): 252.

¹⁶⁹ J. Giménez Meliá señala también, como se apunta en las *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, que originalmente, en las notas del doctor Ortiz (ejercitante de San Ignacio en Monte Casino) y en las del sacerdote irlandés Helyar (que recibió los Ejercicios de Fabro en 1535), este ejercicio se llamaba «tres grados de amor» o «tres maneras de amor» en lugar de «tres maneras de humildad». Cf. Josep Giménez Meliá, «Revisitando las “Tres maneras de humildad”», *Manresa* 96 (2024): 115; Véase también Iparraguirre, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, 230 (nota 104).

¹⁷⁰ Cf. Giménez Meliá, «Revisitando», 115; Véase también González Faus, «De la “Indiferencia”», 251.

Pues en este ejercicio, el ejercitante considera los grados antes de hacer la elección [Ej 164] pero no tanto de evaluar el propio grado de humildad, sino preparar el corazón para un discernimiento integral, donde la libertad y la identificación con Cristo sean reales y profundas, y no simplemente formales o externas. Como dice D. Mollá Llácer, las tres maneras corresponden al clima y a la interioridad, y así lo pretende este ejercicio, que no es un ejercicio concreto, sino un clima subyacente para preparar al ejercitante en su interioridad «antes de entrar en las elecciones» [Ej 164].

Así pues, es en el contexto de la tercera manera de humildad donde arraiga el «más» ignaciano, en el que el ejercitante desea y pide la máxima comunión y semejanza con Cristo, una actitud de total disponibilidad a la voluntad divina¹⁷¹. Así, considerar las maneras de humildad implica disponerse a elegir movido solo por el mayor servicio y alabanza de Dios. En este sentido, como subraya J. Giménez Meliá, no es algo que haya que conquistar con el propio esfuerzo, sino una gracia que hay que pedir, y representa el nivel más profundo de identificación con Cristo¹⁷².

Es interesante observar que, en la preparación de la elección, parece interrumpirse la dinámica de la contemplación de la vida de Jesús. Pero es importante señalar que, como explica A. Codina, esta preparación no se realiza de forma separada de los misterios de la vida de Cristo, sino que se intercala en ellos, ya que es de Él, la fuente de vida, de quien estas meditaciones y consideraciones obtienen toda su fuerza y eficacia¹⁷³.

Se puede decir, pues, que la elección es el punto de llegada de la Segunda Semana, que se cierra con una decisión libre y deliberada. Porque en ella se culmina un proceso de transformación afectiva y de amistad con Cristo hasta disponerse, en la tercera manera de humildad, a la elección¹⁷⁴. Pero el final del proceso es la confirmación y la profundización que tienen lugar en las semanas siguientes (Tercera y Cuarta), que juntamente conforman la experiencia del misterio pascual¹⁷⁵.

¹⁷¹ Cf. Darío Mollá Llácer, «El discernimiento, realidad humana y espiritual», *Manresa*, 2010, 10.

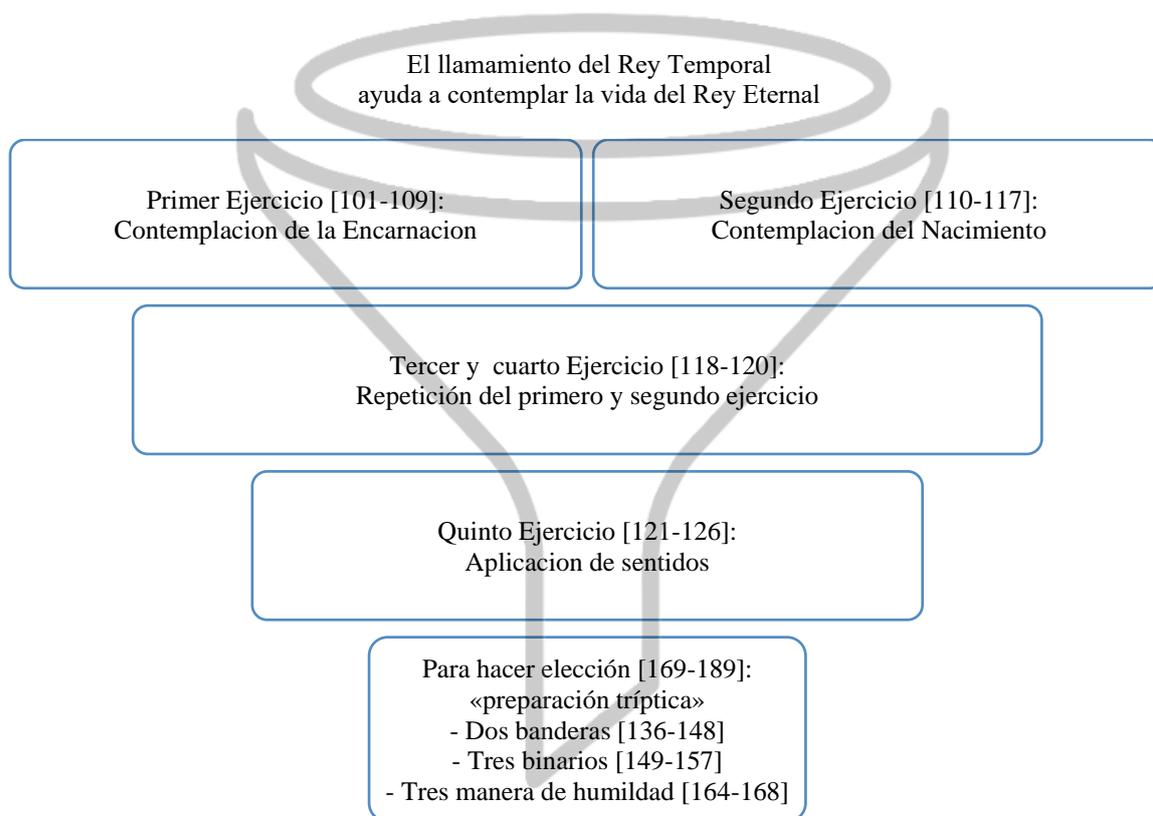
¹⁷² Cf. Giménez Meliá, «Revisitando», 119.

¹⁷³ Cf. A. Codina, «La actividad del ejercitante», *Manresa* 1 (1925): 301.

¹⁷⁴ Cf. Josep M.^a Rambla, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (5)», *EIDES* 79 (mayo de 2016): 6.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 7.

La estructura de la Segunda Semana se puede ver a continuación:



Cuadro 5: La estructura de «embudo» de la Segunda Semana

Esta estructura de la Segunda Semana permite observar cómo la afectividad se va configurando gradualmente, llevándolo a un deseo cada vez más profundo de «seguir e imitar al Señor nuestro» [Ej 109]. En cada contemplación, como señala P. Gervais, el ejercitante se adentra en la historia de Cristo mediante «ejercicios de memoria por el que se traslada a la escena evangélica» y «ver con la vista imaginativa», que le permite hacerse presente en cada detalle de la escena (composición viendo el lugar). Se invita al ejercitante a «ver las personas, oír lo que dicen, y mirar lo que hacen», siempre buscando «reflexionar para sacar algún provecho»¹⁷⁶.

Ahora bien, este ejercicio no se trata solo del acceso a las meditaciones y contemplaciones propias de esta semana, sino que, como dice P. Gervais, aquí ya viene

¹⁷⁶ Cf Gervais, «Segunda semana», 1625.

implícita la dinámica de las tres últimas semanas de los *Ejercicios*¹⁷⁷. Esto queda patente en la «voluntad del rey», que refleja la llamada de Cristo en *Ej* 93:

«quien quisiere venir <i>conmigo</i> ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.;	Segunda Semana
Asimismo, ha de trabajar <i>conmigo</i> en el día y vigilar en la noche, etc.;	Tercera Semana
Porque así después tenga parte <i>conmigo</i> en la victoria, como la ha tenido en los trabajos»	Cuarta Semana

Cuadro 6: El anuncio de las últimas tres semanas en los *Ej* 93.

Nótese la repetición de la palabra «conmigo». Según J. Corella, la expresión «conmigo» marca una relación personal con Cristo¹⁷⁸. No se trata de hacer algo «por» Cristo, sino «con» Él, es decir, de construir una relación íntima que integra todo el ser de la persona, incluyendo su interior y su vida afectiva. Es una amistad en el plano afectivo que se va intensificando a lo largo de los *Ejercicios*. En este sentido, el «conmigo» se refiere a la presencia atractiva y amorosa del Rey, que invita al servicio total del ejercitante. Por otra parte, el ejercitante participa activamente en estar con Cristo, trabajar y tener parte con Él¹⁷⁹. Por lo tanto, «conmigo» adquiere un valor configurador, en el que el ejercitante se forma gradualmente con Cristo, dejándose guiar por el amor a la persona de Jesús, que le conducirá a la entrega total en el proyecto del Reino de Dios¹⁸⁰.

Así que, ya desde la «contemplación del Rey Eternal», se establece una estructura de los *Ejercicios* para escuchar su llamada a través del conjunto de los misterios de su vida terrena, de modo que uno «no sea sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad» [*Ej* 91]. Se plantea para contemplar a Cristo, como Rey, que comparte su vida y, en definitiva, la gloria del Reino. Este ejercicio implica una llamada a la intimidad con Cristo y su causa: No se trata sólo de seguirle, sino de participar con el Rey en la victoria, igual que se participa en su sufrimiento. Por tanto, es una invitación a

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, 1624.

¹⁷⁸ Cf. Corella, «Los grandes deseos», 307.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*

¹⁸⁰ Cf. Rambla, «Relectura (3)», 4.

vivir una vida en comunión con Cristo, así como un compromiso y una voluntad total de afrontar los desafíos en el camino hacia la victoria en el Reino de Dios.

El fruto de esta atención centrada en el misterio se manifiesta cuando se concede al ejercitante «el sentir y gustar las cosas internamente» [Ej 2] en «la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del alma y de sus virtudes» [Ej 124]. Para San Ignacio, es fundamental entender que la divinidad es siempre indisociable de la humanidad en la que se encarna¹⁸¹. Por eso, la configuración con Cristo no es algo externo, sino una conversión interior que afecta a todo el ser de la persona.

c) Tercera Semana: La afectividad identificada

Siguiendo la misma dinámica, el foco de la Tercera Semana se centra en la contemplación de la Pasión de Cristo. Durante esta semana, el ejercitante acompaña a Jesús en su sufrimiento, buscando una identificación más profunda con Cristo en los momentos más dolorosos de su vida. El objetivo está marcado por la gracia demandada de «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» [Ej 203].

En esta semana, como señala J. M.^a Rambla, hay una continuidad con la Segunda Semana, pero ahora los *Ejercicios* no son lineales, sino que profundizan en la adhesión afectiva con Dios, identificándose con su dolor¹⁸². Por eso, tampoco se puede separar la Tercera y Cuarta Semana, pues juntas constituyen la experiencia completa del misterio pascual¹⁸³. Esto se nota claramente en estas dos semanas, porque no hay puerta de entrada, tal y como se ha analizado en la Primera y Segunda Semana, sino que ambas semanas comienzan directamente con el primer ejercicio según la dinámica de cada una. En este sentido, podemos decir que la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas se centran en el misterio de la vida, pasión y resurrección de Cristo.

Entonces, cabe preguntarse: ¿dónde está el punto de entrada de la Tercera Semana? Según A. García Estébanez, si la Tercera Semana se marca en función de su relación con

¹⁸¹ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1625.

¹⁸² Cf. Rambla, «Relectura (5)», 6.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, 3.

la segunda, el punto de conexión se encuentra en la expresión final del tratado sobre la «Reforma de vida»: «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interés» [*Ej* 189]¹⁸⁴.

El verbo «salirse»¹⁸⁵ o «salir de sí» reviste una importancia decisiva en este punto. Este verbo está relacionado con una disposición fundamental para el aprovechamiento espiritual, que puede verse desde dos dimensiones: Por un lado, desde una mirada retrospectiva, este «salir de sí» resume todo el proceso del ejercitante desde el PyF hasta la experiencia de la Segunda Semana; y por otro lado, desde un punto de vista prospectivo, que es una mejor disposición para adentrarse en la Pasión del Señor, donde se contemplará la expresión más sublime del «salir de sí» de Jesús para someterse plenamente a la voluntad del Padre¹⁸⁶.

En este caso, es posible extraer la conclusión: el verbo «salirse» representa entonces un movimiento espiritual, el desprendimiento del «propio amor, querer e interés» hacia una identificación afectiva con el «salir de sí» de Jesús en su pasión, cuando el ejercitante no solo observa el dolor de Cristo, sino que participa en Él (com-pasión). No se trata de un sentimentalismo del «dolor, quebranto, lágrimas y pena», sino que implica un «padecer con» Cristo, una verdadera experiencia de acompañamiento y participación en el misterio de la Pasión¹⁸⁷.

Así, las contemplaciones de esta semana, según A. García Estébanez, giran en torno a las cinco consideraciones: (i) La mirada a la humanidad sufriente de Cristo [*Ej* 195]; (ii) La mirada a la divinidad escondida [*Ej* 196]; (iii) La personalización de la Pasión «por mis pecados» [*Ej* 197] en doble sentido: causal (por mi causa) y favorable (a mi favor); (iv) La pregunta de «qué debo yo hacer y padecer por Él» [*Ej* 197]¹⁸⁸, como confirmación de la elección; y (v) La oración contemplativa silenciosa y sobria, vivida de modo más inmediato y con mayor capacidad de admiración y asombro¹⁸⁹. Cabe señalar también que este es el

¹⁸⁴ Cf. Albino García Estébanez, «Tercera semana», en *DEI*, 1701.

¹⁸⁵ En el *Diccionario panhispánico de dudas*, el verbo «salir(se)» en su definición es «Pasar del interior al exterior». Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española: *Diccionario panhispánico de dudas (DPD)* [en línea], 2.ª edición (versión provisional), consultado el 1 de mayo de 2025, <https://www.rae.es/dpd/salir>.

¹⁸⁶ Cf. García Estébanez, «Tercera semana», 1701.

¹⁸⁷ Cf. Rambla, «Relectura (5)», 19.

¹⁸⁸ Se recuerda el doble sentido del afecto en la página 36, que también refleja la misma dinámica dual de la elección: activa (hacer) y pasiva (padecer).

¹⁸⁹ Cf. García Estébanez, «Tercera semana», 1702-3.

momento de la confirmación de la elección realizada previamente. Sin la participación del ejercitante en la Pasión, la elección podría quedarse en un simple deseo fácilmente volatilizado por la dura realidad¹⁹⁰.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, el ejercitante entra en la Tercera Semana con dos contemplaciones fundamentales: de Betania a la Última Cena, y de la Cena al huerto. Estas dos contemplaciones marcan el patrón para el resto de la semana, siguiendo el mismo método que en la primera contemplación de la Cena. Estas contemplaciones iniciales sirven como pórtico de la pasión, donde se contempla el sentido de lo que seguirá como un acto de servicio y abajamiento supremos (lavatorio de los pies), así como una entrega totalmente libre y plena (la eucaristía).

Los días siguientes (del segundo al séptimo) se organizan según el relato de la Pasión¹⁹¹. No obstante, cabe señalar también que, tal y como se indica en la nota del *Directorio del Ej 209*, San Ignacio ofrece flexibilidad en la estructura de la contemplación durante esta semana, de modo que «quien desee alargarse más en la pasión» puede elegir menos misterios para la contemplación, y «quien quisiera más abreviar en la pasión» puede realizar cinco *ejercicios* diferentes cada día. En este sentido, la flexibilidad de esta semana no se basa tanto en la comodidad del ejercitante, sino que tiene en cuenta la actitud profunda de quien ha purificado sus deseos durante las semanas anteriores y ha aprendido a interpretar sus movimientos interiores como acciones del Espíritu Santo, de modo que puede actuar con mayor libertad y madurez afectiva¹⁹².

Así pues, la afectividad de la Tercera Semana se configura en una disposición predominantemente afectiva y empática, lo cual ya se hace evidente en las gracias demandadas de esta semana (cf. [*Ej 193.203*]), expresadas por alguien que ya tiene suficiente conocimiento de la persona de Jesús¹⁹³. Todo el proceso de contemplación de esta semana apunta a una «reforma afectiva», conduciendo al ejercitante a una identificación cada vez más profunda con los sentimientos y disposiciones de Jesús. Por lo

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, 1701.

¹⁹¹ El misterio de la pasión está organizado de la siguiente manera: del huerto a casa de Anás, y luego a casa de Caifás (2º día); de casa de Caifás a Pilato, y luego a Herodes (3º día); de Herodes a Pilato (4º día); de casa de Pilato hasta la crucifixión y muerte (5º día); desde el descendimiento hasta el sepulcro (6º día); y la contemplación de toda la pasión junta (7º día).

¹⁹² Cf. Rambla, «Relectura (5)», 22.

¹⁹³ Cf. García Domínguez, «Afecto», 101.

tanto, los ejercicios de esta semana no son una simple contemplación pasiva del sufrimiento de Cristo desde fuera, sino una intensa participación afectiva que se traduce en «compasión» o «padecer con», es decir, la disposición a dejarse tocar por la pasión de Cristo, y esto implica dolor, quebranto y pena interna. De ahí que la identificación afectiva con Cristo transforme la vida en la dirección de «la voluntad de Dios encarnada en el mundo», porque como afirma J. M.^a Rambla, «nada es tan transformador para la persona como la identificación afectiva con alguien o con algo»¹⁹⁴.

d) Cuarta Semana: La afectividad integrada

Entramos en la semana en la que se invita al ejercitante a entrar en la alegría y gozo del Señor mismo. Por eso, esta Cuarta Semana se centra en la contemplación de Cristo resucitado y sus apariciones. Como destaca J. M.^a Rambla, esta semana se propone explorar cómo la Vida trasciende la vida, la vida eterna, la alegría y el descanso de Dios¹⁹⁵. Así, la gracia demandada en esta semana es «alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo» [Ej 221]. Esta petición marca un cambio significativo en la orientación afectiva del ejercitante.

Como es evidente, la Cuarta Semana no puede separarse de la tercera, ya que ambas forman una unidad en el misterio Pascual, puesto que el crucificado es Él, que vence y salva desde la cruz, y el resucitado es el mismo que fue atravesado por las heridas del sufrimiento¹⁹⁶. Pero la diferencia entre ellas se hace evidente no solo en las peticiones de cada semana, sino sobre todo en la disposición afectiva del ejercitante. Si en la Tercera Semana el ejercitante se identifica con Cristo crucificado, en la Cuarta Semana se une al mismo Cristo, que vence a la muerte, y participa en el gozo pascual.

Se trata, pues, de una transición afectiva, en la que la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, ahora «parece y se muestra tan miraculosamente en la santísima resurrección» [Ej 223]; y el mismo Cristo que ejerce «el oficio de consolar», relacionándose con el creyente en términos de amistad [Ej 224]. Esta nueva disposición afectiva se refleja

¹⁹⁴ Rambla, «Relectura (5)», 6.

¹⁹⁵ Ibid., 29.

¹⁹⁶ Cf. ibid., 4.

incluso en las adaptaciones prácticas que propone San Ignacio. Las adiciones también se modificarían para favorecer todo lo que ayude a despertar el afecto, la alegría y el gozo espiritual, incluyendo el uso de «claridad o temporales cómodos» y evitando la penitencia en favor de la «temperancia y todo medio» [Ej 229].

Así, la Cuarta Semana empieza con la primera contemplación: «La aparición de Cristo resucitado a nuestra Señora» [Ej 218-225; 299]. Esta contemplación es fundamental y sirve de base para las demás contemplaciones de esta semana. La aparición de Cristo resucitado a su Madre es una contemplación fundamental que abre la cuarta Semana de los *Ejercicios*. Aunque no se narra en el Evangelio, esta contemplación se entiende desde la lógica de la fe para entrar en el gozo pascual y comprender la transformación que produce la resurrección.

Esta aparición no constituye una puerta de entrada para contemplar otros misterios de la vida gloriosa de Cristo, sino más bien un punto de conexión entre la tercera y la cuarta Semana. Porque María, que había quedado en soledad junto al sepulcro [Ej 208], fue la primera en recibir a Cristo resucitado «en cuerpo y en ánima» [Ej 219]. María, como primera creyente, no necesita ser confirmada en la fe, sino que participa de manera única en el gozo de su Hijo resucitado, siendo la primera en conocer su gloria. En ella se perfila la imagen de la Iglesia y de los creyentes que se preparan y se disponen a recibir el consuelo del Señor.

La estructura de esta semana sigue siendo la misma que la de la semana anterior, pero con mayores adaptaciones y flexibilidad. Se recomienda hacer cuatro ejercicios en lugar de cinco, repartidos a lo largo del día: el primer ejercicio al levantarse; el segundo a la hora de la misa o antes de comer; el tercero a la hora de vísperas; y el cuarto antes de cenar, aplicando los cinco sentidos. En la lista de los misterios de la vida de Cristo, se encuentran las catorce contemplaciones, que comienzan con la aparición a María [Ej 229] hasta la Ascensión en el Monte de los Olivos [Ej 312]¹⁹⁷. Esta estructura está diseñada para

¹⁹⁷ Cario Maria Martini, «Apariciones», en *DEI*, 177. Las apariciones se proponen sucesivamente la aparición a la Virgen María [Ej 229], a María Magdalena [Ej 300], a las mujeres junto al sepulcro [Ej 301], a Simón Pedro [Ej 302], a los dos discípulos de Emaús [Ej 303], a los discípulos reunidos con excepción de Tomás [Ej 304] y la aparición a Tomás [Ej 305], a los siete discípulos que están pescando en el lago, en la que encomienda a S. Pedro las ovejas [Ej 306], la aparición en la que Jesús manda a los discípulos a predicar por todo el mundo [Ej 307], a los quinientos hermanos que recoge 1 Cor 15 [Ej 308], a Santiago que recoge también 1 Cor 15 [Ej 309], a José de Arimatea [Ej 310], a S. Pablo después de la Ascensión [Ej 311], y

facilitar una experiencia integradora que permite al ejercitante participar del gozo pascual y alcanzar una nueva forma de relación con Dios y con todas las criaturas.

Más aún, esta semana también marca el punto culminante del proceso de transformación afectiva que ha atravesado todo el itinerario del *Ejercicio*. El objetivo es alcanzar la integración afectiva, en la que los participantes puedan experimentar la alegría como fruto del amor y signo de la plenitud de la vida en Cristo resucitado. Por eso, esta semana termina con la «Contemplación para Alcanzar Amor» [Ej 230-237]. Esta contemplación se presenta como el momento en el que la afectividad alcanza su máxima integración, donde el amor se obra [Ej 230] y se comunica [Ej 231] entre los amantes. Es decir, invita al ejercitante a vivir, tal y como explica J. Nadal, en la «contemplación en la acción»¹⁹⁸, a encontrar a Dios en todas las cosas a través de una afectividad transformada por el encuentro con Cristo resucitado. Ahora bien, esto no se logra por mero esfuerzo personal, sino que es, como afirma M.^a L. de la Hormaza, «una gracia, que Dios concede a aquel que ha sido capaz de contemplarle, de abrirse para recibir la gracia de la familiaridad, de la intimidad con Dios»¹⁹⁹.

En definitiva, la afectividad se integra en los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares [Ej 234] (Primera Semana), en la habitación de Dios en las criaturas, dando ser y haciéndose entender [Ej 235] (Segunda Semana), en Dios que trabaja y labora en todas cosas criadas [Ej 236] (Tercera Semana), y en todos los bienes y dones descendidos de arriba, como potencia suprema e infinita [Ej 237] (Cuarta Semana). Esta integración afectiva final en los *Ejercicios* refleja, como subraya L. M.^a García Domínguez, «la gracia de una vida integrada, con un conocimiento creyente que lleve a ser capaz de amar y servir en todo»²⁰⁰.

En este sentido, la «Contemplación para Alcanzar Amor» prepara al ejercitante para entrar en una nueva forma de vivir la vida cotidiana en el Resucitado, consciente de que Dios está presente en «todas las cosas» y en la integridad de su vida. Así, el que completa los *Ejercicios* está dispuesto a proseguir esa experiencia en su vida diaria y se prolonga en la práctica del examen de conciencia, actuando en virtud de los dones recibidos durante los

finalmente, los cuarenta días durante los cuales Jesús se aparece a los apóstoles después de la resurrección y la Ascensión en el Monte de los Olivos [Ej 312].

¹⁹⁸ Cf. *MNadal*, IV, 651.

¹⁹⁹ Cf. Hormaza, «La contemplación ignaciana», 124.

²⁰⁰ Cf. García Domínguez, «Afecto», 101.

*Ejercicios*²⁰¹. Por lo tanto, la afectividad integrada es, según L. M.^a García Domínguez, el ideal ignaciano²⁰².

Así que la experiencia contemplativa de esta semana permite que la afectividad del ejercitante se vaya integrando según la del Resucitado. Se trata de dejarse transformar por el gozo pascual para poder «en todo amar y servir» desde todas las dimensiones de su ser. Es una experiencia de unión con Cristo que une la contemplación y la acción, en la que el amor se vuelve «gratuito, desinteresado, oblativo»²⁰³.

2.3. Hacia una integración afectiva

A lo largo de este capítulo, hemos explorado cómo, a pesar de la fragmentación afectiva y el desafío de la trascendencia, el sujeto contemporáneo sigue experimentando el afecto de Dios. Frente a esta realidad, los *Ejercicios* ofrecen una pedagogía afectiva integral que ayuda al sujeto a reconocer, purificar y transformar su afectividad a través de un proceso gradual de encuentro con Dios. Este proceso permite integrar las diferentes dimensiones de la persona -cognitiva, afectiva y volitiva- en una dinámica de crecimiento espiritual que conduce a una mayor libertad interior. Los *Ejercicios* muestran así su vigencia como camino de transformación para el ser humano contemporáneo en su búsqueda de sentido a su vida.

Nuestra investigación avanza hacia una comprensión más profunda de cómo el sujeto se ve afectado en los *Ejercicios*. A través del análisis de la dinámica de cuatro semanas, la afectividad del sujeto experimenta un proceso de purificación, configuración, identificación e integración hacia la unión con el amor divino. Este proceso conduce al sujeto desde el reconocimiento de sus afecciones desordenadas hasta la integración afectiva con el Cristo resucitado. El resultado es una afectividad transformada, capaz de encontrar a Dios en todas las cosas y de vivir desde una nueva disposición interior, marcada por el amor y el servicio.

²⁰¹ Cf. Josep M.^a Rambla, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (6)», *EIDES* 81 (diciembre de 2016): 14.

²⁰² Cf. García Domínguez, «Afecto», 101.

²⁰³ Cf. Hormaza, «La contemplación ignaciana», 120.

A partir del análisis que hemos realizado, se han revelado algunos hallazgos clave que arrojan luz sobre la naturaleza del sujeto afectado en los *Ejercicios*. Hemos observado algunos patrones en el modo en que opera la dimensión afectiva en el camino espiritual de los *Ejercicios*:

En primer lugar, la transformación afectiva en los *Ejercicios* no solo sigue un patrón espiral de profundización, donde cada etapa construye sobre la anterior mientras mantiene una continuidad fundamental para lograr una progresiva integración con el amor divino, sino que se manifiesta también como un «embudo afectivo» donde las experiencias y mociones inicialmente dispersas (afectividad desordenada) se van canalizando y unificando en torno al centro divino. De este modo, la pedagogía ignaciana actúa simultáneamente en dos movimientos complementarios: un «movimiento espiral» que permite un crecimiento gradual en la relación con Dios, y un «movimiento centrípeto» que facilita la integración de todas las dimensiones afectivas en el amor divino.

En segundo lugar, observamos también una dinámica que surge desde la clave de «preparar y disponer el ánimo» anunciada en *Ej* 1. Notamos que, en cada etapa o ejercicio, el sujeto primero se prepara para vivir una experiencia afectiva y luego se dispone a recibir la gracia divina. Esta dinámica opera tanto a nivel macro (en la estructura general de las cuatro semanas) como a nivel micro (en cada ejercicio particular), como veremos a continuación:

	Disposición	Preparación	Meta afectiva	Gracia deseada
<i>1ª Semana:</i> La afectividad purificada	Apertura al reconocimiento de la propia realidad	Examen de conciencia y reconocimiento del desorden afectivo	Dolor y vergüenza por los pecados	Conversión del corazón y experiencia de la misericordia
<i>2ª Semana:</i> La afectividad configurada	Apertura al seguimiento de Cristo	Contemplación del Reino y las dos banderas	Conocimiento interno de Cristo	Configuración de los afectos con Cristo
<i>3ª Semana:</i> La afectividad identificada	Apertura al misterio de la Cruz	Contemplación de la Pasión	Dolor con Cristo doloroso	Identificación afectiva con Cristo sufriente
<i>4ª Semana:</i> La afectividad integrada	Apertura a la alegría pascual	Contemplación de la Resurrección	Gozo con Cristo glorioso	Integración afectiva en el amor divino

Cuadro 7: Síntesis de la afectividad en los *Ejercicios*

En este sentido, esta pedagogía del «preparar-disponer» establece las condiciones necesarias para que el sujeto pueda ser afectado por la acción divina. Esta dinámica revela un proceso bidireccional por parte de sujeto, donde la actitud de «preparar» implica una acción activa para recibir y responder a la gracia, mientras que la actitud de «disponer» implica una disposición receptiva para dejarse afectar por la acción divina. La interacción entre la actividad y la pasividad es uno de los elementos más característicos de la pedagogía ignaciana, en la que el sujeto debe esforzarse por crear las condiciones propicias para recibir la gracia, sin intentar imponerla ni controlarla.

En el fondo, los *Ejercicios* muestran así una pedagogía que equilibra la actividad del sujeto con la acción de la gracia divina, donde cada elemento preparatorio dispone el ánimo para una experiencia más profunda. Esta preparación gradual permite al sujeto desarrollar una capacidad cada vez mayor para dejarse influir por la acción divina, mientras que la disposición interior se orienta progresivamente hacia una mayor receptividad espiritual. Este proceso no solo purifica y ordena la afectividad, sino que la integra en una experiencia más profunda del amor divino, permitiendo al sujeto encontrar a Dios en todas las cosas y responder desde una libertad interior renovada.

No obstante, la comprensión sobre la afectividad que hemos adquirido no es un fin en sí misma, sino que prepara y dispone al sujeto para un buen discernimiento. Como veremos en el siguiente capítulo, el ordenamiento de la afectividad constituye la base necesaria sobre la cual el sujeto puede desarrollar su capacidad de toma de decisiones. Esta transición desde el sujeto afectado hacia el sujeto discerniente marca un paso decisivo en la pedagogía ignaciana, donde la integración afectiva se pone al servicio de una búsqueda más profunda de la voluntad divina.

CAPÍTULO III: EL SUJETO DISCERNIENTE

*«sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan: Las buenas para recibir y las malas para lanzar»
[Ej 313].*

Somos conscientes de que el sujeto afectado no está confinado a una realidad aislada, sino que vive en un mundo donde las posibilidades son infinitas y la toma de decisiones cada vez más compleja. De ahí que la búsqueda de la voluntad divina se convierta en una tarea desafiante. Nos encontramos en una situación, como ilustra C. Domínguez Morano, similar a «un niño en la mañana de Reyes que, ante el espectáculo de juguetes que se ofrecen ante él, se queda paralizado sin saber para dónde encaminarse»²⁰⁴. Esta metáfora refleja la realidad a la que nos enfrentamos hoy en día, en la que la tarea de «decidir» a veces nos paraliza, porque queremos «disfrutarlo todo sin renunciar a nada»²⁰⁵.

Esta situación puede provocar lo que los psicólogos denominan «parálisis por análisis»²⁰⁶: una condición en la que uno se siente incapaz de tomar decisiones o actuar

²⁰⁴ Carlos Domínguez Morano, «El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la Psicología (I)», *Manresa* 73 (2001): 157.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Cf. R. T. Lenz y Marjorie A. Lyles, «Paralysis by Analysis: is your planning system becoming too rational?», en *Readings in Strategic Management*, ed. David Asch y Cliff Bowman (London: Macmillan Education UK, 1989), 57-70, https://doi.org/10.1007/978-1-349-20317-8_4; Ann Langley, «Between “Paralysis by Analysis” and “Extinction by Instinct”», *Sloan Management Review* 36/3 (1995): 63-76.

debido al exceso de análisis, lo que le lleva a posponer decisiones importantes o a tomarlas de forma impulsiva. A este fenómeno, R. Meana Peón se refiere como «vértigo ante la toma de decisiones»²⁰⁷. La complejidad de esta condición radica, como señala C. García Hirschfeld, en la «ambigüedad constitutiva» del ser humano, que le obliga a considerar el bien y el mal, y a distinguir entre los pensamientos que provienen de su propia libertad y los que provienen «desde fuera»²⁰⁸. Sin embargo, la capacidad de discernir se ve cada vez más amenazada por la inercia, la irreflexión, la superficialidad, el inmediatez y la subjetividad excesiva, lo que E. López Hortelano denomina «el enemigo de la naturaleza humana»²⁰⁹.

Por su parte, C. García Hirschfeld entiende este fenómeno como la «cultura del zapping»²¹⁰. Se trata de una forma de vivir en la gratificación instantánea en medio de la abundancia de opciones y la búsqueda de estímulos, propia de quienes cambian constantemente de un canal a otro, sobre todo en la televisión, que también se aplica a otros medios y aspectos de la vida. Esta cultura se ha interiorizado profundamente en su forma de ser, de tal forma que «entorpece cualquier tarea de reflexión y banaliza y hasta la selección», hasta el punto de que ya no son capaces de distinguir lo que es realmente suyo de lo que viene del exterior²¹¹.

Asimismo, M. Durao *et al.* sostienen que en el contexto del mundo «hiperconectado», «desde el comienzo del día estamos acompañados de la omnipresencia de pantallas [...] sin darnos cuenta, la frontera entre el mundo digital y el físico comienza a difuminarse»²¹². Obviamente, esta conexión permanente con los dispositivos ha

https://researchbcc.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/between_paralysis_by_analysis_and_extinction_by_instinct.pdf

²⁰⁷ Rufino J. Meana Peón, «Para una antropología ignaciana: algunas vivencias constitutivas del sujeto psíquico», en José García de Castro, María Prieto Ursúa, y Ana García-Mina Freire, eds., *Psicología y Ejercicios Espirituales. Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]* (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2021), 162.

²⁰⁸ Cf. Carlos García Hirschfeld, «Disposición y tarea en el sujeto que discierne», *Manresa* 70 (1998): 270.

²⁰⁹ Cf. Eduard López Hortelano, *Don y tarea del ministerio ordenado. Su espiritualidad a la luz de los Ejercicios Ignacianos* (Madrid: BAC, 2023), 78.

²¹⁰ Cf. García Hirschfeld, «Disposición y tarea», 269. El término «zapping» se define generalmente como «una sucesión de saltos sin un rumbo aparente o predeterminado, una modalidad de consumo de la televisión, de inicio a finales del siglo XX». Los cambios asociados a la «cultura del zapping» o la navegación por los canales han sido posibilitados por la tecnología del control remoto y por la profusión de ofertas de canales tanto por vía cable como por aire. Roberto Balaguer Prestes, «Zapping, navegación, nomadismo y cultura digital», *Razón y Palabra* 73 (2010), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199514908012>.

²¹¹ Cf. García Hirschfeld, «Disposición y tarea», 270.

²¹² Cf. Marian Durao et al., *Hiperconectados. Los desafíos psicológicos de la era digital*, TechPsyLab (Madrid: En línea, 2024), 13,

producido una dualidad entre lo virtual y lo real, que afecta a la forma de relacionarse y de percibir la realidad²¹³. Esta realidad favorece la superficialidad y dificulta situarse en el espacio necesario para tomar decisiones significativas en la vida.

Así pues, ante esta avalancha de desafíos, surge la necesidad de replantearse y examinar cómo el sujeto contemporáneo puede discernir sin dejarse paralizar por el ruido del mundo. Este capítulo pretende explorar la dimensión antropológica del discernimiento, centrándose en el sujeto discerniente que busca y halla la voluntad divina en medio de una multitud de posibilidades. Para ello, abordaremos en primer lugar el concepto de discernimiento ignaciano y su fundamento antropológico. A continuación, exploraremos la pedagogía del discernimiento en los *Ejercicios* para entender su dinamismo.

3.1. Comprender el discernimiento

El discernimiento constituye uno de los conceptos fundamentales de la tradición ignaciana, aunque tiene paralelos y variaciones en otras tradiciones espirituales. Su riqueza ha dado lugar a muchas interpretaciones y a menudo se confunde con otros conceptos contemporáneos como la toma de decisiones, el juicio moral, el análisis racional, entre otros. Por esta razón, antes de abordar el tema propiamente dicho, conviene presentar algunas consideraciones preliminares para aclarar su naturaleza. Por lo tanto, como primer punto de partida, adoptaremos un enfoque «negativo», es decir, identificaremos «lo que NO es» el discernimiento para luego definir «lo que es».

https://www.researchgate.net/publication/380818144_HIPERCONECTADOS_Los_desafios_psicologicos_de_la_era_digital. El término «hiperconectado» hace referencia al estado actual de nuestra sociedad, en la que las personas están constantemente conectadas a través de dispositivos digitales y redes sociales, lo que ha generado nuevos retos psicológicos en la era digital.

²¹³ «La realidad virtual, aquella que se despliega en pantallas y entornos digitales, posee una naturaleza intrínseca que tiende hacia la inmediatez y la superficie. Contrario a la profundidad y la resistencia que ofrece la realidad tangible, la virtualidad nos seduce con una luminosidad que, aunque hipnótica, carece de sombras y matices». Cf. *ibid.*, 48. A esto se hará eco cuando discutamos la Regla de la Segunda Semana sobre la auténtica consolación [*Ej* 332.333].

3.1.1. ¿Qué NO es el discernimiento?

i. El discernimiento NO es mera toma de decisiones

El discernimiento no debe confundirse con la toma de decisiones. Aunque discernir implica decidir, y toda decisión conlleva cierto grado de discernimiento, esto no significa que todo el proceso de toma de decisiones sea discernimiento. L. M.^a García Domínguez aclara que «discernir es una manera de adoptar una decisión [...] Ciertamente se propone el discernimiento para tomar decisiones, aunque no sea el único modo»²¹⁴. La diferencia radica en que el discernimiento busca el origen y el fin de las mociones interiores (deseos, inclinaciones, impulsos), orientándolas hacia la voluntad de Dios, mientras que la toma de decisiones, o en términos ignacianos, «hacer elección», es el acto concreto que concluye ese proceso. Por tanto, el discernimiento no consiste únicamente en resolver problemas prácticos o elegir entre bienes aparentes, sino que, como dice F. J. Ruiz Pérez, es ante todo un momento para contemplar a Dios²¹⁵.

ii. El discernimiento NO es solo juicio moral

El discernimiento no se limita a la distinción moral entre el bien y el mal. El discernimiento parte del supuesto de que la persona ya ha optado fundamentalmente por el bien y busca, más bien, entre el bien real y el bien aparente, es decir, entre las mociones que pueden ser sutiles para no confundir el camino auténtico con el de la autojustificación o el autoengaño. Como señala J. T. Lienhard, citando a J. C. Futrell, el discernimiento implica elegir el camino de la luz de Cristo en lugar de la oscuridad del mal y vivir con las consecuencias de esa elección, discerniendo qué decisiones y acciones concretas son necesarias para seguir a Cristo aquí y ahora²¹⁶. En otras palabras, el discernimiento no es una cuestión de elegir entre el bien y el mal, sino de identificar y elegir entre varios bienes, discerniendo cuál es la voluntad de Dios en una situación determinada.

²¹⁴ Luis M.^a García Domínguez, «“Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas” [Ej 46]: Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento», en *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» (Ej 1)*, ed. Gabino Uríbarri (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2018), 384.

²¹⁵ Cf. Francisco José Ruiz Pérez, «Una propuesta de pautas para el discernimiento», *Manresa* 89 (2017): 276.

²¹⁶ Cf. Joseph T. Lienhard, «On “Discernment of Spirits” in the Early Church», *Theological Studies* 41, n.º 3 (1980): 505, <https://doi.org/10.1177/004056398004100302>.

iii. *El discernimiento NO es solo un proceso racional ni reacción emocional*

El discernimiento no es un mero de ejercicio de análisis racional donde se sopesan los pros y contras. Si bien el razonamiento o la inteligencia son necesarias, el discernimiento implica una apertura integral de la persona: involucra la afectividad, la experiencia interior, la oración, la escucha y la disposición a recibir el don del Espíritu. Pero tampoco se reduce a seguir las emociones, impulsos o preferencias personales. Como advierte C. Peralta Núñez, «las emociones no deben provocar una reducción del discernimiento a una mera técnica de autoconocimiento y autoaceptación personal. Las emociones han de ser complementadas con el cálculo racional que modere la reacción espontánea de las emociones»²¹⁷. Así, como lo describe P. M.^a Mendoza Busto, el discernimiento es «un proceso que enlaza una serie de operaciones internas tales como la percepción, la emoción, el entendimiento, la decisión y la acción»²¹⁸. En este sentido, el discernimiento es un proceso integral que afecta al sujeto en su totalidad.

iv. *El discernimiento NO es una decisión definitiva*

El discernimiento no es un método infalible que garantice certeza absoluta ni una decisión definitiva que cierre el proceso. L. M.^a García Domínguez subraya que el discernimiento «se utiliza... para examinar la oración en los Ejercicios, para examinar la conciencia, para hacer obras de caridad como la limosna, para entender los escrúpulos o para mejorar el sentido de Iglesia»²¹⁹. En este sentido, el discernimiento es una actitud permanente y dinámica, marcada por la humildad y la apertura al misterio de Dios. De ahí la importancia del examen de conciencia. Este carácter lo resalta también T. J. Plaza en su artículo titulado «El discernimiento espiritual como actitud permanente», en el que subraya que el discernimiento es una búsqueda constante de Dios en la realidad cotidiana, en el estar enamorado, en el trabajar «en equipo» y en el diálogo constante con Él²²⁰.

²¹⁷ Cristian Peralta Núñez, «Discernir para elegir la voluntad de Dios», *Manresa* 94 (2022): 54.

²¹⁸ Cf. Pedro M.^a Mendoza Busto, «Preámbulo para el discernimiento ignaciano», *Manresa* 97 (2025): 87.

²¹⁹ García Domínguez, «Que todas mis intenciones», 384.

²²⁰ Teresa de Jesús Plaza, «El discernimiento espiritual como actitud permanente», *Manresa* 82 (2010): 41-52.

v. *El discernimiento NO es una actividad autorreferencial*

El discernimiento auténtico no se limita a la subjetividad o a las preferencias personales. El proceso puede verse obstaculizado por el autoengaño y la falsa conciencia, como advierte L. M.^a García Domínguez: «Solamente una mirada externa puede garantizar que las disposiciones para discernir sean las adecuadas y que las afecciones desordenadas o el autoengaño espiritual no distorsionen el discernimiento y la elección»²²¹. Por esta razón, la tradición ignaciana insiste en la importancia del acompañamiento espiritual, la dirección y la comunidad para contrastar la propia experiencia y evitar los engaños del mal espíritu. L. M.^a García Domínguez añade además que el discernimiento adecuado «requiere el contraste y la mirada de “otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias [los del mal espíritu]”» [Ej 326]²²². De este modo, la autenticidad del discernimiento queda garantizada por la conformidad con la fe dentro de una comunidad, que es la Iglesia.

3.1.2. ¿Qué significa discernir?

Así pues, partiendo de *lo que no es* el discernimiento, intentaremos ahora mostrar su contraste, qué es el discernimiento. Etimológicamente, el verbo «discernir» proviene del latín «discernĕre», compuesto por «dis-» («separado, apartado, alejado») y «cernere» («tamizar», «distinguir»), lo que implica la acción de separar o distinguir una cosa de otra²²³. Según la *Real Academia Española* (RAE), «discernir» significa «distinguir algo de otra cosa, señalando la diferencia que hay entre ellas», y que comúnmente se refiere a «operaciones del ánimo», es decir, a procesos internos de la mente o el espíritu²²⁴. En el *Tesoro de la lengua castellana*, aparece también el verbo «discernir», que significa «separo, divido, diiudico, distingo, dispicio». En su uso común, significa distinguir una cosa de otra y hacer juicio de ellas. De aquí proviene la palabra «discreto», que describe al «hombre cuerdo y de buen seso, que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar»²²⁵.

²²¹ García Domínguez, «Que todas mis intenciones», 407.

²²² Ibid.

²²³ Douglas Harper, «discern», en *Online Etymology Dictionary*, consultado el 10 de mayo de 2025, <https://www.etymonline.com/es/word/discern>.

²²⁴ RAE, «discern», en *Diccionario de la lengua española*, 2014, consultado el 10 de mayo de 2025, <https://dle.rae.es/discernir>.

²²⁵ Sebastián de Covarrubias Orozco, «discernir», en *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid: Melchor Sánchez, 1674), 217.

En los diccionarios de espiritualidad, «discernir» adquiere una connotación más profunda. No solo se trata de distinguir en sentido general, sino de identificar y valorar las mociones interiores —los impulsos, deseos o inspiraciones— para reconocer cuáles provienen de Dios y cuáles no. Según el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, el discernimiento nace de la experiencia del cristiano de su vida de fe en Cristo, en la Iglesia y en el mundo. Es un proceso de búsqueda que implica una atenta consideración de los impulsos y motivaciones que le inducen a determinadas opciones²²⁶. En el fondo, es la capacidad de reconocer los signos de Dios en determinadas situaciones y frente a ciertas opciones. Por su parte, en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, el discernimiento se define como una herramienta para «sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar» [Ej 313]²²⁷.

Pero es importante notar que no es una simple técnica o lección que se aprenda como otras materias, sino que requiere la iniciativa divina y se desarrolla a través de la experiencia personal²²⁸. Así, tal y como lo describe S. Arzubialde, el discernimiento tiene una función clarificadora que consta de tres aspectos fundamentales: (1) la *objetivación del origen* de las mociones: qué me mueve y hacia dónde me conduce; (2) la *correcta elección del modo de comportarse* ante cada una de las grandes tendencias; y unido a todo lo anterior, (3) un *principio equilibrador*, fundado en el poder providente de Dios, capaz de atemperar la extremosidad de las inclinaciones²²⁹.

Así pues, este proceso de clarificación de los movimientos interiores, de toma de decisiones correctas en respuesta a ellos con plena confianza en la providencia de Dios, apunta al discernimiento para preparar al sujeto sólo para tres cosas: «la opción global de la libertad, la elección del estado y el análisis de la situación espiritual en la que se encuentra el individuo»²³⁰.

En otras palabras, «discernir» significa distinguir cuidadosamente las realidades internas para orientar la propia vida según la voluntad de Dios. De este modo, el

²²⁶ A. Barruffo, «Discernimiento», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 2.^a ed., dirigido por Stefano de Fiore y Tullo Goffi, adaptado por Augusto Guerra (Madrid: Paulinas, 1983), 368-376.

²²⁷ Cf. Michael J. Buckley, «Discernimiento», en *DEI*, 609. Véase también García Domínguez, «Que todas mis intenciones», 384.

²²⁸ Cf. *ibid.*, 611.

²²⁹ Cf. Santiago Arzubialde, «Discernimiento-función del Espíritu-“discretio”», *Manresa* 70 (1998): 244.

²³⁰ Cf. *ibid.* Los tres objetivos propuestos por Arzubialde coinciden con nuestros tres fines de los *Ejercicios* mencionados en el apartado 1.2.2.

discernimiento es mucho más que la toma de decisiones, el juicio moral, el análisis racional o la reacción emocional. Es un proceso espiritual integral, continuo y abierto, que busca la voluntad divina en la vida concreta. Es, ante todo, una actitud de búsqueda y hallazgo del bien supremo, que dispone y prepara el ánimo para la unión con Dios (cf. [Ej 1]).

3.2. La estructura constitutiva del sujeto discerniente

Algunos especialistas en espiritualidad ignaciana contemporáneos entienden el discernimiento como una actividad humana, es decir, con un carácter eminentemente antropológico²³¹. Esto quiere decir que el discernimiento está enraizado en la constitución misma del ser humano y que, según J. García de Castro es la «estructura de la interioridad»²³². Para él, la interioridad humana es lo que hace posible y probable para el hombre alcanzar a Dios²³³. Esta estructura interna del ser humano consiste precisamente en la integración dialéctica de dos dimensiones fundamentales: el «yo inmanente» y el «yo trascendente». Por tanto, la antropología del discernimiento parte de la premisa de que el sujeto es un ser dialéctico en quien se dan estas dos dimensiones.

3.2.1. El «yo» inmanente

El «yo inmanente», según J. García de Castro, se refiere a una parte de la interioridad que está bajo el control del sujeto, donde éste es dueño de su pensar y decidir, y que nace de la «mera libertad y voluntad» [Ej 32]²³⁴. Este «yo» está incrustado por los «discursos figurativos», es decir, las construcciones mentales de la realidad que acontecen en el interior del sujeto, denominadas por J. García de Castro «objetualidades»²³⁵. Estas

²³¹ Destacamos algunos autores, entre otros: Mendoza Busto, «Preámbulo para el discernimiento»; García Domínguez, «Que todas mis intenciones, acciones y operaciones»; José García de Castro, «La estructura interna del discernimiento», *Manresa* 80 (2008): 125-40; José Antonio García Monge, «Estructura antropológica del discernimiento espiritual», *Manresa* 61 (1989): 137-45.

²³² Cf. García de Castro, «La estructura interna», 126.

²³³ Cf. *ibid.*, 127.

²³⁴ Cf. *ibid.*, 128. El «yo inmanente» se asocia fácilmente con el «pensamiento», que también tiene otros dos sujetos que operan a través de las mismas estructuras y cauces. Sin embargo, el «yo» no los percibe constantemente; influyen en el estado de ser del «yo», pero éste carece de la capacidad de ejercer control sobre ellos. Aunque no pueden tomar la decisión final por parte del «yo», sí influyen y condicionan sustancialmente la decisión. Uno de estos sujetos facilita el acceso a Dios [Ej 315³], otro lo dificulta e impide [315²].

²³⁵ Cf. *ibid.*

construcciones se forman a partir de historias personales: experiencias, sentidos, lecturas, referencias externas, deseos y memorias, o, dicho de otro modo, la realidad se interpreta en el interior desde su propia percepción, desde «mi mundo». El «yo inmanente» es, por tanto, la instancia del sujeto capaz de construir pensamiento, de generar imaginación, memoria y fantasía de forma deliberada, libre y autónoma, no como meras secuencias lógicas, sino como actos existenciales, cargados de afecto y significado personal.

Basándose en la exposición de J. García de Castro, el «yo inmanente» puede caracterizarse del siguiente modo:

- i. El «yo inmanente» construye su identidad sobre la base de discursos figurativos, en cuanto a su percepción del mundo. Se trata de una *identidad figurativa y apropiativa* que se basa en sus propias narraciones e interpretaciones del mundo, apropiadas y acumuladas a lo largo de la vida²³⁶.
- ii. El «yo inmanente» tiende a identificarse de forma *acrítica e inconsciente* con sus propios pensamientos, deseos y afectos, asumiendo como propias y verdaderas aquellas narraciones internas que, en realidad, pueden ser discursos figurativos falsos, es decir, ilusorios o inducidos por factores externos o espirituales²³⁷.
- iii. El «yo inmanente» es *vulnerable* a las mociones (movimientos internos). Estas mociones pueden orientar, confundir o estimular al sujeto, según su origen y la disposición interior del «yo». Es, por tanto, voluble y está sujeto a distracciones, y puede verse atrapado en dinámicas de la consolación y la desolación sin ser consciente de ello²³⁸.

El «yo inmanente» es el «yo» que vive y se reconoce en la inmediatez de la experiencia, en la red de pensamientos y afectos que se suceden en la interioridad. No es el «yo» reflexivo que observa y trasciende, sino el que habita en el flujo de lo vivido y sentido. Ahora bien, en el proceso de discernimiento, éste no sería posible sin la existencia del «yo inmanente». Es en este «yo» donde se perciben las mociones, se experimentan los afectos y se configuran las alternativas existenciales que requieren una decisión. El «yo inmanente» es, por tanto, la base experiencial y afectiva del discernimiento; sin él, no habría materia sobre la que discernir ni experiencia personal que interpretar. Por tanto, el «yo inmanente»

²³⁶ Cf. *ibid.*, 129.

²³⁷ Cf. *ibid.*, 136.

²³⁸ Cf. *ibid.*, 131.

no es sólo la sede de los «discursos figurativos», sino también el primer espacio que condiciona y orienta el proceso de discernimiento.

3.2.2. El «yo» trascendente

Ahora bien, el auténtico discernimiento requiere que el «yo inmanente» no sea el único protagonista. Se necesita otra instancia consciente, crítica y reflexiva del sujeto que entre en acción para observar, analizar y evaluar las mociones y narraciones del «yo inmanente». Es la dimensión del «yo trascendente» del sujeto discerniente, una dimensión que se abre más allá de sí mismo, hacia el absoluto, lo eterno, lo divino. No se trata de una entidad separada del «yo inmanente», sino de su capacidad constitutiva de autotranscendencia²³⁹. K. Rahner define al ser humano como «sujeto trascendental»: aquel que «es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto»²⁴⁰.

Esta apertura trascendental no es una capacidad autoconferida, sino una estructura apriorística del sujeto: «es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general»²⁴¹. Por esta apertura, K. Rahner también subraya que el «yo trascendente» es una consecuencia de la autocomunicación divina: «Dios como misterio personal y absoluto al hombre en cuanto ser que trasciende, significa de antemano una comunicación a él como ser espiritual y personal»²⁴². En otras palabras, «Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios»²⁴³. Así, el «yo trascendente» es, ante todo, una apertura y receptividad ante el don de Dios, que se da a sí mismo en el acto mismo del discernimiento.

²³⁹ La trascendencia, en este sentido, no es una realidad opuesta a la inmanencia, sino que se manifiesta en ella, la transfigura y la vuelve transparente a la presencia de lo divino. Diego M. Molina, citando a A. Pieris, afirma: «Lo trascendente, irrumpiendo dentro de lo inmanente, transfigura lo inmanente, lo vuelve transparente». Cf. Diego M. Molina, «Discernir la presencia de Dios en la vida», *Manresa* 83 (2011): 231.

²⁴⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 55.

²⁴¹ *Ibid.*, 37.

²⁴² *Ibid.*, 148.

²⁴³ *Ibid.*, 151.

J. García de Castro propone cinco rasgos del «yo trascendente»:

- i. Es el «yo activo» que conoce la morfología de la interioridad, advierte los procesos internos que ocurren en el sujeto, actualiza las construcciones figuradas del mundo en la conciencia y observa la relación entre las figuras del mundo y el sentir del sujeto²⁴⁴.
- ii. Es el «yo retirado» que se mantiene apartado de las criaturas y experiencias (incluso de consolación y desolación). Esta distancia le permite comprender todo con mayor claridad y permanece vigilante para despertar y animar los pensamientos según las reglas de discernimiento²⁴⁵.
- iii. Es el «yo atento» como atención pura, a diferencia del «yo inmanente» que es voluble, y no se deja implicar en agitaciones y tentaciones. Sin él, el sujeto está espiritualmente desorientado²⁴⁶.
- iv. Es el «yo advertidor» que mantiene la distancia de las construcciones figuradas del mundo, actualiza la conciencia (advertir) para que el sujeto sea consciente de sus procesos internos y le permita reconocer el origen de los sentires y deseos²⁴⁷.
- v. Es el «yo observador» que examina las relaciones entre los componentes de la interioridad, observa cómo los discursos figurados se relacionan con los «previos» del sujeto y vigila la interacción entre los discursos y la interioridad en la que acontecen²⁴⁸.

Estas características hacen del «yo trascendente» una instancia metacognitiva, es decir, una distancia reflexiva necesaria para el auténtico discernimiento, que permite observar, analizar y valorar las mociones y relatos del «yo inmanente». En este sentido, la experiencia del discernimiento implica siempre una experiencia de trascendencia. J. García de Castro afirma que «el “Yo trascendente” trabaja con todas estas tramas mocionales y, porque no pertenece a ninguna, puede observar y conocer la lógica interna de su proceder»²⁴⁹. Este «yo trascendente» es el verdadero protagonista del proceso de discernimiento, pues permite al sujeto «ir autoposeyéndose, de poder pensar sus pensamientos, criticarlos e, incluso, interpretarlos como experiencia religiosa»²⁵⁰.

²⁴⁴ Cf. García de Castro, «La estructura interna», 130.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, 131.

²⁴⁷ Cf. *ibid.*

²⁴⁸ Cf. *ibid.*, 132.

²⁴⁹ *Ibid.*, 130.

²⁵⁰ *Ibid.*

En su estudio sobre discernimiento y antropología, L. M. Rulla desarrolla la teoría de la «autotranscendencia en consistencia», según la cual el discernimiento implica la integración de las disposiciones psicológicas del sujeto con los valores objetivos y trascendentes de Cristo. Explica que cuando una persona responde cognitivamente y afectivamente a un objeto (en este caso, la Persona y los ideales de Cristo) por su valor intrínseco, «la persona se siente impulsada a trascenderse a sí misma para asimilar, para internalizar los objetivos ideales y relevantes de Cristo»²⁵¹. Sin embargo, cuando la respuesta está motivada por necesidades inconscientes de autoestima, la autotranscendencia se obstaculiza y el discernimiento se distorsiona. El «yo trascendente» es, por tanto, el ámbito desde el cual el sujeto puede abrirse a la configuración con Cristo, integrar los valores del Evangelio y dejarse transformar por la gracia. Pues la relación entre el sujeto y «aquello» que se hace presente en esas experiencias no se establece a través de los sentidos, sino en lo que K. Rahner llama la «constitución trascendental del ser humano»²⁵². Así, el discernimiento es el lugar donde lo humano y lo divino se encuentran, y donde el sujeto se abre a la acción transformadora del Espíritu.

3.2.3. La dialéctica entre el «yo inmanente» y el «yo trascendente»

Una de las contribuciones más relevantes de la antropología ignaciana y de los autores contemporáneos es la superación de una visión dualista entre inmanencia y trascendencia. D. M. Molina lo expresa con claridad: «Estas dos no son realidades opuestas, una frente a otra, excluyéndose, sino que son realidades que comulgan y se encuentran entre sí. Se traspasan, se conjugan, se combinan, se asocian, se religan, se concatenan, se comunican y conviven una en la otra»²⁵³. Esta apertura de la inmanencia hacia la trascendencia es el núcleo de la experiencia de discernimiento. J. García de Castro, por su parte, insiste en que el discernimiento interno implica una búsqueda de Dios a través de la interioridad humana como «lugar teológico», donde se reconoce la necesidad de trascendencia y se estructuran las experiencias religiosas²⁵⁴.

²⁵¹ Cf. L. M. Rulla, «Discernimiento de espíritus y antropología cristiana», *Manresa* 51 (1979): 47.

²⁵² Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 162.

²⁵³ Molina, «Discernir la presencia», 231.

²⁵⁴ Cf. García de Castro, «La estructura interna», 127.

Por tanto, la dimensión antropológica del discernimiento se fundamenta en esta estructura constitutiva del ser humano, donde el «yo inmanente» (que vive la experiencia) y el «yo trascendente» (que observa, evalúa y decide) dialogan y se integran. La maduración espiritual consiste en que el «yo inmanente» sea capaz de abrirse a lo trascendente, a lo absoluto, a Dios, y de dejarse orientar por el «yo trascendente», mientras que el «yo trascendente» aprende a reconocer las auténticas mociones y a orientar al «yo inmanente» hacia su fin último. En este sentido, el «yo inmanente» y el «yo trascendente» no son dos realidades separadas, sino dos polos de una misma estructura que se dinamizan mutuamente en el proceso de discernimiento.

En su núcleo más profundo, el discernimiento es un ejercicio de autotranscendencia. El sujeto, partiendo de su propia historia, afectos y motivaciones (yo inmanente), se abre a la acción del Espíritu y a los valores objetivos que lo llaman más allá de sí mismo (yo trascendente). Rulla sostiene que «cuando la parte de la personalidad que impulsa a la persona a responder al objeto puede ser integrada con los ideales, los valores trascendentes de Cristo, entonces la respuesta al valor impulsa a la persona a auto-transcenderse, esto es, a asemejarse cada vez más a Cristo»²⁵⁵. Esta trascendencia, como expresa R. Zas Friz De Col, es la condición de posibilidad de la experiencia trascendental, en la que el sujeto se abre al misterio insondable de su condición, capaz de tomar decisiones en el encuentro con el Misterio. Por tanto, a través de la trascendentalidad, el sujeto se percibe a sí mismo como una unidad históricamente determinada y, al mismo tiempo, capaz de ir más allá de esa determinación²⁵⁶.

En definitiva, la estructura interna del sujeto discerniente se configura, por tanto, como una unidad dinámica y dialéctica entre el «yo inmanente» y el «yo trascendente». El primero aporta la riqueza de la experiencia, la afectividad, la historia y la libertad situada; el segundo, la apertura al misterio, la capacidad de autotranscendencia y la receptividad ante el don de Dios. Ambos se entrelazan en el proceso de discernimiento, permitiendo al sujeto crecer como persona y como creyente, integrar su historia y abrirse a la acción transformadora del Espíritu. El discernimiento es posible gracias a esta estructura interna de sujeto, en la que estas dimensiones del «yo» se comunican, se interpenetran y se

²⁵⁵ Rulla, «Discernimiento de espíritus», 47.

²⁵⁶ Cf. Rossano Zas Friz De Col, «Mystical Experience and Decision Making», *Religions* 16, n.º 3 (26 de febrero de 2025): 6, <https://doi.org/10.3390/rel16030296>.

enriquecen mutuamente. El proceso de discernir implica un camino de integración y plenitud, en el que la inmanencia es transfigurada por la trascendencia y la apertura hacia la acción divina.

3.3. La pedagogía del discernimiento

Después de haber desarrollado la base antropológica del discernimiento, pasamos ahora al proceso del discernimiento tal y como se desarrolla en las Reglas del discernimiento en los *Ejercicios*. Más que un simple método para tomar decisiones, estas reglas constituyen una pedagogía integral para «buscar y hallar la voluntad de Dios» en la vida concreta de cada sujeto, cuyo «fin iluminativo» ya hemos expuesto en el primer capítulo. Este es el objeto del discernimiento. Sin embargo, como lo expresa D. M. Molina, la búsqueda de la voluntad de Dios no es algo que ocurre de una vez por siempre, sino más bien una tarea permanente, entrelazada con la búsqueda constante de la mayor gloria de Dios²⁵⁷. Por lo tanto, el discernimiento es un proceso vivencial, una forma de vida en constante búsqueda de la voluntad divina. Así pues, las reglas no son prescripciones rígidas, sino ayudas para alcanzar este fin.

3.3.1. Reglas de la Primera Semana

Las Reglas de discernimiento para la Primera Semana [*Ej* 313-327] se presentan como una introducción a la «discreción de varios espíritus». De hecho, según M. J. Buckley, San Ignacio no las llama «Reglas para el discernimiento de espíritus», sino que utiliza la palabra «discreción», la cual aparece en dos ocasiones: en el encabezamiento de las Reglas de la Segunda Semana [*Ej* 328] y en el segundo tiempo para hacer la elección [*Ej* 175]²⁵⁸. Por su parte, las Reglas para la Primera Semana se titulan «Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar, y son más propias para la Primera Semana» [*Ej* 313]. En cualquier caso, estas reglas constituyen la base del proceso de discernimiento, como

²⁵⁷ Molina, «Discernir la presencia», 230.

²⁵⁸ Cf. Buckley, «Discernimiento», 607.

señala C. García Hirschfeld, correspondiendo a lo más original y primitivo de la experiencia espiritual de San Ignacio²⁵⁹.

La finalidad de estas reglas es ofrecer una «gramática del Espíritu» que permita al sujeto comprender e interpretar las mociones que experimenta en su camino. Cobra importancia destacar esta tarea de «sentir y conocer» porque, como señala P. M.^a Mendoza Busto, «Dios se comunica en todo», y en esa comunicación se revela su voluntad para la persona²⁶⁰. Esta comunicación se traduce en las mociones que tiene lugar en los pensamientos [Ej 32]. Así que, el sujeto discerniente es invitado a «sentir y conocer», es decir, tomar conciencia de las mociones, pensamientos, inclinaciones y agitaciones que se producen en su interior, reconociendo su origen, finalidad y dirección. San Ignacio no presenta las mociones como meras ideas, sino, como señala C. García Hirschfeld, como «movimientos internos, con una carga afectivo-emocional, que dejan una cierta huella en la conciencia»²⁶¹. Aprender a sentir las, conocerlas y discernirlas es el primer paso para ordenar la propia vida.

a) *Decir no al mal*

Ratificamos que, tal como lo afirma P. M.^a Mendoza Busto, las mociones son la gran materia prima de todo discernimiento²⁶². En ella, se distingue entre dos orientaciones fundamentales: el «buen espíritu» y el «mal espíritu»²⁶³. El «buen espíritu» es aquel movimiento interior que mueve al sujeto hacia Dios, la vida, la libertad y el amor, la paz y la alegría espiritual, etc. Por el contrario, el «mal espíritu» es todo aquello que aleja de

²⁵⁹ Cf. García Hirschfeld, «Las reglas (I)», 331.

²⁶⁰ Cf. Pedro M.^a Mendoza Busto, «El discernimiento en las reglas de Primera semana (I)», *Manresa* 97 (2025): 203.

²⁶¹ Cf. Carlos García Hirschfeld, «Las reglas de la discreción de la primera semana (EE 313-327) (II)», *Manresa* 61 (1989): 17 (nota 1).

²⁶² Cf. Mendoza Busto, «El discernimiento (I)», 203.

²⁶³ Los «espíritus» se entienden aquí como el origen o la causa de las mociones. Cf. García de Castro, *El Dios emergente*, 47-48. A partir de su análisis del contexto y de las funciones de la palabra, J. García de Castro destaca a los «espíritus» como fuerzas procedentes de fuera, que provocan mociones en la persona, en el estado en que se encuentra. Se les identifica como el «buen espíritu» en la primera semana y se les sustituye por el «ángel» y el «ángel bueno» en la segunda semana. Por el contrario, el «mal espíritu» aparece en diferentes términos como «enemigo», «enemigo de la naturaleza humana», «ángel malo». Cabe destacar que lo opuesto al «buen espíritu» no es sólo «malo», sino también «enemigo». Así pues, en este sentido, «espíritu» es una forma de nombrar las fuerzas o tendencias que impulsan a una persona hacia Dios o la alejan de Él. Se trata de los movimientos internos del alma y no tiene nada que ver con las entidades espirituales.

Dios, induce al pecado, siembra confusión, tristeza espiritual, desasosiego, autodestrucción, etc. Ahora bien, hay que tener presente que no se trata de dos realidades estáticas, sino de dos dinamismos espirituales que operan en el sujeto: por un lado, los que están alejados de Dios, centrados en sí mismos y apartados de su voluntad; por otro, los que buscan a Dios y desean avanzar en su vida espiritual hacia Él²⁶⁴.

El «buen espíritu» y el «mal espíritu» actúan de manera diferente según la disposición interior del sujeto. En aquellos que están alejados de Dios, el «mal espíritu» ofrece placeres aparentes que refuerzan su cerrazón, mientras que el «buen espíritu» despierta la conciencia y agita la inquietud para animar a la apertura y a la búsqueda de sentido. En aquellos que buscan a Dios, el «mal espíritu» pone obstáculos, desánimo y falsas razones en su camino para impedir el progreso espiritual, mientras que el «buen espíritu» anima, fortalece y da consolación para perseverar.

Pues bien, el sujeto discerniente es aquel que reconoce las mociones en sí mismas, sabiendo que todo lo que lleva a una mayor fe, esperanza y caridad, a la apertura y al servicio, proviene del «buen espíritu»; en cambio, todo lo que conduce al cierre, a la tristeza, a la desesperación y a la confusión podría ser una señal del «mal espíritu»²⁶⁵. La tarea esencial del discernimiento, según P. M.^a Mendoza Busto, es sentir, conocer y elegir entre las mociones, acogiendo las que proceden del «buen espíritu» y rechazando las del «mal espíritu»²⁶⁶. Por lo tanto, la prudencia y la paciencia [*Ej* 281] son virtudes decisivas en este combate espiritual. El sujeto discerniente debe mantenerse firme y constante en los propósitos y determinaciones previas, sobre todo en los momentos de desolación. Por eso es tan importante el examen de conciencia.

²⁶⁴ Cf. Mendoza Busto, «El discernimiento (I)», 205.

²⁶⁵ No todo lo que conduce a emociones negativas es siempre causado por el «mal espíritu». Pero hay que precisar que estamos ante las Reglas de la Primera Semana, que se refieren a los que son tentados abiertamente por el mal; mientras que las Reglas de la Segunda Semana están destinadas a los que son tentados engañosamente por el mal bajo la apariencia del bien. Es de gran importancia no confundirlas, porque las Reglas para la Primera Semana califican la experiencia afectiva como consolación o desolación según los objetos hacia los que tienden; en cambio, las Reglas para la Segunda Semana juzgan los objetos hacia los que tienden y que se eligen según la consolación o desolación que producen. Cf. Buckley, «Discernimiento», 607-8.

²⁶⁶ Cf. Mendoza Busto, «El discernimiento (I)», 205.

b) Luchar contra la desolación

La consolación y desolación son, según M. J. Buckley, «estados de la afectividad, pero no se definen por su disfrute sensible y aun espiritual, sino por su dirección, es decir, si este sentimiento o estado de la afectividad tiende hacia Dios o se aparta de él»²⁶⁷. En este sentido, como afirma J. García de Castro, actúan como «ejes hermenéuticos» en un sistema del discernimiento que expresa, en general, las mociones internas como consolación [*Ej* 316] y desolación [*Ej* 317]²⁶⁸. Sin embargo, la consolación y la desolación no deben identificarse acríticamente con el «buen espíritu» o «mal espíritu», porque ambos espíritus actúan de forma diferente según la disposición interna del sujeto.

En cuanto a la consolación, J. Corella subraya que pertenece al género de las mociones espirituales que vienen siempre «de fuera», causadas por Dios mismo, por el «buen espíritu» o por el «mal espíritu». Dios y sus ángeles consuelan de verdad; el «mal espíritu» consuela falsamente, pero nadie puede consolarse a sí mismo; es un don puramente gratuito de Dios y el «mal espíritu» sólo puede simularlo²⁶⁹. Así pues, la verdadera consolación es el signo de la presencia divina, como señala P. Gervais que «tiene a Dios por término: en su moción la verdadera consolación “inflama el ánimo en el amor de su Creador y Señor; y, en consecuencia, cuando ninguna cosa criada sobre la faz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas” [*Ej* 316]»²⁷⁰.

Sin embargo, la consolación no es un mero estado afectivo pasajero, sino que también transforma al sujeto en su afectividad y sensibilidad²⁷¹. R. Orlandis aclara que la consolación es un estado afectivo que puede ser permanente, pero no en sí, sino en los efectos virtuosos que puede dejar en el alma²⁷². En otras palabras, el sujeto se ve afectado por el efecto de la consolación que queda en su interior, es decir, los frutos concretos que se producen: las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), la paz profunda y la alegría interior. De hecho, la paz y la alegría no son meras emociones, sino el fruto de un movimiento interior que orienta al sujeto hacia Dios y la plenitud de su ser.

²⁶⁷ Buckley, «Discernimiento», 609.

²⁶⁸ Cf. García de Castro, «Moción», 1268.

²⁶⁹ Cf. Jesús Corella, «Consolación», en *DEI*, 413.

²⁷⁰ Cf. Gervais, «Segunda semana», 1629.

²⁷¹ Cf. Rambla, «Relectura (5)», 6.

²⁷² Cf. Ramón Orlandis, «La moción de los espíritus», *Manresa* 13 (1940): 8.

Ahora bien, en cuanto a la desolación, se define como «todo lo contrario de la consolación»: ceguera, oscuridad del alma, turbación, inquietud, pereza, tibieza y tristeza, moviendo a la infidelidad, la desesperanza y la falta de amor [Ej 317]. Según A. T. Guillén, se trata de un impulso o «moción espiritual» que sólo puede darse en personas más pendientes de Dios, porque ya han experimentado y se han dejado llevar por la consolación²⁷³. Pero también hay que señalar que la mera ausencia de consuelo no es una desolación. Su connotación consiste en «todo lo contrario», ya que en el fondo se trata de lucha y conflicto, de ir en contra, de oponerse frontalmente a otra experiencia consoladora ya conocida²⁷⁴. En este combate espiritual, San Ignacio prescribe varias estrategias concretas para hacerle frente:

- i. *No hacer mudanza en tiempo de desolación*: «En tiempo de desolación nunca hazer mudanza, más estar firme y constante en los propósitos y determinación, en que estava el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaua en la antecedente consolación» [5ª regla, Ej 318]. Se advierte al ejercitante que no tome decisiones importantes en el momento de la desolación, ya que el estado de ánimo agitado puede perturbar la percepción y desplazar las decisiones. El mal espíritu podría aprovecharse de la vulnerabilidad para engañar o abandonar el camino iniciado. Por ello, se insta a mantener la firmeza interior y la fidelidad, recordando que las decisiones tomadas en el momento de la consolación (cuando el alma está iluminada por el buen espíritu) son más fiables que las que surgen en medio de la confusión y la desesperación.
- ii. *Aprovechar el tiempo de desolación para intensificar los medios espirituales*: «Mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación; así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar, y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia» [6ª regla, Ej 319]. Aquí se anima al ejercitante a no resignarse pasivamente a la desolación, sino a combatirla activamente («agere contra»). En este contexto, «mudarse contra» significa utilizar con mayor perseverancia los recursos espirituales disponibles, ya entrenados durante los *Ejercicios*.
- iii. *Considerar la prueba y la gracia suficiente*: «El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dexado en prueua, 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» [7ª regla, Ej 320]. La desolación puede ser permitida por Dios como una prueba pedagógica. Aunque no se experimente fervor ni

²⁷³ Cf. Antonio T. Guillén, «Desolación», en *DEI*, 576.

²⁷⁴ Cf. *ibid.*

consolación sensible, Dios no abandona el alma, sino que le concede la gracia suficiente para resistir y perseverar. Esta convicción es fundamental: la ausencia de la consolación no significa una ausencia de Dios, sino un momento de crecimiento en la fe, la esperanza y la humildad.

- iv. *Estar en paciencia y perseverar*: El ejercitante debe prepararse a «las vejaciones que le vienen y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra tal desolación» [8ª regla, *Ej* 321]. La paciencia y la perseverancia son virtudes que permiten soportar las dificultades sin rendirse ni desesperar. La perseverancia en los medios espirituales y la paciencia activa son la mejor respuesta a las «vejaciones» que suelen surgir en los momentos de desolación. Aquí se subraya la dimensión temporal de la desolación, que es pasajera, y quienes la soportan con paciencia y fe se verán fortalecidos cuando llegue la consolación.
- v. *Reconocer las causas de la desolación*: Se invita al ejercitante a examinar las causas de la desolación [9ª regla, *Ej* 322]: (1) la negligencia personal, que provoca la retirada de la consolación como «advertencia» para enmendarse; (2) la prueba divina, que permite al alma ejercer la fidelidad sin depender de la consolación sensible; y (3) la gracia pedagógica, que enseña la humildad y la dependencia absoluta de Dios. Estas consideraciones ayudan a orientar la respuesta adecuada: si la causa es la negligencia, debe corregirse; si es una prueba o enseñanza divina, debe aceptarse con humildad y confianza.

Estas reglas constituyen no sólo un plan de acción en la lucha espiritual, sino también un camino de maduración espiritual. San Ignacio no sólo ofrece «remedios» para la desolación, sino que enseña a vivirla como una oportunidad para crecer en libertad interior, perseverancia, humildad y confianza en Dios. La lucha contra la desolación se convierte así en un verdadero ejercicio de discernimiento y madurez cristiana: no se trata de eliminar la desolación a toda costa, sino de aprender a atravesarla con fe, permaneciendo anclados en la voluntad de Dios, sin dejarse arrastrar por los vaivenes de las mociones.

3.3.2. Reglas de la Segunda Semana

a) En búsqueda de la consolación autentica

Las Reglas de la Segunda Semana [*Ej* 328-336] suponen una etapa más avanzada en el camino espiritual. En este punto, el sujeto ya ha experimentado la purificación inicial

y se adentra en la búsqueda de una mayor identificación con Cristo, particularmente en el contexto de la elección de vida y del seguimiento radical. L. Teixidor, siguiendo al mismo San Ignacio, señala que «ya en la segunda regla de las llamadas primeras se hablaba para “personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo”»²⁷⁵, lo que exige una virtud y madurez espiritual superiores.

Mientras que las Reglas de la Primera Semana se centran en rechazar el mal evidente, en las de la Segunda Semana se abordan las tentaciones que están presente bajo la apariencia de bien. Aquí el discernimiento se vuelve más sutil, pues el enemigo puede disfrazarse de «ángel de luz» (2Cor 11,14), presentando mociones aparentemente buenas que, en realidad, alejan de Dios²⁷⁶. La matriz general de las reglas se mantiene, pero se añade una dimensión temporal: ya no basta con saber cómo comportarse ante lo obviamente malo, sino analizar con precisión el proceso evolutivo de las mociones, observando su principio, medio y fin, para distinguir la verdadera consolación de la falsa [Ej 333]²⁷⁷.

b) Consolación auténtica y falsa

El núcleo de estas reglas es la autenticidad de la consolación. San Ignacio define la consolación como «todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda alegría interior que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud del alma» [Ej 316]. No obstante, en la Segunda Semana, se distingue también entre la consolación «sin causa precedente» (don de Dios, que mueve y atrae la voluntad de modo inmediato) y la consolación «con causa» (resultado de la reflexión, la oración o la acción de los ángeles) [Ej 330-331]. En ambos casos, la verdadera consolación lleva a la mayor entrega, humildad, amor y servicio.

El criterio fundamental es que «propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual» [Ej 329]. Sin embargo, el enemigo puede disfrazarse de ángel de luz, induciendo una falsa consolación que, aunque parezca buena, termina en confusión, tristeza, tibieza o alejamiento de Dios [Ej 332]. San Ignacio propone,

²⁷⁵ Luis Teixidor, «La primera de las reglas de discreción de espíritus más propias de la segunda semana», *Manresa* 8 (1932): 30.

²⁷⁶ Cf. Buckley, «Discernimiento», 607.

²⁷⁷ cf. *ibid.*, 610.

por tanto, una vigilancia constante sobre las mociones [Ej 333]: examinar el principio, el medio y el fin de toda moción; observar si la consolación lleva a la humildad, la apertura, el amor y el servicio, o si termina en autocomplacencia, orgullo o cierre. Solo la consolación que incrementa la fe, la esperanza y la caridad, y que se sostiene en el tiempo, puede considerarse auténtica.

En este sentido, la autenticidad de la consolación se verifica por su objeto²⁷⁸. Ahora bien, en la «consolación sin causa precedente» (CSCP) [Ej 330] no hay «objeto», ya que Dios no es un objeto ni puede objetivarse. Por esto se advierte que tras la CSCP pueden venir «objetos» que deben ser discernidos cuidadosamente porque pueden proceder de Dios o no [Ej 336]. Toda moción que conduce a Dios inflama el alma en amor a su Creador y Señor, sin detenerse en ningún bien creado, sino que remite siempre a Dios como fin último. M. J. Buckley precisa: «El ejemplo más alto de consolación y su primer análogo es el amor intenso y totalizante de Dios»²⁷⁹. Esta consolación auténtica genera un amor creciente hacia Dios, hace crecer en humildad, la caridad y la paciencia, e inclina a servir a los demás. La falsa consolación, por el contrario, aunque puede producir un gozo espiritual aparente, desvía de la voluntad de Dios, conduce a la soberbia o a la infidelidad, y termina alejando de la comunión eclesial y del servicio al prójimo.

3.3.3. El proceso de elección

a) La cumbre del discernimiento

Como hemos señalado anteriormente, el discernimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio para llegar a una elección. La elección se entiende entonces como la decisión concreta que traduce las mociones en acciones coherentes con el seguimiento de Cristo. Como indica J. M.^a Rambla, la elección tiene el carácter culminante de un discernimiento que «delimita un antes y un después en el transcurso del camino espiritual»²⁸⁰. Es el punto de la unión entre la purificación y la configuración con Cristo, donde en el momento culminante de la elección, se ofrece al ejercitante la posibilidad de la «autenticación» de

²⁷⁸ Cf. *ibid.*, 608.

²⁷⁹ *Ibid.*, 609.

²⁸⁰ Rambla, «Relectura (4)», 3.

su experiencia espiritual desarrollada hasta este momento»²⁸¹. Así, la elección no es sólo un acto puntual, sino el fruto de un proceso espiritual en el que el sujeto se ha ido disponiendo a la voluntad de Dios.

De ahí que la importancia de elegir la voluntad de Dios radique en el discernimiento integral entre la experiencia humana y la contemplación del Espíritu de Jesús, siendo el Espíritu el protagonista del proceso²⁸². Por eso el sujeto se prepara para hacer la elección, ya desde el PyF, la contemplación del Reino, la meditación sobre las dos banderas, los tres binarios y las tres maneras de humildad. Sólo aquellos que han alcanzado la verdadera indiferencia y la libertad interior están en condiciones de elegir según la voluntad de Dios²⁸³. La elección es, pues, un acto de libertad que tiene lugar en medio de la vulnerabilidad humana, pero también bajo la acción de la gracia.

La elección, recuerda A. Barruffo remitiendo al mismo texto de los *Ejercicios*, requiere que el objeto sea bueno o indiferente en sí mismo, y que la decisión esté orientada a la mayor gloria de Dios y a la salvación del alma (cf. [*Ej* 170]). La experiencia de las consolaciones y desolaciones, y el discernimiento de los espíritus, ofrecen la claridad y el conocimiento necesarios para tomar una decisión madura y libre²⁸⁴. La elección, por tanto, aunque se realice en un momento concreto, es dinámica y asintótica; no se conoce de forma definitiva; siempre se puede profundizar y confirmar en el camino del seguimiento de Cristo. Como señala J. M.^a Rambla, la confirmación de la elección se da en la identificación con Cristo a través de la contemplación y la experiencia espiritual, y puede requerir revisiones y profundizaciones posteriores²⁸⁵.

Así pues, en el proceso de elección, San Ignacio distingue tres «tiempos» para hacer una sana y buena elección²⁸⁶:

²⁸¹ Cf. Rambla, «Relectura (5)», 4.

²⁸² Cf. García Monge, «Estructura antropológica», 137.

²⁸³ Autores como F. J. Ruiz Pérez y C. Peralta subrayan que la libertad interior y la indiferencia (en el sentido ignaciano) son las condiciones de posibilidad de una elección según Dios. La tarea previa al acto de elegir es «preparar y disponer» el corazón, liberándolo de afectos desordenados que pueden distorsionar la libertad y comprometer la autenticidad de la elección. Cf. Ruiz Pérez, «Una propuesta de pautas para el discernimiento», 281; Peralta Núñez, «Discernir para elegir la voluntad de Dios», 52.

²⁸⁴ Barruffo, «Discernimiento», 373.

²⁸⁵ Cf. Rambla, «Relectura (5)», 17.

²⁸⁶ Los «tiempos» de elección no se entienden en sentido cronológico, sino que indican «situación», «ocasión», «modo», pero no de modos que podrían ser independientes entre sí. Cf. Alfredo Sampaio Costa, «Elección», en *DEI*, 727. Cuando San Ignacio habla de «tiempo» de elección, se refiere a un cierto dinamismo, a una cierta evolución, a una cierta coordinación entre estos tres tiempos.

- i. *Primer tiempo*: Cuando Dios mueve y atrae la voluntad de tal modo que, «sin dudar ni poder dudar», el alma devota sigue lo que le es mostrado [*Ej* 175]. Es el ideal de libertad y espontaneidad, donde el don de Dios es tan evidente que la persona se entrega sin reservas (se vincula con consolación sin causa).
- ii. *Segundo tiempo*: Cuando se obtiene «asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discernimiento de varios espíritus» [*Ej* 176]. Aquí, es necesaria la experiencia en discernir las mociones para tomar una decisión (se vincula con consolación con causa).
- iii. *Tercer tiempo*: Cuando no hay suficiente experiencia de consolación, el ejercitante debe recurrir a sus potencias naturales, deliberando «libre y tranquilamente», buscando el mayor servicio de Dios y salvación de su ánima [*Ej* 177]. Aquí, se propone un método concreto: precisar el objeto de la elección, fijar el fin, pedir la orientación de Dios, considerar ventajas y desventajas, deliberar según motivos razonables y presentar la elección a Dios para que la confirme (se vincula con razonamiento).

La elección, por tanto, tiene siempre a Dios como origen y fin, incluso cuando se recurre al razonamiento en el tercer tiempo; requiere la confirmación de Dios (cf. [*Ej* 183]), devolviendo así la elección a la auténtica consolación espiritual. Así pues, el discernimiento y elección son procesos inseparables, en los que el Espíritu es el verdadero protagonista y el sujeto, libre y dispuesto, se va configurando con Cristo a través de la decisión concreta de su vida.

b) Reforma de vida

El discernimiento no se agota en la elección puntual de un estado de vida, sino que implica una reforma continua de vida. D. M. Molina enfatiza que el discernimiento es clave para «encontrar a Dios en todas las cosas» y, sobre todo, para descubrirlo en la vida cotidiana. Discernir su presencia en la vida cotidiana presupone ciertas condiciones, ya que, aunque Dios está presente en toda la realidad, no siempre lo está de la misma manera y nunca de forma evidente²⁸⁷. Por lo tanto, la elección no consiste en cambiar o decidir, sino en descubrir a Dios en la vida, lo que puede conducir por nuevos caminos, a una vida

²⁸⁷ Cf. Molina, «Discernir la presencia», 235.

renovada. La elección es, por tanto, el punto de partida para una vida renovada, integrada en el seguimiento de Cristo y abierta a la acción del Espíritu en el mundo y en la Iglesia.

En la vida cotidiana, D. Mollá Llácer señala que el discernimiento es un instrumento para poder caminar efectivamente por donde queremos, sin ser llevados, arrastrados, más o menos consciente o inconscientemente. Discernir para caminar por donde queremos ir, sin ser llevados ni desde fuera ni desde dentro²⁸⁸. La madurez espiritual se manifiesta en la capacidad de traducir las convicciones en decisiones concretas, manteniendo la coherencia entre lo que se cree y cómo se vive. La reforma de la vida es el fruto maduro del discernimiento auténtico, que transforma a la persona y la inserta activamente en la misión de la Iglesia.

3.4. Hacia una vivencia integrada

Llegados al final de este recorrido, quisiéramos recordar la imagen del niño paralizado ante la abundancia de opciones, incapaz de elegir, seducido por la promesa de «disfrutar de todo sin renunciar a nada». Este retrato resulta relevante en nuestra cultura de la inmediatez, la hiperconectividad y las relaciones fluidas, poniendo de relieve los desafíos antropológicos y espirituales de nuestro tiempo.

Frente a esta realidad, el discernimiento ignaciano trasciende el mero método o herramienta para tomar decisiones complejas. Es una pedagogía integral que abarca al sujeto como un todo de su ser, manifestándose en la tensión creativa entre su mundo interior (el yo inmanente) y su apertura a la trascendencia (el yo trascendente). De este modo, supera cualquier dualismo estructural humano y potencia una unidad dinámica que hace posible la madurez espiritual y humana.

A lo largo de este recorrido, se aborda el discernimiento desde su raíz antropológica y su desarrollo pedagógico, revelándose como una clave decisiva para aventurarse en este mar de incertidumbre. Su aproximación antropológica reconoce que el ser humano es, por naturaleza, un sujeto dialéctico, capaz de trascenderse a sí mismo y abrirse a la acción transformadora del Espíritu. Así, en el mundo de las posibilidades, el sujeto no sólo decide, sino que discierne; es decir, aprende a distinguir lo que es verdadero y auténtico, lo que

²⁸⁸ Mollá Llácer, «El discernimiento», 6.

procede de Dios y conduce a la plenitud, de lo que es ruido, distracción o engaño de la subjetividad o del entorno.

La pedagogía del discernimiento, articulada en las Reglas que encontramos en los *Ejercicios*, ofrece un itinerario para aprender a «sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan» [Ej 313], discerniendo entre las que conducen a la vida y a Dios y las que conducen a la cerrazón y a la confusión. Así pues, el discernimiento es la habilidad y el proceso de analizar y comprender a fondo diferentes opciones o situaciones, lo que permite una elección informada en armonía con la voluntad divina. Implica una reflexión cuidadosa, la escucha atenta de la voz interior y la influencia divina para guiar la elección correcta en la propia vida. El proceso de discernimiento se convierte así en un camino de crecimiento espiritual.

En este contexto, la pedagogía del discernimiento no solo responde a la complejidad del sujeto moderno, sino que propone una alternativa a la superficialidad, la dispersión y la parálisis por análisis. Educar para el discernimiento es, en última instancia, educar para la libertad responsable, para la integración afectiva y para la apertura a los demás y a Dios. Ahora bien, el desafío que queda por delante es doble: por un lado, es urgente recuperar el espacio interior y el tiempo para el silencio, la reflexión y la escucha profunda (*ad intra*). Son condiciones indispensables para el discernimiento en un mundo saturado de estímulos, opiniones y urgencias. Por otro lado, es necesario recuperar el acompañamiento (*ad extra*), el contraste comunitario y la humildad para dejarse interpelar por los demás como antídotos contra el autoengaño y la autorreferencialidad.

En definitiva, el discernimiento ignaciano, entendido desde su perspectiva antropológica y su enfoque pedagógico, se presenta como una propuesta contemporánea y transformadora para quienes buscan no solo decidir, sino vivir con sentido y plenitud. Es un camino arraigado en la experiencia de un Dios que llama, acompaña y envía a cada persona a ser protagonista de su propia historia y corresponsable de la edificación de un mundo más humano y reconciliado.

CONCLUSIÓN GENERAL

La presente tesina ha tenido como objetivo fundamental explorar y profundizar en la comprensión del «sujeto ignaciano» a partir de una relectura comprensiva de los *Ejercicios*. La tesis central que ha guiado a lo largo de este trabajo sostiene que el «sujeto ignaciano» no es una realidad abstracta ni un mero receptor pasivo de prácticas espirituales, sino una persona integral, dinámica y en constante proceso de configuración espiritual. Esta propuesta supera lecturas reduccionistas y fragmentadas, y busca ofrecer una visión holística y dinámica del ser humano desde la perspectiva ignaciana, capaz de dialogar con los desafíos contemporáneos y de responder a la búsqueda de sentido en el siglo XXI.

La investigación ha partido de una opción metodológica específica: en lugar de partir de la «antropología implícita» del PyF, ha centrado el análisis en la primera anotación de los *Ejercicios*, donde se encuentran codificados los elementos esenciales de la antropología ignaciana. Esta decisión ha permitido desentrañar cómo, desde el inicio mismo del proceso espiritual, el sujeto es entendido como un ser que debe «preparar y disponer» su alma —con todos sus recursos cognitivos, afectivos y volitivos— para una experiencia de transformación que lo conduce, por etapas, a la libertad interior y a la unión con la voluntad divina.

Uno de los aportes más significativos de este estudio ha sido mostrar cómo la dimensión afectiva no es un aspecto secundario, sino constitutivo de la experiencia espiritual ignaciana. El «sujeto afectado» es aquel que, a lo largo del itinerario de los *Ejercicios*, aprende a ordenar sus afectos, a reconocer y acoger las mociones del Espíritu, y a integrar sus deseos y sentimientos en un proceso de transformación que culmina en la

identificación con Cristo. Esta integración afectiva es fundamental para una vivencia auténtica de la libertad interior y para la apertura a la gracia, permitiendo que el discernimiento no sea una mera técnica, sino una pedagogía de la vida espiritual en la que el sujeto se va configurando progresivamente según la voluntad de Dios.

Entre los hallazgos principales, destaca la centralidad de la afectividad como lugar teológico y pedagógico en la experiencia ignaciana. Frente a la fragmentación afectiva y la crisis de sentido de la subjetividad contemporánea, los *Ejercicios* proponen un itinerario de purificación, configuración, identificación e integración afectiva, que permite al sujeto no solo reconocer y transformar sus apegos desordenados, sino también vivir desde una nueva disposición interior, marcada por el amor, el servicio y la libertad. Esta pedagogía afectiva constituye el núcleo del proceso espiritual y se muestra vigente y transformadora para el sujeto de hoy.

Por otra parte, el análisis del «sujeto discerniente» ha permitido profundizar en la estructura constitutiva de la persona como ser en diálogo, capaz de reconocer la dialéctica entre el «yo inmanente» y el «yo trascendente», y de integrar la libertad, la afectividad y la voluntad en el proceso de elección y reforma de vida. El discernimiento, entendido como un camino de integración, no solo orienta las decisiones fundamentales del sujeto, sino que lo capacita para una vivencia cristiana madura, en la que la búsqueda de la voluntad de Dios se convierte en el eje de toda existencia. Así, el sujeto ignaciano es presentado como un ser en constante crecimiento, abierto a la acción del Espíritu y dispuesto a dejarse transformar por la gracia en todas las dimensiones de su vida. Esta visión integral y práctica del discernimiento constituye una de las aportaciones más originales y fecundas de la espiritualidad ignaciana al pensamiento y a la praxis cristiana actual.

La relevancia de estos resultados se manifiesta en varios niveles. En el plano teórico, esta tesina contribuye a clarificar y enriquecer la antropología ignaciana, mostrando cómo la integración de afectividad y discernimiento puede ofrecer respuestas pertinentes a los retos de la secularización, la fragmentación subjetiva y la búsqueda de autenticidad espiritual. En el plano práctico, los hallazgos pueden inspirar tanto la reflexión académica como la práctica espiritual, ofreciendo criterios y herramientas para acompañar procesos de crecimiento personal y comunitario, así como para formar agentes capaces de discernir y responder a los desafíos de nuestro tiempo.

No obstante, es necesario reconocer las limitaciones de este estudio. En primer lugar, la investigación se ha centrado principalmente en la primera anotación y en el marco de los *Ejercicios*, por lo que quedan abiertas muchas cuestiones relacionadas con otras fuentes ignacianas y con la aplicación práctica de esta antropología en contextos concretos de formación y acompañamiento espiritual. Asimismo, la integración de los aportes de la psicología contemporánea y de otras tradiciones espirituales podría enriquecer y matizar aún más la propuesta aquí presentada.

De cara a futuras investigaciones, se sugiere profundizar en el diálogo entre la antropología ignaciana y las ciencias humanas, especialmente en lo que respecta a la comprensión de los afectos, las dinámicas de la libertad interior y los procesos de acompañamiento en contextos multiculturales y plurales. Además, sería valioso explorar cómo los principios aquí desarrollados pueden aplicarse en la formación del jesuita, y también a los laicos en la promoción de una espiritualidad comprometida con la transformación social.

En definitiva, esta tesina pretende contribuir al campo de la antropología ignaciana, clarificando las raíces y el dinamismo del sujeto ignaciano desde una perspectiva integral, afectiva y de discernimiento. Queda abierto el camino para seguir profundizando en la comprensión de la persona humana como sujeto espiritual en proceso, capaz de acoger, ordenar y discernir sus afectos, y para abrir paso a nuevas investigaciones que sigan ahondando en la riqueza y relevancia de la propuesta ignaciana para el sujeto de nuestro tiempo. Con ello, esperamos también haber contribuido a la reflexión académica y a la vida espiritual de quienes buscan, en la tradición ignaciana, una fuente viva de sentido y transformación para el mundo de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

1. LAS FUENTES PRIMARIAS

Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura. Editado por Arzubialde, Santiago, Jesús Corella, y J. M. García-Lomas. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993.

Ejercicios Espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, 8.^a ed. Santander: Sal Terrae, 2021.

Ejercicios Espirituales. Texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde. Santander: Sal Terrae, 2017.

El autógrafo de los Ejercicios Espirituales. Editado por Santiago Arzubialde y José García de Castro. Bilbao: Mensajero, 2022.

Exercitia spiritualia, Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria. Directoria exercitiorum spiritualium. Editado por Ignacio Iparraguirre. Vol. 2. Roma, 1955 (MHSI 76).

Exercitia spiritualia, Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria. Exercitia spiritualia, textuum antiquissimorum nova editio lexicon textus hispani. Editado por José Calveras, y Cándido de Dalmases. Vol. 1. Roma, 1969 (MHSI 100).

Los directorios de Ejercicios 1540-1599. Traducción, notas y estudio por Miguel Lop Sebastià, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000.

Obras Completas de San Ignacio de Loyola, Transcripción, introducciones y notas por Cándido de Dalmases y Ignacio Iparraguirre, 2.^a ed. Madrid: BAC, 1963.

2. LAS FUENTES SECUNDARIAS

2.1. Libros y artículos

- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y Análisis*. 2.^a ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- . «La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner». *Estudios Eclesiásticos* 80, n.º 313 (2005): 291-314.
- . «Discernimiento-función del Espíritu-“discretio”». *Manresa* 70 (1998): 231-67.
- Balaguer Prestes, Roberto. «Zapping, navegación, nomadismo y cultura digital». *Razón y Palabra* 73 (2010). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199514908012>.
- Basabe, E. «Las veinte anotaciones de los Ejercicios». *Manresa* 19 (1947): 275-339.
- Blanch, Antoni. «Deseo». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*, 564-70. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Bojorge, Horacio. «Operaciones». En *DEI*, 1359-67.
- Buckley, Michael J. «Discernimiento». En *DEI*, 607-11.
- Busto Saiz, José Ramón. «La antropología teológica ignaciana». En *El Sujeto: Reflexiones para una antropología ignaciana.*, editado por R. Meana Peón, 2.^a ed., 31-45. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2019.
- Chércoles, Adolfo M.^a. «Conocimiento interno». En *DEI*, 400-408.
- Chércoles, Adolfo M.^a, y Josep M.^a Rambla. «examen de conciencia». En *DEI*, 841-50.
- Codina, A. «La actividad del ejercitante». *Manresa* 1 (1925): 289-306.
- Corduneanu, Victoria Isabela. «El giro afectivo y sus desafíos metodológicos: nuevos horizontes teóricos y metodológicos en comunicación en el siglo XXI». En *La comunicación y sus guerras teóricas. Introducción a las teorías de la comunicación y los medios*, editado por Maira Vaca y Manuel Alejandro Guerrero, I. Enfoques disciplinarios:135-58. New York: Peter Lang, 2021.
- Corella, Jesús. «Consolación». En *DEI*, 413-25.
- . «Los grandes deseos de los Ejercicios y sus traducciones para el momento presente». *Manresa* 66 (1994): 297-310.
- Delgado, Feliciano. «Afectarse, afectar, afección, afecto, aficionado». *Manresa* 64 (1992): 111-19.

- Domínguez Morano, Carlos. «El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la Psicología (I)». *Manresa* 73 (2001): 145-60.
- Domínguez Ruiz, Artemio. «Aproximación a la antropología ignaciana como preparación para la praxis de los ejercicios espirituales». Trabajo fin de máster, UPC, 2018. <http://hdl.handle.net/11531/25260>.
- Durao, Marian, Edgardo Etchezahar, Talía Gómez Yepes, y Mariela Muller. *Hiperconectados. Los desafíos psicológicos de la era digital*. TechPsyLab. Madrid: En línea, 2024. https://www.researchgate.net/publication/380818144_HIPERCONECTADOS_Los_desafios_psicologicos_de_la_era_digital.
- Elaine Fox. «Perspectives from affective science on understanding the nature of emotion». *Brain and Neuroscience Advances* 2 (2018): 1-8. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.
- Émonet, Pierre. «Primera semana». En *DEI*, 1477-80.
- Fullam, Lisa A. «Humildad». En *DEI*, 957-65.
- García de Castro, José. «La estructura interna del discernimiento». *Manresa* 80 (2008): 125-40.
- . «Consideración». En *DEI*, 410-13.
- . «Ejercitante». En *DEI*, 715-21.
- . «Moción». En *DEI*, 1265-68.
- . «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos.» *Manresa* 74 (2002): 11-40.
- . *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa» [EE 330]*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- García de Castro, José, María Prieto Ursúa, y Ana García-Mina Freire, eds. *Psicología y Ejercicios Espirituales. Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2021.
- García Domínguez, Luis M.^a. «El concepto de “moción” en los textos ignacianos». En *Psicología y ejercicios espirituales. Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]*, editado por José García de Castro, María Prieto Ursúa, y Ana García-Mina Freire, 219-46. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2021.
- . «“Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas” [Ej 46]: Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento». En

- Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» (Ej 1)*, editado por Gabino Uríbarri, 381-408. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2018.
- . «El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología». En *Experiencia y misterio de Dios*, editado por Pascual Cebollada. Madrid: San Pablo - UPC, 2009.
- . «Afecto». En *DEI*, 95-102.
- . «Afección desordenada». En *DEI*, 91-95.
- García Estébanez, Albino. «Tercera semana». En *DEI*, 1701-3.
- García Hirschfeld, Carlos. «Oblación». En *DEI*, 1337-39.
- . «Disposición y tarea en el sujeto que discierne». *Manresa* 70 (1998): 269-83.
- . «Las reglas de la discreción de la primera semana (EE 313-327) (II)». *Manresa* 61 (1989): 17-30.
- . «Las reglas de la discreción de la primera semana (EE 313-327) (I)». *Manresa* 60 (1988): 331-42.
- García Mateo, Rogelio. «Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola». *Ignaziana* 16 (2013): 146-54.
- García Monge, José Antonio. «Estructura antropológica del discernimiento espiritual». *Manresa* 61 (1989): 137-45.
- García Rodríguez, José Antonio. «“El hombre es creado para...”. Carácter autotrascendente del ser humano». En *El Sujeto: Reflexiones para una antropología ignaciana.*, editado por R. Meana Peón, 2.^a ed., 99-114. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2019.
- Gervais, Pierre. «Segunda semana». En *DEI*, 1624-31.
- Giménez Meliá, Josep. «Revisitando las “Tres maneras de humildad”». *Manresa* 96 (2024): 109-20.
- . «El examen general de conciencia [Ej 43]». *Manresa* 95 (2023): 399-402.
- González Faus, José Ignacio. «De la “Indiferencia” al “tercer grado de humildad”. Notas para una Cristología de la libertad». *Manresa* 63 (1991): 247-57.
- González Magaña, J. Emilio. «Anotaciones». En *DEI*, 170-76.
- . «Modo y Orden». En *DEI*, 1274-78.

- Granero, Jesús M.^a. «La meditación ignaciana». *Manresa* 41 (1969): 255-64.
- Guillén, Antonio T. «Contemplación». En *DEI*, 445-52.
- . «Desolación». En *DEI*, 575-80.
- . «La contemplación según San Ignacio». *Manresa* 65 (1993): 19-31.
- Guinduláin, David. «Las Anotaciones de los Ejercicios [Ej 1-20]». *Manresa* 96 (2024): 93-96.
- Hormaza, M.^a Luz de la. «La contemplación ignaciana, camino de encuentro». *Manresa* 81 (2009): 113-26.
- Jiménez Font, Luis M.^a. «La definición de los ejercicios». *Manresa* 23 (1951): 243-46.
- Lara, Alí, y Giazú Enciso Domínguez. «El Giro Afectivo». *Athenea Digital* 13, n.º 3 (2013): 101-19. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.
- Lenz, R. T., y Marjorie A. Lyles. «Paralysis by Analysis: is your planning system becoming too rational?» En *Readings in Strategic Management*, editado por David Asch y Cliff Bowman, 57-70. London: Macmillan Education UK, 1989. https://doi.org/10.1007/978-1-349-20317-8_4.
- Lienhard, Joseph T. «On “Discernment of Spirits” in the Early Church». *Theological Studies* 41, n.º 3 (1980): 505-29. <https://doi.org/10.1177/004056398004100302>.
- López Hortelano, Eduard. «Ignacio de Loyola: hacia una nueva espiritualidad». *Pedralbes* 43, n.º 2 (2024): 35-63. <https://doi.org/10.1344/pedralbes2024.43-11.3>.
- . «El primer modo de orar: una catequesis ignaciana». *Manresa* 96 (2024): 89-92.
- . «Segundo y Tercer modo de orar [Ej 249-260]: la significación de la palabra». *Manresa* 96 (2024): 301-4.
- . *Don y tarea del ministerio ordenado. Su espiritualidad a la luz de los Ejercicios Ignacianos*. Madrid: BAC, 2023.
- . «Ser estoico y hacerse indiferente. El Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Observaciones vinculantes y disgregantes». *Teología y Vida* 64, n.º 2 (28 de julio de 2023): 171-93. <https://doi.org/10.7764/tyv642.e2>.
- Martínez Guerrero, Luis. «Sentir y gustar Internamente. Los Ejercicios Espirituales y el lugar de la afectividad en la antropología Ignaciana». *Revista de Historia de la Psicología* 39, n.º 2 (2018): 21-27. <https://doi.org/10.5093/rhp2018a10>.
- Martini, Cario M.^a. «Apariciones». En *DEI*, 176-78.

- Melloni, Javier. «Gustar». En *DEI*, 931-33.
- . «Sentir». En *DEI*, 1631-37.
- . «Todo». En *DEI*, 1704-7.
- . *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- Mendoza Busto, Pedro M.^a. «El discernimiento en las reglas de Primera semana (I)». *Manresa* 97 (2025): 203-6.
- . «Preámbulo para el discernimiento ignaciano». *Manresa* 97 (2025): 87-90.
- Molina, Diego M. «Discernir la presencia de Dios en la vida». *Manresa* 83 (2011): 229-40.
- . «Meditación con las tres potencias». *Manresa* 81 (2009): 101-12.
- Mollá Llácer, Darío. «“Otras espirituales operaciones”: Dinámicas de vida cotidiana». *Manresa* 91 (2019): 275-83.
- . «El discernimiento, realidad humana y espiritual». *Manresa*, 2010, 5-14.
- Nahfirin, Nalerin Erone Bin. «La actitud de aggiornamento en la formación del jesuita». Trabajo fin de máster, UPC, 2024. <http://hdl.handle.net/11531/97562>.
- . «Manusia sebagai “Inteligencia Sentiente”: Sebuah Kajian Filsafat Xavier Zubiri (El hombre como “Inteligencia Sentiente”: Un estudio de la filosofía de Xavier Zubiri)». Tesis de máster, Driyarkara School of Philosophy, 2017.
- Orlandis, Ramón. «La moción de los espíritus». *Manresa* 13 (1940): 5-25.
- Palomar Torralbo, Agustín. «Sí mismo, fondo relacional y trascendencia. El marco fenomenológico de los “Ejercicios espirituales” de Ignacio de Loyola». *Gazeta de Antropología* 37/3 (septiembre de 2021): 1-14. <https://doi.org/10.30827/Digibug.70334>.
- Peeters, L. «¿Cuál es el fin principal de los Ejercicios?» *Manresa* 2 (1926): 306-21.
- Peralta Núñez, Cristian. «Discernir para elegir la voluntad de Dios». *Manresa* 94 (2022): 49-59.
- Pérez-Boccherini Stampa, Jaime. «Análisis temático de las “notas” en los Ejercicios ignacianos». *Anthologica Annua* 58 (2011): 101-25.
- Plaza, Teresa de Jesús. «El discernimiento espiritual como actitud permanente». *Manresa* 82 (2010): 41-52.
- Pujadas, L. «Comentario a la primera Anotación». *Manresa* 9 (1933): 158-68.

- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Breisgau 1977)*. Traducido por Raúl Gabás Pallás. 5.^a ed. Barcelona: Herder, 1998.
- Rambla, Josep M.^a. «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (6)». *EIDES* 81 (diciembre de 2016): 1-50.
- . «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (5)». *EIDES* 79 (mayo de 2016): 1-46.
- . «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)». *EIDES* 74 (noviembre de 2014): 1-40.
- . «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (3)». *EIDES* 72 (febrero de 2014): 1-48.
- . «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (II)». *EIDES* 63 (junio de 2011): 1-48.
- Roy, Louis. «Experiencias humanas abiertas a la trascendencia». *Iglesia viva* 239 (2009): 135-42.
- Royón, Elías. «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús». *Manresa* 58 (1986): 69-76.
- Ruiz Jurado, Manuel. «Tres maneras de humildad». *Manresa* 38 (1966): 127-38.
- Ruiz Pérez, Francisco José. «Hombre». En *DEI*, 942-47.
- . «“Mociones” ignacianas. Algunas reflexiones desde la antropología teológica». *Manresa* 91 (2019): 109-18.
- . «Una propuesta de pautas para el discernimiento». *Manresa* 89 (2017): 275-87.
- Rulla, L. M. «Discernimiento de espíritus y antropología cristiana». *Manresa* 51 (1979): 41-64.
- Salin, Dominique. «Voluntad». En *DEI*, 1787-90.
- Sampaio Costa, Alfredo. «Elección». En *DEI*, 726-34.
- Teixidor, Luis. «La primera de las reglas de discreción de espíritus más propias de la segunda semana». *Manresa* 8 (1932): 28-44.
- Tejerina, Angel. «Modos de orar». En *DEI*, 1278-82.
- Tetlow, J. A. «Meditación». En *DEI*, 1205-11.

Uríbarri, Gabino. «Escatología». En *DEI*, 776-85.

Zas Friz De Col, Rossano. «Mystical Experience and Decision Making». *Religions* 16, n.º 3 (26 de febrero de 2025): 296. <https://doi.org/10.3390/rel16030296>.

———. «Vida cristiana y secularización en los primeros siglos (III-IV) y en los últimos (s. XVI-XXI)». *Cuestiones Teológicas* 51, n.º 115 (2024): 1-22. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a11>.

———. «Un nuevo punto de partida». *Vida Cristiana Ignaciana*, n.º 4 (Número especial) (2019): 4-19.

2.2. Dictionarios

Ancilli, Ermanno, dir. *Diccionario de Espiritualidad*. 2.^a ed. 3 vols. Barcelona: Herder, 1987.

Anders, Valentín. *et al.* *Diccionario etimológico castellano en línea (DECEL)*. <https://etimologias.dechile.net/>

Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Melchor Sánchez, 1674.

Echarte, Ignacio, ed. *Concordancia Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996.

Fiores, Stefano de, y Tullo Goffi, dirs. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 4.^a edición. Madrid: Paulinas, 1991.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Harper, Douglas. *Online Etymology Dictionary*. <https://www.etymonline.com>.

RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española. *Diccionario panhispánico de dudas (DPD)* [en línea], <https://www.rae.es/dpd/>, 2.^a ed. (versión provisional).

———. *Diccionario de la lengua española*. 23.^a ed. 2014. <https://dle.rae.es/>.

RAE. *Diccionario de Autoridades - Tomo I-VI*, 1726-39. <https://apps2.rae.es/DA.html>

2.3. Documentos de la Iglesia

Francisco. «Dilexit Nos», 24 de octubre de 2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>.