



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**La fragilidad humana y la revelación de Dios-Amor.
(La antropología ignaciana)**

Autor: Michaelraj THYNES

Director / Tutor: Dr. José Giménez Meliá

MADRID
Junio, 2025



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

John

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**La fragilidad humana y la revelación de Dios-Amor.
(La antropología ignaciana)**

Autor: Michaelraj THYNES

Visto bueno del director

Dr. José Giménez Meliá

Fdo.

José Giménez Meliá

MADRID, *28* may 2025

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas.....	iii
Introducción.....	1
Centro de interés.....	3
Estado de la cuestión.....	5
Metodología y estructura capitular.....	7
Capítulo 1. San Ignacio de Loyola: Un hombre herido y redimido	
1.1.Crisis: Una oportunidad para adentrarse, conocerse y trascender.....	10
1.1.1. La crisis antropológica en la vida de San Ignacio de Loyola.....	12
1.1.2. Narcisismo en Ignacio.....	16
1.1.3. La herida en su orgullo y deseo.....	19
1.1.4. Herido en sus amistades y fracaso de su primer compañerismo.....	21
1.1.5. San Ignacio de Loyola y su actitud de la fragilidad.....	23
1.2. La experiencia en el <i>Cardoner</i> y <i>La Storta</i>	
1.2.1. <i>El Cardoner</i>	26
1.2.2. <i>La Storta</i>	29
1.3.La crisis humana en la <i>Primera Semana</i> de los <i>Ejercicios Espirituales</i>	
1.3.1. Un camino de reconstrucción interior.....	34
1.3.2. La interioridad humana como lugar de la experiencia espiritual.....	37
1.3.3. Una mirada adentrada: Examen de Consciencia.....	40
1.4. San Ignacio de Loyola y <i>Ejercicios Espirituales</i> 53.....	44
1.4.1. El coloquio ignaciano como lugar teológico de revelación.....	45
1.4.2. La herida del pecado y el conocimiento de sí.....	47
1.4.3. Cristo crucificado y el rostro de la misericordia.....	49
1.4.4. La dinámica del coloquio: confrontación, conversión, y consolación.....	50
1.4.5. El coloquio como paradigma para el discernimiento.....	52
Capítulo 2. Dios asumió la carne: abajamiento del Amor	
2.1. Sagrada Escritura: la mirada de Dios hacia el débil	
2.1.1. Dios es presente en medio de la crisis humana.....	56
2.1.2. Dios actúa en medio de la fragilidad humana.....	57
2.1.3. Dios convierte la crisis en un momento de gracia.....	58
2.2.Cristología: fundamento de la antropología Ignaciana.....	60
2.2.1. Amor revelado en Cristo: fin y principio de antropología.....	63

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. FUENTES

- Au* Joseph María Rambla Blanch, *El Peregrino*, Autobiografía de San Ignacio de Loyola, Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2015.
- De* Santiago Thió de Pol, *La intimidad del peregrino*, Diario espiritual de San Ignacio de Loyola, Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1990.
- Directorios* Miguel Lop Sebastià, (trad.). *Los directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000.
- EE* Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Santiago Arzubialde (ed.). Santander: Sal Terrae, 2023.
- Epp* Epistolae et Instructiones, Sancti Ignatii de Loyola, Monumenta Ignatiana. 12 volúmenes. A Patribus Ejusdem Societatis Edita, Matriti: MHSI, 1903.
- Obras* San Ignacio de Loyola. *Obras*. Madrid: BAC maior, 2021.

2. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

- DBI* L.Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (Eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, (Illinois: IVP Academic, 1998).
- DEI* Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- DNT* Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- DP* Dorsch, Friedrich, *Diccionario de psicología*, (Barcelona: Herder, 1985).
- DS* J. Chevalier (Dir.), *Diccionario de Símbolos*, (Barcelona: Herder, 1986).
- VTB* Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.

3. OTRAS

AT	Antiguo Testamento.
Au	Autobiografía
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CAA	Contemplación para Alcanzar Amor
cf.	Confer
CV	Christus Vivit
D.	Directorio
De	Diario espiritual
dir.	director
dirs.	directores
DN	Dilexit Nos
ed.	edición
(ed.)	editor
(eds.).	editores
EE	Ejercicios Espirituales
EG	Evangelii Gaudium
Epp	Epistolae et Instructiones Sancti Ignatii
et al.	y otros
FN	Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis
GS	Gaudium et Spes
Ibíd.	Ibídem (ahí mismo)
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu
MI	Monumenta Ignatii
n.	número
NT	Nuevo Testamento
PyF	Principio y Fundamento
PPC	Pensar, Publicar, Creer
(trad.)	Traducción
UPC	Universidad Pontificia Comillas
VS	Veritatis Splendor

Introducción

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn 1,27*), lleva inscrita en su interior una llamada profunda al conocimiento de sí mismo y de su creador, y a una unión amorosa que trasciende toda contingencia histórica. Esta vocación originaria, sin embargo, no se desarrolla de forma lineal ni con ausencia de conflictos, o altibajos. La historia humana está tejida de fuerzas y fragilidades, de luces y sombras, de avances y retrocesos, de búsquedas sinceras y desviaciones dramáticas. «Éxito y fracaso forman parte de esas realidades humanas que parecen estar abiertas a vehicular lo mejor y lo peor del hombre»¹.

En este horizonte, la experiencia de la crisis no es un accidente marginal, sino una constante que acompaña el devenir de la persona. En efecto, la crisis antropológica que atraviesa el mundo contemporáneo, marcado por el vacío de sentido, el debilitamiento de los vínculos comunitarios y una creciente confusión respecto a la identidad y dignidad de la persona, se revela no sólo como un fenómeno cultural o sociológico, sino como una herida existencial que interroga de forma radical las categorías fundamentales del pensamiento teológico. Esta crisis plantea una pregunta decisiva: ¿Es todavía posible descubrir en la fragilidad del ser humano un espacio de revelación divina? ¿Puede la herida del ser humano abrirse como umbral de gracia? La tradición cristiana, y particularmente la espiritualidad ignaciana, responde afirmativamente a esta cuestión, sosteniendo que es precisamente en la fragilidad donde Dios se manifiesta con mayor profundidad, haciendo de la fragilidad humana un lugar teológico. Porque «la fragilidad define a lo humano»² y en esa humanidad auténtica permanece la semejanza de Dios, revelada en Jesucristo de manera irreversible.

En este sentido, la experiencia de San Ignacio de Loyola ofrece un testimonio paradigmático. Su itinerario espiritual comienza con una fractura: una herida física en el campo de batalla y la ruina de sus proyectos de gloria mundana. Pero es justamente en ese momento de colapso, en la interrupción violenta de su proyecto de vida, donde se abre un camino nuevo, inesperado y profundamente transformador. Ignacio descubre que su vida no le pertenece como propiedad absoluta, sino que se halla inserta en una historia más grande, guiada por el amor gratuito de Dios.

Su tiempo de convalecencia en Loyola se convierte en el umbral de una conversión existencial, en la que comienza a escuchar, discernir y seguir los movimientos interiores que

¹ José Antonio García, “Cómo vivir el éxito y el fracaso: claves evangélicas”, *Sal Terrae* 90 (2002), 673.

² Tony Mifsud, *Una espiritualidad desde la fragilidad*, (Bilbao: Mensajero, 2015), 9.

lo conducen hacia un nuevo horizonte de sentido. A partir de entonces, Ignacio convierte su propia vida interior en campo de investigación y discernimiento. En sus búsquedas, en sus deseos, en sus contradicciones y afectos, va reconociendo los signos de la presencia divina. «Reflexionando sobre la vida y obra de Ignacio, se toma consciencia refleja del modo en que Dios lo trató»³.

Su interioridad se transforma en espacio de docilidad y escucha, donde las consolaciones y desolaciones, los pensamientos y afectos, se vuelven materia de discernimiento espiritual. Este proceso culminará en la elaboración de los *Ejercicios Espirituales*, una obra que no es mera sistematización doctrinal, sino fruto maduro de una experiencia íntima, probada y profundizada en el crisol de la vida.

Los *Ejercicios* no nacen de una reflexión teórica, sino de una existencia herida que ha sido redimida. Ignacio aprende a ver que el verdadero conocimiento de Dios no se da fuera del drama de la existencia, sino en medio de él. Y para él las experiencias en el *Cardoner* y *La Storta*, fueron momentos claves para sentir y conocer más Dios. Entonces el seguimiento de Cristo no consiste en una imitación superficial, sino en un dejarse configurar por el mismo dinamismo pascual que condujo al Señor desde la encarnación hasta la cruz y la resurrección.

Desde esta perspectiva, la teología de la encarnación ocupa un lugar central en su comprensión del ser humano. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, se hace uno con nuestra historia herida y nos revela que la dignidad del ser humano no se pierde por la fragilidad, sino que es precisamente ahí donde la gracia actúa con mayor potencia. Destaca Arzubialde: «El mayor y mejor servicio a la gloria de Dios, por consiguiente, pasa necesariamente por la sabiduría de la cruz, en la que el Padre ha manifestado su modo de Ser en la vida histórica de su Hijo»⁴.

Ignacio interioriza esta verdad teológica y la traduce en un estilo de vida concreto: optar por la pobreza, la humillación y la cruz no por un idealismo voluntarista, sino por el deseo de asemejarse más al Cristo pobre y humilde, que ama desde lo bajo. Este giro radical de su existencia, de la búsqueda de honra y aplausos al deseo de anonimato y servicio, manifiesta

³ Rossano Zas Friz. “Espiritualidad ignaciana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (DEI) I, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007), 812.

⁴ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Historia y Análisis*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1991), 359.

una antropología espiritual profundamente teológica, donde la gracia no anula la naturaleza, sino que la eleva desde dentro.

En la pedagogía de los *Ejercicios*, se percibe con claridad esta convicción: el ser humano está llamado a buscar y hallar la voluntad de Dios en su vida concreta, reconociendo que su historia, incluso en sus fracasos, puede ser lugar de revelación. La historia personal, leída a la luz del Evangelio y acompañada por el discernimiento espiritual, se convierte en texto sagrado, en camino hacia la verdad y la libertad interior. En este sentido, la antropología ignaciana propone una visión esperanzada del ser humano, no ingenua ni triunfalista, sino radicalmente pascual: desde la herida, la redención; desde la oscuridad, la luz; desde la confusión, el sentido.

Esta tesina se propone, por tanto, explorar en profundidad la relación entre la crisis antropológica y la revelación divina a la luz de la experiencia de San Ignacio y de los principios fundamentales de su espiritualidad. En un contexto histórico marcado por el desconcierto, la aceleración tecnológica y la pérdida de sentido, se hace urgente recuperar una sabiduría espiritual que permita acompañar a los jóvenes y a las personas en sus procesos vitales, discerniendo la voz de Dios en medio de sus heridas. Desde esta perspectiva, *los Ejercicios Espirituales* y la antropología ignaciana ofrecen una clave de lectura fecunda para redescubrir, incluso en medio del dolor, el paso discreto y transformador de Dios.

Centro de interés

El tema de investigación se centra en la fragilidad como una naturaleza del ser que revela su vulnerabilidad. Cabe señalar que «fragilidad significa la facilidad que una cosa tiene de quebrarse: como un vidrio, barro (latín-fragilitas)»⁵ y «vulnerar es herir».⁶

«Una espiritualidad que pasa por el reconocimiento de la propia fragilidad humana y desemboca en la confianza absoluta en Dios, dejando a Dios ser Dios en la propia autobiografía, constituye una de las claves para comprender el itinerario espiritual de la transformación del caballero Iñigo en san Ignacio de Loyola»⁷.

La herida en la vida de San Ignacio de Loyola no fue únicamente un hecho físico, sino una fisura existencial que permitió la experiencia de la gracia. El proyectil en Pamplona, que interrumpió su carrera militar, marcó el comienzo del colapso de un proyecto narcisista y la

⁵ «Fragilidad», *Diccionario de Autoridades, Real Academia Española* (RAE), (Madrid: Facsímil, 1964), 787.

⁶ «Vulnerar», *Real Academia Española*, 529.

⁷ Tony Mifsud, *Una espiritualidad desde la fragilidad*, (Bilbao: Mensajero, 2015), 139.

apertura hacia un deseo radicalmente nuevo. Durante su convalecencia, Ignacio no solo descubrió sus límites humanos, sino que se convirtió en un buscador de sentido desde la fragilidad.

Este itinerario no es solo biográfico, sino teológicamente ejemplar. Así se plantea esta cuestión fundamental: ¿Es la fragilidad humana un impedimento para la gracia o su espacio privilegiado? La vida de Ignacio sugiere lo segundo. En una comprensión paradójica de lo divino y lo humano, se revela que Dios se deja experimentar en la pequeñez y la fragilidad. «Lo alto se deja contemplar en lo humilde, el fuerte en lo débil, la divinidad en lo humano, sin dejar de ser alto, fuerte y divino»⁸.

Esta intuición encuentra su fundamento en la teología de la Encarnación: El Dios cristiano no actúa desde fuera de la historia humana, sino desde su interior herido. «El Verbo se hizo carne» (*Jn* 1,14) implica una solidaridad radical con la condición humana, incluso en su precariedad. La Escritura, desde Moisés hasta la cruz de Cristo, atestigua esta lógica paradójica de una revelación que irrumpe en lo frágil. Ignacio interioriza esta verdad y la sistematiza espiritualmente en los *Ejercicios Espirituales*, especialmente en la *Primera Semana*, en el número 53, donde invita al ejercitante a contemplar a Cristo encarnado pobre y humillado por mí y crucificado por mí y participar en el coloquio.

Allí se expresa la siguiente cuestión clave: ¿Puede el encuentro entre el hombre herido y el Cristo herido constituir un lugar teológico y espiritual de revelación? La contemplación del Cristo doliente no es un gesto piadoso, sino una epifanía existencial: el ejercitante, al descubrir a Cristo en su carne llagada, se reconoce amado, perdonado y transformado desde su propia miseria.

En el contexto contemporáneo, caracterizado por una profunda crisis antropológica y espiritual, estas preguntas adquieren una nueva comprensión decisiva. Los textos magisteriales diagnostican una humanidad herida: personalmente aislada, afectivamente fragmentada, tecnológicamente saturada, y con dificultades crecientes para sostener la interioridad y el sufrimiento. Es aquí donde se impone una última cuestión decisiva: ¿Cómo puede el discernimiento ignaciano ofrecer un camino para acompañar a los jóvenes en una era de complejidad y desconcierto?

⁸ Bert Daelemans, *La fuerza de lo débil*, (Santander: Sal Terrae, 2022), 35.

Frente al vacío existencial, al querer narcisista, la *hiperconectividad*, el discernimiento no es un ejercicio de la relectura del día, sino una pedagogía espiritual que permite habitar el presente con hondura con toda fragilidad y ayudar a leer los movimientos interiores, a acoger las mociones del Espíritu y a elegir desde la libertad teológica. En ese marco, el número 53 de los *Ejercicios* adquiere un valor catequético y terapéutico: no se trata de mostrar un Cristo glorioso desligado de la historia, sino un Cristo herido que toca las heridas del joven y las transforma.

La experiencia fundante de Ignacio, iluminada por la Encarnación y anclada en la Escritura, se vuelve así una clave hermenéutica para un acompañamiento pastoral juvenil verdaderamente encarnada. En definitiva, este trabajo sostiene que la fragilidad, cuando es discernida, no sólo puede ser sostenida, sino que puede convertirse en el espacio donde la gracia y la verdad se revelan con mayor hondura.

Estado de la cuestión

Numerosos estudios sobre San Ignacio de Loyola han identificado en sus escritos, especialmente en los *Ejercicios Espirituales*, la *Autobiografía*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y su epistolario, una rica fuente para comprender cómo una experiencia de crisis puede transformarse en lugar teológico y antropológico.

La *Autobiografía*, redactada con la ayuda de Luis Gonçalves da Câmara, constituye no solo un relato personal, sino una clave hermenéutica para la génesis de su espiritualidad. En ella se evidencian momentos críticos que, lejos de ser obstáculos, se revelan con instancias fecundas para el crecimiento interior y la experiencia de Dios. Estudios como los de Pedro Ribadeneira, primer biógrafo ignaciano, hasta la exhaustiva obra de Enrique García Hernán, han rastreado el itinerario vital de Ignacio desde su vida especialmente desde su herida en Pamplona hasta su configuración como fundador y guía espiritual.

Por su parte Santiago Arzubialde, en sus análisis sistemáticos sobre los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio-Historia y análisis* ha ofrecido una lectura elaborada y profunda teológica, bíblica y antropológica de gran calado. Asimismo, el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (DEI) ha sido un instrumento de consulta esencial, al desglosar y contextualizar términos clave que iluminan el pensamiento ignaciano con precisión conceptual y hondura espiritual.

Desde una perspectiva más específicamente antropológica, la colección *El sujeto-Reflexiones para una antropología ignaciana*, editada por Rufino Meana Peón, se ha convertido en una referencia obligada para situar la experiencia ignaciana dentro de una reflexión amplia sobre la condición humana. En este marco, Javier Melloni ha introducido el tema de la crisis como criterio antropológico en la vida de Ignacio, destacando que no se trata de un accidente existencial, sino de un dinamismo transformador que redefine la subjetividad desde la apertura radical a Dios. Federico Elorriaga, en su libro sobre las heridas de Ignacio, ha profundizado tanto en las laceraciones físicas como en las psicológicas, morales y espirituales, interpretando su itinerario como un camino de integración del sufrimiento mediante la esperanza discernida en Dios. En un plano similar, María Puncel ha explorado la etapa adolescente de Ignacio, mostrando el peso de un narcisismo incipiente que, lejos de ser negado, fue asumido y purificado en su proceso de conversión. Estas contribuciones resultan significativas para abordar, desde una clave ignaciana, la fragilidad constitutiva del ser humano. Rufino Meana ha insistido en que la antropología ignaciana (pilares antropológicos) presupone un coraje espiritual, es decir, una disposición resiliente para afrontar las tribulaciones como lugares de revelación.

En esta misma línea, el magisterio de la Iglesia y diversas reflexiones teológicas contemporáneas han subrayado el potencial salvífico de la fragilidad: Javier de la Torre y Carolina Montero Orphanopoulos han recogido en sus obras el clamor de un espíritu que se derrama precisamente en la vulnerabilidad, lo cual adquiere una relevancia especial en el contexto actual. *Una espiritualidad desde la fragilidad* por Tony Mifsud, *La sanación de las heridas interiores* por Noël Sèmasa Hinvo e *Ignacio de Loyola: el hombre y teólogo* por Hugo Rahner han destacado sucintamente una nueva comprensión cristiana e ignaciana sobre la fragilidad humana. Por último, Gabino Uríbarri ha analizado con agudeza la crisis antropológica de los jóvenes en la era digital, en su obra *Jesucristo para jóvenes*.

Por lo tanto, se puede entender cómo el discernimiento espiritual, anclado en la tradición ignaciana, puede ser una herramienta eficaz para afrontar los desafíos de la cultura líquida y el vacío existencial y ayudar a los jóvenes a reconocer la presencia creativa de Dios en su propia fragilidad de narcisismo. Bert Daelemans ha destacado *la fuerza de lo débil* subrayando que también la fragilidad es un lugar donde Dios redime y glorifica.

Más importante aún, se hace referencia a las obras de Viktor Frankl *El hombre en busca de sentido* y *Fundamentos y Aplicaciones de la logoterapia*. Para emprender esta investigación,

orientada a encontrar resonancias entre los *Ejercicios Espirituales* y la Logoterapia, resultó especialmente alentador el artículo de Eloísa Marques Miguez, *Logoterapia y Ejercicios Espirituales*, publicado en la revista ITAICI en 2006.

En conjunto, esta investigación permite sostener la hipótesis de que la crisis antropológica, lejos de ser únicamente una amenaza, puede convertirse, a la luz de la Encarnación redentora y de la pedagogía ignaciana, en un espacio privilegiado donde Dios se revela, habita y transforma al sujeto herido. Donde se encuentra la fragilidad humana, sigue abundando la gracia.

Metodología y estructura capitular

Este trabajo académico desarrolla una investigación teológica-antropológica con enfoque ignaciano, centrada en la afirmación de que la fragilidad humana no es obstáculo, sino espacio privilegiado donde Dios-Amor se revela. Metodológicamente, se adopta una perspectiva hermenéutica y experiencial, iluminada por fuentes ignacianas, principalmente *los Ejercicios Espirituales* y la *Autobiografía*, la Sagrada Escritura, el Magisterio eclesial contemporáneo y el diálogo con la logoterapia de Viktor Frankl. Se parte de una experiencia fundante: la crisis antropológica contemporánea, a la luz de la cual se rastrearán claves de sentido presentes en la tradición cristiana, con el fin de discernir caminos que favorezcan el reencuentro del hombre con su centro más hondo: el Dios que habita la fragilidad.

La estructura capitular sigue un hilo lógico-espiritual que va del testimonio personal de san Ignacio de Loyola al fundamento cristológico de su antropología, para finalmente aterrizar en los desafíos contemporáneos.

El capítulo I, San Ignacio de Loyola – Un hombre herido y redimido, presenta la experiencia biográfica y espiritual de Ignacio como paradigma de un hombre atravesado por la crisis. Se examina su trayectoria desde la herida del orgullo hasta su encuentro transformador con Dios en el *Cardoner* y *La Storta*. Especial atención se dedica a la Primera Semana de *los Ejercicios*, especialmente al número 53, como itinerario de descenso a la propia fragilidad, donde el coloquio con Cristo crucificado se convierte en lugar de revelación y reconstrucción. Este capítulo sienta las bases de una antropología que se reconoce vulnerable y, a la vez, abrazada por la misericordia.

El capítulo II, Dios asumió la carne: abajamiento del Amor, desarrolla el fundamento teológico de dicha antropología: la Encarnación. Se parte del testimonio bíblico de un Dios que

se revela en lo débil y actúa en medio de la crisis, para profundizar luego en la cristología como clave de lectura antropológica. La autocomunicación amorosa de Dios en Cristo configura al ser humano como interlocutor capaz y herido, sostenido por una esperanza que brota del abajamiento divino.

El capítulo III, Crisis humana: Entender la herida del hombre y pautas discernidas para afrontarla hoy, se orienta a una lectura actualizada de la fragilidad humana. A partir del Magisterio relevante y reciente, se exploran desafíos contemporáneos (individualismo, crisis del sentido, entorno digital) y se proponen caminos desde la espiritualidad ignaciana: discernimiento, generosidad, resiliencia y vulnerabilidad asumida. Se cierra con una invitación a vivir el coraje espiritual como modo de habitar la crisis con sentido.

Capítulo I

1. San Ignacio de Loyola: Un hombre herido y redimido

Introducción

Desde los albores de la humanidad, el ser humano, dotado de libertad, ha estado marcado por decisiones que lo han llevado a alejarse de su Creador. El relato del Génesis nos presenta esta ruptura y quiebra originaria mediante una pregunta que resuena a lo largo de la historia: «Adán, ¿dónde estás?» (*Gn* 3, 9). No se trata solo de una interrogación dirigida al primer hombre, sino de una interpelación permanente que atraviesa los tiempos, que se dirige a cada persona en su circunstancia concreta y que pone en cuestión su ubicación existencial y espiritual. Esta pregunta revela que la crisis no es un acontecimiento ajeno o accidental, sino una experiencia constitutiva del caminar humano.

La experiencia de crisis, lejos de representar únicamente una disfunción o el colapso de estructuras externas, puede revelarse como una epifanía de la verdad del sujeto. Este capítulo propone considerar la crisis antropológica no como un accidente existencial, sino como un umbral desde el cual el ser humano es convocado a una transformación profunda. Allí, donde se experimenta la ruptura o el fracaso, puede abrirse también un espacio de gracia, en el que Dios se manifiesta como fundamento y horizonte último del sentido.

La reflexión se articula, en primer lugar, a partir de la experiencia personal de San Ignacio de Loyola, cuya *Autobiografía* ofrece un caso paradigmático de reconstrucción interior. La herida provocada por la bala en Pamplona no fue sólo física: afectó su orgullo, sus vínculos y su imagen idealizada de sí mismo. En este sentido, la crisis que vivió Ignacio fue radical, alcanzando el centro de su identidad y transformándose en camino de búsqueda, apertura y conversión. Las etapas que van de Loyola a Manresa, pasando por las iluminaciones del *Cardoner* y la experiencia fundante en *La Storta*, configuran un itinerario espiritual que permite comprender la fragilidad no como obstáculo, sino como umbral hacia la verdad de Dios y del hombre.

A continuación, se analiza la pedagogía espiritual de la Primera Semana de los *Ejercicios Espirituales* como un itinerario sistemático de descenso a la propia interioridad. Allí, la confrontación con el pecado y gracia, con la libertad herida y la necesidad de reconciliación, invita al ejercitante a asumir su propia fragilidad no como peso estéril, sino como posibilidad de redención.

Finalmente, se propone una lectura antropológica de la crisis como lugar teológico, donde la interioridad humana se abre a la trascendencia. Así, toda crisis, asumida en verdad y humildad, puede convertirse en lugar de encuentro con el Dios que reconstruye desde dentro.

1.1.Crisis: Una oportunidad para adentrarse, conocerse y trascender

El ser humano no es un ser programado con una precisión en cuanto a su esperanza de vida y en sus experiencias; más bien, es arrojado a una realidad desconocida, donde debe aprender, crecer y forjarse a través de momentos inesperados en la búsqueda del sentido de la existencia. En este proceso, las pruebas y los errores constituyen parte esencial de su desarrollo, configurando su lucha por la supervivencia y el descubrimiento de sí mismo. Cuando aborda el tema sobre las crisis en el desarrollo del ser humano, Javier Melloni escribe que,

«El crecimiento del ser humano no es lineal, sino que transcurre a través de una sucesión de rupturas. La primera es el nacimiento, la crisis mayor de nuestra vida junto con la muerte, que es la muerte, que es la última. Nuestra existencia es un segmento entre dos rupturas es las que se da un cambio cualitativo entre un modo de ser a otro. Nacer supone abandonar el vientre materno para exponerse al reto de la individualidad; morir supone dejar esta individualidad para entrar en otro tipo de existencia. Cada etapa de crecimiento supondrá un tipo de crisis»⁹.

La autoconsciencia en todas las etapas de la vida es una característica distintiva del ser humano, aquella que lo diferencia de otros seres vivos. Reflexionar sobre el pasado, analizar el curso de los acontecimientos, discernir los factores determinantes para evitar los errores, prever dificultades y afrontarlas como alternativas, así como tomar decisiones fundamentales, son cualidades esenciales que no solo redefinen quién es el hombre, sino también aquello de lo que es capaz. En este sentido, la crisis, lejos de ser un obstáculo meramente negativo, puede convertirse en un punto de inflexión, una oportunidad para reorientar el camino hacia la plenitud del ser. Destaca Javier Melloni que «Sin crisis, sin discontinuidades que ponen a prueba nuestras capacidades, seguiríamos siendo amebas»¹⁰. Es oportuno indagar las definiciones desde diferentes diccionarios. Según el diccionario Etimológico de la Lengua Castellana, «crisis» significa «mutación grave que sobreviene en una enfermedad para mejoría o empeoramiento, momento decisivo en un asunto de importancia»¹¹. *La Real Academia Española en el Diccionario de Autoridades* define que la crisis es «un juicio que se hace sobre alguna cosa, en fuerza de lo que se ha observado y reconocido acerca de ella»¹². *El Diccionario*

⁹ Javier Melloni, «La crisis como categoría antropológica y espiritual», *Manresa* 85 (2013), 114.

¹⁰ *Ibíd.*, 115.

¹¹ «Crisis», en *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, (Madrid: Gredos, 1994), 179.

¹² «Crisis», en *Diccionario de Autoridades*, (Madrid: Facsímil, 1969), 661.

de uso del español define que es el «momento en que se produce un cambio muy marcado en una enfermedad o en la naturaleza o la vida de una persona y juicio formado sobre una cosa después de examinarla cuidadosamente»¹³. Desde una perspectiva analítica, a partir de dichas definiciones, la crisis puede definirse como un acontecimiento inesperado que ofrece al individuo la oportunidad y la posibilidad de adentrarse, discernir, decidir, reorganizar, mejorar y reformar su vida. Francisco X. Rodríguez Molero subraya que «La crisis es una renovación -*Crisis hoc est renovatio*- y la crisis no se limita a la destrucción de la figura existencial vigente hasta el momento crítico, sino que es algo constructivo, es la erección de un orden nuevo, de una figura existencial nueva, enriquecida con adición de valores hasta entonces desconocidos»¹⁴.

Desde una perspectiva espiritual, la crisis adquiere un significado aún más profundo: es un momento propicio para discernir el sentido último de la existencia y encaminar la vida conforme al propósito para el cual el ser humano ha sido creado. La tradición cristiana ha visto en la crisis una ocasión de gracia, en la que Dios interpela al ser humano y le invita a un crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad.

Un ejemplo paradigmático de esta realidad es la vida y conversión de San Ignacio de Loyola, cuya *Autobiografía*, *Diario espiritual*, los *Ejercicios Espirituales*, y las *Cartas* ilustran de manera elocuente el carácter antropológico de la crisis. Destaca Elorriaga que «toda biología está inscrita en una biografía. Por eso una herida puede ser el quebranto de unas piernas; pero puede ser, en sentido figurado, las ofensas, los agravios»¹⁵. Su caída en el campo de batalla en Pamplona donde «Ignacio valerosamente peleaba»¹⁶, inesperada y dolorosa, representó un momento de quiebre radical en su existencia. No obstante, su manera de afrontar esta crisis, mediante el discernimiento de los espíritus, lo llevó a una profunda conversión, convirtiéndose en un referente para quienes buscan una reforma de vida, tanto en el ámbito religioso como en el laical. Más allá del desenlace final, lo esencial en su experiencia fue el proceso mismo: la meticulosa atención a las mociones interiores y el discernimiento como herramienta clave para buscar y hallar la voluntad divina.

¹³ “Crisis”, en María Moliner, *Diccionario de uso del español*, (Madrid: Gredos, 1998) ,805.

¹⁴ Francisco X. Rodríguez Molero, en *San Ignacio de Loyola ayer y hoy*, (Proyecciones Ignacianas sobre la crisis científica, teológica y religiosa de nuestro tiempo), Congreso Nacional, Barcelona, diciembre, 1956, 32.

¹⁵ Federico Elorriaga, *Las heridas de San Ignacio*, (Bilbao: Mensajero, 2010), 16.

¹⁶ Padre Pedro de Rivadeneira, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, (Barcelona: Librería de la viuda e hijos de J.Subirana, 1885), 14.

1.1.1. La crisis antropológica en la vida de San Ignacio de Loyola

Íñigo López de Loyola, en sus orígenes, era «un gentilhombre»¹⁷ profundamente marcado por la ambición cortesana y militar. Su deseo vehemente de alcanzar gloria y honor mundanos estaba estrechamente vinculado con las dinámicas culturales y sociales de la nobleza castellana del siglo XVI. La cercanía con el entorno de Don Juan Velázquez y del duque de Nájera, don Antonio Manrique de Lara, le situó en una red de influencias donde el ideal caballeresco, la fidelidad al rey y el anhelo de fama marcaban el horizonte vital de los jóvenes hidalgos. El mismo Íñigo contó en su *Autobiografía*: «Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» (Au 1). Destaca Elorriaga que en Arévalo Íñigo «pasó su juventud aprendiendo letras, aficionado a la lectura y disfrutando de la prosperidad y la gloria de la nobleza. Nuevos sueños, torneos, hazañas y gloria»¹⁸. Estas vanidades le facultaron para asumir el protagonismo en la batalla de Pamplona. Como afirmaba García Hernán, en el sitio de Pamplona, Íñigo estaba dispuesto a «matar o morir» por una causa que, en el fondo, alimentaba su orgullo y reafirmaba su identidad construida en torno al honor y la autoafirmación.

Su participación en campañas militares y el dominio de las técnicas del combate acrecentaron una visión del mundo centrada en el «Yo». Íñigo concebía la vida como un escenario en el que debía sobresalir, conquistar, sobre todo, imponerse. La máxima no escrita que parecía orientar su existencia era: «Gano, por lo tanto, existo». Esta comprensión del sentido de la vida estaba profundamente polarizada, arraigada en un paradigma antropológico que exaltaba la voluntad de poder, la búsqueda de reconocimiento y el deseo de protagonismo. El mundo, así lo experimentaba, existía para ser utilizado, conquistado y consumido. Su personalidad, moldeada por estas aspiraciones, se configuraba como un proyecto eminentemente humano, pero cerrado a toda trascendencia.

Sin embargo, la herida sufrida en la defensa de Pamplona en 1521, que le provocó una fractura grave en ambas piernas, supuso una ruptura radical no sólo en su cuerpo, sino también en la estructura misma de su proyecto existencial. Fue una crisis total: física, emocional, espiritual. El colapso de sus sueños, la imposibilidad de continuar su carrera militar y la larga

¹⁷ Pedro Leturia, *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, (Barcelona: Labor, 1949), 89.

¹⁸ Federico Elorriaga, 48.

convalecencia en Loyola inauguraron un tiempo de vaciamiento, de angustia y de oscuridad interior. Todas las puertas parecían cerradas.

Escribe José García Goldaraz:

«En Ignacio de Loyola en punto de partida de su cambio y de su mudanza y de su ascensión hacia las cumbres de la santidad y del apostolado arranca de una crisis personal; pero ¡cuán diferente! No nace de una angustia atormentada ante la concupiscencia estimada invencible, ni nace del ansia indebida de sentir la seguridad de la gracia y del perdón: nace de un cotejo, que en la soledad de Loyola y a la luz de la gracia va haciendo entre su vida de cristiano vulgar, más o menos desgarrada, pero siempre alta y noble en sus pensamientos e ideales humanos, y el ideal divino de perfección y de servicio, que lee en la vida de Cristo y de los Santos»¹⁹.

La experiencia de la inmovilidad le enfrentó al sinsentido y a la precariedad radical de su existencia. Fue, en términos contemporáneos, una auténtica crisis antropológica, en la que se derrumba el paradigma previo de comprensión de sí mismo y del mundo. En ese contexto de desolación, Dios irrumpe como una presencia callada pero transformadora. No lo hace desde fuera, sino desde lo más profundo de su interioridad herida. Al encontrarse sin alternativas exteriores, Íñigo se ve conducido a la lectura de las vidas de Cristo y de los santos, -textos disponibles en la biblioteca de la casa de torre de Loyola. A través de estas lecturas y de los movimientos interiores que le suscitaban, empieza a vislumbrar una nueva manera de concebir la existencia. En palabras suyas, contenidas en *El Peregrino*, se percibe una diversidad de espíritus, un dinamismo interior que le hace notar que algunos pensamientos le dejaban vacío y otros, lleno de alegría y paz. En este discernimiento incipiente se insinúa la acción del Espíritu Santo, que comienza a reorientar su vida hacia un nuevo horizonte.

Este momento de iluminación, que no fue repentino, sino progresivo, marcó el inicio de una conversión profunda. La crisis, lejos de ser un obstáculo, se reveló como el lugar privilegiado de la gracia. En su herida física y en su derrumbe existencial, Íñigo experimentó una apertura a la acción de Dios que no habría sido posible en otro contexto. Descubrió, desde dentro, que el sentido de la vida no se construye desde la afirmación del ego, sino desde la entrega, el servicio y la conformación y configuración con Cristo. Su brújula interior comenzó a alinearse con el sentido último de la existencia, encontrando una libertad nueva, una libertad que no dependía de las circunstancias externas, sino de una relación viva con Dios.

Esta experiencia fundante, vivida en la carne de su fragilidad, constituye un testimonio poderoso de cómo una crisis antropológica puede convertirse en un *καιρός* -tiempo oportuno o

¹⁹ José García Goldaraz, en *San Ignacio de Loyola ayer y hoy*, (Proyecciones Ignacianas sobre la crisis científica, teológica y religiosa de nuestro tiempo), Congreso Nacional, Barcelona, diciembre, 1956, 16.

momento de Dios-, un tiempo oportuno de revelación. La vulnerabilidad humana, lejos de ser un impedimento, se manifiesta como el umbral que permite el acceso a la interioridad y al descubrimiento del yo profundo. Es en esa interioridad donde el sujeto aprende a discernir los movimientos del espíritu: consolaciones y desolaciones, deseos auténticos e ilusiones engañosas. Ribadeneira explica que « los pensamientos del mundo tenían dulce entradas y amargas salidas [...] más sus fines y deijos eran atravesadas y heridas entrañas. Lo cual sucedía muy al revés en los pensamientos de Dios [...]. Pasaban muchos sin que echase de ver esta diferencia y contrariedad de pensamientos, hasta que un día alumbrado con la lumbre del cielo, comenzó a parar mientes y mirar en ello, y vino a entender cuan diferentes eran los unos pensamientos de los otros en sus efectos y en sus causas»²⁰. El discernimiento, núcleo de la espiritualidad ignaciana, surge precisamente como un modo de habitar la fragilidad con lucidez, orientando la vida hacia Dios. Destacando la vida de san Ignacio, Javier Melloni escribe que « sin fractura (que en su caso fue literal) no hubiera puesto en cuestión su pasado ni hubiera cambiado de camino»²¹.

Así, la experiencia de San Ignacio ofrece una clave esencial para abordar las crisis antropológicas contemporáneas. En un mundo que privilegia el rendimiento, la eficacia y la imagen, su testimonio nos recuerda que el hombre no se realiza en la autosuficiencia, sino en la apertura al Otro, en el dejarse transformar por el Amor que salva. La herida se convierte en lugar de revelación. La noche del alma puede ser, como para Íñigo, el inicio de una vida nueva.

Aceptar la propia fragilidad como una oportunidad privilegiada para encontrar a Dios transforma la visión misma del sujeto humano: ya no se percibe como autosuficiencia ni como dueño absoluto de su historia, sino como criatura en constante apertura a la trascendencia. En este sentido, los *Ejercicios Espirituales* se convierten en un itinerario antropológico y teológico, donde la crisis no es simplemente un momento de ruptura y quiebra, sino un espacio fecundo para el nacimiento de un nuevo modo de ser. En la *Primera Semana* de los *Ejercicios*, San Ignacio, al presentar los pecados personales en el contexto más amplio del pecado del mundo y del pecado de los ángeles, invita al ejercitante a situarse dentro de una historia más amplia, que lo interpela, lo responsabiliza y lo envuelve en la misericordia de Dios. El pecado no es sólo un hecho aislado, sino una desorientación del deseo, una pérdida del horizonte último que sólo se recupera al reordenar la libertad y la vida en Dios.

²⁰ Padre Pedro de Ribadeneira, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, 20.

²¹ Melloni, J, *La crisis como categoría antropológica*, 122.

Por tanto, la pedagogía ignaciana parte del reconocimiento del caos interior para conducir al orden espiritual. Esta pedagogía no busca la perfección moral inmediata, sino una toma de consciencia paulatina, honesta y radical de la propia humanidad. San Ignacio, en su propio proceso de conversión, no parte de una iluminación mística repentina, sino de una crisis profunda, existencial, corporal y espiritual, que lo obliga a descender hasta lo más hondo de sí mismo. Su experiencia en Loyola, mientras leía vidas de santos, no fue simplemente una comparación externa, sino un despertar interior, una chispa que desveló el verdadero anhelo que habitaba en su corazón. En otras palabras, la crisis antropológica que vive Íñigo en su lecho de convalecencia se convierte en una experiencia fundante, porque desde ese lugar de ruina y vacío, Dios comienza a hablar con claridad.

Esta misma estructura espiritual es la que se ofrece a todo ejercitante. La fragilidad, lejos de ser un obstáculo para la vida espiritual, es el terreno fértil donde Dios siembra su gracia. Por eso, el método ignaciano no comienza con altos vuelos espirituales, sino con la mirada sincera sobre uno mismo, sobre la propia historia herida, los afectos desordenados y los vínculos rotos. Se trata de una arqueología y tesoro del alma, donde el sujeto excava en su interioridad para descubrir que, incluso en sus ruinas, hay signos de la presencia amorosa de Dios. Ignacio ofrece así una antropología espiritual que reconoce la dignidad del ser humano precisamente en su vulnerabilidad, porque ahí se revela la acción redentora de Dios.

En este sentido, la crisis antropológica no es simplemente un colapso de sentido, sino un punto de inflexión. El fracaso de Íñigo en su búsqueda de gloria terrena se convierte en el umbral para una búsqueda más profunda: la de una vida con sentido eterno. El dinamismo interior que experimenta, y que luego sistematiza en los *Ejercicios*, tiene una dimensión existencial radical: el discernimiento. Discernir los movimientos del alma es reconocer cómo Dios se comunica en medio de las pasiones, temores, deseos y resistencias del corazón humano. Íñigo experimenta que Dios no está ausente en la herida, sino que habla desde ella. Y ese es el corazón de la *Primera Semana*: escuchar a Dios en la fragilidad, percibir su voz en medio del ruido interior, y dejar que su misericordia reoriente toda la vida.

Por eso, el proceso ignaciano de conversión no es simplemente psicológico o moral, sino profundamente teologal: es una reconfiguración del yo a la luz de Dios. Y esta reconfiguración comienza con una verdad central: que el ser humano es amado en su miseria, no a pesar de ella, sino en ella. En el fondo, se trata de una cristología encarnada en la experiencia humana: como Cristo se hizo humano, abrazó la cruz y la oscuridad del abandono,

también el ejercitante aprende a abrazar su propia cruz, no como signo de derrota, sino como lugar de encuentro con Dios. San Ignacio, al colocarse delante del Crucificado, aprende a leer su historia desde otra clave: la clave del amor que se entrega hasta el extremo.

En conclusión, la crisis antropológica en la vida de San Ignacio no es simplemente un episodio biográfico, sino un paradigma espiritual. Muestra que la experiencia de la fragilidad puede ser el lugar privilegiado donde el ser humano se abre a la gracia. Lejos de ser un escollo, la fragilidad se convierte en camino. En la pedagogía ignaciana, no se trata de negar la miseria, sino de integrarla en un proceso de discernimiento que conduce a la libertad interior. Esta libertad, nacida del encuentro entre la miseria del hombre y la misericordia de Dios, es el punto de partida para una vida nueva. En última instancia, Ignacio nos enseña que la verdadera grandeza no está en la gloria mundana, sino en la humildad de quien reconoce su necesidad de salvación y se deja transformar por el amor divino.

1.1.2. Narcisismo en Ignacio

El narcisismo es una inclinación natural en el ser humano. Sin embargo, esta tendencia, cuando se absolutiza, conduce inevitablemente a un vacío existencial. En este sentido, resulta oportuno detenerse en la etimología del término para iluminar la figura de san Ignacio de Loyola. «Narciso: se llama el joven que cuida demasadamente de su adorno y compostura, o precia de galán y hermoso, como enamorado de sí mismo»²². A lo largo de su vida, San Ignacio se encontró con diversas heridas, tanto externas como internas. Los acontecimientos lo habían marcado profundamente: desde la muerte de su madre en su infancia, hasta la quiebra física provocada por la grave herida en la pierna durante la defensa de Pamplona. A esto se suman otras heridas de carácter psicológico-afectivo, como la negativa a su deseo de permanecer en Jerusalén, los fracasos en sus primeros intentos apostólicos con sus compañeros en Alcalá y Salamanca, y las sospechas que la inquisición levantó sobre su doctrina. Por eso, es necesario ahondar en el fondo de estas heridas para contemplar, desde el interior, tanto el impacto que provocaron en Ignacio como la acción de Dios obrando en ellas. Para comprender cómo estas heridas se convirtieron en verdaderos umbrales en la vida de San Ignacio, conviene analizar el itinerario ignaciano en cuanto proceso de transformación: heridas que se tornan en enriquecimiento humano y en camino de santidad cristiana.

²² “Narciso”, en *Diccionario de Autoridades, Real Academia Española*, 647.

¿A mérito de quién? A mérito de la iniciativa de la gracia de Dios, acogida y secundada por la escucha, el amor y la generosidad y disponibilidad al servicio de Ignacio. En medio de estas crisis, su oración sencilla era: «¿Dónde me queréis, Señor, llevar?»²³ (*De* 113, 5 de marzo de 1544).

La Estancia de Íñigo de Loyola en Arévalo, al servicio del tesorero real Juan Velásquez de Cuéllar, representa una etapa decisiva en la configuración de su identidad juvenil, profundamente atravesada por el narcisismo. No se trata aquí de una desviación moral y puntual, sino de una estructura existencial: el yo como centro, medida y fin de toda aspiración. Más sucintamente destaca María Puncel la actitud de Íñigo en Arévalo:

«Íñigo tiene hoy verdadero interés en parecer bien, así que ha rebuscado en su equipaje hasta encontrar su mejor camisa, el traje de paño verde, y las botas nuevas. Se ha vestido con cuidado y se ha cepillado el pelo a consciencia. Cuando, acompañado del criado, recorre la galería, tiene ocasión de echarse una rápida ojeada en una de los grandes espejos que adornan las paredes; y se gusta. Es cierto que no es muy alto, pero está bien hecho, es muy proporcionado y sabe tenerse bien. La cabeza alta y los hombros cuadrados. Tiene el buen color que proporciona la vida al aire libre y posee una magnífica cabellera rubia. Se siente seguro de su aspecto»²⁴.

Elorriaga caracteriza este aspecto como «mirada en el espejo, todo un simbolismo de su narcisismo interior»²⁵. Inmerso en el mundo cortesano, Íñigo se consagra con avidez a la conquista de nobleza, prestigio y renombre. Su ambición alimentaba su anhelo narcisista. Tenía un hambre de reconocimiento que, lejos de aplacarse, se volvía insaciable, y encontraba refugio en la admiración de quienes le circundaban. Su sentido grandioso de la propia importancia lo absorbía en fantasías de éxito ilimitado, poder brillante, belleza ideal y amor perfecto. No bastaba con ser competente: necesitaba ser el mejor, el más admirado, el insustituible. Este impulso de autoafirmación se expresaba visiblemente en su conducta: caballero elegante, meticuloso en su indumentaria, orgulloso de su largo y rubio cabello, y excesivamente preocupado por su apariencia corporal, Íñigo cultivaba con esmero la imagen de un joven audaz, elegante, admirado, envidiado, apreciado y refinado. En los banquetes y juegos de armas, su anhelo profundo era siempre sobresalir, destacar, captar la atención y el aplauso.

Cuenta Elorriaga que «la aspiración a obtener el favor de una Dama más que condesa y duquesa que, al parecer de muchos historiadores, vendría a ser nada más y nada menos que la infanta Catalina, hermana del emperador Carlos V, hija de la reina Juana la Loca y que, con

²³ Ignacio Iparraguirre, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid, BAC, 1963), 349.

²⁴ María Puncel, *Íñigo de Loyola*, (Bilbao: Mensajero, 1991), 35.

²⁵ Federico Elorriaga, 53.

el tiempo, llegaría a ser reina de Portugal»²⁶. Requería admiración constante y sentía un fuerte impulso de mostrar que hacía bien todo lo que emprendía, siempre atento a cómo era percibido por los demás. Su narcisismo vehiculaba, en el fondo, un elevado componente de aspiraciones ideales, revestidas de nobleza caballeresca pero marcadas por una lógica de auto celebración.

Este narcisismo no fue un simple rasgo de carácter ni una fase adolescente. Constituye, más bien, el núcleo de un proyecto de vida centrado en la exaltación de sí. Por eso, su posterior silencio en la *Autobiografía* no es casual: Íñigo parece intuir que allí se encuentra el punto más alto, y más frágil, de una identidad carente de verdadera trascendencia. Paradójicamente, ese esplendor del yo será el umbral de su colapso interior en Pamplona. La herida, la humillación y la impotencia darán inicio a la quiebra del yo grandioso. De las ruinas de ese yo inflado surgirá lentamente un sujeto nuevo, no definido por la necesidad de ser admirado, sino por la libertad de entregarse y la voluntad de morir por el honor de Cristo. Fundamenta Ignacio este lema en el *Principio y Fundamento*: «que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (*PyF* 23).

Desarrolló en la meditación de dos banderas: «si su Divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad. De manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia; y destes tres escalones induzgan a todas las otras virtudes» (*EE* 146). Arévalo, entonces, es más que un escenario juvenil: es el espejo que deberá romperse para que Dios comience a revelarse en los fragmentos. Esta experiencia insinuó paso a paso la verdad en lo más profundo de su ser: «ningún horizonte antropológico dictado por las propias fantasías narcisistas de perfección»²⁷ puede ayudarle a hallar el sentido de la vida para alcanzar ideales de perfección. Así, el Íñigo que soñaba con ser grande empezará a intuir que la verdadera grandeza no consiste en el aplauso, sino en la autoentrega. Es importante reconocer y analizar que Íñigo tenía una mirada narcisista en los comienzos de su vida. Su conversión ocurrió cuando dejó de centrarse solo en sí mismo y comenzó a descubrir, con admiración creciente, las maravillas de Dios presentes en todo lo creado. Esa mirada, que al principio

²⁶ *Ibíd.*, 55.

²⁷ Rufino J. Meana Peón, “Impasse y abandono del camino de conversión. Discernir las asiduas falacias, sutilezas y engaños aparentes [Ej 329]”, *Manresa* 94 (2022): 47.

estaba marcada por el orgullo y la vanidad, fue purificada poco a poco. En ese proceso interior profundo, a lo largo de su vida, Íñigo fue cambiando y se convirtió en un hombre nuevo.

1.1.3. La herida en su orgullo y deseo

La vida de Íñigo de Loyola, antes de su conversión, estuvo profundamente marcada por un narcisismo creciente y una búsqueda obstinada de gloria personal. A pesar de su conocida dolencia en la nariz, una herida física que afectaba su estética y que él mismo percibía como una desventaja social, Íñigo se esforzaba por destacar, cultivando una imagen de noble caballero deseoso de fama. No obstante, esta dolencia lo llevó también a momentos de repliegue interior, en los que pensó incluso en retirarse a la soledad del desierto, en un intento de reconciliar su vanidad herida con un deseo profundo de trascendencia. Como destaca Elorriaga, en esta etapa inicial ya se perfilaba una tensión entre la apariencia y la interioridad y se sentía humillado. Argumenta Elorriaga:

«La edad y el carácter de Íñigo hicieron de esa enfermedad un verdadero martirio: primero porque los médicos y las medicinas no acertaban a curarle; en segundo lugar, y era lo más importante, porque se le hinchaba la nariz, desfiguraba la cara, dejaba un olor fétido y repulsivo; en tercer lugar porque provocaba el rechazo y alejamiento de los demás; y, en cuarto lugar, porque esta afección le apartaba radicalmente de sus relaciones cortesanas, de las intrigas amorosas a las que se dedicaba con especial interés como corresponde a un joven galán de la época»²⁸. Y el orgullo de Íñigo fue humillado.

La muerte de su protector, don Juan Velásquez, marcó un golpe decisivo en sus aspiraciones cortesanas. Sin respaldo político ni social, Íñigo se vio forzado a enfrentarse a la opacidad de sus sueños. Todo parecía sin alcance, retratando con agudeza ese tiempo de vaciamiento y desorientación. Elorriaga resume la desesperanza que experimentó el joven «Íñigo fue a Arévalo con el fin de ser formado para ser introducido en la Corte, y de repente ve frustrado ese halagüeño horizonte, el primero que se le había abierto en la vida»²⁹. En su interior estaba agobiado, desesperado y abatido por los desengaños sufridos. La herida mayor, sin embargo, vino en Pamplona, cuando un cañonazo fracturó sus piernas y su proyecto orgulloso de honor y gloria caballeresca. Se ha mencionado que este evento lo redujo a sentirse un inválido total.

La operación sin anestesia a la que se sometió por vanidad, para corregir de su pierna, ilustra hasta qué punto su orgullo seguía siendo determinante. Destaca Maria Puncel la conversación entre el cirujano Miguel de Herrera con Íñigo herido y llegado a Loyola: «Y

²⁸ Federico Elorriaga, 61.

²⁹ *Ibíd.*, 66.

cuando advierte que el herido ha recobrado consciencia y le está mirando, le habla: – ¡Mala suerte, eh, Íñigo! ¿Cómo os encontráis? – Mal, alcaide, mal. Soy hombre inútil– contesta Íñigo con voz débil»³⁰. Cuando Íñigo fue llevado a Loyola gravemente herido, su experiencia vital dio un giro radical: aquel que había soñado con la gloria y el honor, yacía ahora inmóvil, lisiado, marcado por una dolorosa minusvalía física. El que aspiraba a conquistar hazañas y labrarse un nombre en el mundo, se descubría profundamente inútil, inválido, incapaz, reducido a una fragilidad humillante, vencido en su cuerpo y quebrantado en su espíritu. Su orgullo, hasta entonces erguido como armadura de vida, fue hondamente derribado; su imagen de sí mismo, erosionado por el sufrimiento, comenzó a resquebrajarse. Allí, en el lecho del dolor, empezaba a abrirse en él la posibilidad de una mirada nueva, no ya centrada en el afán de honra, sino en la búsqueda silenciosa de sentido.

A menudo no soportaba la idea de ser visto como menos que perfecto. Sin embargo, fue precisamente en Loyola, durante esa convalecencia, donde el Señor comenzó a bombardear su interior, transformando su herida física en lugar de revelación espiritual. Cómo señala la *Autobiografía*, su conversión fue una nueva orientación existencial, no inmediata, sino progresiva. Incluso en esta etapa, la vanagloria persistía, lo cual se evidencia en su deseo de superar a santos como Francisco y Domingo (cf. *Au* 5). Sin embargo, su decisión de peregrinar a Jerusalén marca el inicio de una purificación más profunda del deseo, una apertura a las revelaciones de Dios que lo llevaría a descubrir, finalmente, para qué había sido creado: no para la propia gloria, sino para la mayor gloria de Dios. Aquel Ignacio que soñaba con brillar ante el mundo por sus prestigios y glorias humanas, en Manresa se ve abrumado por los escrúpulos, profundamente herido por la consciencia de sus pecados. «La renovada agonía desembocaba lógicamente en “unos disgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejarla”. Era la crisis de la esperanza, el vacío existencial, la pérdida de sentido, la antesala de la rendición de la ciudadela de su voluntad»³¹.

Su intención de morir fue purificada. No estaba solo: Dios estaba con él. No obstante, esta purificación no estuvo exenta de nuevas heridas. Uno de sus más íntimos deseos era permanecer en Belén, en el mismo lugar donde había nacido y vivido Jesús, y consagrar allí su vida. Este sueño, profundamente cargado de simbolismo espiritual y afectivo, fue tajantemente rechazado por las autoridades franciscanas: escribió Ignacio, «juzgaban que no debía quedarse» (*Au* 46). Este «no» volvió a golpear su deseo, revelando que también en los anhelos más nobles

³⁰ María Puncel, *Íñigo de Loyola*, 123.

³¹ José Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola – Solo y a pie*, (Salamanca: Sígueme, 1990), 134.

podía habitar una sutil forma de apropiación. La obediencia con humildad en ese rechazo marcó un paso decisivo en su camino espiritual: morir a sí mismo, incluso a sus proyectos más piadosos, para dejarse conducir enteramente por la voluntad de Dios.

1.1.4. Herido en sus amistades y fracaso de su primer compañerismo

Nacido en el seno de una familia numerosa, en la que no faltó el afecto y la protección de sus hermanos, Íñigo creció rodeado de vínculos cercanos que le ofrecieron seguridad y estima. También en su juventud, tanto en Arévalo como en Nájera, cultivó relaciones significativas con personas que le apreciaban sinceramente. Sin embargo, tras la herida física sufrida en Pamplona y durante la larga convalecencia en Loyola, emergió una inclinación nueva: la búsqueda de la soledad.

En su *Autobiografía*, se repite el deseo de emprender caminos solitarios, como su peregrinación hacia Jerusalén y después, sin la compañía de otros: «Y así despidiendo los dos criados que iban con él, se partió solo en su mula de Navarrete para Monserrate» (*Au* 13), «Y así al principio del año de 23 se partió para Barcelona para embarcarse. Y aunque se le ofrecían algunas compañías, no quiso ir sino solo» (*Au* 35), «esta confianza, afición y esperanza la quería tener en solo Dios. Y esto, que decía desta manera, lo sentía en su corazón. Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, más ninguna provisión» (*Au* 35), «y se fue solo al monte Olivete» (*Au* 47), «y así se partió solo para Alcalá, aunque ya tenía algunos compañeros» (*Au* 56), «después de haber salido de la prisión, se partió solo, llevando algunos libros en un asnillo» (*Au* 72), «Y así se partió para París solo y a pie, y llegó a Paris por el mes de febrero, poco más o menos» (*Au* 73), «el peregrino también quiso entrar y encontrando a un enfermo, lo consoló y le tocó la llaga con su mano; y después de haberlo consolado y animado un poco, se marchó solo» (*Au* 83). Este anhelo de aislamiento puede interpretarse como una señal de su herida interior: tras haber experimentado amistades truncadas, Íñigo parecía recelar de vínculos duraderos.

En Alcalá, intenta una nueva experiencia de amistad recogiendo los compañeros³² como Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan Arteaga, compartiendo con ellos el deseo de vivir una vida cristiana comprometida con los pobres para que «trabajen por el Reino de Dios y ayuden a las almas en el hospital de Antezana»³³. No obstante, las tensiones, experiencias en la prisión (*Au* 67) y las sospechas sociales condujeron a la disolución del grupo, dejando a Íñigo

³² Cf. Federico Elorriaga, 230.

³³ *Ibíd.*, 230-231.

desilusionado y nuevamente solo. Esta herida lo condujo a Paris. Tuvo nuevos amigos como Castro, Peralta y Amador, pero no logró establecer una amistad duradera. « En todo caso, ninguno de los tres forma parte del tercer grupo que pronto se va a formar, hombre a hombre, alrededor de Íñigo»³⁴. En el colegio Sainte-Barbe donde lejos de cerrarse definitivamente al otro, se abre progresivamente a nuevas formas de amistad, más purificadas de intereses humanos. El encuentro con Pedro Fabro y Francisco Javier representa un punto de inflexión: en ellos, Íñigo reconoce una comunión más profunda, no basada en afectos pasajeros, sino en una causa común: el servicio a Dios. Así nace entre ellos una amistad espiritual que él mismo califica como «en el Señor», cargada de amor gratuito, confianza mutua y discernimiento compartido. Esta comunidad de corazones, forjada en el Espíritu, no se quedó en el plano afectivo, sino que se convirtió en el cimiento de una nueva forma de vida apostólica: la *Compañía de Jesús*.

Inspirado por esta amistad, escribió Ignacio a un antiguo conocido suyo en Barcelona, el 24 de Julio de 1537, a Juan de Verdolay: «De Paris llegaron aquí, mediado enero nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología, los cuatro de ellos españoles, dos franceses, dos de Saboya y uno de Portugal»³⁵. Las heridas del pasado y denuncia en el colegio que era «seductor de los escolares» (*Au* 78), lejos de endurecer el corazón de Íñigo, lo prepararon para una amistad más honda, sellada no por la simpatía natural, sino por la llamada divina. Herido en sus amistades humanas, Íñigo aprendió a transfigurar el dolor relacional en esperanza comunitaria, descubriendo en la verdadera amistad un don del Señor y un camino hacia Él.

Una amistad reconstruida, después de una crisis que le llevó solo a lo largo de su vida, era fundante en la vida y misión de la *Compañía de Jesús*: Dice Ribadeneira «Habiendo experimentado la amistad que regalaba el Señor y que los había entrelazado a todos en una sorprendente comunión, aprendieron un singular modo de proceder [...] y así llegaron a ser diez, todos, aunque de tan diferentes naciones, de un mismo corazón y voluntad [...]. Y el voto que tenían hecho de perpetua pobreza, el verse y conversarse en una suavísima paz, concordia, amor, comunicación de todas sus cosas y corazones, los entretenía y animaba para ir adelante en sus buenas propósitos»³⁶. Ignacio y su actitud hacia la relación y la amistad experimentaron una evolución progresiva. En cierto momento de su vida, llegó a rechazar la presencia del otro,

³⁴ André Ravier, *Ignacio de Loyola-Fundador de la Compañía de Jesús*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 70.

³⁵ EPP I, 119.

³⁶ FN IV, 233-235.

optando por un estilo de vida como peregrino solitario. Sin embargo, con el tiempo, se convirtió en un hombre de profunda amistad. Aun habiendo fracasado y sentido la ruptura en sus vínculos, logró reconstruir sus relaciones y forjar un nuevo grupo, cimentado en la unión y en la amistad como eje central. Ignacio, tras una crisis profunda en su relación consigo mismo y con los demás, renació como una persona capaz de amistad. Incluso una relación rota podía abrirse a la esperanza de un nuevo comienzo.

1.1.5. San Ignacio de Loyola y su actitud de la fragilidad

San Ignacio de Loyola, cuya biografía suele destacarse por su fortaleza interior, su visión estratégica y su capacidad fundacional, es también paradigma de una vivencia espiritual profundamente enraizada en la experiencia de la fragilidad humana. Esta dimensión, frecuentemente relegada a un segundo plano de la narrativa heroica de su vida, fue, sin embargo, determinante en su proceso de conversión y discernimiento. La herida sufrida en la pierna durante la batalla de Pamplona no fue simplemente un accidente bélico, sino el umbral hacia una transformación radical: un tránsito desde una existencia centrada en la gloria personal a una vida orientada por la fe, el seguimiento de Cristo y el amor incondicional al prójimo. La cojera que lo acompañó toda la vida no fue, para Ignacio, un castigo divino ni una afrenta al ideal caballeresco que había perseguido; fue, más bien, el signo concreto de su humanidad quebrantada, que, asumida desde la fe, se convirtió en lugar teológico, es decir, en espacio donde se reveló con particular fuerza la acción sanadora y configuradora de Dios. Elorriaga subraya: «Cuando Ignacio habla de sus sufrimientos, tanto en la *Autobiografía* como en las *Cartas*, lo hace en primera persona, con la delicadeza del que, experimentando el dolor, sabe estar pisando terreno sagrado. Pero sólo sabe que pisa terreno sagrado el que vive los sucesos desde la fe. Es fragilidad vivida en unión con su Creador y Señor»³⁷.

La experiencia de enfermedad, soledad y frustración de sus proyectos mundanos, lejos de hundirlo, lo llevó a redimensionar y calibrar sus mociones más profundos: «Empezó a maravillarse desta diversidad y hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios» (*Au 8*). Esta frase no alude a una huida del sufrimiento sino a una disposición nueva, labrada en la fragua de la prueba, que le permitía mirar el dolor no como obstáculo sino como camino.

³⁷ Federico Elorriaga, 310.

Ignacio aprendió que el verdadero dinamismo espiritual no nace del vigor físico, sino de la capacidad de ofrecerse a Dios en toda circunstancia, incluso en la enfermedad y el quebranto. En una carta, afirmará con sencillez teológica, Ignacio: «En considerar que estas enfermedades y otras pérdidas temporales son muchas veces de mano de Dios nuestro Señor porque más nos conozcamos y más perdamos el amor de las cosas criadas, y más enteramente pensemos cuán breve es esta nuestra vida, para adornarnos para la otra que siempre ha de durar; y en pensar que con estas cosas visita a las personas que mucho ama, no puedo sentir tristeza ni dolor, porque pienso que un servidor de Dios en una enfermedad sale hecho medio doctor para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios N. S.»³⁸.

En la carta al Sr. Jerónimo Vignes, un doctor, persona de gran influjo en la sociedad napolitano, escribió Ignacio: «Y en los sucesos convendría tener el ánimo preparado a aceptar una y otra parte, es decir, próspera o adversa, con buena voluntad, como de la mano de Dios. Baste a nosotros hacer según nuestra fragilidad lo que podamos, y el resto queramos dejarlo a la divina providencia, a quien toca, y cuyo curso no entienden los hombres, y por eso se afligen a las veces de aquello que deberían alegrarse³⁹».

Esta actitud creyente frente a la fragilidad no solo modeló su vida interior, sino que impregnó la espiritualidad que ofreció a otros. En los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio propone explícitamente al ejercitante pedir la gracia de «no querer más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honra que deshonor, vida larga que corta» (EE 23) », lo cual no significa indiferencia estoica, sino radical coraje y disponibilidad al querer de Dios, que se expresa tanto en lo próspero como en lo adverso. Para él, la cruz no es símbolo de derrota, sino de identificación con Cristo, que en su pasión revela el amor extremo de Dios por el hombre. Por eso, en medio de procesos judiciales y encarcelamientos, Ignacio se negará a valerse de defensores humanos, con audaz confianza. En la carta al Rey Juan III, Ignacio destaca: «Volviendo de Jerusalén, en Alcalá de Henares, después que mis superiores hicieron tres veces proceso contra mí, fui preso y puesto en cárcel por cuarenta y dos días. En Salamanca, haciendo otro, fui puesto no sólo en cárcel, mas en cadenas, donde estuve veinte y dos días. En París, donde después fui siguiendo el estudio, hicieron otro. Y en todos estos cinco procesos y dos prisiones, por gracia de Dios, nunca quise tomar ni tomé otro solicitador, ni procurador,

³⁸ EPP I, 83-88, “Carta a Isabel Roser (10 de noviembre de 1532)”, En Ignacio Iparraguirre, *obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963), 617.

³⁹ EPP II, 413-414, “Carta al Sr. Jerónimo Vigne, (15 de mayo de 1556)”, En Ignacio Iparraguirre, *obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963), 939.

ni abogado (sino a Dios), en quien toda mi esperanza presente y por venir, mediante su divina gracia y favor, tengo puesta»⁴⁰.

Su esperanza, como la de San Pablo, no ignoraba la realidad del sufrimiento, pero se afirmaba en la certeza de que «ni la muerte, ni ninguna otra criatura podrá privarnos del amor de Dios» (*Rom 8,39*). Esta convicción no fue mera teoría, sino experiencia existencial, nacida de haber sentido en carne propia la limitación, la angustia y el desamparo, y, sin embargo, descubrir allí la presencia silenciosa y misericordiosa de Dios. Ignacio no concibe a Dios como obturador que anula las leyes de la naturaleza o la responsabilidad humana; lo reconoce como Aquel que, en su amor providente, acompaña, sostiene y transforma incluso la mayor indigencia. De hecho, sólo quien ha conocido su propia vulnerabilidad puede comprender la necesidad de salvación y abrirse a la acción redentora del Espíritu. Ignacio no pretendía un cristianismo triunfalista ni una espiritualidad de evasión: su fe no le ahorra el sufrimiento, pero le permitía atravesarlo con una mirada habitada por Dios.

Al conocer la noticia del fallecimiento de su antiguo bienhechor Juan Boquet, Ignacio escribió una carta de pésame a su viuda. En ella, la consuela ante la experiencia de la pérdida, invitándola a contemplar la muerte como un paso hacia una vida nueva. Al mismo tiempo, la exhorta a permanecer cada vez más unida a los bienes que no perecen, aquellos que trascienden y permanecen en Dios: «esperando por la misericordia del que le crió y redimió con su sangre, y le dejó ayudar en su muerte de sus santos sacramentos, necesarios a la vida eterna, que estará en el lugar de los escogidos, no tengo pena, sino gozo en el Señor nuestro; que, como muriendo nos quitó el temor de la muerte, así resucitando y subiendo al cielo nos mostró cuál era y adonde la verdadera vida (a la cual por la muerte se pasa) en la participación de su reino y gloria»⁴¹. Miguel Ángel Fiorito escribe que Ignacio, un pecador, entendía que su ánima estaba preso en su cuerpo corruptible, suplicaba siempre la gracia de Dios: «La única esperanza es que la gracia del Señor, que hay que pedir y pedir, sin cansarse, haga brillar en un rayo de la luz a través de la muralla de esta cárcel en la cual nos encierran nuestros pecados»⁴². Estas actitudes de Ignacio no niegan el duelo, sino que lo iluminan con una esperanza escatológica, alimentada por el amor experimentado. Domínguez Morano destaca el dinamismo narcisista en Iñigo que «el proceso que se inicia en Loyola, y que sobre todo se desarrolla ampliamente en Manresa, va a

⁴⁰ EPP I, 296-298, “Carta a Juan III, Rey de Portugal, 15 de mayo de 1545”, En Ignacio Iparraguirre, *obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963), 662.

⁴¹ EPP VII, 409-411, “Carta a la viuda de Juan Boquet, 16 de agosto de 1554”, En Ignacio Iparraguirre, *obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963), 884.

⁴² Miguel Ángel Fiorito, *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, (Buenos Aires: Paulinas, 2000), 241.

imprimir un cambio fundamental en esa dinámica narcisista»⁴³. Su verdadera conversión era vencer su propio narcisismo. Reconocer esta condición humana que debilita la madurez espiritual fue el momento umbral en su conversión.

En suma, Ignacio vivió su dolor, incapacidad, limitaciones, fragilidades no como obstáculo, sino como mediación; no como límite infranqueable, sino como ocasión privilegiada para la gracia. Su vida espiritual no surgió a pesar de su cojera, sino en parte gracias a ella, como signo encarnado de una fe que se purifica en el crisol del dolor, se fortalece en la debilidad y se hace fecunda cuando se ofrece en total disponibilidad al querer del Dios que, en Cristo, abrazó también nuestra carne herida y condicionada.

1.2.La experiencia en el Cardoner y La Storta

1.2.1. *El Cardoner*

En la vida de Ignacio de Loyola, la experiencia fundante en el río *Cardoner* no fue un simple momento de éxtasis, sino un punto de entendimiento teológico que reformuló su modo de habitar la condición y fragilidad humana. Conviene señalar que «en la *Autobiografía (Au)* la llamada “Iluminación del Cardoner” es colocada como culminación de todo un proceso de transformación desde su primera conversión en Loyola y su llegada en estado bruto a Manresa»⁴⁴. La experiencia del *Cardoner* se menciona en la *Autobiografía*:

«Una vez iba por devoción a una iglesia, que estaba a poco más de una milla de Manresa, que creo se llama San Pablo, y el camino va junto al río, y yendo así en sus devociones se sentó un rato con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y eso con una ilustración tan grande que todas las cosas le parecían nuevas. Y no se puede declarar las cosas puntuales que entendió entonces, aunque fueron muchas, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento, de manera que, en todo el transcurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, juntando todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las junte todas en una, no le parece haber alcanzado tanto como en aquella sola vez. Y quedó con el entendimiento en tal grado ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto distinto que el de antes» (*Au* 30).

Lo que ocurrió en Manresa no fue una visión extática sino una transformación interior radical. En este punto, resulta crucial analizar sus altibajos interiores. Pueden compararse diversos momentos y pasajes en los que san Ignacio revela un profundo autoconocimiento de

⁴³ Carlos Domínguez Morano, “Ignacio de Loyola: el primer ejercitante. Rasgos antropológicos y psicológicos de su personalidad” en Rufino Meana Peón (Ed), *El Sujeto*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 160.

⁴⁴Javier Melloni. “Cardoner”. En *DEI*, 280.

su ignorancia y de la carencia de luz interior que experimentaba: «En este camino le sucedió algo que convendrá escribir, para que se entienda cómo nuestro Señor trataba a esta alma que aún estaba ciega [...] en estos pensamientos tenía toda su consolación, no fijándose en ninguna cosa interior ni sabiendo qué era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para regular o medir dichas virtudes» (Au 14). «Sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales» (Au 20), «aunque no tenía conocimiento de cosas espirituales, sin embargo, al hablar demostraba mucho fervor y mucha voluntad de ir adelante en el servicio de Dios» (Au 21). Se puede marcar el desarrollo progresivo desde entusiasmo y alegría, pero con ceguedad y «una falta primitiva e inmadura de autoconocimiento»⁴⁵. Alburquerque destaca la misma experiencia de Ignacio, en las palabras de Laínez:

«Al cabo de quatro meses, repentinamente, si bien me recuerdo, cabo un agua o río o árboles, estando sentado, fue especialmente ayudado, informado e ilustrado interiormente de su divina majestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos, y a gustar las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad. [...] Y hacia este tiempo, poco a poco iba haciendo discursos de su vida pasada, y conociendo intensamente la gravedad de sus pecados, y amargamente a llorarlos, y entrando por diversos escrúpulos y su ánima, y porque Dios nuestro Señor quería fuese bien acuchillado para ser buen cirujano en las cosas espirituales, comenzó a sentir grandes tentaciones y angustia y aflicción espirituales, siendo especialmente atormentado de diversos escrúpulos; y en todo le daba Dios nuestro Señor gran fortaleza y humildad y diligencia para buscar los remedios, templando a ratos las muchas y graves aflicciones con no menores consolaciones espirituales»⁴⁶.

Desde esa experiencia de epifanía, Ignacio, el cirujano espiritual, no volvió a ser el mismo. Tal experiencia no surge en un vacío súbito, sino tras un prolongado itinerario de crisis, sufrimiento, sequedad espiritual y búsqueda angustiada de sentido. Ya en la *Autobiografía* confiesa con sobrecogedora transparencia su deseo de quitarse la vida: «Estando en esos pensamientos, muchas veces le venían violentas tentaciones con gran ímpetu de arrojarle a un gran agujero que había en ese cuarto» (Au 24), y más adelante narra cómo la contemplación de la humanidad de Cristo se convirtió en el eje de su discernimiento: «después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, sin embargo lo que vio con el entendimiento, claramente, fue cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento, Jesucristo Nuestro Señor» (Au 29). La lógica que Ignacio comienza a descubrir es profundamente cristológica: sólo enfrentando la cruz desde su propia vulnerabilidad puede revelarse el verdadero rostro de Dios.

⁴⁵ *Ibíd.*, 281.

⁴⁶ Antonio Alburquerque, *Diego Laínez, S.J., Primer biógrafo de S. Ignacio*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2005), 141.

La visión del *Cardoner*, así, se enmarca en este recorrido pascual donde las derrotas interiores son el suelo fecundo para el nacimiento de una nueva mirada. No fue una evasión mística de sus debilidades, sino una integración lúcida de su historia personal herida. Allí brotó una comprensión que no disoció el saber espiritual de la experiencia existencial, sino que lo unificó: Ignacio «vio con nuevos ojos» porque abrazó su realidad rota desde el Cristo crucificado. Resalta Rambla Blanch que «Íñigo ya no vive aquella ansia de buscar personas espirituales (*Au* 37), porque he llegado a un punto tal de maduración en la fe que su fuerza radica en el magisterio interior de Dios y la experiencia personal»⁴⁷. Una experiencia humana, cuando se configura con el acontecimiento de la Encarnación en Jesucristo, se convierte en lugar de revelación y ofrece percepciones de carácter verdaderamente trascendental. Destaca García de Castro:

«El *Cardoner* [*Au* 30] pudo haber consistido en un lúcido *darse cuenta* (iluminación) de que el Mundo es el lugar donde Dios se experimenta, hace experiencia de Sí y, por lo tanto, la vocación radical del ser humano en ser introducido en esta experiencia *de* Dios, ser asumido en la condición de criatura de todo lo que es, donde se da su ajuste existencial. Tal *darse cuenta* introduce en el itinerario místico de Ignacio un punto de no retorno: el Mundo no es lugar de revelación, sino que *es* revelación de Dios, es Santo y en esta Santidad radica su absoluta novedad»⁴⁸.

A partir de entonces, Ignacio se convirtió en un hombre que no temió la naturaleza de la condición humana, porque había aprendido que la fragilidad no es obstáculo para la gracia, sino su morada predilecta. La devoción a la cruz se vuelve para él clave interpretativa: no se trata de un ejercicio piadoso sino de una pedagogía espiritual donde la humanidad de Cristo se convierte en espejo en el que se descubre la propia humanidad. En ese sentido, el discernimiento ignaciano nace no de una técnica, sino de una transformación interior operada por la experiencia cotidiana: distinguir los espíritus se vuelve posible porque Ignacio ha aprendido a ver desde la cruz y su asociación a la cruz. Narró Ignacio en la *Autobiografía*:

«Después que eso duró un buen rato, fue a hincarse de rodillas ante una cruz que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios; y allí se le apareció esa visión que muchas veces se le aparecía y nunca la había conocido; a saber, aquella cosa que arriba se dijo, que le parecía muy hermosa, con muchos ojos. Pero vio bien, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa el color que solía tener; y tuvo un muy claro conocimiento, con gran asentimiento de la voluntad, que aquél era el demonio» (*Au* 31).

⁴⁷ Rambla Blanch, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1983), 116.

⁴⁸ García de Castro, J., “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”, en *Manresa* 76 (2004), 335.

Lo que comenzó en Loyola como una conversión impulsiva, se fue purificando hasta madurar en una vocación al seguimiento cruciforme. Por eso, cuando escribe los *Ejercicios Espirituales*, propone contemplar al Crucificado y dialogar con Él, preguntándole «qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué debo hacer por Cristo» (EE 53). Tal pregunta interpela de nuevo en el *Cardoner*: de una experiencia donde el hombre herido comprende que en la debilidad se encuentra el camino hacia Dios. Nadal recordaba que «cuando alguna vez se le preguntaba por cuestiones importantes o por el modo de instituto de la Compañía, o cuando debía decidir sobre algo, solía remitirse a aquella gracia y a aquella luz»⁴⁹. Porque esta experiencia le hizo un nuevo hombre con nuevo intelecto para mirar la realidad diferentemente en su verdad. Se puede resaltar que Ignacio transpuso su propia experiencia en la Contemplación para Alcanzar Amor (CAA): «Mirar cómo Dios habita en sus criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender» (EE 235).

La nueva comprensión de Dios, del mundo y del ser humano, según san Ignacio, no rehúye la realidad presente, sino que la asume y la transforma desde dentro. Porque Dios puede estar y actuar en medio de la historia, incluso en aquello que está marcado por la herida y la fragilidad. No importa si la realidad está atravesada por el dolor o si el ser humano, en su vulnerabilidad, se encuentra quebrado: precisamente allí, la condición humana, lejos de ser un límite, se revela como un lugar teológico privilegiado, donde el hombre, como Ignacio, aprende a ver todas las cosas nuevas en Dios.

1.2.2. La Storta

La experiencia mística en la visión de *La Storta*, «una experiencia más prolongada»⁵⁰ era «el momento culminante de la carrera de Íñigo»⁵¹. Eso ocurrió «cerca de Vicenza, a una milla de la puerta llamada Santa Cruz»⁵², poco antes de su llegada a Roma en 1537, representa uno de los momentos más decisivos en la configuración de su espiritualidad. Porque era la inspiración para fundar y llamar la Compañía en el nombre de Jesús. Escribe Iparraguirre que, «Ribadeneira relaciona la elección de este nombre con la visión de *La Storta* en la que ciertamente el santo Fundador se confirmó en su propósito»⁵³.

⁴⁹ FN II, 240.

⁵⁰ Laínez, FN, II, 133.

⁵¹ Rambla Blanch, 96.

⁵² MI I, 1, 124-126, En Hugo Rahner SJ, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, (José García de Castro), (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 59.

⁵³ Iparraguirre., 416 y MHSI, FN II, 377.

Hugo Rahner identifica la quintaesencia de la espiritualidad ignaciana, tal como se expresa en las Constituciones, en la vocación y misión compartida con Cristo crucificado: «Se podrían también sintetizar esta dialéctica de las *Constituciones* con la expresión *Maiestas crucifixa* (Majestad crucificada). Ignacio había entendido en Manresa y en *La Storta* que el Reino de Dios lo construye el Creador y Señor que cuelga de la cruz. El crucificado mismo es la Majestad divina a la que la *Compañía* hace oficio de siervo, y por se llama *Compañía de Jesús*»⁵⁴

Se lee en la *Autobiografía*:

«Había decidido estar un año sin decir misa, después de su ordenación sacerdotal, preparándose y rogando a Nuestra Señora que quisiera “ponerle con su Hijo”. Y estando un día en una iglesia, algunas millas antes de llegar a Roma, haciendo oración, sintió en su alma un cambio tan grande y vio tan claro que Dios Padre “le ponía con Cristo, su Hijo”, que no tendría valor de dudar de que, en realidad, Dios Padre “le ponía con su Hijo”» (Au 96).

Este suceso, lejos de ser una revelación aislada, se inscribe en una trayectoria interior marcada por una vida llena de incertidumbre, inseguridad, búsquedas y profundos discernimientos que, como en *Cardoner* (Au 30), encuentran su sentido en el abrazo lúcido de la fragilidad humana. En *La Storta*, Ignacio experimenta una visión en la que ve al Padre y a Cristo con la cruz. El Padre dirige a Jesús con las palabras: «Quiero que tomes a éste por servidor tuyo». Jesús, llevando la cruz, acoge a Ignacio como su compañero dice: «Quiero que tú nos sirvas»⁵⁵. Esta escena, referida en la *Autobiografía* (Au 96), no muestra a Cristo glorificado sino a Cristo sufriente en la fragilidad, portador de la cruz, lo cual no es un dato menor: revela que la gloria divina no se disocia del sufrimiento humano, sino que pasa por él y lo redime desde dentro de la propia condición humana.

Cabe destacar la versión de Ribadeneira en *De actis*:

«Un día, encomendando muy de veras al Padre eterno aquellos santos deseos que Él le daba, aparecióle con su precioso Hijo, como encomendando el Padre eterno a su hijo al Padre Ignacio y a sus compañeros; y el benditísimo Hijo, llevando la cruz a cuestas, se volvió hacia nuestro Padre, diciéndole con rostro sereno: *Ego vobis propitius ero*. Después dijo nuestro Padre a sus compañeros: “Cierto que no sé lo que ha de ser de nosotros, si nos han de crucificar en Roma

⁵⁴ Hugo Rahner SJ, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, (José García de Castro-Ed), (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 150.

⁵⁵ Según el P. Láinez después de esta “aparición” que tuvo San Ignacio - donde le pareció que Dios Padre le decía: “Yo os seré propicio en Roma”, y también en presencia de Cristo con la cruz sobre los hombros y el Padre eterno a su lado diciéndole: “Quiero que tomes a éste por servidor tuyo”, que Jesús habría dicho: “Quiero que tú nos sirvas” - después de eso, sintió tanta devoción por el Nombre de Jesús que quiso que la Orden que iba a fundarse se llamara “Compañía de Jesús”. Así lo cuenta el P. Láinez, en una plática en Roma, en 1559.

o lo que ha de ser; pero una cosa sé cierto, que Jesús Cristo nos será propicio”; y contóles lo que pasaba, y así lo dice el Padre maestro Laínez»⁵⁶.

En esta experiencia, el «tomar a Ignacio como compañero» no es una invitación al privilegio, sino una convocatoria al discipulado radical, es decir, a participar en la misión de Cristo en su forma más *kenótica*. La cruz, lejos de ser símbolo de derrota, se convierte en el lugar desde el cual se despliega la lógica del Reino: la gloria de Dios se manifiesta en la vulnerabilidad asumida y ofrecida. Ignacio comprende así que su servicio no será otro que el de Cristo: cargar con la fragilidad del mundo, discernir en medio de los conflictos, permanecer fiel incluso en la oscuridad. Profundamente afectado por esta experiencia, recordó los momentos de desolación y se inspiró en ellos.

El *Diario Espiritual (De)* destaca que «aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera ser obra de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo (*De 67*)»⁵⁷. En este sentido, *La Storta* no es solo una visión sin impacto, sino un hito continuo en la espiritualidad ignaciana que consagra una antropología teológica: el ser humano alcanza su máxima dignidad no evadiendo sus límites, sino asumiéndolos con Cristo y también la cruz de su vida. Esta experiencia era una experiencia fundante para entender la realidad en su crudeza y en medio de esto, buscar y hallar la voluntad de Dios. Ignacio entendió el dinamismo de la gracia divina que se despliega donde necesitaba su irrupción en medio de la tribulación.

Por tanto, la experiencia de *La Storta* muestra que la fragilidad humana, cuando es abrazada y ofrecida en clave de comunión, se transforma en lugar teológico y apostólico. Ignacio, que había recorrido un largo camino de purificación interior, desde la herida de Pamplona (*Au 1*), pasando por sus escrúpulos y deseos de muerte en Manresa (*Au 24*), su iluminación en el *Cardoner* (*Au 30*) y su devoción creciente a la cruz (*Au 45*), recibe aquí una misión definitiva: ser servidor humilde en la misma obra de Cristo.

A los jesuitas jóvenes, Ignacio insistió en los experimentos para cuidar los enfermos. Porque «sirviendo en hospitales, o en alguno de ellos por otro mes, comiendo y durmiendo en él o en ellos, o por alguna o algunas horas en el día, según los tiempos, lugares y personas, ayudando y sirviendo a todos, enfermos y sanos, según que les fuere ordenado, por más se

⁵⁶ P. de Ribadeneira, *De actis, P. N. Ignatii*, FN II, 377.

⁵⁷ MI III, 1, 104.

abajar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el século y de sus pompas y vanidades se parten, para servir en todo a su Creador y Señor crucificado por ellos»⁵⁸.

Esta configuración e identificación con Cristo crucificado en los enfermos impregna un cambio para disponer a la misión en la *Compañía de Jesús*. A aquellos jesuitas misioneros, cuando Ignacio escribía cartas para ser servidores eficaces, siempre les recalca que llevaran la cruz de todas formas con alegría. Él transmitió este espíritu de padecer en la cruz de Cristo a sus compañeros. En el *Summariium* español del P. Polanco se anota expresamente lo que ya Laínez había apuntado en su esbozo de la vida de Ignacio que resalta «continuando las confesiones y comuniones y otros espirituales ejercicios, y algunos a dejar totalmente el mundo y meterse en la vía de la pobreza y la cruz de Cristo»⁵⁹.

La cruz de Cristo en la Vision de *La Storta* simboliza para Ignacio y sus compañeros la unión con el sufrimiento redentor de Jesús, inspirando su entrega total a la misión, en comunión con Él, incluso en medio de pruebas y dificultades. Escribió Maestro Jayo: «El mundo tiene su alegría en la alabanza humana, pero el siervo de Dios se alegra en padecer la humillación por causa del nombre de Jesús. La cruz de Cristo le parece al mundo como locura, y llama locos a los que llevan la cruz de Cristo. Pero Pablo ha dicho: “Lejos de mi gloriarme si no es en la cruz”. Por tanto, queridos hermanos en Cristo, queremos seguir desnudos a Cristo desnudo»⁶⁰.

En la carta a Miguel de Nobrega, misionero a Goa, escribió Ignacio, el 25 de agosto de 1554,

«Dios nuestro Criador y Señor sea bendito; y pues hace la gracia del padecer en su servicio, se digne hacerla de dar tanta paciencia y fortaleza, cuanta ve ser necesaria para poder llevar a costas tan grave cruz con hacimiento de gracias, reconociendo que con igual caridad y amor invía su divina bondad los trabajos, fatigas, y tribulaciones, y adversidades, con que suele enviar el reposo y contentamiento, y alegría, y toda prosperidad⁶¹».

Y al P. Roberto Claysson, el 13 de mayo de 1555, escribió Ignacio: «recibís con esfuerzo y agrado la participación de la cruz de Cristo»⁶². Esta participación servidora se configura como una existencia cruciforme, en la que tribulación y la vulnerabilidad ya no son obstáculos, sino caminos hacia la trascendencia. No solamente los jesuitas asumieron con este

⁵⁸ Examen General, IV, 11 (MI III, 3, 20); “Constituciones de la Compañía de Jesús – Normas y Complementarias”, II-A, (66-11) (Bilbao, Santander: Mensajero y Sal Terrae, 1996), 61,

⁵⁹ Hugo Rahner, 136.

⁶⁰ Georg Schurhammer, Franz Xaver 1, 339, En Hugo Rahner SJ, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, (José García de Castro), (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 57.

⁶¹ Ignacio Iparraguirre, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963), 887.

⁶² *Ibíd.*, 920.

entendimiento, sino también los laicos formados por *los Ejercicios*. Iparraguirre destaca en las *Obras de San Ignacio de Loyola* sobre el excepcional valor e influjo de los *Ejercicios* que «un chófer de veintisiete años dice: “He encontrado fuerzas para llevar con alegría la cruz de mi vida”»⁶³.

Esta experiencia de estar con Cristo llevando la cruz marcó profundamente la espiritualidad ignaciana, hasta el punto de quedar incorporada de manera decisiva en los *Ejercicios Espirituales*. A lo largo de los *Ejercicios*, Ignacio propone como gracia principal la de «demandar vergüenza y confusión de mí mismo» (EE 48), «trayéndome en vergüenza y confusión de mis tantos pecados» (EE 74), y «demandar dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión» (EE 193) y estar dispuesto a acompañar a Cristo en su sufrimiento.

Así, la experiencia de *La Storta* se vuelve norma interior de la vida espiritual: no se trata solo de identificar sino de estar realmente «debajo de su bandera» (EE 137), imitar a Cristo en todo y unirse afectivamente a Él en el misterio de su cruz, participando en su misma misión redentora desde la vulnerabilidad. Se destaca en estas frases que revelan una disposición a padecer y enfrentar la fragilidad humana: «Considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad, o quiere padecer, según el paso que se contempla; y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar, y así trabajando por los otros puntos que se siguen» (EE 195), «considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísimo humanidad tan crudelísimamente» (EE 196) y «considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc.; y qué debo yo hacer y padecer por él» (EE 197).

En efecto, la humanidad que Ignacio abraza es una humanidad herida por la cruz, pero también redimida, transformada y reconciliada en Cristo. En la visión de *La Storta* (Au 96), Ignacio experimenta una gracia fundante: no solo se siente llamado a ser compañero de Jesús, sino que se dispone a servir bajo su bandera, compartiendo su misión incluso en el sufrimiento y la humillación. Esta visión reorienta profundamente su voluntad y le confirma que el seguimiento de Cristo pasa por abrazar la cruz, no como derrota, sino como lugar de revelación de la misión y gloria de Dios. Ignacio comprende que es precisamente en lo más frágil y despojado donde Dios se manifiesta con mayor plenitud. La experiencia se transforma en un mandato interior que configura su vocación y la de sus compañeros: vivir una forma de

⁶³ San Ignacio de Loyola, *Obras*, (Madrid: BAC maior, 2021), 113.

existencia profundamente humana, evangélica, apostólica y radicalmente entregada al servicio de la reconciliación y la justicia.

1.3.La crisis humana en la *Primera Semana de los Ejercicios Espirituales*

1.3.1. Un camino de reconstrucción interior

La tradición espiritual legada por San Ignacio de Loyola brota de una experiencia profunda y personal de Dios, vivida y discernida a lo largo de su proceso de conversión. Arzubialde pone de relieve, con acierto, la centralidad de la *Primera Semana* en los *Ejercicios Espirituales*: «La *Primera semana*, es pues, una vivencia compleja, que únicamente puede ser comprendida con exactitud a la luz de lo que Ignacio experimentó en los 11 meses de su permanencia en la ciudad del Cardoner»⁶⁴. Porque redactaba una parte sustancial⁶⁵ de los *Ejercicios* (EE 45-72). Su autenticidad se enraíza en una gracia fundante: el plan salvífico y las bendiciones de Dios, que se manifiestan a lo largo de su itinerario espiritual. Inspirada en esta arquitectura interior, fruto de la acción del Espíritu en su vida, la *Primera Semana* de los *Ejercicios Espirituales* se configura como una antropología teológica en acto, donde el ser humano es confrontado para ordenarse con la verdad de su existencia a la luz del amor creador y redentor de Dios. «La *Primera Semana* está encaminada a vivir una doble experiencia dialéctica con respecto al mal y la misericordia; es una experiencia de dos realidades inseparables, pero donde cada una desvela a la otra por tratarse de “*oppósito per diametrum*” (EE 325) y donde las reglas de discernimiento son claves para mirar por donde mueve el Creador y por dónde el enemigo de natura humana en el interior del ser humano que hace esta experiencia; porque esto se vive en el corazón humano como un combate, en una lucha continua en el terreno vital del hombre»⁶⁶.

Hugo Rahner destaca que «la estructura del libro de los *Ejercicios*, con la confesión general como colofón de la *Primera Semana* (en este final, sumamente concreto y que ha de estructurar toda la ordenación de la vida en Cristo, insistió siempre Ignacio), es la reproducción de su dolorosa experiencia de Manresa»⁶⁷. Esta semana no se trata simplemente de una introducción moral al pecado, sino de un descenso lúcido y afectivo a las raíces de la condición humana herida. El itinerario del ejercitante en esta etapa está marcado por tres dimensiones

⁶⁴ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1991), 120.

⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 122.

⁶⁶ Luis Raúl Cruz. “Caminar tras las huellas de Jesucristo”. *APUNTES IGNACIANOS* 39, (2003): 8.

⁶⁷ Hugo Rahner, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 158.

críticas de la existencia: la pérdida de la identidad como criatura, la ruptura relacional que define el pecado, y la negación del sufrimiento interior. Estas tres formas de crisis, lejos de ser meros diagnósticos negativos, son presentadas por Ignacio como puntos de partida para una recomposición, restauración integral del sujeto.

Una experiencia introspectiva en el ser humano puede proporcionar una comprensión más profunda de la realidad interior. San Ignacio de Loyola discernió las mociones espirituales a través de la experiencia de la alegría interior y su resonancia en el cuerpo. Identificó la consolación como el fruto de las inclinaciones e intervenciones divinas y de la desolación como el efecto de las afecciones mundanas y desordenadas. Este proceso de discernimiento, profundamente arraigado en su ser, constituyó un momento de iluminación que marcó su camino espiritual. Impactado por tal transformación, emprendió la tarea de descifrar su mundo interior y expresarlo en palabras escritas. Estos movimientos espirituales, al ser plasmados en el lenguaje, adquirieron una forma tangible, como sombras proyectadas ante él, permitiéndole contemplarse a sí mismo con una perspectiva distanciada y reflexiva. Este proceso constituyó una experiencia mística singular, en la que la autoconsciencia se convirtió en un camino de iluminación espiritual. Ha escrito Javier Melloni en el Diccionario de Espiritualidad Ignaciana sobre el génesis de los *Ejercicios Espirituales* que

«Consta por la *Autobiografía* [Au], que durante su convalecencia Ignacio empezó a tomar consciencia de las alternancias anímicas que sucedían en su interior. Es dicho explícitamente que los modos de elección [Ej 169-184] brotaron de las observaciones que hizo en aquel tiempo [Au 99]. Desde el punto de vista de las fuentes, la lectura de la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano dejó impacto en él. Nos dice el mismo que llenó trescientos folios copiando en rojo palabras de Jesús y azul las palabras de María [Au 11] y que salió de Loyola con un cuaderno donde llevaba anotados algunas cosas [Au 18, 47]»⁶⁸

El primer nivel de esta crisis es la pérdida del sentido de criatura, formulada magistralmente en el *Principio y Fundamento* (EE 23). El hombre ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, pero la dinámica del pecado lo ha llevado a invertir el orden: ha absolutizado lo relativo y ha relativizado lo absoluto. Esta confusión de fines y medios es la raíz de toda desorientación existencial. En un contexto contemporáneo caracterizado por el narcisismo, el consumismo y la fragmentación del sujeto, esta inversión adquiere una vigencia particular. La antropología ignaciana nos recuerda que el ser humano no es el centro de sí mismo, sino un ser en relación constitutiva con su Creador. La ignorancia de esta condición

⁶⁸ Javier Melloni. "Ejercicios Espirituales". En *DEI I*, 686.

ontológica genera no solo vacío espiritual, sino también alienación existencial, pérdida de la integridad humana.

El segundo aspecto, articulado en las meditaciones sobre el pecado (*EE* 45-54), consiste en la ruptura relacional que el pecado introduce en la historia personal y universal. Ignacio invita a contemplar sucesivamente el pecado de los ángeles, de Adán, Eva, y del propio sujeto, trazando así una genealogía espiritual del mal. Esta pedagogía no apunta a una culpabilización moralizante, sino a una toma de consciencia progresiva de la gravedad del pecado como acto de desconfianza y autosuficiencia frente a Dios. En la meditación sobre los pecados personales, el ejercitante es llevado a considerar no solo lo que ha hecho, sino lo que ha omitido, y sobre todo, lo que ha recibido. Esta relación entre pecado y don ilumina la dimensión más dramática de la crisis antropológica: la ingratitud, que cierra el corazón al reconocimiento del amor originario. Como señala Maurice Giuliani en su comentario, el coloquio con Cristo en la cruz (*EE* 53) no es un mero ejercicio devocional, sino un acto teológico profundo: el sujeto, confrontado con la figura del Redentor «venido a muerte temporal por mis pecados», percibe su historia bajo una nueva luz, la de la misericordia que no anula la verdad, sino que la redime.

La tercera dimensión de la crisis es la negación del sufrimiento interior, que se revela en la dificultad para asumir la propia miseria sin caer en el deprecio de sí o en la evasión. Ignacio propone, precisamente, una pedagogía del afecto espiritual: la petición de «vergüenza y confusión» (*EE* 47) no busca humillar, sino abrir el corazón al don del perdón de Dios que ama. Así llama Arzubialde, vergüenza y confusión como un noble sentimiento⁶⁹. En un mundo que patologiza el dolor o lo anestesia con distracciones, esta propuesta ignaciana tiene una fuerza contracultural. Mirar de frente la propia oscuridad con la compañía de Cristo es el inicio de una sanación profunda. El coloquio final (*EE* 53-54) sugiere un modelo relacional sanador: hablar con Cristo «como un amigo habla a otro» implica salir de la soledad culpable para entrar en la intimidad redentora.

Estas tres dimensiones articulan, pues, una verdadera teología de la crisis humana: no como catástrofe sin salida, sino como umbral de gracia. Ignacio no teme confrontar al ejercitante con su abismo, porque sabe que en ese mismo lugar se ofrece el encuentro transformador con Cristo. En tiempos de crisis antropológica, los *Ejercicios Espirituales* de la *Primera Semana* constituyen una respuesta profundamente humana y espiritualmente robusta.

⁶⁹ Arzubialde, 123.

1.3.2. La interioridad humana como lugar de la experiencia espiritual

La crisis antropológica atañe profundamente a una pérdida de la interioridad. Cuando el fracaso irrumpe inesperadamente o una ruptura sacude el tejido ordinario de la vida, se vuelve crucial discernir el modo en que se responde ante tales acontecimientos. Una crisis mal afrontada puede convertirse en un callejón sin salida, dejando tras de sí no sólo desorientación, sino también fragmentación interior. Las primeras reacciones suelen ser tan humanas como peligrosas: el rechazo de uno mismo, la evasión de la realidad, la fuga de los propios conflictos, la pérdida de la integridad y, de manera más profunda, el abandono de la interioridad. En tal estado, la persona queda impedida de llegar a sí mismo, de habitar con autenticidad su propia existencia. En una época marcada por la superficialidad de vínculos, la pérdida del sentido y el imperio de lo inmediato, la espiritualidad ignaciana propone una vía de reencuentro con la interioridad humana como lugar originario de la experiencia de Dios. En este contexto, cultura y actualidad, donde la subjetividad se halla a menudo disuelta entre estímulos exteriores y demandas utilitaristas, el retorno a la interioridad no es una mera nostalgia de intimismo, sino un acto profundamente, revolucionario, transformador y humanizador.

La tradición espiritual de San Ignacio de Loyola, en particular su experiencia fundacional tal como queda plasmada en los *Ejercicios Espirituales*, enseña que el lugar teológico por excelencia donde Dios se comunica no es otro que el sujeto humano en su hondura más radical.

A partir de esta experiencia de interioridad, quería Ignacio mantener el hilo de la interioridad con un estrecho paralelismo entre los números 104 y 233 de los *Ejercicios Espirituales*: «demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» y «pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad». Resalta Divarkar:

«Lo que Ignacio llama conocimiento interno es distinto del conocimiento fáctico: conocer a alguien y no conocer algo de alguien. Conocimiento personal no es sólo información sino relación que transforma a los que están implicados en ella, según la medida de la intimidad en este contacto. Además, conforme la relación se hace más intensa, abarca más y más la propia experiencia; todo es percibido a la luz de esa relación dominante»⁷⁰.

⁷⁰ Divarkar, P., “La experiencia de Dios que hace y configura la persona humana”. *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Congregación Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26Sep.1991), (Bilbao – Santander Mensajero - Sal Terrae), 144.

Melloni explica que, en este sentir, se puede entender la clave de la antropología ignaciana: el ámbito donde se unifica la persona en su totalidad. Es allí donde conocimiento y amor confluyen, atrayendo al ser humano hacia su Centro, hacia ese espacio interior donde acontece el verdadero Encuentro: la unión con Dios y, al mismo tiempo, la revelación de la vocación personal, es decir, de la misión única y específica para la que cada ser humano ha sido llamado⁷¹.

Este descubrimiento, nacido en la fragilidad de su convalecencia en Loyola, constituye el punto de partida de una antropología mística que sitúa en el corazón del ser humano una capacidad originaria de escucha, de conversión y de comunión. La interioridad, entonces, no se opone al mundo ni se clausura en sí mismo: es el espacio donde el sujeto, confrontado con su verdad y su herida, se hace disponible a la gracia que transforma. En palabras de Ignacio «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (*EE 2*).

En las *Constituciones*, insistió también Ignacio que los miembros vivan en la interioridad entre ellos: «cada uno de los otros, contento de ayudar a corregir y de ser corregido, descubriendo el uno al otro con debido amor y caridad, para más ayudarse en espíritu, mayormente cuando le sea demandado por el Superior que de ellos tuviese cuidado a mayor gloria divina»⁷². Esta afirmación es clave para entender que la experiencia espiritual e interior no se reduce a un fenómeno conceptual o moral, sino que implica una afectación profunda que brota desde la interioridad como lugar de la acción de Dios.

La *Primera Semana de los Ejercicios Espirituales* ofrece un camino estructurado de descenso a esa interioridad, como un proceso pedagógico de desvelamiento de la verdad de uno mismo ante Dios. Ignacio no comienza los *Ejercicios* con la contemplación de realidades elevadas ni con discursos teológicos abstractos, sino con una invitación radical a confrontar la propia vida a la luz del amor creador de Dios y del pecado como ruptura de esa relación originaria en comunión. El sujeto es conducido, a través de la meditación del pecado de los ángeles, del pecado de Adán y del pecado de una persona concreta, hacia la toma de consciencia de su condición histórica, limitada y frágil.

⁷¹ Cf. Melloni, J. *La Mistagogía de los Ejercicios*, (Bilbao, Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2001, 90-91.

⁷² *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Número 63, (Roma: Curia del Propósito General de la Compañía de Jesús, 1995), 60.

Esta confrontación no busca generar culpa o abatimiento, sino despertar un deseo de ordenamiento interior, de conversión y de libertad. Ignacio dio las instrucciones al P. Nadal en cuanto a los frutos de la Primera Semana: «se purifica el alma por la confesión general, etc., y de tal manera que incluso se extirpen solícitamente los pecados veniales, sean vencidos las pasiones, se debiliten las inclinaciones (que es la primera parte de los Ejercicios)»⁷³ Es en este punto donde la interioridad se vuelve fecunda: al acoger la verdad de sí ante la mirada misericordiosa de Dios, el sujeto se transforma. Ignacio propone aquí el famoso examen particular y el examen general, como herramientas de autoconocimiento y purificación, prácticas que introducen al ejercitante en una dinámica de reconciliación consigo mismo, con Dios y con la historia. Antes de hacer la confesión general, él invita a emprender un viaje interior: «Como en los tales ejercicios espirituales se conocen más interiormente los pecados y la malicia dellos que en el tiempo que el hombre no se daba así a las cosas internas, alcanzando agora más conocimiento y dolor dellos, habrá mayor provecho y mérito que antes hubiera» (EE 44). Se puede resumir que solo quien ha pasado por la prueba del autoconocimiento alcanza la auténtica experiencia mística y eso es precisamente lo que propone Ignacio en esta etapa: una purificación de la voluntad y la afectividad que abra paso a la disponibilidad espiritual.

Desde esta clave, la interioridad no es un dato pasivo del ser humano, sino un campo dinámico donde se cruzan fuerzas, deseos y mociones que deben ser discernidos a la luz del Espíritu. La espiritualidad ignaciana insiste en que la experiencia de Dios no se impone desde fuera, sino que acontece dentro del sujeto, como una luz que se va abriendo paso en medio de la complejidad de las afecciones humanas. En este sentido, el discernimiento de espíritus, tal como es propuesto en los *Ejercicios* (EE 313-336), se convierte en una vía de acceso a la verdad de la interioridad como lugar de batalla y de revelación.

El sujeto que discierne no es un espectador neutral de su vida, sino un peregrino que, al escuchar con atención las mociones interiores, aprende a reconocer la voz del Buen Espíritu y a rechazar los engaños del Mal Espíritu. Esta dinámica no es un esfuerzo ético meramente voluntarista, sino una pedagogía espiritual profundamente encarnada, donde Dios actúa en el tiempo y en la historia del sujeto. Ignacio no propone una espiritualidad de evasión, sino una mística de la elección concreta. Por ello, la interioridad es aquí un lugar de decisión, de libertad ejercida, y de relación personalísima con Dios. Como lo expresa la oración del ejercitante en

⁷³ Miguel Lop Sebastià, (trad.). *Los directorios de Ejercicios. 1540-1599*. (Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000), 47.

la *Cuarta Semana*: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...» (EE 234), la interioridad se vuelve a una entrega donde el sujeto ofrece su vida y se deja modelar por el amor redentor.

La interioridad, en la perspectiva ignaciana, culmina siendo el espacio donde Dios y el sujeto se encuentran en una relación de reciprocidad transformante, dando lugar a una nueva forma de estar en el mundo. La experiencia espiritual no se queda en el recogimiento, sino que desemboca en la misión, en el envío, en la configuración de un sujeto reconciliado que es capaz de «sentir con la Iglesia» (EE 352) y de amar y servir en todas las cosas.

Desde esta interioridad habitada, el mundo deja de ser un lugar hostil o neutro, y se convierte en ámbito de revelación. Ignacio llega a afirmar que hay que «buscar y hallar a Dios en todas las cosas», no como una idea piadosa, sino como fruto de una interioridad ejercitada en el discernimiento y en la contemplación. En este horizonte, la interioridad se vuelve comunitaria y universal. El creyente se convierte en sujeto pascual que se hace capaz de compasión y de compromiso. La interioridad, en este sentido, no es clausura, sino apertura radical al otro y al Otro. Como la intuyó también Etty Hillesum en su diario, la interioridad es el punto de partida para toda transformación, pues dice que «lo único correcto y apropiado es ser capaz de trabajar el propio yo interior»⁷⁴. Esta visión, que también ella desarrolló a través del cultivo de la interioridad, coincide con la propuesta ignaciana: vivir desde dentro hacia el servicio, escuchar la voz de Dios para responder con libertad, dejarse amar para amar más y mejor. En un mundo desgarrado, la espiritualidad ignaciana enseña que la interioridad no es una opción, sino una necesidad vital: es el lugar donde comienza toda auténtica transformación personal y comunitaria.

1.3.3. Una mirada adentrada: Examen de Consciencia

En la espiritualidad ignaciana, el ser humano es invitado a presentarse y comparecer ante Dios tal como es, con sus fragilidades y sus dones, sin disimulos ni máscaras. Este ponerse en presencia de Dios se convierte en un camino de humanización y de crecimiento hacia la plenitud, modelando día a día al sujeto en su verdad más profunda. En este proceso, el examen de consciencia ocupa un lugar central como «auto-observación conductual»⁷⁵: una práctica cotidiana que permite al sujeto tomar distancia de sí mismo y contemplarse con lucidez, favoreciendo un discernimiento sereno y objetivo de su vida.

⁷⁴ Etty Hillesum, *Escritos esenciales*, (Santander: Sal Terrae, 2011), 131.

⁷⁵ Adolfo María Chércoles y Josep María Rambla. “Examen de consciencia”. En *DEI*, 843.

Define Arzubialde: «Dolerse ante Dios, poniendo la mano en el pecho, hace de esta actividad una práctica oracional por la que el hombre, autopresente a su propia realidad, la presenta a Dios, dejándose mirar por él al tiempo que realiza un signo extremo que habrá de pasar inadvertido»⁷⁶. Para Ignacio, esta práctica era fundamental para llegar a ser humano cada día mejor. Araujo Santos argumenta que Ignacio había leído en *Vita Christi* la práctica del examen de San Bernardo y San Agustín: «Bernardo relaciona el autoconocimiento con el mirarse verdaderamente, o sea, el examinarse. Pero, además de esto, Ignacio también pudo leer en la *Vita Christi* una cita de san Agustín, que llama bienaventurado al hombre que tiene conocimiento de su miseria y maldad»⁷⁷.

En el contexto contemporáneo, resulta cada vez más infrecuente que un ser humano se detenga a recapitular y examinar su interior. Predomina una marcada tendencia a orientar la vida hacia la productividad, el rendimiento y el éxito exterior. El crecimiento personal, muchas veces, se mide en función de logros visibles, dejando de lado la dimensión de la interioridad. En este horizonte, prácticas como el examen ignaciano, que invitan a confrontarse con la propia verdad, los afectos, los querer, los deseos y las contradicciones, las fragilidades, las crisis suelen ser ignorados. Sin embargo, enfrentarse con sinceridad a las propias realidades interiores no sólo permite descubrir zonas inexploradas del yo, sino que también puede abrir un camino hacia un sentido más profundo más auténtico en la vida.

En medio de un contexto sociocultural cada vez más fragmentado y saturado de estímulos, donde predomina lo inmediato, lo superficial, y lo cuantificable, el examen de conciencia aparece como una herramienta espiritual olvidada pero radicalmente necesaria. San Ignacio de Loyola, en su *Ejercicios Espirituales* (Examen particular, EE 24-31 y general 32-44), presenta esta práctica no sólo como un ejercicio diario de la gestión de la vida profesional, sino como un acto profundamente antropológico y teológico, orientado a la unificación interior del sujeto. En la tradición ignaciana, examinar no se reduce a una mera fiscalización moral, sino que apunta al reconocimiento amoroso de la presencia de Dios en la vida concreta, con sus luces, y sombras. La raíz latina del término «examen» alude a «la aguja de la balanza», imagen elocuente y equilibrio de una existencia llamada a la integridad entre la actividad y la receptividad, entre el hacer y el ser, entre la memoria de los acontecimientos y su interpretación a la luz del Espíritu. Cebollada resume que examinar la conciencia es «atender a que, desde

⁷⁶ Arzubialde, 91.

⁷⁷ Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi*, I, Cap. 16(11), en Adelson Araujo Santos, *Mas Él, Examinándolo bien* (Au 27), (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2016), 127.

dentro, la persona sea capaz de detectar y asimilar lo que le llega de un lado u otro y su respuesta a ello la adecuada»⁷⁸.

Es este sentido, el examen se convierte en una pedagogía del discernimiento cotidiano, en la cual la persona aprende a leer su historia y su crisis en la luz de Dios, desarrollando un nuevo sentido que, más que juicio, es atención amorosa a los movimientos internos que marcan la jornada. Esta práctica, tan simple en su forma como profunda en sus efectos, invita a detenerse, a rumiar la vida, a entenderla y transformarla desde dentro. No se trata de añadir una carga más al ya abrumado calendario moderno, sino de permitir que la interioridad recobre su lugar como fuente de sentido y lugar de encuentro con el Misterio.

Esta propuesta espiritual cobra especial relevancia en tiempos de crisis, donde la fragmentación del yo, la fatiga emocional y la sensación de extravío existencial se hacen más patentes. En tal contexto, el examen de consciencia se presenta como una respuesta contra intuitiva pero liberadora: no huir de dolor o del caos, sino adentrarse en él con lucidez, desde una mirada creyente.

Conviene entender que el examen no consiste en un inventario de reconocimientos, agradecimientos y pecados, sino en una forma de *ruminatio*, de digestión orante de la realidad vivida, bajo la mirada compasiva de Dios. El objetivo no es la perfección moral, sino la integración afectiva y espiritual, que permite a la persona reconocerse habitada por una Presencia que no acusa, sino que despierta, sana y reconcilia. Desde esta óptica, los cinco pasos del examen Ignaciano, agradecimiento, petición de luz, revisión de la jornada, arrepentimiento y propósito para mejorar, configuran una mística del equilibrio y una liturgia personal del sentido. Cada punto es, en sí, una operación de gracia y una sanación humana: el agradecimiento reconfigura la percepción del día desde la gratitud; la petición de luz evita el autoengaño y abre a la acción del Espíritu; la revisión y relectura no busca culpas sino claves de interpretación; el arrepentimiento no humilla, sino que abraza, acompaña el hombre interior en crisis y restaura; y el propósito no exige más esfuerzo sino mayor humildad, disponibilidad. Así entendido, el examen es un verdadero ejercicio de interioridad, en el cual se aprende a vivir en la presencia de Dios, ante la mirada misericordiosa de Dios que acompaña, llama y comunica. Y «Ignacio está convencido de que Dios se comunica con su criatura y es realmente necesario examinar si esta comunicación experimentada es la voz de Dios»⁷⁹. Es, además, una

⁷⁸ Pascual Cebollada, “El examen ignaciano. Revisión y equilibrio personal”, *Manresa* 81 (2009): 130.

⁷⁹ Manuel Tejera. “Adiciones”. En *DEI I*, 86.

práctica que fomenta el discernimiento encarnado: no un acto aislado o idealizado, sino profundamente vinculado a la vida cotidiana, a las decisiones concretas, a los vínculos y tensiones reales que configuran nuestra existencia.

En clave Ignaciana, la interioridad no es repliegue narcisista ni introspección psicológica sin salida, sino apertura al Otro, al Dios que habla en lo más íntimo de la consciencia. El examen diario es, por ello, una escuela de escucha y de descentramiento: enseña a afinar el oído del alma para detectar las mociones del Espíritu, distinguir entre lo que viene de Dios y lo que conduce al vacío. En palabras de George Aschenbrenner: «El ejercicio específico del examen está enfocado a desarrollar un corazón con capacidad (visión) de discernir y que actúa no sólo durante dos cuartos de hora en el día, sino constantemente»⁸⁰.

Es posible mediante una praxis cotidiana de disponibilidad, que no sólo evalúa el pasado, sino que prepara el porvenir. Esta forma de espiritualidad, lejos de ser un privilegio de los iniciados, es accesible a todo creyente que desee vivir con hondura su vocación humana y cristiana. De hecho, en momentos de crisis, personales, eclesiales o culturales, el retorno al examen de consciencia puede funcionar como un acto de coraje y resistencia mística: una forma de recuperar el sentido desde la interioridad, de dejar que la gracia penetre las grietas y reoriente el deseo. Como resalta Cebollada, que

«Los deseos, ilusiones, temores, sorpresas, quejas, alegrías, decepciones... vividos son igualmente factores que nos indican muy lúcidamente dónde estamos, quiénes somos en verdad, cómo vamos respondiendo a los retos de la realidad, etc. Caer en la cuenta, ante Dios, de estas emociones contribuye a que sea más certero el diagnóstico sobre el lugar en que nos encontramos y hacia dónde deberíamos movernos»⁸¹.

San Ignacio propone así una pedagogía que va de la dispersión a la concentración, del automatismo al asombro, de la culpabilidad estéril a la conversión esperanzada. Por eso, no se trata sólo de hacer examen, sino de llegar a vivir en actitud de examen un modo de habitar el mundo con ojos atentos, con corazón disponible, con espíritu agradecido. Conviene subrayar que el examen de consciencia « desde una perspectiva humana y responsable, se trata de una tarea de atención personal y activa a todo aquello, quizás muy característico de la manera de ser y actuar de cada uno, que puede ser impedimento para el crecimiento en la vida cristiana, muy particularmente en sus dimensiones sociales»⁸². En definitiva, el examen de consciencia no es un método para el control del alma, sino una vía de humanización espiritual, una práctica de

⁸⁰ George A. Aschenbrenner, “Examen del consciente”, *Manresa* 83 (2011), 263.

⁸¹ Cebollada, *El examen ignaciano*, 136.

⁸² Adolfo María Chércoles y Joseph María Rambla. “Examen de consciencia”. En *DEI* I, 843.

sabiduría encarnada que, en medio de la crisis, invita a redescubrir la interioridad como el lugar donde Dios sigue susurrando su presencia transformadora.

1.4.San Ignacio de Loyola y *Ejercicios Espirituales* 53

El número 53 de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola representa una escena clave en la arquitectura espiritual ignaciana: el coloquio entre el pecador y Cristo crucificado.

«*Coloquio*. Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz hacer un coloquio: cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere» (EE 53).

«El coloquio se hace propiamente, hablando, así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas. Y decir un Pater noster» (EE 54).

Este momento, lejos de ser una simple propuesta devocional, constituye un espacio teológico privilegiado donde se entrelazan la gracia y la libertad, el reconocimiento de la propia fragilidad y la revelación del amor redentor de Dios. San Agustín destaca este encuentro entre Cristo crucificado y el hombre pecador; «*Deformitas Christi te format* -El Cristo desfigurado te configura- “La deformidad de Cristo te forma a ti. Si él no hubiera querido ser deforme, tú nunca alcanzarías la forma que perdiste. En la cruz colgaba deforme, pero su deformidad era nuestra belleza”»⁸³. La *Autobiografía* del propio Ignacio, un soldado herido transformado en peregrino de Dios, testimonia que la conversión no es un evento súbito y aislado, sino una travesía interior que pasa por la herida, el silencio, la escucha y el diálogo con el misterio de Cristo. Desde su lecho de convalecencia en Loyola, Ignacio no solo contempló la figura del Jesús histórico, sino que se dejó afectar profundamente por el Cristo vivo, crucificado y glorificado, cuya entrega total revelaba una verdad ineludible sobre el amor divino y sobre la condición humana.

En este contexto, el coloquio ignaciano no se reduce a un ejercicio introspectivo, sino que se configura como un acto de relación radical entre el ser humano y Dios. Este coloquio brota desde una mirada interior. Se puede entender que la autoconsciencia como capacidad de autoobservación compasiva emerge en la antropología ignaciana no como mera introspección, sino como dinámica relacional donde el sujeto, a ejemplo de Ignacio, se descubre siendo

⁸³ San Agustín, *Sermones* (1º), XXVII, C.6, (Madrid: BAC, 1981), 430.

mirado por Dios mientras se mira. Bleichmar advierte que este «diálogo interior»⁸⁴ con un objetivo de conocerse es la condición *sine qua non* para evitar las distorsiones narcisistas o desalentadoras que bloquen el crecimiento espiritual.

A diferencia de un monólogo piadoso o de una meditación teórica, el coloquio es una experiencia de mutua apertura, en la que el ejercitante se dispone a confrontar su miseria con la misericordia, su desorientación con la verdad, y su finitud con la promesa de plenitud. Se trata de un encuentro donde se desvela no sólo la identidad caída del hombre, sino también su vocación restaurada a través del diálogo con el Crucificado. Cristo en la cruz no aparece como símbolo de derrota, sino como el rostro visible de Dios que entra en la crisis humana y la transfigura desde dentro en proceso de conversión.

La presente sección se adentra en la riqueza antropológica, cristológica y espiritual que encierra esta escena propuesta por San Ignacio. A través de cinco momentos, (el coloquio como lugar teológico, la herida del pecado y la consciencia de sí, el Cristo crucificado como rostro de misericordia, la dinámica espiritual del coloquio y su relevancia actual para el discernimiento) se explora cómo esta experiencia fundacional de los *Ejercicios* puede ofrecer hoy claves fecundas para comprender la crisis humana como ocasión de revelación divina. En tiempos marcados por la incertidumbre, el aislamiento y la pérdida de sentido, el coloquio ignaciano se presenta como un itinerario concreto para entrar en diálogo con el Dios que sigue preguntando al hombre: «¿Dónde estás?».

1.4.1. El coloquio ignaciano como lugar teológico de revelación

En el número 53 de los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio propone el ejercitante un coloquio entre el hombre pecador y herido y Cristo crucificado que no debe ser interpretado meramente como un ejercicio piadoso o afectivo, sino como un auténtico momento teológico donde se produce una conversión y una nueva mirada transformadora en el ejercitante. Porque «el coloquio se convierte en el lugar teológico-existencial que garantiza la calidad teológica de la comprensión ignaciana del pecado»⁸⁵. En efecto, este coloquio constituye un espacio privilegiado de encuentro entre la miseria humana y la misericordia divina, en la cual se desvela la verdad del hombre a la luz del rostro doliente del Hijo de Dios. En este coloquio, que no es simétrico sino profundamente asimétrico por la desproporción entre el ofensor y el ofendido,

⁸⁴ H. Bleichmar, *Avances en psicoterapia psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*, (Madrid: Paidós, 1997), 279.

⁸⁵ Arzubialde, 144.

se pone en juego una teología de la alteridad y del don: el pecador, herido en su ser más profundo por el pecado, se atreve a levantar los ojos hacia el Crucificado, y en ese gesto se abre a una palabra que no juzga para condenar, sino que perdona y reorienta para salvar. Este juicio misericordioso, que se pronuncia desde la cruz, el lugar mismo del abandono y del amor extremo, no solo revela el misterio de Dios como amor que se entrega, sino también revela al ser humano su dignidad caída pero no anulada, su vocación traicionada pero aún viva. Es precisamente en este espacio de coloquio donde se cumple una pedagogía de la gracia que conduce a la verdad: el hombre se reconoce como pecador no solamente por la introspección voluntarista, sino también porque ha sido mirado y amado en su condición de quebrado.

El hilo conductor que une el coloquio de los *Ejercicios* (EE 53) con la escena de Juan 19, 25-27 es el estar presente ante Cristo crucificado, mirarle y dejarse mirar por Él. José G. E. Durana traduce Juan 19, 27-27:

«Mientras tanto estaban delante de la cruz de Jesús, su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, entonces, viendo a la Madre y al discípulo que estaba delante (parestota), a quien amaba, dice a la Madre: “Mujer, mira, es tu hijo”. Después dice al discípulo: “Mira, es tu Madre”. Ignacio quiere que el ejercitante se ponga, como Juan, “delante” de Jesús en la cruz, “considerando cómo... me mira (EE 75), “en presencia de su Madre dolorosa” (EE 298) »⁸⁶.

Ignacio propone un coloquio «imaginado a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz», eco directo del evangelio donde María y el discípulo amado están delante de la cruz. Esta presencia no es pasiva: es un estar participativo, afectivo y comprometido. En ambos textos, la mirada se convierte en umbral de transformación. Jesús «viendo a la Madre y al discípulo», revela una nueva relación: «Mujer, he ahí a tu hijo...he ahí a tu Madre». Ignacio añade: «viéndole tal colgado en la cruz», exhortando a una mirada interior, penetrante, que purifica, cura y transforma. Conviene recordar aquí que esta pedagogía de mirar para ser curado adquiere su forma específica de manifestarse en contextos de crisis en el Antiguo Testamento: «Cuando una serpiente mordía a alguien, este miraba a la serpiente de bronce y salvaba la vida» (Nm 21, 9). Mirar al Crucificado es recibir una nueva vida y visión, una forma nueva de ver a sí mismo y al otro en su fragilidad: desde la compasión, desde la entrega y desde el compromiso. Así, la contemplación se convierte en conversión. El coloquio no es sólo oración: es participación en el amor crucificado que invita a amar con hechos.

⁸⁶ José García de Durana, “El primer coloquio de los Ejercicios Espirituales dirigido al Corazón de Cristo”, *Manresa* 58 (1986): 286.

Así, el coloquio se convierte en el evento de una doble revelación: la de un Dios que se deja ver en el Hijo crucificado, y la de un sujeto humano que solo en ese espejo puede reconocer el abismo de su miseria y, al mismo tiempo, la grandeza de su ser llamado al amor. En esta dinámica se encarna la lógica del Evangelio con el ciego de Jericó (Lc 18,35-43): alguien que se sabe necesitado de salvación puede acoger el don, y solo quien se deja mirar por Cristo crucificado puede iniciar un camino de conversión auténtica y experimentar un nuevo coraje de vivir. No es casual que Ignacio ubique este coloquio al final de la meditación del pecado, como culmen del proceso de confrontación interior que desemboca en un diálogo personal con Cristo.

En este sentido, el número 53 no es un añadido espiritual, sino el corazón del discernimiento ignaciano: allí donde el pecado ha cerrado caminos, el Crucificado abre una vía nueva; allí donde el hombre se ha perdido, la Palabra de la cruz lo libera como un pecador perdonado. La intervención y revelación divina, entonces, no acontece en la ausencia de la crisis, sino en el centro mismo de la herida; y es precisamente en este lugar donde se revela que Dios no abandona al hombre en su caída, sino que desciende hasta lo más hondo para salvarlo desde su propia realidad e historia.

1.4.2. La herida del pecado y el conocimiento de sí

La antropología ignaciana, especialmente en el contexto de la *Primera Semana* de los *Ejercicios Espirituales*, ofrece una visión profundamente lúcida de la fragilidad humana marcada por la herida del pecado. El acto de pecar es aquello que hace caer el hombre⁸⁷: una caída desde la estabilidad del amor, la promesa, la fidelidad, la confianza y la responsabilidad. Lejos de entender el pecado únicamente en términos morales, Ignacio lo concibe como una realidad que afecta al núcleo más profundo del ser humano, desestabilizando su estructura ontológica y existencial. Su comprensión fue creciendo gradualmente hasta reconocer que tanto sus capacidades como sus límites constituían su identidad. Con una comprensión sublime, que soy aquello que no soy, y lo que no puedo, paradójicamente, constituye también mi verdadera potencia, Ignacio invita a los ejercitantes en las meditaciones de los pecados a mirarse:

« Mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; segundo, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; tercero, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo, ¿qué puedo ser?; cuarto, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; quinto, mirarme

⁸⁷ Cf. Xavier Leon Dufour. "Pecado". En *VTB*, 594.

como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima (EE 58) ».

Tenía un profundo conocimiento de sus propios pecados y se dolía por ellos: «Tenía tanto aborrecimiento a los pecados (Au 14)». Para Ignacio, el pecado no es solo transgresión de una norma, sino ruptura del orden interior, desorientación del deseo, pérdida del horizonte vital. Esta ruptura genera una crisis de identidad: el ser humano ya no sabe quién es, ni para qué existe. Ignacio invita al ejercitante a contemplar, en un triple nivel, el pecado de los ángeles, el pecado de Adán y Eva, y el pecado personal, no solo la acción pecaminosa en sí, sino sobre todo sus consecuencias: el alejamiento de Dios, la desolación, la confusión interior. El extravío de sentido. Así, la pedagogía ignaciana no se contenta con señalar la culpa, sino que quiere despertar una consciencia más honda y comunicar a un alma que Dios la ama: aquella que emerge del reconocimiento de una vida fracturada, necesitada de redención. Esta consciencia de sí, que no es introspección psicológica, nace de ponerse ante Dios como criatura amada y fallida. En este sentido, la herida del pecado no es solo un mal que se sufre, sino también un lugar epifánico: allí donde el hombre experimenta su impotencia, se abre la posibilidad de una antropología teológica, en la que la fragilidad no es el final, sino el punto de partida de un nuevo modo de ser. Es en la consciencia de la propia indigencia donde el sujeto se dispone a la gracia, pues entiende que no puede salvarse a sí mismo. «El conocimiento ignaciano tiene un estrecho vínculo con la gracia, es una gracia que Dios nos da, es un don que hay que pedir con insistencia durante todos los Ejercicios Espirituales»⁸⁸. Esta visión supone un descentramiento radical: el hombre ya no se entiende como dueño de existencia y un narcisista que no mira al otro, sino como alguien que la ha recibido, que la ha malgastado, y que sólo puede recuperarla en el reencuentro con su origen.

Ignacio, entonces, ofrece una lectura del pecado que supera las dicotomías modernas entre lo moral y lo existencial, integrando el drama humano en una economía espiritual donde la memoria del mal cometido se convierte en camino de humildad y de apertura. Así, la fragilidad no es negada ni ocultada, sino asumida como lugar teológico, como espacio donde se revela que el ser humano, aun herido, sigue siendo interlocutor de Dios. Esta antropología, lejos de ser pesimista, es profundamente esperanzadora, porque reconoce que, en el fondo del abismo humano, puede brotar una luz: la del deseo de ser transformado. San Ignacio, sin teorizar explícitamente una doctrina antropológica, permite entrever que la condición herida

⁸⁸ Pablo Lamarthée Estrade, *Conocimiento interno*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2020), 50.

del hombre no es obstáculo para Dios, sino la condición misma para el encuentro salvífico. En este horizonte, la consciencia de sí no conduce a la desesperación, sino a la verdad que libera y a la gracia que reconstruye.

1.4.3. Cristo crucificado y el rostro de la misericordia

Cristo crucificado, en el contexto de los *Ejercicios Espirituales*, no es una mera imagen simbólica del sufrimiento humano ni un ícono piadoso para con-mover afectivamente al ejercitante, sino la manifestación suprema del amor que se entrega hasta el extremo y que, desde esa entrega, interpela la verdad más íntima del ser humano. Ignacio sitúa al Crucificado como interlocutor vivo del coloquio espiritual, no para acentuar la culpa del pecador, sino para revelar el rostro definitivo de la misericordia.

La cruz, entonces, no es un espectáculo de dolor pasivo, sino el lugar donde la *kénosis* divina alcanza su máxima expresión: en el anonadamiento del Hijo, se expone la verdad de un Dios que no redime desde fuera, sino desde dentro de la realidad humana. Desde una perspectiva cristológica, Cristo en la cruz es la Palabra silente que salva, que desenmascara el pecado, pero al mismo tiempo abraza al pecador. El lenguaje ignaciano está cuidadosamente modelado para suscitar esta experiencia de confrontación amorosa: « ¿Qué he hecho por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cristo?» (EE 53) no son simples interrogantes morales, sino llamadas existenciales que surgen del encuentro con una presencia que ama hasta la sangre.

El Crucificado no se impone como juez externo, sino que se ofrece como quien ha cargado con el peso de la historia humana, y por eso mismo puede comunicar con autoridad a cada alma herida. Desde el punto de vista espiritual, esta imagen de Cristo no remite a una devoción intimista ni a un *pathos* dolorista, sino a una visión teológica de la vida: el Crucificado redefine el eje de la existencia, haciendo posible que el hombre ya no se mire desde sus méritos o fracasos, sino desde la fidelidad irrevocable del amor divino. A la luz de este encuentro, el sujeto se descubre no solo pecador, sino también llamado: llamado a responder, a entregarse, a rehacer su historia en clave de comunión con Aquel que no lo abandonó en su caída. El Crucificado se convierte así en criterio de discernimiento y en fuente de sentido. Su rostro, deformado por el sufrimiento, se vuelve la forma más pura de la belleza: una belleza que redime porque no seduce por la apariencia, sino que transforma por la verdad que comunica. Cristo en la cruz interpela, no desde una superioridad condenatoria, sino desde la cercanía solidaria del que ha bebido el mismo cáliz del dolor humano. «Ignacio conoce por su experiencia existencial

la realidad del pecado que no obstante sitúa en el horizonte de la gracia divina. Ello le ayuda a superar los escrúpulos, a distinguir la gravedad de los pecados y a perder el temor ante el pecado y la condena eterna»⁸⁹. La herida causada por el pecado y la mancha impresa en la identidad del pecador, junto con el conocimiento de esta condición, resultaban profundamente esclavizadoras. Sin embargo, dicho conocimiento, lentamente, lo iba disponiendo para sentir y gustar el amor perdonador de Dios. Cuanto más se reconocía pecador, con mayor hondura experimentaba que era perdonado por el Dios que Amor.

Por ello, contemplar al Crucificado en los *Ejercicios* no es un acto de devoción pasiva, sino una experiencia de transformación teológica: se trata de dejarse mirar por aquel que, muriendo por amor, revela que la naturaleza de Dios es la misericordia, y que la vocación del hombre, incluso en su fracaso, es entrar en comunión con ese amor que no se retira ante la miseria, sino la asume y la redime. La miseria humana es redimida y rescatada por la misericordia de Dios.

1.4.4. La dinámica del coloquio: confrontación, conversión, y consolación

La estructura del coloquio ignaciano en el número 53 encarna una dinámica espiritual profundamente transformadora que articula tres momentos fundamentales: confrontación, conversión y consolación. No se trata de un ejercicio discursivo o meramente introspectivo, sino de una realidad existencial que sitúa al ejercitante ante la verdad de su propia vida iluminada por la presencia de Cristo crucificado. Se lee en la *Autobiografía*: «En ese tiempo Dios me trataba de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» (*Au 27*). Ignacio mantuvo una relación pedagógica con Dios, quien lo guiaba constantemente. Dios, como Maestro, se comunicaba, lo confrontaba, lo consolaba y lo convertía. El elemento fundamental de esta pedagogía reside en que tanto Dios como Ignacio ejercían la libertad en el encuentro: se hablaban y se escuchaban mutuamente. Ignacio no era un alumno pasivo sino atento a sus movimientos interiores. Dios hablaba, e Ignacio, desde la interioridad, aprendía y persistía en su búsqueda. Además, Ignacio no dirigía su mirada al Cristo crucificado esperando una respuesta, sino para responderle con responsabilidad. El Señor, como Maestro, formó al alumno con profundidad, porque en ese coloquio, Ignacio aprendió a interpelarse, a hacerse a las preguntas fundamentales desde una verdad que nace del amor herido. Así, el coloquio se transforma en una escuela de humanidad, donde el ejercicio de la libertad se conjuga con el aprendizaje espiritual, y el mirar a Cristo en la cruz se convierte en principio de «la capacidad

⁸⁹ Michael Sievernich. "Pecado". En *DEI* II, 1420.

de autoconciencia, relacionalidad, ejercer la voluntad, poder vivir el coraje existencial y buscar y hallar sentido»⁹⁰.

La pedagogía ignaciana, experta en acompañar procesos interiores, sabe que el verdadero cambio espiritual no se produce sin una confrontación seria con la propia miseria. Por eso, el coloquio comienza como un espacio de desnudez radical: el sujeto se ve forzado a contemplar no sólo sus pecados, sino lo que ellos revelan de su modo de situarse en el mundo, frente a Dios y frente a los otros. Esta confrontación, sin embargo, no es una estrategia para humillar, sino una vía para desarmar las defensas del ego y permitir la irrupción de una Palabra que salva.

En esta línea, el coloquio se convierte en el crisol donde los afectos se agitan, los deseos se clarifican y los engaños del corazón se desmantelan. Melloni explica que « los coloquios al final de cada oración corresponden a la vía unitiva, en la que, por un lado, el dialogo afectivo-unitivo sucede al tiempo intelectual-iluminativo de la consideración de los puntos. Y por otro, es ejercicio unitivo en tanto que la palabra supone la integración –unificación- de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad»⁹¹. La conversión, como proceso de la integración, entendida aquí no como un acto puntual sino como una reorientación y reconfiguración humana, es fruto de un movimiento afectivo profundo: es el amor del Crucificado el que conmueve, no por sentimentalismo, sino porque toca la raíz de la libertad humana. La persona se descubre confrontada no sólo a dejar atrás al pecado, sino a rehacer su historia de miseria desde la misericordia. Y es precisamente en este punto donde el coloquio se despliega como espacio de consuelo y conversión. Lejos de una tranquilidad superficial, la consolación ignaciana es un movimiento espiritual que, según el discernimiento de espíritus, viene de Dios y deja huella: « la consolación sin causa en “la libertad de Dios para con el ser humano y por eso es pura gratitud”⁹²», una paz profunda, una claridad en la decisión, una esperanza que brota incluso en medio de la fragilidad. Ignacio insiste en que no todos los afectos conducen a Dios, y por eso el coloquio requiere atención fina a los movimientos interiores. El ejercitante aprende a escuchar no sólo los susurros y comunicaciones que hace el Espíritu, sino los impulsos, resistencias y mociones que se despiertan en él. Esta pedagogía de los afectos, propia de la tradición ignaciana, es clave para entender que la transformación no es impuesta, sino acogida.

⁹⁰ Rufino J. Meana Peón, *Las potenciales del alma revisitadas: pilares para una antropología ignaciana*, en Rufino J. Meana Peón (dir), *Las Potencias del alma revisitadas: Pilares para una antropología ignaciana*, *El sujeto*. (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019) ,386.

⁹¹ Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2001), 117.

⁹² José García de Castro. “Consolación sin causa precedente”. En *DEI I*, 427.

Así, el coloquio no concluye con una respuesta definitiva del ejercitante, sino con una disponibilidad renovada ante Dios que consuela, llama y espera. En definitiva, este proceso de confrontación, conversión y consolación configura un verdadero itinerario teológico-espiritual: en el coloquio, el ser humano aprende a mirarse como Dios lo mira, y esa mirada, más allá de toda acusación, lo despierta a la posibilidad de una vida nueva sostenida por la gracia.

1.4.5. El coloquio como paradigma para el discernimiento

En un mundo marcado por la fragmentación, la incertidumbre y la búsqueda de sentido, el coloquio ignaciano entre el hombre pecador y Cristo crucificado emerge como un paradigma teológico y pastoral de singular actualidad para el discernimiento. Advierte el papa Francisco que «sin la sabiduría del discernimiento podemos convertirnos fácilmente en marionetas a merced de las tendencias del momento»⁹³. El proceso propuesto por Ignacio no es un anacronismo piadoso, sino una matriz espiritual capaz de dialogar y conversar con las profundas crisis antropológicas de nuestro tiempo. En un discernimiento comunitario, la conversación espiritual, basada en la escucha activa y la palabra intencionada, constituye una forma de coloquio genuino. Este ejercicio interior prepara y dispone el corazón para un discernimiento auténtico en el proceso de tomar decisiones.

El hombre contemporáneo, desorientado por discursos contradictorios, tentado por activismo sin sentido, necesita espacios donde la verdad de su existencia pueda ser iluminada no por ideologías, sino por una presencia que interpela y dialoga desde el amor. El coloquio ignaciano ofrece precisamente ese espacio y posibilita una manera de afrontar este momento: allí donde se reconoce la fractura interior, se abre la posibilidad de una palabra divina que no condena, sino que convoca a una vida nueva. En este sentido, el coloquio no es solo una práctica devocional, sino una arquitectura espiritual donde se aprende a discernir: discernir la propia historia, los movimientos interiores, las llamadas de Dios en medio de las oscuridades.

En clave vocacional, este modelo permite comprender que toda llamada auténtica brota no de la perfección previa, sino del encuentro con el amor que redime y da forma. En clave existencial, el coloquio enseña a vivir las rupturas no como fracasos definitivos, sino como umbrales para nuevas posibilidades. Y en clave comunitaria, ofrece un horizonte de reconciliación donde los conflictos no se eluden, sino que se afrontan desde una mirada de fe que espera siempre una palabra de sentido. La pedagogía ignaciana, al poner el coloquio en el

⁹³ Papa Francisco, *Cristus vivit*, n. 279, (Madrid: BAC, 2019), 113.

corazón de la experiencia espiritual, reconoce que la verdad no se impone, sino que se revela en el diálogo; un diálogo en el que la voz de Dios y la voz del corazón humano se entrecruzan para alumbrar caminos inéditos.

Por ello, el coloquio puede ser propuesto hoy como un modelo pastoral fecundo: no se trata de ofrecer respuestas prefabricadas a las inquietudes de las personas, sino de ayudarlas a entrar en esa conversación interior donde Dios ya las espera. En un contexto donde muchos se sienten sin rumbo, sin pertenencia, sin horizonte, en soledad, revalorizar el coloquio como lugar teológico de discernimiento significa recuperar la centralidad del encuentro personal con Cristo como fuente de toda confrontación, conversación y decisión auténtica. Elías Royón resalta una manera de confrontar la soledad en la vida-misión sacerdotal y discernir con que puede llenar su propia interioridad:

«Cuando el presbítero con falsas ilusiones huye de la soledad y busca llenar el hueco que siente en su interior, solo consigue que el dolor del corazón se acreciente, impidiendo a la vez vivirla como fuente de interioridad y comprensión humana. En cambio, si el sufrimiento es aceptado y comprendido, el sacerdote puede convertirse en un servidor que cura desde sus propias heridas, haciendo comprender que nada ni nadie puede llenar la expectativa humana de absoluto, sino solo Dios»⁹⁴.

Conversar con el Señor es convertirse. «Hoy, frente a una cultura de lo efímero y del cúmulo de las experiencias, aprender a discernir y dejarse acompañar supone el deseo de conocerse internamente y reconocer cómo actúan en la propia vida el buen y el mal espíritu (cf. *EE* 314-315). En este sentido, deben ofrecerse espacios sanos de acompañamiento personal y comunitario que ayuden a los que están en búsqueda del deseo de Dios para sus vidas»⁹⁵. En definitiva, el coloquio ignaciano no sólo ilumina la crisis, sino que la transfigura: de espacio de pérdida a lugar de revelación; de experiencia de límite a posibilidad de libertad; de sufrimiento sin sentido a palabra de gracia que inaugura el camino del discernimiento cristiano.

Conclusión

A la luz del recorrido propuesto, se puede afirmar que la crisis, lejos de ser un simple episodio de ruptura o desestabilización, constituye un espacio privilegiado de revelación antropológica y apertura teológica. En efecto, la pregunta dirigida a Adán, «¿Dónde estás?», no deja de resonar en cada época como un llamado a la verdad del ser humano, a su ubicación interior y a su respuesta existencial ante el don de la vida y de la libertad. Esta interpelación

⁹⁴ Henri J.M. Nouwen, *El sanador herido*, Madrid: PPC, 2000, 101, en Elías Royón, “Sus heridas nos curaron”, *Cuadernos de Espiritualidad-Chile*, 195 (2014), 56.

⁹⁵ Cristian Peralta Núñez, *Elegir en tiempos de incertidumbre-Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2020), 249.

divina no se limita a señalar la caída, sino que inaugura un proceso de retorno, de reconciliación y de maduración espiritual.

La figura de San Ignacio de Loyola encarna de forma paradigmática este tránsito desde la herida hacia la transformación. Su vida, leída desde las claves espirituales de su *Autobiografía*, *Diario Espiritual*, y de los *Ejercicios Espirituales*, muestra que la fragilidad no constituye un límite definitivo, sino el lugar desde donde Dios reconstruye la identidad más profunda del sujeto. Analizando su experiencia del *Cardoner* y *La Storta*, se entiende que, en Ignacio, el fracaso personal, el desmoronamiento de las certezas mundanas y la pérdida de un proyecto de gloria, abren paso a un nuevo itinerario interior que culmina en la configuración con Cristo crucificado, pobre y humilde. Así, la herida se convierte en escuela de sabiduría, y la crisis, en posibilidad de comunión.

Desde esta perspectiva, la *Primera Semana* de los *Ejercicios* ofrece una pedagogía estructurada del descenso interior, donde el reconocimiento de la propia desordenada afectividad, la experiencia del pecado y la apertura a la misericordia divina se integran en un proceso de purificación que restituye al ser humano su vocación original: ser imagen de Dios en libertad reconciliada.

En definitiva, esta reflexión permite comprender que la crisis, asumida con humildad y discernimiento, no es el fin del camino, sino el inicio de un nuevo nacimiento. Allí donde el hombre se confronta con su verdad más desnuda, Dios no humilla, sino que llama, levanta y reconcilia. Desde la fragilidad, emerge la posibilidad de una vida transfigurada.

Tal comprensión antropológica de la vida de Ignacio, atravesada por profundas crisis, halla una resonancia significativa en la teología de la encarnación. En efecto, la historia del Verbo hecho carne revela cómo Dios no rehúye la fragilidad humana, sino que la asume plenamente y la transfigura desde dentro. La Encarnación se convierte así en la clave hermenéutica para comprender cómo el Señor puede obrar con grandeza precisamente en medio de las rupturas, heridas y límites de la condición humana.

El siguiente capítulo se adentrará en una lectura dogmática de este misterio, explorando cómo la gloria de Dios no se manifiesta al margen de la debilidad, sino que se revela en ella y a través de ella, inaugurando un modo nuevo de presencia divina en la historia: la fuerza que se perfecciona en la fragilidad.

Capítulo II

2. Dios asumió la carne: abajamiento del Amor

Introducción

El segundo capítulo abordará cómo el Dios-Amor se hizo carne, asumiendo la fragilidad humana, y presentará los rasgos bíblicos que permiten comprender esta realidad desde la teología de la Encarnación. La historia de la salvación está tejida por una lógica paradójica: Dios, siendo eterno, todopoderoso y glorioso, ha elegido revelarse allí donde el ser humano experimenta su finitud, su límite, su herida y su impotencia. La fragilidad no es, en esta clave bíblica y cristológica, una falla a eliminar, sino un espacio donde se manifiesta la fuerza del amor divino. La crisis no es obstáculo, sino ocasión donde Dios se deja encontrar y revela su rostro. La Encarnación del Verbo es la manifestación y autocomunicación más alta de esta lógica: el abajamiento de Dios hasta la carne humana, con todo lo que ésta implica de debilidad, vulnerabilidad y finitud, constituye el gesto supremo de un Amor que no se impone, sino que desciende. El Dios inaccesible se hace tocable, visible, sufriente. Esta revelación, narrada por la Sagrada Escritura como una historia de intervenciones divinas en medio de la pobreza y la crisis del pueblo, encuentra su punto culminante en Cristo, quien asume la condición humana para salvarla desde dentro. La mirada divina se posa, con ternura, con elección, con compromiso, sobre el débil, el pecador, el descartado. Y así, en la lógica del Reino, la fragilidad se convierte en lugar de encuentro, en umbral para la gracia.

Este capítulo propone un recorrido teológico que parte del corazón del misterio cristiano, la Encarnación, para desarrollar sus implicaciones antropológicas desde una clave ignaciana. Nos detendremos en cómo la Escritura muestra la predilección de Dios por lo frágil, en cómo Cristo revela la dignidad del ser humano desde su condición doliente, y en cómo la fragilidad, lejos de ser un obstáculo, puede transformarse en camino de redención y comunión. La antropología ignaciana nace precisamente de esta experiencia espiritual: Ignacio de Loyola, herido en cuerpo y alma, descubre que el Dios vivo no le abandona en su crisis, sino que le llama desde ella. De allí surge una visión del hombre como ser capaz de Dios, en quien el amor divino se comunica y transforma. Cristo, centro de los *Ejercicios Espirituales*, no sólo muestra quién es Dios, sino también qué puede llegar a ser el hombre cuando se deja tocar por ese amor. Dios comunica y el hombre tiene capacidad para escuchar el mensaje divino. Por tanto, la cristología no es un dato doctrinal aislado, sino el fundamento sobre el que se edifica toda comprensión ignaciana del ser humano: herido, amado, llamado y transformado.

2.1.Sagrada Escritura: la mirada de Dios hacia el débil

2.1.1. Dios es presente en medio de la crisis humana

Desde el inicio del libro de Génesis, la Sagrada Escritura testimonia que Dios no es ajeno a la historia humana, llena de momentos de fragilidad, sino que se hace presente en medio de ella. El término «vulnerabilidad», como tal no aparece en la Sagrada Escritura. Sin embargo, se puede «afirmar que la Biblia entera es el relato de cómo Dios, reconociendo la bondad de su criatura, sale al encuentro de su vulnerabilidad para llevarla a la plenitud»⁹⁶. La historia según la Escritura no comienza con la perfección intocable del ser humano, sino «exponiendo el sentido del hombre en el mundo y su función en la historia»⁹⁷ y con la experiencia del pecado y sus consecuencias (*Gn 3,1-24*). Tras la caída de Adán y Eva, Dios no los abandona, sino que los busca y cuida: «¿Dónde estás?». Esta pregunta manifiesta el rostro de un Dios que, lejos de desentenderse, se implica en la historia del hombre.

En el Antiguo Testamento, la crisis de Israel en Egipto constituye un paradigma de esta presencia divina en medio del sufrimiento y de la crisis. Israel no mereció, pero «por parte de Dios se insiste en la Biblia en la indignidad o pequeñez de Israel»⁹⁸. Cuando el clamor del pueblo esclavizado llega hasta Dios, respondió: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto y he oído sus quejas contra los opresores; conozco sus sufrimientos. He bajado a librarlo de los egipcios, a sacarlo de esta tierra, para llevarlo a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel» (*Ex 3,7-8*). Dios se revela a Moisés como el «Yo soy el que soy» (*Ex 3,14*) y asegura diciendo «Yo estoy contigo» (*Ex 3,12*), no solo como un Ser trascendente, sino como el Dios que camina con su pueblo en la aflicción. Los profetas, también marcados por su fragilidad, son elegidos para ser portadores de esta presencia activa de Dios. Isaías recibe su vocación y misión en medio de su impureza: «¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de gente de labios impuros» (*Is 6,5*); Jeremías, pese a su juventud y temor es llamado a anunciar la Palabra: «¡Ay, Señor, Dios mío! Mira que no sé hablar, que solo soy un niño» (*Jr 1,6*) y el oráculo del Señor «Yo estoy contigo» (*Jr 1,8*). Y también Isaías, el siervo sufriente, el Cordero (*Is 53,7*)⁹⁹, ambos en el Antiguo y Nuevo Testamento, es el

⁹⁶ Carolina Montero Orphanopoulos, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*, (Madrid: Dykinson, 2022), 241.

⁹⁷ X. Pikaza, *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 29

⁹⁸ G. Del Olmo, «La vocación personal en el antiguo testamento. Los relatos y su teología», *Claretinum XI* (1971), 10.

⁹⁹ Cf. L.Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (Eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, (Illinois: IVP Academic, 1998), 484.

último símbolo bíblico de vulnerabilidad vulnerada. Estos relatos muestran cómo Dios no espera la perfección humana para manifestarse, sino que se revela precisamente en la debilidad.

En el Nuevo Testamento, esta lógica alcanza su culmen en la Encarnación. Lejos de permanecer indiferente al sufrimiento, Dios se manifiesta como el Señor de la historia que se hace hombre para estar presente con toda la humanidad, cumpliendo así lo anunciado por la profecía de mismo profeta Isaías: «Mirad: la virgen está encinta y da a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa “Dios-con-nosotros”» (*Is* 7,14; cf. *Mt* 1,23). El Hijo de Dios asume la condición humana en su vulnerabilidad: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Jn* 1,14). Jesús nace en la precariedad de un pesebre, y vive en la periferia social de Nazaret, su vida pública transcurre entre marginados, enfermos y pecadores. Esta presencia de Dios en la debilidad no es un recurso momentáneo, sino la expresión misma de su naturaleza: un Dios que no se impone con orden, sino que salva desde el amor y la cercanía.

La cruz, suprema expresión de la fragilidad, se convierte en el lugar donde Dios se revela de manera más plena. En la aparente derrota de la cruz, Cristo muestra la victoria de la presencia divina que asume y redime la fragilidad humana: «Por eso vivo contento en medio de las debilidades, los insultos, las privaciones, las persecuciones y las dificultades sufridas por Cristo. Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (*2Co* 12,10). Por tanto, la Escritura enseña que Dios no está ausente en la crisis del hombre; al contrario, su presencia se hace más tangible en medio de la debilidad.

2.1.2. Dios actúa en medio de la fragilidad humana

La acción de Dios en la historia humana no se da desde la imposición, sino que se encarna en la fragilidad de quienes, a los ojos del mundo, parecen inadecuados. Moisés es un ejemplo ideal: tartamudo y temeroso, sin embargo, es elegido para liberar a Israel de la esclavitud. Dios actúa a través de su debilidad, manifestando así que la salvación no es obra del poder humano, sino de la gracia divina. Otro ejemplo paradigmático es Gedeón, quien se consideraba pequeño: «“Perdón, mi Señor, ¿con qué voy a salvar a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo soy el menor de la casa de mi padre”. El Señor le dijo: “Yo estaré contigo y derrotaras a Madián como a un solo hombre”» (*Jue* 6,15-16). Sin embargo, Dios lo elige para salvar a Israel de los madianitas, demostrando que la acción divina no se mide por la fuerza militar, sino la obediencia en la debilidad. Así también, la elección de David, el menor de los hijos de Jesé, «Todavía queda el menor, que está pastoreando el rebaño» (*1Sm* 16,11), confirma esta lógica de Dios que actúa en lo pequeño.

La acción salvífica de Dios en medio de la fragilidad se ve con especial claridad en los milagros de Jesús en el Nuevo Testamento. La praxis sanadora del Jesús histórico tuvo lugar en medio del pueblo marginado. «Él cargó con la vulnerabilidad humana [...], hizo suyas las dolencias de la humanidad y cargó con ellas»¹⁰⁰. La curación de los enfermos, la liberación de los endemoniados y la resurrección de los muertos son signos de que Dios interviene en la miseria humana para restaurar la vida: «Los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt 11,5). En la enseñanza de Jesús se revela la opción radical de Dios por y en los frágiles: pecadores, pobres, marginados y enfermos. El enfermo no sufre solo; Cristo se com-padece, entrando en su dolor con ternura redentora.

«Los encuentros sanadores de Jesús son espacios de comunicación, en los que el silencio y la palabra se articulan haciendo posible que el sanador y las personas en situación de vulnerabilidad se muestren a sí mismos, se expresen en la hondura de su ser y se comprometan, según sus posibilidades, en la tarea restauradora y rehabilitadora»¹⁰¹

A través de parábolas como la oveja perdida (Lc 15,1-7), el hijo pródigo (Lc 15,11-32), su vida cotidiana como en la casa de Zaqueo (Lc 19,1-10) y su confrontación en favor de la mujer adúltera y pecadora (Jn 8,1-11) y mucho más, Jesús manifiesta la misericordia de un Dios que busca, perdona y restaura la dignidad de los caídos y vulnerables. La contundente afirmación de Jesús, «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a Justos, sino a pecadores» (Mc 2,17) revela con claridad que Dios se inclina hacia los débiles, heridos y marginados. No es una simple preferencia social, sino la manifestación de un amor redentor que busca sanar y dignificar a quienes sufren en su fragilidad.

2.1.3. Dios convierte la crisis en un momento de gracia

La economía salvífica de Dios no se agota en el consuelo ni en la mera intervención en la fragilidad humana; su obrar trasciende y transfigura: asume la crisis como lugar teológico para obrar una transformación radical, donde el fracaso se convierte en fuente de vida, fecundidad y renovación escatológica. Esta transformación es uno de los grandes hilos conductores de la Sagrada Escritura, donde Dios revela su poder no tanto en la fuerza de los poderosos, sino en la capacidad de transformar la debilidad en gracia y la muerte en vida. El éxodo de Israel es el paradigma fundacional de esta lógica divina. El desierto que es «un páramo

¹⁰⁰ E. Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, (Madrid: San Pablo, UPC, 2008), 163.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 214.

poco habitado o un descampado»¹⁰², símbolo de prueba, desolación y límite, se convierte en espacio de encuentro con Dios y de renovación de la alianza: «Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí» (*Ex* 19,4). El desierto en la Sagrada Escritura pasa a significar el lugar o condición que, revelando la vulnerabilidad humana, «revela la supremacía de la gracia»¹⁰³.

A lo largo de la travesía, el Señor provee al pueblo de maná (*Ex* 16,4-35), hace brotar agua de la roca (*Ex* 17,6) y los guía con la columna de nube y fuego (*Ex* 13,21-22), signos concretos de cómo Dios transforma la adversidad en fuente de vida. Así, el desierto no aniquila, sino que purifica, educa y fecunda.

Los profetas retoman esta promesa de transformación. Isaías proclama con fuerza: «El desierto se convierta en un vergel, y el vergel parezca un bosque» (*Is* 32,15), prefigurando el futuro mesiánico. A un pueblo herido y vida sin sentido y esperanza por la esclavitud y exilio, el Señor asegura: «Haré brotar ríos en cumbres desoladas, en medio de los valles, manantiales; transformaré el desierto en marisma y el yermo en fuentes de agua» (*Is* 41,18). De igual modo, Ezequiel anuncia la visión del torrente que brota del Templo y transforma la tierra árida en vergel fecundo: «Habrá vida allí donde llegue el torrente» (*Ez* 47,9). Estos textos no son meras imágenes poéticas, sino expresión de una certeza: la crisis no es el final, sino el umbral de una obra nueva de Dios. Porque «es imposible para los hombres, pero Dios lo puede todo» (*Mt* 19,26).

Esta lógica alcanza su plenitud en la vida y ministerio de Jesús en el Nuevo Testamento. La multiplicación de los panes en el desierto (*Mt* 14,13-21) no sólo recuerda la providencia divina en el éxodo, sino que anticipa la Eucaristía, verdadero oasis donde Dios sacia el hambre más profunda del ser humano. Allí donde los discípulos ven escasez y crisis, Jesús revela la sobreabundancia de la gracia. El milagro no es mera solución de emergencia, sino una prefiguración de la sanación divina. El culmen de esta dinámica transformadora se manifiesta en la cruz. Se destaca: «Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (*1Co* 1,23), la cruz es el símbolo supremo de la crisis humana: rechazo, sufrimiento, muerte. Sin embargo, Dios la convierte en árbol de vida, reconciliando al mundo consigo (*2Co* 5,19). Como afirma san Pablo: «Dónde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*Rm* 5,20). Así, la cruz no

¹⁰² L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del nuevo Testamento II*, (Salamanca: Sígueme, 1990), 27.

¹⁰³ J. Chevalier (Dir.), *Diccionario de Símbolos*, (Barcelona: Herder, 1986), 411.

destruye, sino regenera la vida. Otro ejemplo paradigmático es la resurrección de Lázaro (*Jn* 11,1-44). El llanto de Marta y María, expresión de la impotencia humana frente a la muerte, se convierte en testimonio de la gloria de Dios. Jesús proclama: «Yo soy la resurrección y la vida» (*Jn* 11, 25), transformando la tumba en lugar de vida y esperanza. El Apocalipsis culmina esta visión escatológica con la promesa de una nueva creación: «Enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto, ni dolor» (*Ap* 21,4). Incluso en pequeñas escenas, esta dinámica se mantiene: la pesca milagrosa tras una noche infructuosa (*Jn* 21,1-14), o la sanación de la hemorroísa (*Mc* 5,25-34), donde la fe en medio de la desesperación se convierte en fuente de salvación. En cada caso, la intervención de Dios no solo resuelve una dificultad, sino que inaugura un camino, un horizonte nuevo, de fecundidad espiritual y de vida renovada.

Se puede destacar que es el Dios del verbo *σπλαγγνίζεσθαι* (*splanjnisthai*-compadecer), aquel a quien se le conmueven las entrañas, el núcleo de ser, por amor y por dolor, a su pueblo. «Dios, quien por definición es el no-vulnerable, se hace vulnerable por nosotros. Y en ello muestra su omnipotencia, en el poder de hacerse vulnerable por amor para poder aproximarse (...) para enseñarnos a amar nuestra vulnerabilidad y aproximarnos a la vulnerabilidad de otros con ternura, compasión y misericordia, convirtiendo la fragilidad en posibilidad»¹⁰⁴.

Así que, la pedagogía de Dios enseña que la crisis, lejos de ser un obstáculo definitivo, es el lugar donde se revela su poder creador. Allí donde el hombre solo percibe fracaso, Dios obra un nuevo comienzo, transformando el desierto en oasis, la cruz en resurrección, y la herida en fuente de gracia.

2.2.Cristología: fundamento de la antropología Ignaciana

«El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Jn* 1, 14) constituye la quintaesencia de la revelación del Dios que es Amor. La encarnación de Dios en Cristo, la Segunda Persona de la Trinidad, al asumir la naturaleza humana, representa la intervención más radical en la historia de la humanidad. Este acontecimiento reveló y confirmó que Dios no es un ser lejano ni inaccesible para el ser humano, sino que permanece con él: Emmanuel, «Dios con nosotros» (*Mt* 1, 23). Dios asumió la carne, manifestando así la dignidad que le es propia. Debe tenerse en cuenta:

« La carne, formada por Dios como por un tejedor (*Job* 10, 11; *Sal* 139, 13) o por un alfarero (*Gn* 2, 7; *Jr* 1,5; *Job* 10, 8), es por esta razón digna de nuestra admiración (*Eclo*: 11, ; *2 Mac* 7, 22); ya sea un elemento de nuestro ser corpóreo, carne y sangre, huesos y carne, corazón y

¹⁰⁴ N. Martínez Gayol, La Misericordia: “una conmoción de las entrañas”: *Perspectiva Teológica* 49/1 (2017), 146.

carne, o bien designe el conjunto del cuerpo, por ejemplo, cuando está enfermo, doliente, presa de las tribulaciones, en ningún caso se descubre el menor indicio de desprecio; por el contrario, no se la debe odiar (*Ef 5, 28*)»¹⁰⁵.

Su descenso y abajamiento al mundo tiene como finalidad elevar al mundo a la esfera divina. Esta premisa fundamental establece el punto de partida de la tesis: «La fragilidad humana es el lugar teológico: una perspectiva antropológica ignaciana». Partiendo de una antropología enraizada en la teología de la encarnación, esta investigación se propone explorar el sentido y las implicaciones de la pregunta fundamental: *¿Por qué Dios se hizo hombre?* Asimismo, analizará las implicaciones de esta realidad en la vida del ser humano, así como la comprensión de la encarnación en el pensamiento de varios teólogos y, de manera particular, desde planteamiento de San Ignacio de Loyola. El hilo conductor de esta reflexión busca demostrar que la afirmación «El Logos se hizo carne» no solo manifiesta el amor y la gracia divinos, sino que se erige como una fuente de esperanza. Dios ni rechaza ni se avergüenza de la fragilidad humana, sino que la transfigura en un cauce de vida, amor, esperanza y gracia. En un mundo marcado por la fragilidad y la debilidad humanas, esta verdad ilumina el camino del hombre, permitiéndole y animándole a seguir adelante con sentido y plenitud. La visión de Ignacio sobre el descenso encarnatorio de Dios sigue siendo fundamento para entender cómo Dios asumió la fragilidad humana y reveló su amor maravilloso:

«Encarnándose, desapareciendo a sí mismo (génesis – kénôsis) y constantemente en el interior de la incomprendibilidad del Padre y de la autodonación a los hombres, operó precisamente al mutuo intercambio entre la naturaleza histórica de la humanidad que, alienada de sí, llegaba ahora a ser la naturaleza del mismo Dios. La carne, la debilidad, la flaqueza de su humanidad anonadada, no fue para él un disfraz tras el que se ocultaba la divinidad, sino la misma “forma de ser de la que se sirvió para hacer absolutamente presente su Palabra elocuente de Amor” como acontecimiento de salvación. En él llegó a ser “el quicio” de la salvación, y la mediación histórica en la que se ponía de manifiesto la gloria de la Trinidad, no condicionada ya ni por la indigencia de la historia humana, ni por el odio del pecado, ni tan siquiera por el espectro de la muerte y su poder aniquilador»¹⁰⁶.

En la espiritualidad ignaciana, el misterio de la Encarnación se presenta como una respuesta sagrada a la crisis de la historia humana. La voluntad divina de descender a esta tierra, asumiendo forma humana y abrazando voluntariamente la finitud y fragilidad de la condición humana, refleja la naturaleza misma de Dios, que siempre promueve la armonía creativa, la unidad y la estabilidad. Así, Dios se preocupa y actúa reconstruyendo lo que el ser humano ha destruido. Además, Él permite al hombre no sólo encontrar sentido en medio de la crisis, sino también ser capaz de avanzar en ella. Cabe preguntarse cómo comunica Dios esta pedagogía

¹⁰⁵ Xavier Léon-Dufour. “Carne”. En *VTB*, 128.

¹⁰⁶ Arzubialde, 247

de la vida a un hombre en crisis. Dios se encarna para comunicarla auténticamente mediante su autocomunicación. En el contexto de un mundo marcado por la crisis, donde prevalecen el pecado y la ruptura del amor y de la vida, la inestabilidad se convierte en la consecuencia inevitable. Javier Melloni subraya que: «Lo contrario de la crisis es la homeostasis, algo que también pertenece al orden de la naturaleza y de los seres vivos: la tendencia a la estabilidad. Sin ella no se podrían consolidar los procesos, mientras que sin las crisis la estabilidad se tornaría letargo y se detendría el crecimiento. La vida está atravesada por un misterioso impulso de «siempre más», dinamismo que, por otro lado, caracteriza la esencia del carisma ignaciano»¹⁰⁷.

San Ignacio de Loyola, teólogo y hombre de profunda introspección, poseía una inteligencia singular para examinarse a sí mismo y discernir sus movimientos interiores, identificando aquellos que lo inclinaban hacia el mundo y los afectos desordenados, por una parte, y los que le acercaban a Dios, por otra. Su anhelo fundamental era conocer a Dios, al mundo y a sí mismo. Aunque, como él mismo contaba en su Autobiografía, Dios fue su verdadero maestro en Manresa - «En ese tiempo Dios me trataba de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole (*Au 29*)» -, Ignacio era un estudiante auténtico y sincero, dedicado a la búsqueda y al hallazgo del sentido último de su existencia: la voluntad de Dios. Es imprescindible reconocer la doble perspectiva en san Ignacio: la del hombre y la del teólogo. Resalta Hugo Rahner que:

« (San Ignacio) siendo socio-culturalmente hombre de la Edad Media a punto de finiquito, está ya, sin embargo, en los comienzos de la Edad moderna, teológicamente se anticipa audazmente a su tiempo por cuanto lleva al centro de la teología verdades que en sus conexiones representan un orden de vida orientado a Cristo, a modo de una teología orada y hecha, cuyo punto central bascula entre la encarnación y la muerte de Dios en Cruz»¹⁰⁸.

En su interior coexistían dos vías de búsqueda, pero ambas convergían en un único objetivo: ¿Cuál es el fin último de cada ser creado por Dios? Su indagación antropológica le permitió desplegar ante sí mismo sus fragilidades, potenciales y afecciones desordenadas, mientras que su búsqueda teológica le reveló, a través del conocimiento interno y de una sana familiaridad con Dios, el amor incondicional con el que era amado: un ser creado y amado. Como resultado de estas comprensiones, en los *Ejercicios Espirituales*, su obra magna, estableció el «*Principio y Fundamento*», destacando así la profunda unidad entre su visión

¹⁰⁷ Melloni, *La crisis como categoría antropológica*, 114.

¹⁰⁸ Hugo Rahner, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, ed. José García de Castro, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2018), 38.

antropológica y teológica. Se escribe que: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» (EE 23). Al analizar este texto, se identifica un compromiso que cada ejercitante está invitado a conocer y a asumir: con Dios, consigo mismo y con los demás. ¿Quién sigue siendo el modelo para este compromiso? Sólo Cristo. ¿Cómo configurar y actualizar este modo de vida en el que uno puede mejorar su vida en Cristo? Es mediante el conocimiento interno del Señor que se despojó de sí mismo y se encarnó en Jesucristo y para amar, imitar y seguirlo (EE 104). El misterio de la encarnación revela el plan salvífico de Dios donde el Hombre es el único receptor de esta gracia. Se resalta San Ignacio en la contemplación de la encarnación, «para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado» (EE 109). La antropología ignaciana encuentra su fundamento en la persona humana de Cristo mismo, cuyo misterio de Encarnación, pasión y glorificación revela el horizonte más pleno de la condición humana. Su vida marcada por la crisis y la gloria, se convierte en el paradigma primigenio para discernir cómo, incluso en las situaciones más adversas, la existencia humana puede ser rescatada y transfigurada por la gracia. Desde esta perspectiva, la crisis no es un callejón sin salida, sino un espacio teológico donde la fe y la esperanza en Dios permiten vislumbrar la luz en medio de la oscuridad, escuchar la voz de la promesa en el abismo del sufrimiento y experimentar la mano providente que rescata al borde del precipicio. En este sentido, la crisis antropológica, lejos de ser un fracaso definitivo, se revela como un verdadero *kairós* de Dios, donde el hombre puede redescubrir su horizonte existencial, su vocación trascendente y su llamado a la comunión con Él.

2.2.1. Amor revelado en Cristo: fin y principio de antropología

La lógica del amor de Dios hacia el ser humano se desplegó de manera irrevocable y sorprendente en Jesucristo, en un momento y lugar específicos de la historia. Este acto divino fue irrevocable, pues representó una autodonación de Dios; y, a la vez, fue también innovador, ya que Dios, al hacerse una de sus criaturas, se reveló de forma definitiva a toda la humanidad. Aunque había estado presente con Israel, su pueblo elegido, y se había comunicado a través de los profetas, en este momento histórico Dios decide hablar de manera humana y definitiva a través de su propio Hijo, Jesucristo. Afirma *Hebreos*: «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos » (Heb 1, 1-2). « El Cristo de Ignacio es la segunda persona de la Trinidad que se ha hecho carne. En este Cristo, humanidad y divinidad no se separan [...] Por eso, la

contemplación de la vida de Cristo a lo largo de los *Ejercicios* posee un claro componente performativo: se obra una conformación con Cristo, se va efectuando la asimilación personalizada de la *forma Christi* en el ejercitante»¹⁰⁹. Este apartado del segundo capítulo se adentra en el estudio del propósito divino en la Encarnación, analizando cómo el hecho de que Dios se haga carne para habitar entre los hombres constituye un misterio fundamental para comprender que incluso una crisis antropológica puede convertirse en un espacio privilegiado de revelación y comunicación de su amor.

Entre la teología, la antropología y la cristología se entrelaza una relación intrínseca y recíproca, en la que cada una encuentra su plenitud a la luz de las otras. Cristo que se hizo hombre es la revelación definitiva del amor de Dios. K. Rahner destaca que «La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical – la cristología- es eternamente teología. La teología, por lo pronto, que Dios mismo ha dicho al decir al Palabra como carne nuestra en el vacío de lo no-divino y pecador¹¹⁰». En la Encarnación, Dios, que es Amor (1 Jn 4, 8), se autocomunica de manera plena y visible, no solo manifestándose, sino entregándose a la humanidad a través de la autodonación radical de su Hijo (*Flp* 2, 6-8). Este misterio constituye el punto de convergencia entre la iniciativa divina y la respuesta humana, mostrando que en Cristo el hombre encuentra su verdadera identidad y su camino hacia Dios.

Comprender el núcleo de la teología de la Encarnación nos invita a penetrar en la naturaleza misma de Dios, cuya voluntad eterna y amor inquebrantable, tanto para redimir a la humanidad sufriente como para restaurar la creación, se manifiestan plenamente en la voluntad del Verbo encarnado. Este acto de divina misericordia, al asumir Dios nuestra fragilidad, no solo revela un profundo deseo de salvación, sino que constituye el cumplimiento del plan redentor anunciado desde el principio de los tiempos. Se entiende más claro que en el misterio de la *Kénosis* (Κένωσις), Dios no solo asume y abraza la fragilidad humana, sino que en la persona histórica de Jesús, se revela la plenitud del ser humano. Esta plenitud se alcanza en la búsqueda y el hallazgo del verdadero sentido de la Vida, un sentido que radica en el amor al prójimo por encima del egoísmo individual.

El amor de Dios, que busca, reconoce, acoge y perdona la fragilidad humana ante el pecado, se manifiesta con especial claridad en la parábola de la oveja perdida. En ella, el pastor,

¹⁰⁹ Gabino Uríbarri Bilbao, “Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder (*De* 114)”, en *Dogmática Ignaciana*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2018), 137.

¹¹⁰ K. Rahner, *Escritos de la teología*, IV (Madrid: Taurus, 1961)153.

indiferente a las dificultades del camino, recorre incansablemente la distancia necesaria hasta encontrar a la oveja extraviada, experimentando una alegría desbordante al hallarla. Movido por una solicitud profunda y sincera, el Pastor extiende su mirada más allá de toda distancia, apresura sus pasos con una urgencia inusitada y experimenta en su corazón el dolor de la herida de aquel que se ha perdido. El Pastor siente que ha perdido una parte de sí mismo. Sus oídos se inclinan hasta los confines más remotos, atentos al gemido angustiado de la oveja extraviada, y todo su ser permanece en vela, aguardando el momento del reencuentro. Una vez encontrada, la oveja no es simplemente recuperada, sino acogida en un brazo definitivo: el Pastor la toma y la lleva sobre sus hombros, restituyéndola a la comunión del rebaño. Así, la fragilidad de la oveja y su incapacidad se convierten paradójicamente en el espacio donde se revela con mayor profundidad la misericordia divina. Esta imagen del Buen Pastor no solo revela la cercanía de Dios con la humanidad, sino que también da testimonio de su inquebrantable deseo y estilo de redención, precisamente a partir de la fragilidad humana. En esta lógica del amor redentor, si la oveja no se hubiera perdido, el pastor no habría podido manifestar la plenitud de su amor, que se inclina hasta la miseria del ser amado para elevarlo a la plenitud de la comunión con Dios. Dios no necesita del pecado humano para demostrar su amor.

Este acontecimiento no es meramente anecdótico, sino una clave teológica fundamental: en la economía de la salvación, Dios se vale de la limitación humana para comunicar su amor y bondad. La pérdida y el reencuentro no son solo episodios en la historia del hombre, sino manifestaciones del misterio redentor en el que el Pastor supremo, Cristo (*Jn* 10, 11), se abaja hasta lo más hondo de la condición humana para elevarla a la plenitud de la profunda comunión con Dios.

2.2.2. La cristología en cuestión

Dios se hizo hombre para vivir con «los hijos caídos de Adán»¹¹¹. Se lee en Hebreos: «Por tanto, lo mismo que los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó Jesús de nuestra carne y sangre, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo, y liberar a cuantos, por miedo a la muerte, pasaban la vida entera como esclavos» (*Hb* 2: 14-17). Ante la pregunta fundamental sobre por qué Dios se hizo hombre, el evangelista San Juan ofrece una respuesta profunda: «Porque la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo» (*Jn* 1, 17). Pero esta gracia no fue bien recibida ni reconocida por los intelectuales de los primeros siglos. Desde

¹¹¹ Cf. Heinrich Fries, *Conceptos fundamentales de la Teología I*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 411.

el principio, la Iglesia Católica ha enfrentado una serie de desafíos y controversias doctrinales que han requerido la defensa de la verdadera naturaleza de Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre. Al principio, la comprensión del misterio de la Encarnación trascendía la inteligencia humana. Como destaca René Roques: «L'incarnation apparaît bien ainsi comme chargée d'une efficacité qui déborde largement l'humanité, pour s'étendre d'une certaine manière à tout l'ordre des intelligences; mais cette efficacité vise directement et d'abord l'humanité pécheresse, et elle n'est possible que par la mort du Christ»¹¹². Para comprender plenamente la finalidad de la Encarnación, es necesario tener en cuenta la Pasión y la muerte de Cristo, pues ambas se entrelazan profundamente para revelar el sentido último de la encarnación del Verbo. No obstante, la controversia en torno a la humanidad y divinidad de Jesucristo constituyó una cuestión teológica de gran envergadura, que exigió un estudio riguroso, una firme defensa y una adecuada formulación doctrinal.

Las disputas sobre la divinidad y la humanidad de Cristo fueron fundamentales en los primeros concilios ecuménicos, comenzando con el Concilio de Nicea en 325, Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451) y finalmente llegó a su término en el Concilio de Constantinopla III (680-681) reafirmando la doctrina de la unión hipostática, es decir, que en la única persona de Cristo coexisten plenamente la divinidad y la humanidad, definiendo la enseñanza ortodoxa y de la Iglesia sobre la naturaleza de Cristo. El arrianismo (Arrio, † 338) pretendió ver en el Hijo hecho hombre un ser celestial, todo lo elevado que se quiera, pero no verdadero Dios. Según Apolinar (alrededor del † 390) el Logos mismo fue el principio animador de aquel cuerpo humano. Según el nestorianismo (Nestorio, † no antes de 451) en aquel hombre habitaba el Hijo de Dios de una manera eminente. La respuesta concreta a todas cuestiones vinculadas a la naturaleza de Jesucristo era la siguiente, El Hijo, que se hace hombre, sufre, muere y resucita, es verdadero Dios, de la misma naturaleza que el Padre eterno (Nicea). Pero, a la vez, es plena y totalmente hombre, de la misma naturaleza que los hijos de Adán, de cuya estirpe ha nacido y de cuya vida y muerte participa (Constantinopla I, Calcedonia). Y, a pesar de la irreductible distinción de su naturaleza divina y humana, no hay más que un Jesucristo, el mismo Hijo eterno de Dios, que nació de María, Virgen y Madre de Dios (Éfeso, Calcedonia). El hacerse hombre de este Hijo de Dios y el serlo significa que él, él mismo, lleva una vida verdaderamente humana, igual a la nuestra en todo, menos en el pecado: una vida, por tanto, desplegada en una actuación, una libertad y una consciencia verdaderamente humanas

¹¹² Anselme de Cantorbery, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, (Paris : Cerf, 1963), 67.

(Constantinopla III)¹¹³. Después de seis siglos de controversias cristológicas sobre la identidad y naturaleza de Jesucristo, el Concilio de Constantinopla III definió con autoridad la doctrina de la unión hipostática y la distinción de dos naturalezas en la única persona del Verbo encarnado. La doctrina de la unión hipostática afirma que en Jesucristo coexisten inseparablemente la naturaleza divina y la naturaleza humana, sin confusión, cambio, división ni separación. Así, todo acto de Cristo es verdaderamente humano y divino a la vez, porque procede de la única Persona del Hijo. En Él subsiste plenamente la naturaleza divina, consustancial con el Padre y el Espíritu Santo, poseyendo voluntad y energía divinas. Al mismo tiempo, es también plenamente hombre, con voluntad y energía humanas auténticas. Este punto fue definido en respuesta a las controversias monoteletas, asegurando que Cristo posee dos voluntades y dos operaciones, en armonía perfecta, sin oposición ni conflicto. Aunque sus actos tienen un alcance y eficacia divinos, su humanidad no queda absorbida ni disminuida, sino que permanece íntegra y real. Por ello, el misterio de la Encarnación no permanece ajeno a la realidad humana, sino que arraiga en el corazón de la historia. Al asumir libremente la condición humana, Cristo comunica y revela el sentido último de la existencia.

2.2.3. Por qué Dios se hizo hombre

Dios, eterno e infinito, al asumir una naturaleza finita en la Encarnación, realizó la manifestación más radical de su amor redentor y su voluntad salvífica. La presente investigación se propone no solo profundizar en la pedagogía divina de la Encarnación, sino también en su dimensión teológica, es decir, en la finalidad última de este misterio en el plan de salvación. En este marco, se explorará cómo, al asumir la fragilidad humana, Dios no solo expresa su amor y acompañamiento incondicional hacia la humanidad, sino que además transforma la crisis antropológica en un *Kairós*, un tiempo propicio en el que su amor se comunica de manera aún más íntima y transformadora.

El evangelista San Juan en el prólogo del Evangelio sintetiza el objetivo de la vida de Jesús en el misterio de la Encarnación: «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Jn* 1, 14). Silvano Fausti dice que «el prólogo es como una mina de piedras preciosas, de donde se sacan las más importantes reflexiones sobre la Trinidad y sobre la Encarnación»¹¹⁴. Además, el acontecimiento de la Encarnación ilumina a la humanidad en el sentido de que la propia carne y sangre humana pueden seguir siendo un lugar de revelación. El mismo Dios que creó

¹¹³ Heinrich Fries. “Encarnación”. En *Conceptos fundamentales de la Teología I*, 406.

¹¹⁴ Silvano Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*. (Milano: EDB, Ancora, 2004), 16.

Adán, el primer hombre, a su imagen y semejanza, se encarna, asumiendo plenamente esa misma naturaleza carnal. Bultmann define la visión Joánica de la carne como « la esfera humana y mundana, que es transitoria, ilusoria, inauténtica, indefensa, fútil y corrupta -la nada de la total existencia del hombre»¹¹⁵. A pesar de toda fragilidad, por la Encarnación, la humanidad se ve restaurada y elevada. Martin Luther ha destacado este misterio que « De nuestra pobre carne y sangre se viste el Bien eterno» (*In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewig Gut – EG 23, 2*)¹¹⁶. Además, Dios ha utilizado la carne como medio para revelar su gloria: de la fragilidad a la fidelidad, de la pasión a la gloria. Maggioni afirma que «Lo propio de Juan es esta relación entre carne y gloria. Para él, la carne no es una envoltura para atravesar – y después dejar- para llegar a la gloria. Es precisamente en la carne donde la gloria es vista.

La historia de Jesús es la visibilidad de Dios»¹¹⁷. San Juan registró y dio testimonio también en sus cartas del modo en que el Verbo de Dios hizo visible al Dios invisible. Se lee que «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos acerca del Verbo de la Vida; pues la Vida se hizo visible, y nosotros hemos visto, damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó» (1 Jn 1, 1). Él describe con precisión el propósito de la Encarnación: «Dios nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4, 10) y «El Padre envió a su Hijo para ser salvador del mundo» (1Jn 4, 14). San Pedro en su carta escribe que el Verbo se encarnó para hacernos « partícipes de la naturaleza divina» (2 P 1,4). Cuando nos planteamos con sinceridad la pregunta sobre por qué Dios se hizo hombre, la respuesta nos sobrecoge, pues revela la insondable grandeza de su amor por la humanidad.

La encarnación del Hijo de Dios no solo manifiesta este amor, sino que otorga a los hombres el don inefable de llegar a ser hijos de Dios. Dice San Ireneo de Lyon que «Porque ésta es la razón por la que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre; para que el hombre, mezclándose con el Verbo de Dios y recibiendo así la adopción filial, se haga hijo de Dios»¹¹⁸. Es altamente probable que San Ignacio de Loyola haya profundizado en

¹¹⁵ Mario López Barrio, *Dios se hizo humano-La humanidad de Jesús en el Evangelio joánico*, (Roma: GBP, 2016), 32

¹¹⁶ Cf. *Ibíd.*, 30.

¹¹⁷ B. Maggioni, “Il Cristo *Logos* nel Vangelo di Giovanni”, en: *Il Messia. Tra memoria e attesa*. Edit. Morcelliana, Brescia 2005, 132.

¹¹⁸ San Ireneo de Lyon, *Contra las herejías-III*, 19, 1, (Sevilla: Apostolado Mariano, 1999), 113.

el misterio de la Encarnación a partir de *La Vida de Cristo* de Ludolfo Sajonia. En la contemplación ignaciana de la Encarnación (*EE* 102), se vislumbra cómo la crisis antropológica se erige como un motivo central de la misión redentor de Cristo. En efecto, en la *Vida de Cristo* leemos el razonamiento de San Anselmo: « Viste, Señor, la aflicción de tu pueblo y tocado interiormente por dolor de caridad, quisiste pensar en nosotros con pensamientos de paz y redención. Eras Hijo de Dios, verdadero Dios, coeterno y consustancial con Dios Padre y con el Espíritu Santo. Habitabas una luz inaccesible y llevabas todas las cosas en la palabra de tu poder. Y sin embargo, quisiste inclinar tu altura hasta esta cárcel de nuestra mortalidad, para gustar y absorber nuestra miseria y rehacernos para tu gloria»¹¹⁹.

La Encarnación de Dios no fue una mera elección arbitraria ni una posibilidad entre muchas, sino una exigencia intrínseca del plan salvífico divino. Balthasar ilumina la importancia de la Encarnación: «El Hijo de Dios asume la naturaleza como está, caída; es decir como el gusano de la mortalidad, de la fragilidad, de la alienación de sí mismo, de la muerte metido dentro...y porque para el Logos hacerse hombre es un abajamiento mayor que la subida a la cruz, en un sentido muy oculto, pero muy real»¹²⁰. En ella, se manifiesta el amor redentor de Dios, que se comunica a la humanidad a través del nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Ante esta realidad, surge una cuestión fundamental: si Dios quería salvar a la humanidad, ¿por qué no asumir otra forma, como la de un ángel o una criatura dotada de un poder absoluto que instaura el orden y la perfección en el universo? San Ireneo de Lyon destaca sucintamente que

« El primer Adán fue tomado de la tierra y fue modelado (plasmado) por el Verbo de Dios, era necesario que el mismo Verbo, efectuando en Sí la recapitulación de Adán, tuviera una generación (nacimiento) semejante. Pero entonces, se objetará, ¿Por qué Dios no ha tomado de nuevo polvo de la tierra, sino que ha hecho salir de María la obra modelada, ni fuera otra la obra modelada que obtuviera la salvación, sino que se recapitulara la misma obra manteniendo intacta la semejanza»¹²¹.

El propio Cristo da respuesta a este interrogante en el Evangelio de Juan (*Jn* 18, 37), cuando declara: «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz». Su existencia terrena es, por tanto, una revelación de la Verdad absoluta, aquella que constituye el principio y fundamento de toda realidad. En este sentido, sus palabras: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (*Jn* 14, 6), condensan la finalidad última de la Encarnación: no se trata solo

¹¹⁹ Ludolfo de Sajonia, *La Vida de Cristo-I*, (Madrid: UP Comillas, 2010), 52.

¹²⁰ H.Urs.Von Balthasar, "El Misterio Pascual", *My Sal* III/2, Madrid, 1971, 152.

¹²¹ San Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías-Libro III*, 21.10, (Sevilla: Apostolado Mariana, 1999), 129.

de un maestro que señala la senda o un guía que orienta el destino humano, sino que Él mismo es el camino que conduce a Dios, la verdad que ilumina el horizonte de la existencia humana y la vida que otorga plenitud. Además, Dios se hizo camino para que el hombre pudiera recorrerlo, ofreciendo a cada ser humano una invitación eterna a la perfección, a la plenitud de su ser y al sentido de la vida. Enfatiza Santo Tomas de Aquino: «Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres del modo más eminente»¹²². Aunque el hombre haya caído en el pecado, tiene la posibilidad de perfeccionarse y transformarse al encontrar su unión con Dios. La encarnación, al hacerse presente en el mundo, abre y revela esta senda de redención donde el hombre se trasciende en su humanidad al modelo de Cristo. En su tratado de *Cur Deus homo* (Por qué Dios se hizo hombre), San Anselme explica que «En la Encarnación de Dios no concebimos ningún tipo de humillación para Dios, sino que creemos que la naturaleza humana ha sido exaltada»¹²³. Dios quiso redimir a la humanidad no de un modo mágico, sino plenamente humano. Al asumir el sufrimiento en la historia y en la condición humana, reveló que, incluso en medio del dolor, todo ser humano puede encontrar el sentido de la vida. San Anselmo desarrolla esta perspectiva

«Cuando Cristo dice « Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no se haga como yo quiero, sino como tú » y « Si este cáliz no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad », su voluntad expresa el deseo natural de conservar la vida, que impulsaba a la carne del hombre a rehuir el dolor de la muerte. En cuanto a la voluntad del Padre, no significa que prefiriera la muerte de su Hijo a su vida, sino que no quería restaurar al género humano sin una acción humana cuya grandeza estuviese a la altura de esa muerte»¹²⁴.

La pedagogía divina para la redención del hombre pasó por la Encarnación. El Hijo de Dios no solo asumió el sufrimiento, sino que, en él, reveló Dios la plenitud de su plan salvífico. La encarnación de Dios, al hacerse hombre, no fue un acontecimiento sin propósito, sino una afirmación profunda para toda la humanidad: Cristo, el Logos, refleja plenamente la imagen y semejanza de Dios. Así, comprender la creación del hombre como imagen y semejanza de Dios se convierte en una clave para adentrarnos en el misterio del amor divino, revelado en la Encarnación.

¹²² San Tomas de Aquino, *SUMA TEOLOGICA-I*, q.4, a.2, (Madrid: BAC, 1957), 164.

¹²³ San Anselme de Cantorbery, *Pouquoi Dieu s'est fait homme*, I, 8, S.60, PL369, (Paris : Cerf, 1963), 241.

¹²⁴ *Ibid.*, 253.

2.2.4. El ser humano plasmado por las propias manos de Dios

Desde los primeros siglos del cristianismo, la reflexión antropológica ha sido una dimensión esencial de la teología, pues comprender al hombre implica, a su vez, una mejor comprensión del misterio de Dios. Los Padres de la Iglesia han desarrollado su pensamiento teológico en torno a la Encarnación del Verbo como eje fundamental de su argumentación, mostrando cómo en Cristo se esclarece la vocación, misión y redención del ser humano. Figuras como San Ireneo de Lyon, San Atanasio de Alejandría, San Gregorio de Nacianceno y San Agustín de Hipona han profundizado en la relación entre la naturaleza humana y la economía de la salvación, destacando que la Encarnación no solo manifiesta la condescendencia divina, sino que también eleva la humanidad a la comunión con Dios. A través de su enseñanza, han sentado las bases de una antropología teológica en la que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, alcanza su plenitud en Cristo, el nuevo Adán.

San Ireneo de Lyon, en *Adversus Haereses*, desarrolla una antropología teológica en la que resalta el amor de Dios como principio unificador entre el Creador y la creatura, destacando la capacidad trascendente del ser humano dentro del plan divino de recapitulación en Cristo. Escribe San Ireneo que «En Cristo Jesús, Hijo de Dios quien, a causa de su singularísimo amor para la obra modelada por Él, ha consentido en ser engendrado de la Virgen, para unir por sí mismo el hombre con Dios»¹²⁵. Frente a las doctrinas gnósticas que despreciaban la carne, Ireneo sostiene que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, participa tanto en la creación como en la redención. En este contexto, empleó la metáfora de las «dos manos» de Dios-el Hijo y el Espíritu-como agentes mediante los cuales el hombre es plasmado, modelado y formado sin intermediarios. «Será Dios glorificado en la obra modelada por él, cuando se haga ésta conforme y semejante a su Hijo. Porque, por las Manos del Padre, es decir, por medio del Hijo y del Espíritu, se hace el hombre, y no una parte del hombre, a semejanza de Dios [...] El hombre perfecto es la mezcla y la unión del alma que ha recibido el Espíritu del Padre y que ha sido mezclada con la carne modelada según la imagen de Dios»¹²⁶ (*Adversus Haereses* V, 6,1). Pero al pecar, Adán perdió la semejanza.

El Hijo, a quien Ireneo denomina «Maestro Perfecto que santifica»¹²⁷, desempeña un papel esencial en la creación y redención del hombre, mientras que el Espíritu Santo es el principio vivificador que lo conduce a la perfección. La dignidad del hombre no solo radica en

¹²⁵ San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*-III, 4,2, (Sevilla: Apostolado Mariano, 1999), 22.

¹²⁶ San Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*- V, 6, 1 (Sevilla: Apostolado Mariano, 1999) 43.

¹²⁷ Cf. *Contra las Herejías*- II, 22,4.

su creación, sino en su destino escatológico, pues Dios lo ha plasmado con miras a la incorruptibilidad. Desde esta perspectiva, la Encarnación de Cristo no solo confirma la grandeza del ser humano, sino que también restaura su vocación original, llamándolo a la comunión y redención, mostrando que el hombre, en su corporeidad, es parte del designio divino de salvación.

2.2.5. El hombre: la imagen y semejanza de Dios

Dios ha creado todo lo que existe en el universo, tanto lo visible como lo invisible para que lo utilice el ser humano. Sin embargo, Dios quiso que la corona de todas las criaturas fuera el ser humano, creado a su propia imagen y semejanza (*Gen 1, 27*). El salmista se interroga sobre su maravilla humana en su fragilidad: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? » (*Sal 8, 5*). La verdadera grandeza radica en haber creado al ser humano a su propia imagen y semejanza de Dios. Es importante saber que en Cristo se ha revelado plenamente el rostro humano de Dios y, a su vez, la participación de la naturaleza divina en el hombre. Esta verdad cristológica, fundamento de la economía de la salvación, exige una profundización en la realidad del ser humano como imagen y semejanza de Dios. Por ello, en esta sección se analizarán las dimensiones teológicas implicadas en la creación del hombre, abordando su significado a la luz de la tradición patrística, la antropología teológica y la doctrina de la divinización, mediante la cual el hombre es llamado a la comunión plena con Dios en Cristo.

El libro del Génesis proclama que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Esta verdad alcanza su plenitud en el misterio de la Encarnación, cuando el Verbo eterno asumió la naturaleza humana, manifestando en sí mismo la imagen perfecta con la que Dios creó al hombre. Cuando describe sobre el objetivo de la creación del hombre, imagen de Dios, Luis F. Ladaria explica que «La creación es un acontecimiento entre Dios y el hombre; el hombre, todo hombre, ha sido creado para existir en relación con Dios; en esto consistirá su condición de imagen»¹²⁸. En Cristo, la semejanza divina no solo se confirma, sino que se lleva a su máxima expresión redentora. La Encarnación, por tanto, constituye la respuesta definitiva a los grandes interrogantes sobre la identidad y el destino del ser humano. Entre ellos, la reflexión de San Ireneo de Lyon en el libro IV ofrece una orientación decisiva en la comprensión del plan divino. El hecho de que el hombre fuera creado con las dos manos de Dios, afirma la verdad de que «todo hombre en cuanto hombre es obra de sus manos

¹²⁸ Luis F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, (Pamplona: Verbo Divino, 1993), 62.

(plasmación suya), aunque ignora a su Señor»¹²⁹. Esta creación incluye tanto la dimensión espiritual como corporal, destacando que la carne humana, lejos de ser solo material, está orientada hacia la Encarnación.

El Verbo y el Espíritu Santo configuran la materia, dotándola de semejanza con Dios, y en Cristo se revela plenamente esta imagen. Como conclusión principal de esta investigación, se subrayará que Dios manifiesta su gloria incluso en la fragilidad humana revelándose en la misma vulnerabilidad del hombre. En este sentido, la comprensión de la carne según San Ireneo de Lyon se presenta como la más adecuada, pues integra la realidad de la corporeidad dentro del designio salvífico divino, mostrando cómo, a través de la Encarnación, la carne se convierte en lugar de comunión con Dios y de transfiguración en Cristo.

Frente a la antropología gnóstica, que rechazaba la corporeidad, Ireneo defiende que el cuerpo, juntamente con el alma, participa en la salvación. La curación del ciego de nacimiento por Jesús (*Jn 9, 6-7*) evoca la creación de Adán, recordando que el hombre, con su cuerpo, es parte del plan redentor. El Verbo encarnado restaura al hombre caído y su carne, llamándolo a participar en la vida divina. Destaca el Concilio Vaticano II en el capítulo de *Gaudium et Spes*: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona» (*GS 22*).

Dios es capaz de restaurar y recrear todo lo que ha caído. El hombre, en su caída, fue redimido por Cristo de un modo plenamente humano. El modelo humano por excelencia es Cristo, el Verbo encarnado, cuya obra redentora restaura la dignidad del ser humano en su totalidad. Así, tanto el alma como el cuerpo son redimidos y llamados a la comunión con Dios. Destaca San Ireneo «Porque es el conocimiento de Dios el que renueva al hombre. Y al decir «según la imagen del que le ha creado», da a entender la recapitulación del hombre que, al principio, fue hecho a imagen de Dios»¹³⁰. Para que el hombre pudiera comprender el plan salvífico de Dios, Cristo, que es la imagen perfecta de Dios y refleja en plenitud la semejanza

¹²⁹ *Contra las Herejías*, IV, 36, 6, 152.

¹³⁰ *Contra las Herejías*, V, 12,4, 60.

que el hombre está llamada a restaurar y restablecer, se convirtió en el medio por excelencia de la revelación y la redención. Se lee en *Adversus Haereses* que,

«La verdad de todo esto se manifestó cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, haciéndose a sí mismo semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a sí, para que, por la semejanza con el Hijo, el hombre se hiciera valioso a los ojos del Padre. En tiempos pasados, en efecto, se decía bien que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, mas no se podía demostrar; porque todavía era invisible el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre; y por eso precisamente perdió también fácilmente la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ratificó ambas cosas: hizo aparecer en toda su realidad, haciéndose él mismo su propia imagen, y restableció la semejanza de manera estable, haciendo al hombre completamente semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible»¹³¹.

Dios rectifica en y por Cristo lo que el hombre ha destruido por su propio pecado. Dice sucintamente Luis F. Ladaria que «El Señor resucitado es el Adán definitivo, el nuevo principio de la humanidad fundada sobre el resucitado y llamada a compartir su vida [...] En la resurrección del Señor se nos abre el designio definitivo de Dios sobre nosotros; ser hombre es, por tanto, pasar de la condición de Adán a la de Cristo; llegar a ser imagen del hombre celeste no es según Pablo algo marginal a nuestra condición humana, sino que es su determinación definitiva»¹³². Dado que esta investigación busca resaltar que la vocación última del ser humano es configurarse con Cristo y llegar a ser *alter Christus*, es fundamental reconocer la caída del primer Adán como la manifestación de una fragilidad inherente a la condición humana. No obstante, lejos de ser un obstáculo insalvable, esta fragilidad, iluminada por la gracia, puede transformarse en un espacio privilegiado de encuentro con Dios. Lo siguiente sección explorará, desde una perspectiva teológica, cómo esta realidad de vulnerabilidad puede convertirse en un lugar de gloria y redención.

2.2.6. La debilidad humana y condescendencia divina

La revelación cristiana nos sitúa ante un Dios cuya omnipotencia no se expresa en el dominio absoluto o la autosuficiencia, sino en la condescendencia, en su abajamiento para asumir la fragilidad de la condición humana. La historia de la salvación es la historia de un Dios que, lejos de manifestarse exclusivamente en la gloria y la majestad, elige revelarse en la debilidad, haciendo de la fragilidad humana el espacio privilegiado de su acción redentora. Eso es el fenómeno de la condescendencia divina. Porque «la gnosis defendía la incomunicabilidad del mundo de arriba, el de Dios, con el de abajo, el de hombre»¹³³. Pero la condescendencia con el espíritu magnánimo y gratuito asume la fragilidad. Destaca Felipe F. Ramos que « La

¹³¹ *Contra las Herejías*, V, 16,2. 75

¹³² Luis. F. Ladaria, 63.

¹³³ Felipe F. Ramos. “Encarnación”. En *Diccionario de Jesús de Nazaret*, (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 314.

carne indica la debilidad, la pobreza y fragilidad del ser humano. Pues bien, Dios se dignó hacerse como nosotros; se hizo uno de nosotros; asumió todas las grandezas y limitaciones del ser humano. Se hizo semejante en todo a nosotros; en todo, menos en el pecado (*Heb 4, 15*). Esto es lo que comenzaron a llamar los padres griegos la condescendencia divina. La condescendencia divina consiste en la unión de la sublimidad divina con la insignificancia humana»¹³⁴. Este principio teológico recorre toda la Sagrada Escritura y encuentra su culmen en la Encarnación del Verbo, donde el Eterno irrumpe en la historia asumiendo la carne finita del hombre.

Desde el Antiguo Testamento, Dios se inclina hacia el pequeño, el pobre y el frágil. La elección de Israel, un pueblo insignificante entre las naciones: «Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, pues sois el pueblo más pequeño» (*Dt 7, 7*). Cuando Moisés se siente indigno de su misión dice, «¿quién soy yo para acudir al faraón o para sacar a los hijos de Israel de Egipto? » (*Ex 3, 11*) y «¡Por favor, Señor mío! Yo nunca he sido un hombre con facilidad de palabra, ni siquiera después de que tú has hablado con tu siervo, pues soy torpe de boca y de lengua» (*Ex 4, 10*). Cuando Goliat, el filisteo, encuentra a David, «fijó su mirada en David y lo despreció» (*1 Sam 17, 42*), y el profeta Jeremías dice: « Dios mío, Mira que no sé hablar, que solo soy un niño» (*Jer 1, 6*). Estas personas experimentaron su propia insuficiencia, prefiguran una verdad teológica fundamental: Dios no actúa según la lógica del poder humano, sino a través de la debilidad. Este principio se reafirma en el Nuevo Testamento, donde Cristo proclama: « Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos» (*Mt 5,3*). La bienaventuranza de los pobres revela que la indigencia, lejos de ser un impedimento, es una disposición fundamental para recibir la gracia divina. Francisco Ramírez destaca la fidelidad de Dios en frente de la fragilidad humana: «En la Biblia quien fracasa no es Dios, sino la libertad humana; pero el Dios bíblico asume como propio ese fracaso: lejos de desentenderse, continuará haciéndose presente en la historia»¹³⁵. Tras desarrollar el tema que Dios sigue siendo el que se revela en la pasión, la muerte y resurrección de su Hijo, Francisco Ramírez concluye que «La debilidad será, a partir del Triduo pascual, ocasión de manifestarse la fortaleza de Dios» (*1 Cor 2, 3; 9, 22; 15, 43; 2 Cor 12, 10; 13, 3; Job 26, 2*) »¹³⁶.

¹³⁴ *Ibíd.*, 314.

¹³⁵ Francisco Ramírez Fueyo, “El fracaso en la Biblia”, *Sal Terrae*, 106, (2018), 214.

¹³⁶ *Ibíd.*, 226.

La encarnación es la expresión suprema de la condescendencia divina. San Pablo lo expresa con precisión en el himno cristológico de la carta a los Filipenses: «Cristo, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres» (*Flp 2, 6-7*). En este acto de *kénosis*, el Hijo eterno no solo asume la naturaleza humana, sino que lo hace en su forma más vulnerable, naciendo en la pobreza, compartiendo la fatiga de la existencia terrena y abrazando el sufrimiento hasta la muerte. Como afirma Benedicto XVI: «Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito»¹³⁷.

Este anonadamiento culmina en la cruz, donde la impotencia y el abandono se convierten en el lugar donde se revela el poder de Dios. La teología paulina expresa esta paradoja con claridad: «Te basta mi gracia: la fuerza se realiza en la debilidad» (*2 Co 12, 9*). La cruz no es el fracaso de Cristo, sino el momento de su máxima gloria, donde la lógica humana del poder se invierte y el amor se manifiesta en su forma más pura.

Desde una perspectiva antropológica, esta economía de la salvación transforma la comprensión de la debilidad humana. Si en el relato del Génesis la caída de Adán manifiesta la fragilidad del hombre en su condición finita y pecadora, la Encarnación y la Redención muestran que esta misma fragilidad es el espacio donde la gracia actúa con mayor intensidad. San Agustín lo expresa de manera contundente: « No llegaríamos a ser partícipes de su divinidad, si él no se hubiese hecho partícipe de nuestra humanidad» (Salmo 118, 16,6)¹³⁸.

En este horizonte, la debilidad humana no es un mero obstáculo que deba ser superado, sino el ámbito mismo donde se despliega la lógica de la salvación. En la paradoja de la Encarnación, Dios no solo dignifica la fragilidad del hombre, sino que la abre a su plenitud, llamándolo a configurarse con Cristo. La historia humana, leída a la luz de la economía divina, se convierte en un itinerario de transformación donde la debilidad no es el final, sino el punto de partida para la conversión y glorificación. San Gregorio de Nisa resalta esta perspectiva: «El que la naturaleza omnipotente haya sido capaz de bajar hasta la humilde condición humana demuestra la potencia mucho más que el carácter grandioso y sobrehumano de los milagros. [...] El abajamiento hasta la humanidad es sobreabundancia de la potencia, que no halla

¹³⁷ Benedicto XVI, *Spe Salvi-Carta encíclica*, (Madrid: BAC, 2007), 57.

¹³⁸ San Agustín, *Obras Completas XXIIa*, (Madrid: BAC, 2025), 903.

obstáculo alguno en las condiciones contrarias a su naturaleza»¹³⁹. Conviene subrayar la frase de San León Magno que «Señor, has sacado fuerza de lo débil, haciendo de la fragilidad tu propio testimonio»¹⁴⁰. Todo esto podría concluirse con la siguiente frase de Karl Rahner: «Ese amor de Dios es el amor que desciende, que se comunica al mundo, el amor que de algún modo se pierde en mundo, el que opera la encarnación del Logos, que significa la permanencia del Logos eterno en su condición de criatura y que, por ende, significa también la divinización del mundo y de la Iglesia»¹⁴¹.

2.3. Autocomunicación de Dios al ser humano

2.3.1. Dios se autocomunica en amor a toda la humanidad

En san Ignacio, toda comprensión del ser humano está fundada en la revelación de Dios en Jesucristo de Nazaret. No hay verdadero conocimiento de sí sin conocimiento del Señor. Por eso, su propuesta espiritual en los *Ejercicios*, coloca la figura de Cristo en el centro del proceso de autocomprensión humana. La cristología, entendida como el despliegue del misterio de Cristo en su Encarnación, vida muerte y resurrección, constituye el eje que estructura su visión del hombre. En Cristo se manifiesta, de forma única y auténtica, el rostro humano de Dios y la capacidad del ser humano para Dios. La Encarnación no es solo una iniciativa divina, sino también una revelación del hombre como ser abierto a la trascendencia: «dicha trascendencia es precisamente la apertura incondicionada frente al misterio libre que impone al hombre el abandono de tener-que -dejar-disponer-de-sí»¹⁴². Dios, al asumir la carne, dignifica la condición humana y la convierte en espacio de comunicación y comunión. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, inaugura un diálogo y un encuentro donde Dios se da en amor como un gesto de autodonación y el hombre es llamado a acoger y responder. Así, la autocomunicación divina se entrelaza con la libertad humana, revelando en Cristo el horizonte pleno de toda existencia. De este modo, la antropología ignaciana no se edifica desde un humanismo autónomo, sino desde la experiencia de un Dios que se autocomunica en la historia, transformando radicalmente el horizonte humano y mostrando una nueva manera de buscar y hallar el sentido de la vida.

¹³⁹ San Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica* XXIV 2-3: *La gran catequesis* (Biblioteca de Patrística 9), trad.A. Velasco, (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 114-115.

¹⁴⁰ San León Magno, *Homilía sobre la Pasión* 62, 1, en *Homilías sobre el año litúrgico*, (Madrid: BAC, 1969), 254-255.

¹⁴¹ Karl Rahner, *Dios, amor que desciende*, (Santander: Sal Terrae, 2008), 23.

¹⁴² Karl Rahner, *Para la teología de la Encarnación*, ET IV, (Madrid: Taurus, 1964), 145.

En este sentido, el ser humano es comprendido como interlocutor de esa autodonación divina. Su dignidad más profunda no radica en sus capacidades naturales, sino en haber sido el destinatario de una iniciativa amorosa y gratuita de Dios que, en Cristo, ha venido a su encuentro. La encarnación se vuelve así el punto de partida no sólo de la cristología, sino también de una antropología teológica dinámica, relacional y abierta a la trascendencia. Dios descendió abrazando la fragilidad humana, para que el hombre, aun en su fragilidad, pudiera elevarse y trascender hacia Él. Es pertinente destacar que «la epifanía del Verbo en la carne es por antonomasia la manifestación del amor en la impotencia de la debilidad (la carne), y ésta es siempre un tránsito descendente por el que Dios asumió la forma de esclavo, la indigencia propia de la condición humana e hizo de ella el vehículo, inexorablemente necesario, para la manifestación de la salvación»¹⁴³.

Una de las intuiciones más hondas de la teología ignaciana es que Dios no permanece mudo ni distante, sino que se autocomunica amorosamente. «Dios es el amor libre, quiere comunicarse hacia fuera [...] Él ha creado el mundo como destinatario de la donación de sí mismo [...] Dios crea lo exterior para comunicar el interior de su amor»¹⁴⁴. Esta autocomunicación, que alcanza su plenitud en la persona de Jesucristo, revela el carácter relacional de Dios y su deseo profundo de salvación para toda la humanidad. San Ignacio, en la meditación del misterio de la Encarnación (*EE* 101-109), presenta a las tres Personas divinas contemplando el mundo: «ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra, y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descenden al infierno» (*EE* 106). Esta escena subraya el impulso interno de Dios hacia el encuentro y la comunicación, no como acto puntual, sino como expresión de su misma esencia trinitaria llena del amor incondicional. Además, este impulso interno se trasmite al que camina en los *Ejercicios*: «la contemplación de la encarnación actualiza la escena evangélica de manera que el ejercitante puede participar del misterio de la encarnación como testigo de él, pero participando no sólo del encuentro secreto entre Gabriel y María, sino también de la decisión trinitaria, dándole, de esta manera a la escena su contenido teológico»¹⁴⁵.

En Cristo, Dios se da enteramente: no se limita a transmitir un mensaje, sino que se entrega a sí mismo como Palabra viviente. La grandeza de su entrega reside en que se hace

¹⁴³ Arzubialde, 248.

¹⁴⁴ Karl Rahner, *Dios, amor que descende*, (Santander: Sal Terrae, 2008), 21.

¹⁴⁵ Rossano Zas Friz. "Encarnación". En *DEI* I, 738.

infante, es decir, «el que no habla», según el sentido original del latín. El Verbo eterno se despoja de toda gloria para comunicarse sin reservas, abrazando el silencio de la debilidad humana como lenguaje profundo de amor y cercanía. Esta autocomunicación divina no se reduce a una revelación conceptual o doctrinal, sino que tiene un carácter existencial, histórico y personal. Es la manifestación de un Dios-*Kénosis*. En Jesús, Dios se dirige a todos los hombres, sin excepción, abriendo una vía de restauración y reconciliación universal. No es un Dios reservado a unos pocos iluminados o a una elite espiritual, sino el Dios-con-nosotros, que entra en las realidades más concretas y cotidianas de la existencia humana.

Para Ignacio, esta universalidad de la autocomunicación divina no significa uniformidad, sino apertura a la singularidad de cada persona. La humanidad entera es destinataria del don, pero cada uno está llamado a acogerlo de manera única, personal y responsable. Esta lógica de la donación gratuita y total encuentra su expresión más nítida en la contemplación del Verbo encarnado, que inaugura una nueva relación entre Dios y el hombre. Por eso, para el itinerario ignaciano, contemplar a Cristo es siempre una forma de descubrirse llamado, acogido y transformado.

2.3.2. Dios: Verbo que entabla un diálogo humano

La autocomunicación divina al ser humano no ocurre desde una posición de superioridad o distancia inalcanzable, sino que implica una *kénosis*, un abajamiento radical. En la espiritualidad ignaciana, este descenso es motivo de profunda contemplación y gratuidad. En el misterio de la Encarnación, Ignacio no invita sólo a pensar en la Encarnación, sino a contemplarla con los ojos del corazón, percibiendo la grandeza del amor que lleva a Dios a asumir la condición humana. «Y así venida la plenitud de los tiempos, enviando al ángel san Gabriel a nuestra Señora» (EE 102) y «hacer un coloquio al Verbo eterno encarnado» (EE 109): Estas frases sencillas condensan el misterio de un Dios infinito que se hace finito asumiendo el medio humano y el lenguaje humano para que el ser humano pueda acceder a Él. San Ignacio invita al ejercitante a entablar un coloquio con el Señor, el Verbo eterno (*Logos*), que al asumir la condición humana inauguró un diálogo real y encarnado con la humanidad. Este coloquio no es solo una forma de oración, sino un momento profundo de autocomunicación divina, en el que Dios, desde su iniciativa amorosa, se revela y se entrega en el lenguaje de lo humano, haciendo del encuentro personal el lugar de la gracia y comunión. W. Kasper destaca que Dios, el misterio se revela al hombre siempre y el hombre puede recibirlo: «En la más audaz de sus

esperanzas, el ser humano se atreve a esperar que este misterio no solo soporte y gobierne [...] la existencia, sino que se dé a sí mismo como cumplimiento del ser humano»¹⁴⁶.

Este acto de entrega y humillación divina es clave para entender la dignidad humana en la perspectiva ignaciana. Dios no actúa por obligación, sino por amor gratuito. Dios asume la carne, el modo humano, las condiciones sociales y culturales del hombre, con sus alegrías y sufrimientos. De este modo, la Encarnación se convierte en el lugar donde Dios y el hombre pueden verdaderamente encontrarse para intercambiar las palabras. No se trata simplemente de una condescendencia momentánea, sino del inicio de una comunión permanente, abierta a todos los hombres. Ignacio estaba en una profunda comunión con el Señor y esta comunión se vive como una familiaridad íntima. Como cuenta en la *Autobiografía*:

«– Entonces, ¿qué es lo que predicáis?

– Nosotros, –dice–, no predicamos, sino con algunos, familiarmente, hablamos cosas de Dios; como después de comer, con algunas personas que nos llaman.

Dice el fraile: – Mas ¿de qué cosas de Dios habláis? Eso es lo que quisiéramos saber.

– Hablamos, –dice el peregrino–, una vez de una virtud y otra vez de otra, alabando eso, y una vez de un vicio y otra vez de otro, reprendiéndolo» (Au 65).

Dios se comunicó con Ignacio y el peregrino recibió el mensaje de Dios con fidelidad y transmitió a otros esta familiaridad.

El abajamiento divino, además, ilumina una nueva forma de entender la grandeza. Dios no se manifiesta en la omnipotencia, sino en la vulnerabilidad; no en el poder, sino en el servicio. Esta lógica es central en los *Ejercicios Espirituales*, especialmente en la contemplación del Rey Eternal (EE 91-98) y en la elección de vida. Usando las palabras como medio de vocación, el hombre es llamado a seguir a Cristo pobre y humilde. El seguimiento de Cristo no es una mera imitación, sino una participación en el dinamismo de autocomunicación donde el hombre escucha, percibe, siente la voz de Dios-Verbo.

2.3.3. Ser humano: capaz de acoger el mensaje de Dios

Desde la perspectiva ignaciana, el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios posee una capacidad ontológica de apertura a la autocomunicación divina. No se trata de una capacidad puramente natural ni simplemente psicológica, sino de una disposición teologal inscrita en su ser. El hombre está creado por y para Dios; su estructura interior está orientada hacia el encuentro y la acogida. Este principio afirma la existencia humana como llamada a

¹⁴⁶ W. Kasper, *Jesús el Cristo*, (Santander: Sal Terrae, 2013), 89.

responder a una iniciativa divina previa. «El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios»¹⁴⁷. La pedagogía se funda precisamente en esta convicción: el ser humano puede escuchar a Dios en lo profundo de su corazón y ordenar su vida según la voluntad divina. «El hombre es criado para alabar» (EE 23): Esta invitación y finalidad implica una dinámica de comunicación, reconocimiento, relación y discernimiento. El hombre no es un receptor pasivo, sino sujeto activo de una relación que transforma.

El proceso de discernimiento ignaciano se funda en esta escucha llena de confianza: el hombre puede reconocer la voz de Dios en medio de las voces del mundo, si se dispone con sinceridad y apertura. Por eso, los *Ejercicios* insisten en la necesidad de purificar el corazón, de despegarse de los afectos desordenados, para que el espacio interior quede libre para acoger la voluntad de Dios. Esta voluntad no se impone desde fuera, sino que se manifiesta en lo profundo del ser, allí donde la persona entra en contacto con su verdad más honda.

«Dentro de nosotros hay un creyente y un no creyente [...] Me parece oportuno y útil que los creyentes erijan simbólicamente, dentro de sí, una cátedra en la que el no creyente pueda hablar, ser escuchado; e igual los que no creen puedan conceder la voz y escuchar al creyente. Si, además de hacerlo cada uno por su cuenta, lo hacemos ayudándonos unos a otros, podría surgir un camino útil»¹⁴⁸.

La palabra, sea hablada o escuchada, puede ser portadora de algo que no tiene menor valor. El hombre es capaz de manejarla escuchándola, especialmente cuando proviene de Dios. Cabe notar que, en los *Ejercicios* (EE 121-126), Ignacio invita a aplicar los cinco sentidos en la contemplación, y a concluirlos con un coloquio íntimo con el Señor. Aquí, él propone un uso afectivo e imaginativo de las facultades humanas, lo cual revela su confianza de que el cuerpo, la sensibilidad y la inteligencia son caminos legítimos para entrar en comunión, estar en contacto y ser capaz de acoger el mensaje de Dios. La gracia no anula la naturaleza, sino que la eleva y la plenifica. Así, el ser humano no sólo puede recibir el mensaje de Dios, sino que está llamada a integrarlo vitalmente, dejándose configurar progresivamente con Cristo.

Ignacio de Loyola, en su camino de conversión y en su experiencia espiritual, comprendió que sólo desde Cristo se entiende el hombre. Por eso, su cristología no es marginal sino fundamental. El Dios que se da en Cristo transforma en su interlocutor, y lo llama a vivir en comunión fomentada por la comunicación íntima. En este encuentro entre la autocomunicación divina y la apertura humana, se edifica una antropología profundamente

¹⁴⁷ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, (Barcelona: Herder, 1979), 147.

¹⁴⁸ C.M. Martini, *Le cattedre dei non credenti*, en José García de Castro (ed.), *Oración Ignaciana*, Vol. I. Maestros, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2025), 833.

teológica, en la que el hombre alcanza su plenitud y sentido humano al reconocerse amado, llamado y comprometido.

Conclusión

Al finalizar este recorrido teológico, se puede afirmar con claridad que el misterio de la Encarnación revela una clave esencial para comprender la antropología ignaciana: Dios no permanece distante ante la fragilidad humana, sino que la asume, la atraviesa y la transforma. El abajamiento del Verbo, su inserción radical en la historia concreta y sufriente del ser humano, no es sólo un gesto salvífico, sino una manifestación profunda del modo en que Dios se comunica: por medio del amor, de la cercanía y de la compasión. En Cristo se ha revelado no solo quien es Dios, sino también la verdadera estatura del ser humano: no como un ser autosuficiente, sino como alguien abierto a la trascendencia, capaz de acoger en su límite la plenitud de la gracia. Desde esta perspectiva, la debilidad deja de ser vista como simple obstáculo y se convierte en lugar teológico, es decir, en espacio donde Dios se deja encontrar y donde el ser humano puede reconocerse llamado, amado y habitado.

Esta visión está plenamente en sintonía con la experiencia espiritual de san Ignacio de Loyola. Su proceso de conversión nace precisamente en el momento de la herida, cuando su cuerpo y su orgullo se quiebran, y queda expuesto a su verdad más desnuda. Pero es allí donde Dios le sale al encuentro, no como juez, sino como maestro y compañero. Ignacio comprende que su fragilidad no lo aleja de Dios, sino que se convierte en el punto de partida de una relación nueva, más profunda, más verdadera. Por eso, la antropología ignaciana no puede separarse de la cristología: sólo a la luz del rostro encarnado de Cristo se ilumina el rostro humano en toda su densidad. En definitiva, este capítulo nos permite concluir que la fragilidad, asumida con fe y mirada creyente, no es una derrota, sino una posibilidad: la posibilidad de entrar en la dinámica de un Dios que se abaja por amor y comunica en fidelidad y eleva al hombre hasta sí, revelándole que su mayor dignidad no está en su fuerza, sino en su apertura al don de Dios.

Capítulo III

3. Crisis humana: Entender la herida del hombre y pautas ignacianas para afrontarla hoy

Introducción

La crisis antropológica contemporánea se presenta como una herida transversal que afecta tanto al pensamiento como a la vivencia existencial del ser humano. En este capítulo abordamos dicha crisis desde un enfoque amplio y profundo, articulando diversas fuentes: el Magisterio de la Iglesia, los *Ejercicios Espirituales*, y el pensamiento de Viktor Frankl. Esta integración busca ofrecer una lectura renovada del drama humano actual a la luz de la fe cristiana y de una antropología de esperanza.

El recorrido comienza por los textos magisteriales, donde se identifica la crisis del hombre moderno en documentos como *Gaudium et Spes*, *Redemptor Hominis*, *Veritatis Spondor*, *Evangelii Gaudium*, *Christus Vivit* y *Dilexit Nos*. En ellos se constata una profunda tensión entre la dignidad del ser humano y las fuerzas que la oscurecen: el ateísmo práctico, la pérdida del sentido, la fragmentación interior y la herida de la libertad. Aun así, se ofrece una palabra de esperanza: Cristo revela al hombre su verdad más honda y lo llama a vivir con dignidad incluso en medio de la fragilidad. Ante un contexto herido por el narcisismo y la vulnerabilidad, la logoterapia de Viktor Frankl, centrada en la búsqueda de sentido, ofrece una clave terapéutica y existencial. En sintonía, la espiritualidad ignaciana propone una pedagogía del discernimiento, donde la generosidad, la resiliencia y la vulnerabilidad se transforman en caminos de responsabilidad y esperanza.

Finalmente, se reflexiona sobre los desafíos actuales que afectan especialmente a los jóvenes, y se propone el discernimiento ignaciano como herramienta clave para afrontar la crisis digital, reconociendo en la vulnerabilidad un lugar fecundo para el encuentro, la responsabilidad y la generosidad.

3.1. En los Magisterios de la iglesia

3.1.1. Crisis antropológica en *Gaudium et Spes* (GS)

Se abre ahora un nuevo momento de reflexión en clave teológico-antropológica. La *Gaudium et Spes*, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, ofrece una elaboración densa y esperanzadora sobre la condición humana, que puede leerse como una

continuación natural de la ignaciana: desde la consciencia de pecado hacia la redención, desde la miseria reconciliada hacia la dignidad restaurada en Cristo. Puesto que la crisis humana ha girado en torno al desconocimiento de su identidad, *Gaudium et spes* acentúa y define la vocación del ser humano a realizarse a sí mismo: «Cristo, el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22)¹⁴⁹. Los textos del Concilio iluminan el drama de la existencia humana en sus luces y sombras: la grandeza del ser creado a imagen de Dios, su apertura al Absoluto, su vocación a la comunión y al amor; pero también la oscura realidad del pecado, que desestructura al hombre en su interioridad y en su relación con el otro. En este sentido, la antropología de *Gaudium et Spes* no rehúye el conflicto interno, sino que lo interpreta a la luz de la Revelación, afirmando que en Cristo se desvela no solo el rostro de Dios, sino también la verdad profunda del hombre. Así, este tramo del recorrido conjuga lo espiritual con lo social, lo personal con lo comunitario, y proyecta una mirada esperanzada hacia la plenitud escatológica en el amor.

3.1.2. La dignidad y la plenitud del ser humano en crisis

Gaudium et Spes, constitución pastoral del Concilio Vaticano II, comienza con una declaración que resume admirablemente la relación entre el ser humano y la Iglesia:

«Los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón» (GS 1)¹⁵⁰.

La Iglesia participa íntimamente en una crisis humana. Porque «nada verdaderamente humano es ajeno a la Iglesia»¹⁵¹. *Gaudium et Spes* (GS 12-13) trata los temas como el hombre-centro de la creación, pero herido por el pecado y alienado y despliega una antropología que se mueve entre la exaltación y el drama, entre la vocación sublime del ser humano y su profunda herida existencial. Por un lado, el hombre es presentado como el centro de la creación, imagen de Dios, dotado de razón, dignidad, libertad y consciencia, capaz de conocer y amar a su Creador (cf. GS 12). Pero, a la vez, este mismo ser aparece desgarrado y deformado interiormente, como un enigma para sí mismo, herido en su raíz más profunda. El Concilio

¹⁴⁹ Vaticano II, *Documentos Conciliares Completos*, (Madrid: Apostolado de la Prensa, 1967), 963.

¹⁵⁰ Vaticano II, *Documentos Conciliares completos. Texto latino oficial de la Secretaría General del Concilio*, (Madrid: Razón y fe, 1967), 929.

¹⁵¹ Ángel Torres Calvo, *Diccionario de los textos conciliares. Vaticano II*, (Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1968), 894.

expresa con crudeza que, con la división íntima dentro del hombre, «el pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud» (GS 13).

Esta división no es una mera oscilación psicológica, sino una fractura estructural que pone en tensión la totalidad de su ser. El ser humano, creado para la comunión, experimenta una soledad radical; llamado a la verdad, se enreda en la mentira; destinado a la libertad, se ve esclavizado por sus pasiones. Su dignidad permanece, pero como herida abierta, clamando por redención. Esta ambigüedad se proyecta también en el ámbito histórico y social: la alienación personal genera alienaciones colectivas, sistemas de opresión, violencia estructural, indiferencia globalizada. La crisis antropológica se convierte en una crisis civilizatoria.

La libertad humana, aunque real, está debilitada; la consciencia, aunque iluminada, es a menudo oscurecida por el egoísmo y la autodeificación. El hombre moderno, con toda su ciencia y tecnología, no ha resuelto esta fractura y quiebra: se conoce más, pero se entiende menos; se comunica más, pero se aísla más; busca plenitud constantemente, pero se encuentra vacío. En esta paradoja se revela la hondura del misterio humano. El Concilio no clausura el enigma, sino que lo orienta hacia una esperanza: en Cristo, el hombre no solo descubre su miseria, sino también su posibilidad de reconciliación. La tensión no se suprime, pero se asume como lugar teológico, como escenario donde la gracia puede irrumpir y restaurar lo que el pecado ha desfigurado. Es esta clave, la fragilidad no anula la dignidad, sino que la revela en su necesidad radical de redención.

3.1.3. Interioridad, conciencia y libertad heridas

Gaudium et Spes (GS 14-17) destaca la antropología integral, la consciencia como santuario, la libertad como signo de la imagen divina. El ser humano es presentado como una unidad sustancial de cuerpo y alma, cuya grandeza no radica solo en su racionalidad o en su capacidad técnica, sino en su apertura al Absoluto, en su vocación al amor, y en su autotranscendencia. Se ha analizado que «el hombre es algo más que una partícula de la naturaleza»¹⁵². Esta antropología integral no admite reduccionismos ni fragmentaciones: «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14). Sin embargo, esta visión elevada no oculta la situación de fractura que atraviesa la condición humana.

¹⁵² *Ibíd.*, 904.

La consciencia, descrita como «el núcleo más secreto» y «el sagrario del hombre» (GS 16), es el lugar donde resuena la voz de Dios, pero también puede verse deformada por el pecado, la ignorancia, las pasiones y las estructuras injustas. La libertad, signo eminente de la dignidad humana (cf. GS 17), es igualmente vulnerable: llamada a autodeterminarse según el bien, frecuentemente se ve desviada hacia formas de esclavitud interior o exterior. A.T. Calvo comenta que «el ser humano debe escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos evangélicamente»¹⁵³. Esta herida en la interioridad produce un sujeto antropológicamente descentrado, fragmentado, que vive en tensión entre su vocación más alta y las fuerzas que lo arrastran a la alienación.

Gaudium et Spes diagnostica así con claridad una crisis antropológica: la dignidad ontológica del ser humano no ha sido anulada, pero se encuentra oscurecida. No se trata simplemente de una fragilidad psicológica o social, sino de una herida espiritual que afecta los resortes más íntimos del querer, del juzgar y del amar. La consciencia puede volverse confusa, y la libertad, sin orientación, se convierte en fuente de extravío. Este desequilibrio genera una búsqueda de sentido angustiada, una lucha interior constante, que exige una renovación de la mirada sobre el ser humano: no solo como problema, sino como misterio herido que aún conserva en lo profundo la huella de su creador.

3.1.4. La crisis antropológica: *Veritatis Splendor* (VS)

La encíclica *Veritatis Splendor*, publicado por San Juan Pablo II, constituye un hito en el desarrollo del pensamiento moral cristiano, especialmente en cuanto a la fundamentación antropológica de la moral. El texto emerge como una respuesta a lo que el Pontífice diagnostica como una profunda crisis antropológica, es decir, una deformación en la comprensión del hombre, su libertad, su consciencia, su vocación y su destino. El papa invita a las personas en la crisis citando la *Redemptor Hominis* 10: «El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo, y no sólo según pautas y medidas de su propio ser, que son inmediatas y parciales, a veces superficiales e incluso aparentes, debe con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo» (VS 8)¹⁵⁴. En este contexto, la espiritualidad ignaciana ofrece claves preciosas para recomponer una imagen integral de la persona humana desde la experiencia de Dios y hace posible un encuentro transformador.

¹⁵³ A. T. Calvo, 895.

¹⁵⁴ Juan Pablo II, *Encíclicas de Juan Pablo II*, (Madrid: EDIBESA, 1995), 1003.

En la cultura contemporánea se ha absolutizado la autonomía de la persona, entendida como autosuficiencia moral, desvinculada de cualquier referencia objetiva a la verdad del bien. Esta concepción lleva a una libertad autorreferencial, que se cierra sobre sí misma y pierde en su dimensión trascendente. Juan Pablo II dice «la ley de Dios, pues, no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario la garantiza y promueve (VS 35)»¹⁵⁵ y el pontífice insiste en que «la fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo» (VS 84)¹⁵⁶. Solo una libertad enraizada en la Verdad puede guiar a la persona humana hacia su auténtico bien. Sin esta orientación, el hombre se destruye a sí mismo, cayendo en la esclavitud del pecado.

La raíz de esta crisis es de índole antropológica y espiritual. Como bien señala el documento, el drama del hombre moderno es haber perdido el sentido de su identidad como creatura, es decir, como ser recibido, llamado y destino a Dios. Esta pérdida de la consciencia de filiación y de finalidad trascendente socava la posibilidad de un auténtico discernimiento moral. «Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad y [...] de entrar en amistad con Cristo, participando de su misma vida divina» (VS 86)¹⁵⁷. En esta línea, la espiritualidad ignaciana, particularmente en los *Ejercicios Espirituales*, ofrece un camino de redescubrimiento del sujeto como ser en relación, creado «para más le servir y seguir» (EE 130). Es desde esta verdad fundante que se ordenan todas las demás dimensiones del ser humano.

La insistencia de *Veritatis Splendor* en la existencia de actos intrínsecamente malos también responde a esta crisis de sentido. No se trata de moralismo, sino de una defensa del hombre mismo. La espiritualidad ignaciana, al promover el discernimiento de espíritus, enseña a buscar y hallar la voluntad de Dios en medio de las circunstancias concretas, sin justificar el mal bajo pretextos de mayor bien. La fidelidad a la consciencia rectamente formada en madurez espiritual, como «el publicano que nos presenta una consciencia penitente que es plenamente consciente de la fragilidad de la propia naturaleza y que ve en las propias faltas, cualesquiera que sean, las justificaciones subjetivas, una confirmación del propio ser necesitado de

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 1045.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 1118.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 1120.

redención» (VS 104)¹⁵⁸, se entrelaza con la búsqueda ignaciana de una libertad interior que permite adherirse al bien mayor, al modo de Cristo pobre y humillado.

Así, *Veritatis Splendor*, en su dimensión más profunda, es una propuesta antropológica cristiana, que coincide con la pedagogía ignaciana: una visión del hombre como ser llamado a la plenitud por medio de una libertad reconciliada con la verdad, capaz de amar y de darse. En tiempos de fragmentación moral y relativismo, esta convergencia entre doctrina y espiritualidad se ofrece como camino de restauración personal y cultural.

3.1.5. La crisis antropológica: *Evangelii Gaudium* (EG)

En *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco ofrece una lustrosa radiografía de la cultura contemporánea, en la que identifica con claridad una profunda crisis antropológica como una de los desafíos más urgentes para la misión evangelizadora de la Iglesia. Esta crisis no es simplemente ética, sino estructural y existencial; afecta al modo como el ser humano se concibe a sí mismo, al sentido de su vida y a su relación con los otros y con Dios. En esta encrucijada, la espiritualidad ignaciana aparece como una pedagogía del sujeto capaz de recuperar su centro, discernir la voz del Espíritu y vivir reconciliando con su vocación.

Francisco señala que «el proceso de secularización tiende a [...] negar toda trascendencia y ha producido un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasiona una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios» (EG 64)¹⁵⁹, lo cual produce un sujeto fragmentado, autorreferencial, atrapado en el consumo, el poder y la inmediatez. Este proceso normaliza el mal poco a poco. El hombre desvinculado, víctima de la era del conocimiento y la información, pero en una cultura «anónima» (EG 52) y una economía de la exclusión y la inequidad que mata y «el poderoso se come al más débil» (EG 53). Estamos en «una sociedad materialista, consumista e individualista» (EG 63)¹⁶⁰, que no solo padece injusticias sociales, sino que ha sido despojado de su dignidad más profunda: la de ser imagen de Dios. La crisis antropológica, por tanto, tiene raíces espirituales: el olvido de la relación fundante con el Creador y con la comunidad humana. Desde esta perspectiva, el papa denuncia una cultura de lo desechable, donde el ser humano es instrumentalizado, y donde la subjetividad queda herida por un «individualismo posmoderno y globalizado favorece un

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 1145.

¹⁵⁹ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium- Exhortación Apostólica*, (Madrid: BAC, 2014), 54.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 53.

estilo de vida que debilita el desarrollo» (EG 67)¹⁶¹. Martínez Albeza analiza que el contexto del EG «está marcado por el individualismo, por el crisis del compromiso comunitario, es decir por el olvido de la sociabilidad natural del ser humano»¹⁶². La consecuencia es un debilitamiento de los vínculos, una crisis del sentido, y un vaciamiento interior. Este contexto demanda una espiritualidad que, lejos de encerrarse en sí misma, se haga capaz de discernimiento profundo y acción transformadora.

La espiritualidad ignaciana responde precisamente a esta necesidad. Los *Ejercicios Espirituales* ofrecen una experiencia radical de reordenamiento del sujeto, partiendo del principio y fundamento (EE 23), que recuerda que el ser humano ha sido creado «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor». Este fundamento devuelve al hombre su orientación teleológica, le permite liberarse de la esclavitud de los ídolos y abrirse a una libertad reconciliada con su origen y su fin. En este sentido, el discernimiento ignaciano, inseparable de la vida interior y del compromiso con la historia, se convierte en un instrumento esencial para enfrentar la crisis antropológica contemporánea: ayuda a distinguir entre los deseos auténticos y los falsos absolutos, y enseña a escuchar la voz del Espíritu en medio de las realidades del mundo.

Francisco insiste en que evangelizar es también «mostrar que creer en Jesús y seguirle no es solamente algo verdadero y justo, sino también bello, capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas» (EG 167)¹⁶³. Esta afirmación encuentra eco en la espiritualidad ignaciana, que determina «más seguir e imitar» (EE 109) y busca «en todo amar y servir» (EE 233), y que contempla el mundo no como amenaza, sino como lugar de la presencia de Dios.

Frente a una cultura que vacía al sujeto, *Evangelii Gaudium* y la tradición ignaciana se alían en una propuesta de rehumanización profunda, que pasa por recuperar la centralidad de Dios en la vida humana, la dignidad relacional del hombre, y la alegría como fruto de una existencia orientada al amor.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 56.

¹⁶² Emilio Martínez Albeza, “Evangelii Gaudium: su llamada a superar el individualismo y la renovación de la misionología” en *Comentarios sobre Evangelii Gaudium Conferencias*, (Madrid: USP, 2015), 63

¹⁶³ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 131

3.1.6. La crisis antropológica juvenil en *Christus Vivit* (CV)

La exhortación apostólica *Christus Vivit* se sitúa como un hito del magisterio contemporáneo en su sensibilidad hacia la condición juvenil y su apertura a los desafíos de la cultura actual. El papa Francisco no solo se dirige a los jóvenes como protagonistas eclesiales, sino que analiza, con profundidad antropológica, las heridas, esperanzas y búsquedas que marcan su existencia. Él advierte que «uno puede pasar su juventud distraído, volando por la superficie de la vida, adormecido, incapaz de cultivar relaciones profundas y de entrar en lo más hondo de la vida» (CV 19)¹⁶⁴. En este sentido, el documento no esquiva los signos de una crisis antropológica que afecta especialmente a las nuevas generaciones. Ante este panorama, la tradición espiritual ignaciana ofrece un itinerario de integración, libertad, discernimiento que puede responder con eficacia a los anhelos más profundos del corazón de los jóvenes.

Francisco trata sobre el tema «jóvenes de un mundo en crisis» (CV 72-80), nos invita a ver las realidades «con los ojos limpios por las lágrimas» (CV 76) y constata que muchos jóvenes se encuentran expuestos a una cultura del vaciamiento personal, la superficialidad, el consumo y la indiferencia, lo cual genera identidades frágiles y una percepción debilitada del sentido de la vida. En *Christus Vivit* 83, se lamenta: «en los jóvenes también están los golpes, los fracasos, los recuerdos tristes clavados en el alma. Muchas veces son las heridas de las derrotas de la propia historia, de los deseos frustrados, de las discriminaciones e injusticias sufridas, del no haberse sentido amados o reconocidos»¹⁶⁵. Este tipo de herida que desestructura la visión de sí mismos y desactiva su capacidad de donarse provoca una crisis. Esta pérdida del valor intrínseco del sujeto juvenil es uno de los núcleos de la crisis antropológica contemporánea: el joven no se reconoce como amado, único y capaz de comunión.

Además, la exhortación denuncia las condiciones estructurales que alimentan esta crisis: las formas de exclusión y descarte (CV 69) y las adicciones tecnológicas que causa «el riesgo del ensimismamiento, del aislamiento o del placer vacío o hacernos los seres adormecidos» (CV 104-105) etc. Francisco subraya que «si estamos demasiado solos, fácilmente perdemos el sentido de la realidad, la claridad interior y sucumbimos» (CV 110)¹⁶⁶. Todo ello produce un sujeto desorientado, cansado prematuramente, tentado por nihilismos encubiertos o por formas de evasión. La afectividad desordenada, el miedo al compromiso, y la incapacidad de proyectar a largo plazo, son síntomas de una antropología desfondada. Frente

¹⁶⁴ Papa Francisco, *Christus Vivit*, (Madrid: BAC, 2019), 9.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 32.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 43.

a ello, Francisco propone un camino de recuperación del sujeto a partir de su encuentro con Cristo: «Él vive y te quiere vivo» (CV 1). Este anuncio, lejos de ser meramente teológico, es profundamente antropológico.

Este dinamismo encuentra una profunda resonancia en la espiritualidad Ignaciana. Desde el *Principio y Fundamento*, el ser humano es reubicado en su vocación originaria a buscar y hallar Dios, el sentido último de toda la creatura. Esta relectura del propio ser como don orientado al amor, desarticula la antropología del consumo y permite reconstruir la vocación como una llamada a la plenitud y al servicio. A la luz de la primera semana, un sujeto puede tomar contacto con sus propias sombras, miedos (miedos sin causa identificada a los que llamamos ansiedad¹⁶⁷), heridas y pecados, pero no desde la culpa paralizante, sino desde la experiencia de un Dios misericordioso que llama al crecimiento interior. La contemplación del *Rey Temporal* (EE 91-98) y la *Elección* (EE 169-189) ofrecen al joven un método riguroso de discernimiento vocacional, que parte de sus deseos más hondos y lo capacita para hacer elecciones con libertad y buscar y hallar el sentido de la vida.

Asimismo, en CV 242, el papa insiste en la necesidad de acompañar a los jóvenes con comprensión, valoración (CV 243) y paciencia, con capacidad de escucha y sin respuestas prefabricadas. En ello resuena la lógica ignaciana del «acompañamiento espiritual», donde el guía no impone, sino que ayuda a descubrir la voz de Dios en la propia experiencia «disponiendo la ánima devota por la vía que mejor podrá servir el Señor adelante» (EE 15). Esta pedagogía del acompañamiento responde a la crisis antropológica no con discursos, sino con relaciones significativas, discernimiento personal y confianza en la acción de la gracia.

En conclusión, *Christus Vivit* identifica con lucidez la crisis antropológica que padecen los jóvenes y propone un camino de recuperación centrado en el encuentro con Cristo. A la luz de los *Ejercicios Espirituales*, esta propuesta se traduce en un itinerario concreto de libertad interior, integración afectiva y discernimiento, capaz de reconfigurar profundamente al sujeto juvenil y abrirlo a una existencia reconciliada, significativa y fecunda.

3.1.7. La crisis antropológica en *Dilexit Nos* (DN): falta corazón y falta sentido

En la carta encíclica *Dilexit Nos*, el Papa Francisco ofrece una lúcida lectura de la crisis antropológica contemporánea como una pérdida del corazón, entendido no en sentido sentimental, sino como centro integrador de la persona, lugar donde se enraíza el deseo y se

¹⁶⁷ R. Meana, “Enfermar de Miedo”: *Padres y Maestros*, 317 (2010), 5-10.

gesta el sentido. «El ser humano no es una suma de distintas capacidades sino [...] un mundo anímico corpóreo con un centro unificador que otorga [...] sentido y orientación» (DN 3)¹⁶⁸. En este clave, el corazón no es una metáfora poética, sino el verdadero eje desde donde el hombre se unifica, discierne y ama. La superficialidad, el narcisismo y la autorreferencia, tan propios del mundo digital y líquido, corroen ese centro: «la apariencia y la mentira sólo ofrecen vacío» (DN 6)¹⁶⁹, y desembocan en una grave «pérdida del deseo» (DN 17). Cuando el otro desaparece del horizonte, el yo queda recluido en su mismidad, incapaz de relaciones sanas, desconectado de su origen, de los demás y de Dios. Esta antropología fragmentada impide al sujeto habitar sus propias preguntas, «¿quién soy?, ¿para qué estoy aquí?, ¿qué sentido tiene mi vida?» (DN 8)¹⁷⁰, y lo reduce a un simple consumidor manipulado por algoritmos, «porque nuestros pensamientos y lo que decide la voluntad son mucho más estándar de lo que creíamos» (DN 14)¹⁷¹. Sin embargo, «no así el corazón», dice el Papa, porque el corazón, en su hondura y ambigüedad, sigue siendo el espacio de lo imprevisible y del misterio.

Aquí la espiritualidad ignaciana ofrece una vía fecunda para la reconstrucción del sujeto desde el corazón. Señala Francisco que las «mociones» de las que habla san Ignacio, esas inspiraciones interiores, son irrupciones del querer de Dios y del querer más auténtico del propio corazón, que emergen como algo «otro» respecto al orden manifiesto y superficial (DN 24). El papa destaca su experiencia del Cristo en la cruz:

«Ahora sólo quisiera concentrarme en ese deseo que muchas veces brota en el corazón del creyente enamorado cuando contempla el misterio de la pasión de Cristo y la vive como un misterio que no solo se recuerda, sino que por la gracia se vuelve presente, o mejor, nos lleva a nosotros a estar místicamente presentes en ese momento redentor»¹⁷².

Estas mociones mueven el deseo, sacuden la comodidad y conducen a un nuevo ordenamiento de la vida, a una reconfiguración existencial que brota desde dentro, como gracia y como elección libre. La conversión del corazón, tan central en los *Ejercicios Espirituales*, permite que el sujeto recobre su centro unificador y reencuentre su historia como lugar habitado por Dios. Solo desde el corazón, ese lugar donde se entrelazan el deseo, el amor y la escucha, es posible responder al llamado profundo del Espíritu que habita en lo más íntimo y que conduce hacia una vida con sentido y plenitud.

¹⁶⁸ Papa Francisco, *Dilexit Nos - Carta Encíclica*, (Estella: Verbo Divino, 2024), 6.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 7.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 8.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 12.

¹⁷² *Ibíd.*, 96.

3.2. Un encuentro en torno al sentido de la Vida: La espiritualidad ignaciana y la Logoterapia

La espiritualidad ignaciana y la logoterapia de Viktor Frankl coinciden en ofrecer al ser humano un camino para descubrir el sentido de su vida en medio de la fragilidad y la crisis. Como Ignacio escribió los *Ejercicios* como fruto de sus experiencias personales de vida, «la obra de Viktor Frankl es fruto de convicciones interiores, experiencias vividas y sufrimientos padecidos en los campos de concentración nazis»¹⁷³. En tanto Ignacio acompaña un sujeto para vencer a sí mismo y ordenar su vida (*EE* 21), Frankl acompaña un paciente tratando «su lucha espiritual que ocurre dentro»¹⁷⁴ y ordenando su voluntad y sentido de responsabilidad. Afirma Marques Miguez : « La búsqueda del sentido de la propia existencia es una fuerza primordial en el ser humano, de modo que la frustración o el fracaso en la realización de este sentido puede generar lo que Frankl denomina «vacío existencial», que puede incluso convertirse en un tipo de neurosis que no tiene su origen en el ser humano»¹⁷⁵. El ser humano se perfecciona más y más buscando. A través del discernimiento espiritual y de la voluntad de sentido, ambas propuestas reconocen la dignidad del hombre como ser libre, responsable y trascendente. Más allá de las circunstancias históricas o existenciales, tanto San Ignacio como Frankl proponen una pedagogía interior que integra libertad, sufrimiento y apertura a la trascendencia, donde la búsqueda del sentido último, Dios, se convierte en la clave de la realización personal.

La espiritualidad Ignaciana, articulada en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, y la logoterapia de Viktor Frankl convergen en una preocupación esencial: el descubrimiento del sentido como clave de la existencia humana. Aunque surgidas en contextos históricos, culturales y epistemológicos distintos, ambas proponen caminos de reconciliación entre libertad humana, la responsabilidad personal y la apertura a la trascendencia. Frankl afirma: «La esencia de la existencia humana reside en su trascendencia, por así decirlo: Ser significa estar siempre orientado y dirigido hacia algo o alguien, estar dedicado a una obra a la que uno se enfrenta, a otro ser humano al que uno ama, o a Dios al que uno sirve»¹⁷⁶.

Esta afirmación dialoga profundamente con la intuición ignaciana del *Principio y Fundamento*: «El hombre es criado para alabar, haber reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánimo» (*EE* 23). Aquí se revela una coincidencia radical: la existencia

¹⁷³ Eloísa Marques Miguez. “Logoterapia e Exercícios Espirituais”. *ITAICI* 66 (dezembro 2006), 61.

¹⁷⁴ Viktor E. Frankl, *La voluntad de sentido*, (Barcelona: Herder, 1988), 46.

¹⁷⁵ Eloísa Marques Miguez. “Logoterapia e Exercícios Espirituais”, 58.

¹⁷⁶ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, (México: Cultura económica, 1991), 51.

humana no se define por sus determinismos, sino por capacidad de orientar la libertad hacia un sentido que le precede y le convoca. Sin embargo, Ignacio y Frankl no se limitan a una mera ética de la autodeterminación. Ambos reconocen que el ser humano es un ser en búsqueda, herido por la finitud y, sin embargo, abierto a la trascendencia. Se puede entender esta apertura como autotrascendencia: La esencia de la existencia humana reside en su trascendencia: ser hombre significa estar dirigido hacia algo que no es uno mismo.

La logoterapia, al insistir en la voluntad de sentido como motivación primaria del ser humano, recupera una visión integral de la persona, donde la dimensión espiritual es constitutiva. De modo análogo, la pedagogía ignaciana se construye sobre la base de una antropología cristiana, en la que el ser humano es criatura llamada a vivir en relación con Dios, abierto a la acción de la gracia, pero responsable de responder libremente a esa llamada: «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío [...] solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (EE 23).

Esta indiferencia ignaciana no es pasividad, sino libertad activa, un desapego que permite elegir lo que más conduce al fin último. Confirma Arzubialde que «...la búsqueda silenciosa en libertad no queda entonces reducida a la inactiva pasividad. En silencio, quien vive en libertad de hijo con la confianza puesta en Dios, sigue afrontando el fondo de la cuestión en busca de la verdad»¹⁷⁷. En los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio invita al ejercitante a meditar las *Dos Banderas* y hacer un coloquio pidiendo «a nuestra Señora porque me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera» (EE 147). Entrar en el dinamismo de la voluntad divina y configurar la voluntad suya forman parte de maduración de la libertad. Frankl destaca que «toda libertad tiene un de qué y un para qué»¹⁷⁸. Ambos caminos, por tanto, coinciden en que la realización plena del ser humano pasa por el descentramiento del yo: «El hombre no existe para observarse o mirarse en el espejo, sino que existe para darse, sacrificarse, abandonarse conociendo y amando»¹⁷⁹. Se puede entender el proyecto de Dios asumir el sufrimiento: «La *kénosis* de la cruz presenta a un Dios tan divinamente libre que puede tomar la forma de siervo sufriente, en plena identificación con la persona humana. La *kénosis* de Dios revela el rostro del hombre en su quintaesencia y el sentido

¹⁷⁷ Arzubialde, 824.

¹⁷⁸ Viktor E Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, (Barcelona: Herder, 1977), 57.

¹⁷⁹ Viktor Frankl, *Logoterapia y análisis existencial*, (Barcelona: Herder, 1994), 87.

de la cruz se manifiesta como acción restauradora de la imagen del hombre rota por el pecado»¹⁸⁰.

El sufrimiento ocupa un lugar central en la confluencia entre la logoterapia y la espiritualidad ignaciana. Para Frankl, el sufrimiento es la prueba radical de la libertad humana: «sufrir significa crecer, superarse, madurar hasta llegar a ser. La esencia del hombre es ser *Homo Patiens* y el que sufre en su búsqueda de sentido es capaz de encontrar sentido a su propio sufrimiento [...] El sufrimiento con pleno sentido es sacrificio»¹⁸¹. Se puede resaltar desde los Ejercicios: «Considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc.; y qué debo yo hacer y padecer por él» (EE 197). Esta actitud no niega el dolor, sino que lo asume como lugar de crecimiento interior y madurez humana y espiritual, donde el sujeto puede descubrir un sentido incluso en la más absoluta desolación.

Cuando explica las reglas para la discreción de espíritus de la *Primera Semana*, escribió Ignacio que «El que está en desolación considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta. Porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole tamen gracia suficiente para la salud eterna» (EE 320). Resalta Arzubialde que «estas reglas presentan la desolación como una ocasión preciosa para merecer y aprender a poner la confianza exclusivamente en Dios»¹⁸². Y Ignacio propone en la *Tercera Semana* de los *Ejercicios*, un camino análogo: contemplar la Pasión de Cristo como escuela de configuración personal con el Crucificado. El ejercitante es invitado a pedir «dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (EE 203).

En ambos casos, el sufrimiento se convierte en un espacio de verdad, donde el ser humano se confronta con su propia fragilidad y finitud, pero también con su posibilidad de trascenderla a través del amor y donación: «el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor» (EE 363). Frankl sintetiza que «Cuando hay que enfrentarse a una situación inevitable, inapelable e irrevocable (una enfermedad incurable, un cáncer terminal), la vida ofrece la oportunidad de realizar el valor supremo de cumplir el sentido más profundo: aceptar el sufrimiento. El valor no reside en el sufrimiento en sí, sino en la actitud frente a él,

¹⁸⁰ Eloísa Marques Míguez. “Logoterapia e Exercícios Espirituais”, 66.

¹⁸¹ Viktor Frankl, *El hombre doliente – fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, (Barcelona: Herder, 1994), 258.

¹⁸² Arzubialde 642.

en la capacidad de soportarlo»¹⁸³. También destaca que «El sufrimiento deja de ser sufrimiento en cuanto encuentra un sentido, como ocurre en el sacrificio»¹⁸⁴.

El nexos profundo entre ambas perspectivas se encuentra en la función de la consciencia como lugar de encuentro con el sentido. Para Frankl, la consciencia es el «órgano del sentido», una capacidad pre-lógica e intuitiva que permite al ser humano captar el valor único de cada situación. San Ignacio, por su parte, desarrolla el discernimiento espiritual como un proceso de percepción, interpretación y elección de las mociones interiores que provienen de Dios o del enemigo, en vista de una respuesta libre y responsable. «Presupongo ser tres pensamientos en mí» (EE 32). Porque «el pensamiento no es neutro. Es una energía orientada hacia un fin [...] La energía que despliega el pensamiento es recogida también en la descripción del proceso interno de Ignacio»¹⁸⁵.

El discernimiento ignaciano no es meramente psicológico, sino teológico y existencial: es en la consciencia donde el ser humano se descubre interpelado por Dios. En la *Primera Semana de los Ejercicios*, Ignacio invita a hacer el examen de consciencia donde el ejercitante se sitúa a sí mismo ante otro sujeto y hace una relectura de los movimientos (EE 24-43). De modo semejante, Frankl afirma que el ser humano está siempre en diálogo con un Tú trascendente: La voz de la consciencia es, en cierto modo, el portavoz de Dios y «no he de concebir el fenómeno de la consciencia simplemente en su facticidad psicológica, sino en su trascendentalidad esencial [...] mi consciencia es portavoz de algo distinto de mí mismo»¹⁸⁶.

También habló Frankl sobre interiorizar en sí mismo: «La capacidad de autodistanciamiento: El hombre puede apartarse de sí mismo, oponerse a sí mismo, incluso puede enfrentarse a sí mismo si es necesario, y este autoenfrentamiento no tiene por qué ser siempre un ejercicio heroico, sino también puede producirse de forma irónica»¹⁸⁷. Así, la logoterapia y la espiritualidad ignaciana coinciden en concebir la vida como misión: no se trata de crear un sentido arbitrario, sino de descubrirlo, discernirlo y realizarlo con responsabilidad.

En definitiva, tanto San Ignacio de Loyola como Viktor Frankl ofrecen caminos convergentes para una antropología integral, donde la libertad, el sufrimiento y la trascendencia se articulan en la búsqueda del sentido. Frente a la crisis antropológica contemporánea,

¹⁸³ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, (Barcelona: Herder, 2024), 140.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 141.

¹⁸⁵ José García de Castro. “Moción”. En *DEI II*, 1267.

¹⁸⁶ Viktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 58.

¹⁸⁷ Viktor E Frankl, *En el principio era el Sentido*, (Barcelona: Paídos, 2000), 27

caracterizada por el vacío existencial y la pérdida de sentido último, la logoterapia y la espiritualidad ignaciana proponen una pedagogía de la interioridad y de la responsabilidad. «La logoterapia centra su atención en fenómenos específicamente humanos, como el deseo del hombre de encontrar sentido a su vida y hacerlo realidad [...] Para Frankl existir significa salir de uno mismo y situarse ante uno mismo»¹⁸⁸. «Salir de sí mismo corresponde a salir de todas cosas a partir de Dios»¹⁸⁹. Y en sintonía, San Ignacio invita a sus ejercitantes a «buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de su propia vida para la salud del ánima» (*EE* 1) e incorporar el valor a través de la Contemplación para Alcanzar Amor (*EE* 230): «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras». Ambos maestros nos enseñan que la crisis, asumida con honestidad, puede convertirse en un oasis de sentido, donde el hombre se reencuentra con su vocación más profunda: ser para el otro, ser para Dios.

El diálogo entre la espiritualidad ignaciana y la logoterapia revela una profunda convergencia: el ser humano, enfrentado a su fragilidad, encuentra en la búsqueda del sentido la posibilidad de plenitud. La libertad responsable, la acogida del sufrimiento y la apertura a un Tú trascendente son caminos comunes hacia la auténtica realización. Frankl y San Ignacio muestran que la crisis no anula al hombre, sino que lo interpela a un discernimiento existencial donde la voluntad de sentido y la voluntad de Dios se encuentran. Así, la fragilidad se transforma en un espacio fecundo de encuentro con el sentido último: Dios.

3.2.1. El hombre de hoy: víctima y vulnerable

A lo largo de la evolución humana, especialmente en los siglos XX y XXI, los avances tecnológicos, científicos y sociales han transformado profundamente la manera en que los seres humanos se relacionan consigo mismos, con los demás y con el mundo. La globalización, la digitalización y el acceso inmediato a la información han supuesto progresos innegables en términos de comunicación, salud, seguridad de vida, calidad de vida y bien estar material. Tanto pueden ser éxitos o fracasos. Sin embargo, bajo esta apariencia de éxito, se ocultan profundas heridas antropológicas que revelan la fragilidad y vulnerabilidad constitutiva del ser humano. Cabe plantear la misma pregunta del sociólogo Gehlen: «¿Cómo puede mantenerse en la vida un ser tan desvalido, necesitado y expuesto?»¹⁹⁰. Comprender la vulnerabilidad como parte esencial del ser humano permite revelar y dignificar su verdadera naturaleza:

¹⁸⁸ Eloísa Marques Miguez. “Logoterapia e Exercícios Espirituais”, 61.

¹⁸⁹ Charles André Bernard. “L’illumination de l’intelligence-un trait de l’expérience mystique ignatienne”. *GREGORIANUM*, 72, 2 (1991), 231.

¹⁹⁰ Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, (Salamanca: Sígueme, 1980), 20.

«La vulnerabilidad en el ser humano es una vulnerabilidad abierta, que trata de comprenderse, de justificarse, de explicarse a sí misma y de hallar una razón de ser una práctica de salvación de la misma. La vulnerabilidad del animal es una vulnerabilidad cerrada. Esto no significa que no busque mecanismos para paliar sus vulnerabilidades»¹⁹¹

La modernidad, en su afán de autosuficiencia, ha promovido una visión individualista del hombre, desvinculándolo de toda referencia trascendente. El ideal del sujeto autónomo y autosuficiente ha dejado al ser humano expuesto a dinámicas de aislamiento, competitividad y vacío existencial. Como consecuencia, el ser humano contemporáneo oscila entre la pretensión de controlar la realidad y la experiencia inevitable de sus límites. El sufrimiento, la soledad, la precariedad existencial y las crisis afectivas son síntomas visibles de esta tensión. Paradójicamente, en medio de una sociedad hiperconectada, el ser humano se experimenta como una víctima de estructuras que él mismo ha contribuido a crear y, a la vez, como vulnerable ante los desafíos que no puede afrontar sin coraje personal y espiritual. Además, reconocer la vulnerabilidad y adentrarse en su hondura nos humaniza en lo más profundo. Se destaca:

«La vulnerabilidad es la esencia de todas las emociones y sentimientos. Sentir significa ser vulnerable. Creer que la vulnerabilidad equivale a debilidad es creer que sentir equivale a vulnerabilidad. Anular nuestra vida emocional por temor a pagar un precio demasiado alto es alejarse de lo que, precisamente, da sentido y propósito a la vida»¹⁹²

Desde una perspectiva ignaciana, esta condición de vulnerabilidad no debe ser negada ni temida, sino asumida como un punto de partida para el encuentro con la interioridad verdadera de sí mismo y de Dios. San Ignacio, en los *Ejercicios Espirituales*, invita a reconocer con humildad la propia fragilidad a través del *Principio y Fundamento* y la contemplación de la condición pecadora del hombre. Esta mirada realista no busca culpabilizar, sino abrir al ejercicio transformador de la libertad en clave de conversión y servicio.

La antropología ignaciana no considera la vulnerabilidad como mero defecto, sino como una oportunidad para descubrir la verdadera grandeza humana: la capacidad de amar y darse a los demás en gratuidad. Ignacio enseña que el hombre es creado «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» (*EE 23*), y en este dinamismo de donación encuentra su plenitud y sentido de la vida. La herida de la vulnerabilidad, iluminada por la gracia, se convierte en un lugar privilegiado para la experiencia de la misericordia y la solidaridad.

¹⁹¹ F. Torralba, “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, *Revista Forma 2* (2010), 28.

¹⁹² B. Brown, Frágil. *El poder de la vulnerabilidad*, (Barcelona: Urano, 2013), 39.

Frente al narcisismo contemporáneo, que encierra al individuo en la lógica del yo absoluto, la espiritualidad Ignaciana propone la generosidad como salida: un movimiento que descentra al sujeto y lo orienta hacia el otro. La generosidad, entendida no como filantropía superficial, sino como entrega radical de sí, sana las heridas del egoísmo y restituye la dignidad de la persona en relación con Dios, consigo mismo y con los demás. Así, la consciencia de ser víctima y vulnerable no lleva a la desesperanza, sino a la aceptación lúcida de la condición humana, que, en la clave ignaciana, se transforma en ocasión de crecimiento interior y apertura al servicio. En definitiva, cuando el hombre se reconoce frágil y necesitado puede abrirse a la acción sanadora de Dios y particularmente en la misión de autodonación, salvación y reconciliación. Se invita al ejercitante a «reflexionar en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su Divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo distes; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta» (EE 234).

3.3. Antropología Ignaciana: pautas para sobrevivir la crisis de hoy

3.3.1. Narcisismo e individualismo: la llaga de la sociedad

La sociedad contemporánea atraviesa una profunda crisis antropológica cuya manifestación más evidente es la expansión del narcisismo y el individualismo como modos culturales dominantes. Para comprender la relevancia de este carácter narcisista, resulta fundamental analizar el significado histórico del término: «Narcisismo: Nombre derivado del joven Narciso de la leyenda griega, que se enamoró de su imagen reflejada en un espejo. Enamoramiento de sí mismo. Amor de sí mismo»¹⁹³.

Es relevante destacar el pensamiento de Frankl tal como lo presenta Acevedo: «El inmanentismo, sumado al desarrollo anárquico de la tecnología, agrega poco a la percepción de vulnerabilidad y finitud. La negación de la muerte en sus distintas formas impide reconocer a la consciencia su función de órgano de sentido y contribuye a nuestro narcisismo y omnipotencia»¹⁹⁴. El narcisismo actual no debe entenderse únicamente como una exaltación del amor propio, sino como una configuración existencial donde el yo absoluto se convierte en el único horizonte de sentido. Alimentado por la cultura de la imagen, la inmediatez digital y la lógica consumista, el individuo narcisista vive en función de la autoafirmación constante,

¹⁹³ Friedrich Dorsch, *Diccionario de psicología*, (Barcelona: Herder, 1985), 512.

¹⁹⁴ Gerónimo Acevedo, *La búsqueda de sentido y su efecto terapéutico*, (Buenos Aires: FALVF, 1985), 23.

atrapado en la necesidad de visibilidad y reconocimiento. Sin embargo, esta búsqueda incesante de validación externa no conduce a la plenitud, sino a una identidad frágil y vulnerable, marcada por la ansiedad, la comparación y la insatisfacción permanente.

A su vez, el individualismo radical, heredero de una concepción de la libertad desvinculada de toda responsabilidad comunitaria o trascendente, ha roto los lazos sociales, promoviendo la autosuficiencia como nuevo estilo de vida y aislando al sujeto en su propia burbuja de intereses. Esta combinación de narcisismo e individualismo no solo empobrece la vida interior, sino que genera nuevas formas de soledad, alienación y sufrimiento, erosionando la capacidad de empatía y destruyendo el tejido social. Se trata, en definitiva, de una auténtica llaga que afecta al núcleo de la condición humana: la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con el sentido último de su existencia humana.

Frankl ofrece una solución para afrontar tal narcisismo e individualismo, a través del «acto de decarnación» donde uno es invitado a «contemplar desde fuera de nosotros mismos nuestra propia personalidad y los males que la enfrentan. Tomar distancia de nosotros mismos. Así veremos sin desesperación nuestras propias limitaciones y las de cuanto nos rodea»¹⁹⁵. En los *Ejercicios Espirituales*, san Ignacio también invita al ejercitante a mirar a sí mismo y reconocer los pecados y sus orígenes (EE 56, 58). Tanto Autoconsciencia como autoconocimiento es umbral en cualquier camino de conversión.

3.3.2. La generosidad ignaciana: un valor antropológico y relevante

Frente a la herida profunda del mundo de hoy, la espiritualidad ignaciana propone un camino de sanación que parte de una visión integral del ser humano. La generosidad, entendida no como un acto bueno y obligatorio hacia al otro, sino como una actitud y realidad existencial, se presenta como un valor antropológico fundamental que permite al hombre superar el encierro narcisista y la soledad individualista. San Ignacio de Loyola, desde su propia experiencia de conversión, enseña que la verdadera libertad no consiste en la afirmación egoísta del yo, sino en la capacidad de salir de sí mismo para orientarse hacia el Otro: Dios y el prójimo. «Los *Ejercicios Espirituales* son en primer lugar un procedimiento destinado a permitir al sujeto escoger libremente su vida. Pero, para Ignacio, la libertad no se deja reducir a la noción de autonomía»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 10.

¹⁹⁶ Dominique Salin. “Libertad”. En *DEI* II, 1126.

Esta dinámica de descentramiento es profundamente antropológica, pues responde a la estructura relacional del ser humano, creado para la comunión y el servicio. La generosidad ignaciana no niega la vulnerabilidad, sino que la asume como lugar privilegiado de encuentro con la propia realidad y con la gracia. En este sentido, la toma de consciencia de la fragilidad no es motivo de desesperanza, sino punto de partida radical a la acción transformadora de Dios.

Al liberarse de la lógica del yo absoluto, el ser humano descubre que su verdadero sentido de vida y plenitud se encuentra en la donación de sí mismo, en la disponibilidad para usar su propia libertad en consonancia con la voluntad divina para la misión y en la construcción de vínculos auténticos. Conviene a recordar las palabras de san Ignacio con respecto al pecado de los ángeles que «no se querían ayudar con su libertad», que es la manifestación de manejar su libertad inspirada por su liberalismo e individualismo: «Digo traer en memoria el pecado de los ángeles; cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor» (EE 50).

La generosidad, como valor antropológico, sana las heridas del egoísmo, restituye la dignidad relacional del ser humano y lo reintegra en una dinámica de «reformación» (EE 189) y reconciliación. En la pedagogía ignaciana, este proceso no es mera teoría, sino un camino concreto de conversión interior que capacita al hombre para vivir en clave de servicio, solidaridad y trascendencia. Así, la generosidad se convierte en respuesta a la crisis antropológica de nuestro tiempo, ofreciendo una alternativa humanizadora frente al narcisismo y el individualismo que aquejan a la sociedad actual.

3.3.3. Resiliencia: Un valor humano, ignaciano y discernido

La resiliencia, entendida como la capacidad de afrontar la adversidad y transformarla en crecimiento, se revela como un valor profundamente humano, inseparable de la experiencia de la vulnerabilidad. El término «resiliencia» proviene del latín *resiliere* o *resiliens*, cuyo significado es «volver a saltar», rebotar, repercutir. Este concepto surge desde las ciencias físicas, donde se emplea para describir «la capacidad que tiene un material para recobrar su forma original, después de someterse a una presión deformadora»¹⁹⁷. Hay una relación intrínseca entre la vulnerabilidad y resiliencia. Lejos de ser sinónimo de invulnerabilidad, la resiliencia se construye precisamente desde la aceptación lúcida de nuestra fragilidad. Cuando uno se enfrenta a su propia vulnerabilidad y la acoge y recupera con todos sus elementos

¹⁹⁷ Cf. E. Becoña, “Resiliencia: Definición, características y utilidad del concepto”, *Psicopatología y Psicología Clínica* 11/3 (2006): 125.

naturales, inicia un proceso de resiliencia que transforma la fragilidad en una fuente de crecimiento interior. Como se ha señalado, «quien es resiliente no es invulnerable, y siendo todos vulnerables no necesariamente carecemos de resiliencia»¹⁹⁸. Esta capacidad no es innata ni estática. Vanistendael concluye que «la resiliencia es una capacidad que se construye en la interacción del individuo con su entorno»¹⁹⁹ alimentándose a lo largo de la vida a través de las relaciones y el descubrimiento de un sentido que moviliza al ser humano en un proceso de crecimiento integral.

En este contexto, la espiritualidad ignaciana ofrece una perspectiva singularmente fecunda. San Ignacio, en sus *Ejercicios Espirituales*, propone el lema de «*agere contra*» (actuar contra, abnegarse), es decir, la lucha por «vencerse a sí mismo» (cf. *EE* 21, 87), como un camino de transformación interior. Esta actitud de abnegación no es una negación de la propia vulnerabilidad, sino una manera de integrarla en un proceso de libertad creciente. «Ser capaz de madurar y realizarse a sí mismo es una prerrogativa del ser humano y una característica constitutiva de la existencia humana. En otras palabras, es un privilegio humano sentirse culpable, y es su responsabilidad superar esa culpa»²⁰⁰. Se lee que la abnegación tiene su fundamento teológico en el auténtico seguimiento de Cristo:

«La invitación a un nuevo seguimiento en Mc 8,34 exige rechazarse a sí mismo en el seguimiento confesado de Cristo; la abnegación pasa, pues, por el abandono de los bienes materiales o de la posición social (cf. Mt 10,37; Lc 14,26.33) [...] La abnegación, como la cruz, no es el fin, sino la dimensión dolorosa pero aceptada del seguimiento conforme a la voluntad de Dios, por cuya dimensión el hombre participa, por la gracia, en la vida gloriosa»²⁰¹.

Ignacio comprendió este dinamismo de abnegarse a todos los deseos egoístas para hacerse auténtico siervo e insistió a contemplar la vida del *Rey Eternal*: «los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento» (*EE* 97). Así, la voluntad humana que se abnega a pesar de fragilidad, asumida a imagen de Cristo, el Rey, se convierte en un espacio privilegiado de crecimiento en resiliencia para seguirle.

¹⁹⁸ Carolina Montero Orphanopoulos, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*, (Madrid: Dykinson, 2022), 59.

¹⁹⁹ S. Vanistendael, *La resiliencia en lo cotidiano*, en M. Manciaux (Cord.) *La resiliencia: resistir y rehacerse*, (España: Gedisa, 2003), 227.

²⁰⁰ Victor Frankl, *Fundamentos y Aplicaciones de la Logoterapia*, (Barcelona: Herder, 2012), 78.

²⁰¹ Raphael Pallin. “Abnegación”. En *DEI* I, 72.

Desde esta óptica, la resiliencia no es solo un fenómeno psicológico y determinado, sino también un dinamismo espiritual. Este dinamismo tiene dimensión personal, social y espiritual:

«La resiliencia consiste en la capacidad de mantenerse integrado a pesar de la adversidad y lograr un desarrollo positivo de acuerdo a las metas de la propia cultura y como actores sociales frente a otras. Se refiere a una forma de nombrar lo personal, la creatividad, la potencia de lo espiritual en la conducta humana personal o grupal, en su impredecible devenir cuando dan como resultado conductas sanas frente a situaciones adversas»²⁰².

La pertenencia de esta visión se hace aún más evidente en el análisis de la sociedad contemporánea. Z. Bauman, un sociólogo, describe la época actual como una «sociedad líquida», marcada por vínculos frágiles e inestables. En este contexto, en amor mismo es vivido como «líquido», es decir, precario, fugaz y vulnerable. Bauman advierte que «Los protagonistas de este volumen son hombres y mujeres, nuestros contemporáneos, desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos, es decir, desesperados por relacionarse»²⁰³.

Bauman sostiene que la esencia del amor ha sido siempre frágil y vulnerable, atravesando todos los tiempos con esa condición. Amar, en definitiva, es exponerse a la herida, asumir la incertidumbre y aprender a convivir con la vulnerabilidad como parte intrínseca del vínculo humano. Esta maravillosa fragilidad es, paradójicamente, la fuente de su fuerza transformadora: «Todo amor lucha por sepultar las fuentes de su precariedad e incertidumbre, pero si lo consigue, pronto empieza a marchitarse y desaparece»²⁰⁴.

En definitiva, la resiliencia, tanto en clave humana como ignaciana, no se opone a la vulnerabilidad, sino que emerge de ella. Es en el reconocimiento humilde de nuestra fragilidad donde se gesta la verdadera capacidad de resistir, crecer, amar y servir.

3.3.3. Vulnerabilidad: momento de una responsabilidad

En la época contemporánea, la vulnerabilidad suele ser percibida como un defecto a corregir o una fragilidad a ocultar. Sin embargo, desde la espiritualidad ignaciana, la vulnerabilidad se presenta como un lugar fecundo donde emerge la verdadera responsabilidad.

²⁰² G. Acevedo, “logoterapia y resiliencia”, *NOUS* 6 (2002), 23.

²⁰³ Z. Bauman, *Amor Líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, (Madrid: Fondo de cultura económica, 2007), 8.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 23.

Lejos de ser una mera exposición al sufrimiento, la vulnerabilidad se revela como el momento en que el ser humano es llamado a responder, a salir de sí mismo y a acoger al otro en su necesidad.

En los *Ejercicios Espirituales*, san Ignacio propone contemplar el misterio de la Encarnación como punto de partida para esta comprensión. Él invita «traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano» (EE 102). La mirada de la Trinidad sobre la humanidad no es distante ni indiferente; es una mirada de compasión activa, que asume la vulnerabilidad del otro como responsabilidad propia. La entrega en la Encarnación es, en sí misma, una respuesta a la fragilidad humana.

En esta línea, E. Levinas subraya que el verdadero acto de responsabilidad nace de la apertura radical al otro: El encuentro con un ser vulnerable es siempre un llamado ético que se expresa en la súplica silenciosa: «harás que yo viva»²⁰⁵. Esta interpelación exige una respuesta inmediata: «heme aquí»²⁰⁶. La vulnerabilidad del otro despierta una responsabilidad incondicional, previa a toda elección, que obliga a acoger, proteger y cuidar la vida del prójimo. Así que la vivencia de la vulnerabilidad consiste en haber sido ofrecida sin condición, sin reserva al otro y en no haber encontrado protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado. Cabe destacar que «es en su actitud frente al dolor donde reside la posibilidad de conseguir un logro excepcional»²⁰⁷.

La vulnerabilidad, así entendida, desborda las categorías del individualismo moderno, pues «El sujeto responsable no es quien se justifica por sí mismo o desde sí mismo, sino quien responde, atiende, cuida o está al servicio del otro. El sujeto responsable no es aquel que se toma su vida como proyecto y se sitúa como soberano autónomo en el mundo; es aquel que se des-vive y entiende su autonomía como heterónoma»²⁰⁸. Esta afirmación resuena profundamente con la lógica ignaciana del servicio, donde la libertad personal no se entiende como autonomía cerrada, sino como disponibilidad a la voluntad de Dios y el bien del prójimo.

²⁰⁵ E. Levinas, *Ética e Infinito*, (Madrid: Sígueme, 2008), 70

²⁰⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1987), 183.

²⁰⁷ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, (Barcelona: Herder, 2024), 107.

²⁰⁸ A. Domingo Moratalla, “Responsabilidad y Diálogo en Levinas”, en A. Alonso Martos (Ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, (Valencia: PUV, 2008), 175.

En efecto, la vulnerabilidad es fuente transformadora del mundo. No se trata de una pasividad resignada, sino de una actitud de apertura y acogida que permite a la persona descubrir su propia limitación y, desde allí, abrirse a la acción de Dios y al encuentro con los demás. «La vulnerabilidad es sentirse frágil y abrirse a la posibilidad de curación y acogida. Por eso la vulnerabilidad no es una pasividad sino una apertura a una posibilidad de encuentro y comunión»²⁰⁹. En otras palabras, la vulnerabilidad revela al ser humano como ser en relación, como criatura necesitada de cuidado y, al mismo tiempo, capaz de cuidar.

Así, la espiritualidad ignaciana propone un camino de maduración en el que la vulnerabilidad no se evade, sino asume como espacio de discernimiento y compromiso. Solo quien reconoce su propia fragilidad está en condiciones de responder con autenticidad al llamado de Dios y de los demás. Un sujeto ignaciano es buen samaritano. La antropología ignaciana forma sujetos que se conocen a sí mismos, se relacionan con los demás, son libres, humildes y abiertas al llamado de Dios. De este modo, ofrece un modelo actual del buen samaritano: personas capaces de detenerse, dejarse tocar por el sufrimiento del otro, responsabilizarse ante la vulnerabilidad y comprometerse con ella, desde una interioridad transformada por el amor de Dios.

3.4. Discernimiento y Juventud: la herramienta ignaciana para afrontar la crisis digital

El mundo está interconectado: los seres humanos están presente en una red digital y participan de manera constante e intensa. Esta red de comunicaciones digitales sigue ejercitando una atracción creciente, especialmente sobre los jóvenes. En respuesta a sus necesidades psicológicas, las redes sociales configuran y condicionan los algoritmos que moldean sus pensamientos, deseos y comportamientos. Estando en medio del mundo digital, cabe preguntarse: ¿Estamos, quizás, ante una nueva versión del jardín del Edén, donde se pone a prueba nuestra libertad y responsabilidad? Diversos estudios y observaciones provenientes de humanistas, psicólogos y teólogos coinciden en señalar que este fenómeno encierra elementos deshumanizadores y profundamente desorientadores. Frente a esta situación, la pedagogía ignaciana y el discernimiento espiritual emergen como herramientas valiosas para afrontar la crisis antropológica de nuestro tiempo.

²⁰⁹ J. de La Torre Díaz, “Vulnerabilidad. La profundidad de un principio de la Bioética”. En Carolina Montero Orphanopoulos, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*, (Madrid: Dykinson, 2022), 237.

3.4.1. **Ámbito digital: nuevo desafío**

La juventud se ve inmersa en una crisis digital sin precedentes. Las tecnologías de la comunicación, particularmente los «*influencer* que habitan las redes sociales»²¹⁰, han transformado profundamente la manera en que los jóvenes perciben el mundo y a sí mismos. Aunque dichas plataformas nacieron con la intención de acercar a las personas, han devenido en herramientas que favorecen la dispersión, la ansiedad, la adicción y la superficialidad relacional. Byung-Chul Han decía que «somos programados de nuevo a través de este medio reciente»²¹¹. Dice Frankl que «vivimos en tiempos de opulencia, en muchos aspectos. Los medios de comunicación nos bombardean con estímulos y nosotros debemos protegernos de ellos, filtrándolos de alguna manera. Se nos ofrecen muchas posibilidades y hemos de hacer nuestra propia selección entre ellas. En resumen, tenemos que tomar decisiones para discernir lo esencial de lo que no lo es»²¹².

Este contexto digital genera una constante saturación de estímulos y un exceso de información que impide una vida interior serena, ordenada, enfocada. Los jóvenes, conectados de forma continua, están sometidos a una ininterrumpida comparación con los demás, lo que provoca una despersonalización progresiva, generando un sentimiento de insuficiencia y vacío. La compulsión por obtener validación mediante «Likes» o reacciones positivas, configura una antropología reducida, centrada en la apariencia, y desvinculada de una interioridad significativa. Gabino Uríbarri precisa que la crisis digital «coacciona hacia el narcisismo de la propia imagen y su aplauso de modo convulsivo: la tiranía de la contabilidad de los *likes* o los seguidores. En la autopercepción de los jóvenes, el ítem que más ha subido según el último informe de la fundación SM es “Demasiado preocupados por la imagen (*look*, estética)”²¹³. Sigue destacando como una realidad patente que «viajar y no subir una foto; quedar con amigos y no subir una foto; el día de la graduación universitaria y no subir una foto... son hoy en día conductas anormales y asociales»²¹⁴. López Hortelano ilumina que «educar la mirada se presenta como el gran desafío. Acostumbrados a un cierto *voyeurismo*, a la cultura del *selfie* y

²¹⁰ E. Santamaría y R. Meana, “Redes Sociales y fenómeno influencer”, *Miscelánea Comillas* 75 (2017), 147, 441-467.

²¹¹ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, (Barcelona: Herder, 2020), 11.

²¹² Viktor Frankl, *Fundamentos y Aplicaciones*, 70.

²¹³ G. Uríbarri Bilbao, *Jesucristo para Jóvenes*, (Santander: Sal Terrae, 2021), 85.

²¹⁴ *Ibíd.*, 86.

a los eslóganes demasiado fáciles; el sujeto ignaciano tiene un reto apasionante: cultivar otro tipo de mirada, la vista imaginativa»²¹⁵.

Javier Elzo y su equipo, en su estudio sobre la tensión entre sobreprotección e irresponsabilidad en los jóvenes, afirman que «los padres y madres de los jóvenes, que tuvieron que conquistar su libertad a fuerza de rebeldía, tienden a concedérsela sin contraprestaciones. La consecuencia es el fomento de cierta “irresponsabilidad”»²¹⁶. Este fenómeno concede una libertad sin estructura, lo que ha generado en muchos jóvenes una cultura de irresponsabilidad y falta de resiliencia a afrontar la crisis o la vulnerabilidad. Esta situación fomenta la vulnerabilidad emocional, el narcisismo y una progresiva pérdida de sentido de la vida. La evidencia de este fenómeno se manifiesta en el aumento de trastornos como ansiedad, la depresión y la disociación afectiva, todos ellos alimentados por la lógica del rendimiento, el liberalismo y la autoimagen distorsionada. En el fondo, esta generación vive una crisis antropológica de pertenencia y propósito. Se sienten solos, desconectados, sin anclaje en una identidad estable ni en vínculos verdaderos. La fragmentación emocional es, en última instancia, un síntoma de una pérdida del centro vital.

3.4.2. Discernimiento: una pedagogía a decidir

Frente a la crisis del mundo de hoy, el discernimiento ignaciano se presenta como una herramienta pedagógica y espiritual de enorme pertinencia. San Ignacio, desde su experiencia espiritual recogida en los *Ejercicios Espirituales*, ofrece una visión antropológica en la que el ser humano encuentra su sentido más profundo en la relación con Dios. *El Principio y Fundamento*, que abre los *Ejercicios*, afirma que el ser humano ha sido creado para alabar, hacer reverencia, y servir a Dios, y que todo lo creado debe ser ordenado en función de este fin. Este entendimiento, lejos de alienar la libertad, la fundamenta en un horizonte de plenitud trascendente.

Para la juventud fragmentada y sobreexpuesta de hoy, esta propuesta implica redescubrir el centro unificador de la existencia. Ignacio invita al joven no a reprimir sus deseos, sino a ordenarlos, a orientarlos hacia lo que verdaderamente lo realiza. Este principio antropológico ofrece una alternativa radical al vacío contemporáneo: la vida no está hecha para la autoafirmación narcisista, sino para el don de sí, en relación con Dios y con los demás. En

²¹⁵ Eduard López Hortelano, *Imaginación, imaginar e imaginando*, En Rufino Meana Peón (dir), *El sujeto*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 187.

²¹⁶ Javier Elzo, Carles Feixa, Esther Giménez, *Jóvenes y valores, la clave para la sociedad del futuro*, (Barcelona: Fundación la Caixa, 2010), 30.

este sentido, el discernimiento se convierte en un camino de regreso a uno mismo, al núcleo profundo desde donde se puede construir una vida con dirección.

La *Primera Semana* de los *Ejercicios* desarrolla este camino mediante una pedagogía del descenso, donde el joven es conducido a mirar su interior sin evasión y observar sus movimientos interiores. En este proceso, se reconocen los desórdenes que habitan la interioridad, aquellos dinamismos de pecado que han desintegrado la armonía original de la persona. El Examen de conciencia ignaciano no es moralismo, sino práctica de lucidez que permite identificar qué fuerzas internas conducen hacia la plenitud en Dios y cuáles conducen a general esclavitud en narcisismo. El pecado aparece, así como desconexión de uno mismo, de los otros y de Dios.

«Sólo cuando hemos comprendido realmente nuestro ser pecadores es cuando podemos comprender enteramente la gracia amorosa de Dios. Este amor manifiesta la verdad de Dios, que ama donarse a Sí mismo, haciéndose pobre para compartir nuestra pobreza. La contemplación: ver, considerar, reflexionar y pedir una comprensión afectiva de la Verdad y del Amor Divino, es la gran escuela de discernimiento»²¹⁷.

La pedagogía ignaciana no es punitiva, sino restauradora y liberadora: al descender a la verdad de su propia vida, el joven se encuentra con la misericordia divina, que sana y reordena. El discernimiento ignaciano, en este marco, se revela como una herramienta privilegiada para afrontar la compulsión digital. En un entorno donde la inmediatez y la saturación emocional impiden la reflexión, el discernimiento propone una pausa para adentrarse, un ejercicio de atención a los movimientos interiores del alma,

Para Ignacio, el ser humano está constantemente movido por diversos espíritus: unos que les acercan a Dios, otros que le alejan. Discernir es aprender a reconocer, en medio de esos movimientos, cuáles son los impulsos que conducen al bien mayor y cuáles llevan a la desintegración. Discernir es conocer la voluntad de Dios. «Lo típico es que el ejercitante haga los *Ejercicios* para buscar y hallar la voluntad divina (*Ej* 1). Para conseguirla, el ejercitante ha de usar todo método para prepararse y disponerse a remover el desorden afectivo que imposibilite este descubrimiento»²¹⁸.

Aplicado al mundo digital, este discernimiento implica observar cómo el uso de la tecnología afecta al corazón: ¿me conecta con lo esencial o me dispersa? ¿Me lleva a vivir más plenamente o a evadirme de mis heridas? El joven, guiado por esta lógica espiritual, aprende a

²¹⁷ James Hanvey, “El *Kairós* de una esperanza inesperada. Una lectura teológica de las PAU”, *Manresa* 92 (2020), 7.

²¹⁸ Michael J. Buckley. “Discernimiento”. En *DEII*, 607.

decidir con libertad, no según la presión del entorno, sino desde su propio centro. San Ignacio propone una pedagogía de la libertad interior: no se trata de eliminar los deseos, sino de purificarlos y ordenarlos. En el contexto digital esto se traduce en una postura crítica y consciente ante el uso de los dispositivos: aprender a examinarse las intencionalidades de las intenciones con el uso de ellos. Se ha explicado que «en su búsqueda de un sentido último, el hombre es fundamentalmente dependiente de fuentes emocionales más que intelectuales; en otras palabras, el hombre debe creer en un sentido último»²¹⁹. El discernimiento no es una técnica, sino un arte de vivir desde lo profundo. Es una actitud permanente de atención a la realidad interna, de escucha de la voz de Dios en medio de la confusión del mundo. En este sentido, acompañar a los jóvenes en este camino supone enseñarles a sentir, a elegir, a amar el Señor con libertad.

La espiritualidad ignaciana no busca formar personas adaptadas al sistema, sino sujetos libres, capaces de vivir con autenticidad en medio de las contradicciones contemporáneas. El discernimiento es, así, una forma de resistencia espiritual frente al totalitarismo digital, una apuesta por la interioridad en una cultura de la distracción, una herramienta concreta para reconstruir la unidad de la persona en un mundo que fragmenta. Reconocer una crisis personal y tomar la decisión de cambiar no es un proceso sencillo; con frecuencia despierta sentimientos de vergüenza y culpa. La antropología ignaciana, sin embargo, invita a acoger con honestidad y un coraje esta fractura interior y los afectos desordenados que la acompañan, como parte del camino hacia una transformación más profunda.

3.4.3. Vivir en el coraje existencial y espiritual

Una de las cuestiones más valiosas que transforma a las personal en crisis es la que planteó Tillich: «¿qué he hecho de mí mismo?»²²⁰. Maddi desarrolló este coraje existencial en la línea de Tillich, articulando en torno al concepto *hardiness* (la dureza y fortaleza), el cual se estructura en tres vectores principales: compromiso, control y desafío: *Compromiso*: Las personas fuertes en la dimensión de compromiso han aprendido a ver el entorno como algo fiable con lo que uno puede interactuar y donde puede darse un mutuo enriquecimiento; merecerá la pena implicarse en lo cotidiano porque verá que puede dejar huella de su paso y resultará gratificante. *Control*: Las personas fuertes en la dimensión de control tienen confianza en que mediante el esfuerzo constante se pueden obtener logros. Para que esta dimensión sea

²¹⁹ Viktor Frankl, *Fundamentos y Aplicaciones*, 95

²²⁰ P. Tillich, *The courage to be*, (Yale U.P.: New Haven, 2000), 52.

consistente han tenido que enfrentarse a tareas difíciles, pero a su alcance, no imposibles, desde los recursos que disponían en cada momento. Los retos demasiado sencillos o los difíciles de superar no contribuyen a construir la dimensión de control. *Desafío*: Las personas fuertes en la dimensión de desafío viven con la convicción de que los retos y giros que aparecen en la vida son ocasión para aprender. Las experiencias nuevas no son amenazas generadoras de inseguridad, no son peligro, son retos; poseen la experiencia de que esto es así y no se asustan ante los cambios²²¹.

La cualidad antropológica *hardiness* surge del entrecruzamiento de estas tres dimensiones y se entiende que es una disposición especialmente útil para tolerar la ansiedad existencial de afrontar la vida, buscando sentido a lo cotidiano, manteniéndose firme ante las inevitables dificultades, renuncias y fracasos que acompañan el camino hacia lo que se anhela²²². Esta perspectiva se fundamenta según T. Morales en que

«...La juventud no es un periodo de vida. Es un estado del espíritu, un efecto de la voluntad, una cualidad de la imaginación, una victoria del valor sobre la timidez, del gusto de la aventura sobre la comodidad. No se hace uno viejo por haber vivido muchos años; se vuelve uno viejo por haber desertado del ideal. [...] Eres tan joven como tu fe, tan viejo como tu duda, tan joven como la confianza que tienes en ti mismo, tan viejo como tu abatimiento²²³».

Una verdadera conversión se manifiesta en una perseverancia, en una constancia y en una determinación a ir contra de la vida pasada. « En la jerga ignaciana, la perseverancia se entiende en términos de firmeza y constancia. En tiempo de desolación, San Ignacio exhortaba «nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación» (*EE* 318) en que una estaba viviendo. El coraje es el motor de quien desea llegar a ser aquello que está llamado a ser²²⁴. Es un coraje espiritual y radical. «Conoce el porqué de su existencia y podrá soportar casi cualquier cómo²²⁵. Se destaca que «la vida nueva que emprende Ignacio es a un tiempo la negación y la prosecución de antigua vida²²⁶. Meana escribe:

«La espiritualidad ignaciana es de un realismo radical y pone a la persona ante todas estas limitaciones, proponiendo un itinerario para avanzar sin cerrar los ojos, donde la imperfección no es causa de abandono sino motivo para crecer en confianza en Dios. Este es un movimiento

²²¹ Cf. S. Maddi, “*Hardiness*: an operationalization of existential courage”: *Journal of Humanistic Psychology*, 43-3, (2004), 279-298.

²²² R. Meana, “La experiencia subjetiva de fracaso y el coraje de ser”, *Sal Terrae*, 106(2018): 212.

²²³ Tomás Morales, *Forja de hombres*, (Madrid: BAC, 2011), 59.

²²⁴ Noël Sèmassa Hinvò, *La sanación de las heridas interiores-En los Ejercicios Espirituales*, (Madrid: PPC, 2023), 35.

²²⁵ Viktor Frankl, *El Hombre en busca*, 109.

²²⁶ L. Beirnaert, *Experiencia cristiana y psicología*, (Barcelona: Estela, 1969), 256

contra intuitivo que requiere del sujeto un giro en su modo de comprenderse a sí mismo, comprender a Dios y a la relación de ambos»²²⁷.

Para discernir auténticamente es necesario ejercitar una humildad profunda, no solo entendida como honestidad consigo mismo, sino como una actitud interior que reconoce con sencillez los propios límites y deseos. Dice Meana que «el ideal antropológico ignaciano está atravesado por la humildad»²²⁸. Uno necesita humildad para aceptar la verdad que «la lucha por el sentido de la vida o la cuestión acerca de si existe un sentido no constituyen un fenómeno patología»²²⁹.

En conclusión, la crisis digital que atraviesa la juventud es, en su raíz, una crisis de sentido, de identidad y de pertenencia. La dispersión emocional, la adicción a la validación externa y la incapacidad de vivir con profundidad son síntomas de un vacío existencial que las redes sociales no hacen más que acentuar. En este contexto, la espiritualidad ignaciana, particularmente su pedagogía del discernimiento, ofrece una vía de salida profundamente humana y transformadora. San Ignacio propone una antropología integradora, donde el ser humano, lejos de estar condenado a la fragmentación, puede reencontrarse consigo mismo, con los demás y con Dios.

El *Principio y Fundamento*, la pedagogía del descenso y el discernimiento de los espíritus configuran un camino de libertad interior que ayuda al joven a reconocer con su centro, a ordenar sus deseos y a elegir el bien mayor. No se trata simplemente de una estrategia espiritual, sino de una propuesta educativa humana y existencial que responde a la gran pregunta de nuestro tiempo: ¿cómo vivir con sentido en medio del ruido? El discernimiento ignaciano no promete soluciones fáciles, pero ofrece una brújula fiable. Enseña a vivir desde dentro, a descubrir el paso de Dios en la propia vida, y a construir una existencia que no se deje definir por los algoritmos, sino por una vocación más alta: ser plenamente humanos en Dios.

Conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este capítulo ha puesto en evidencia que la crisis antropológica no es un fenómeno superficial o circunstancial, sino una herida estructural del hombre contemporáneo que interpela hondamente su modo de habitar el mundo, de comprenderse a sí mismo y de relacionarse con Dios. Sin embargo, lejos de detenerse en un

²²⁷ R. Meana, “Impasse y abandono del camino de conversión: discernir las asidua falacias, sutiles y engaños aparentes (Ej 329)”: *Manresa* 94 (2022): 47.

²²⁸ R. Meana, “Una mirada sobre las tres maneras de humildad”: *Manresa* 90, (2018): 295.

²²⁹ Viktor Frankl, *Fundamentos y Aplicaciones*, 94.

diagnóstico pesimista, se ha intentado descifrar los signos de esperanza que emergen desde la tradición cristiana y desde una lectura espiritual de la experiencia humana. Los documentos magisteriales analizados, han permitido vislumbrar cómo la Iglesia ha sabido leer los signos de los tiempos, identificando las raíces de la crisis en la pérdida del sentido trascendente, la herida de la libertad y la ruptura de la interioridad.

Por último, la aplicación de esta perspectiva al mundo juvenil contemporáneo, herido por la crisis tecnológica y digital y vacía de sentido, revela que el discernimiento ignaciano y la logoterapia de Viktor Frankl pueden ser aliados fundamentales. Ambos ayudan a descubrir que en medio de la crisis emerge un llamado: vivir con autenticidad, coraje espiritual, abrazar la fragilidad como lugar humano y teológico y reconfigurar la existencia desde una esperanza activa y responsable.

Conclusión

« ¿Qué es el hombre si no un lazo entre Adán y el Mesías, representando más que su propio pasado y anunciando más de lo que anhela recibir?»²³⁰. El ser humano está llamado a asumir la historia del pasado y ofrecerla, desde la fe, al misterio salvífico del presente.

La historia de san Ignacio de Loyola nos sitúa ante una paradoja que atraviesa toda la antropología cristiana: la herida pasada no es el final del hombre, sino el umbral hacia su nueva vida más profunda. El caballero herido en Pamplona, despojado de sus seguridades, comienza un proceso de desmoronamiento interior que no se traduce en ruina, sino en revelación. Aquella bala de cañón no impactó únicamente su pierna, sino su imaginario, su orgullo, su deseo honor y fama y su sed de aprobación. En la medida en que se va quebrando su narcisismo, emerge la posibilidad de una interioridad redimida. Ignacio descubre que su herida no es obstáculo, sino lugar teológico. El dolor que inicialmente desfigura su existencia se convierte, en el *Cardoner*, en la posibilidad de ver todas las cosas nuevas en Cristo. La fragilidad que antes rechazaba, se convierte en el suelo donde Dios siembra el discernimiento, la liberad y la generosidad. En *La Storta*, esta transformación alcanza su culmen: el herido de Pamplona se convierte en el compañero de Cristo que carga con la cruz del mundo. La fragilidad ya no es signo de derrota, sino espacio de configuración.

La Primera Semana de los *Ejercicios Espirituales* da forma pedagógica a este proceso espiritual. Desde el reconocimiento del pecado hasta el coloquio con Cristo herido y crucificado, Ignacio propone una reconstrucción existencial desde un autoconocimiento como pecador, una humildad como alguien que necesita ayuda y el amor divino que perdona y acoge a pesar de la indignidad humana. En el número 53 de los *Ejercicios*, el coloquio se convierte en paradigma de encuentro: Cristo, herido de amor, sale al encuentro del hombre herido por el pecado. El alma no se encuentra sola frente a su miseria, sino acompañada por un Dios que se revela en la misericordia y el la compasión. Es la espiritualidad ignaciana, el dolor no paraliza, sino que purifica la mirada. La fragilidad, como un espejo existencial y teológico, no solo revela la crudeza del ser humano, sino que lo confronta con su límite ontológico. En esa exposición radical, cae toda apariencia y se abre la posibilidad de un encuentro con Dios, que no redime desde fuera, sino habitando nuestra herida. La herida no clausura, sino que abre al misterio de un Dios que no huye del barro, sino que se deja modelar en él. Pedro Leturia dice que Loyola

²³⁰ Elie Wiesel, *Celebración jasídica*, (Salamanca: Sígueme, 2003), 45.

significa «sitio lodoso abundancia de barro»²³¹. Dios, como el Alfarero, tomó el barro de la fragilidad humana en su herida, formó en Ignacio una vasija nueva, dócil en sus manos. Así, el itinerario ignaciano se erige como una antropología espiritual donde la fragilidad humana no se opone a la gracia, sino que se vuelve su umbral más íntimo.

La Escritura confirma esta experiencia vivida y esta intuición espiritual. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, Dios se manifiesta no en la fuerza, sino en la debilidad y pequeñez; no en la torre de Babel, sino en la tienda de Abraham; no en los ejércitos de Egipto, sino en el balbuceo de un niño nacido en Belén. El rostro de Dios resplandece en los rostros de la historia herida. El Dios bíblico no es el que permanece en las alturas, sino el que desciende. La Encarnación no es un gesto accidental, sino el centro de la revelación. Dios asume la carne, y con ella, la fragilidad. Jesús no solo camina entre los hombres, sino que muere con ellos y por ellos. No redime la fuerza, sino que consagra la herida. La cruz, escándalo y necesidad para el mundo, se convierte en la epifanía del Amor que se abaja. Desde esta clave cristológica, la fragilidad se vuelve sacramento. Ya no es sólo límite, sino lugar de comunión. La debilidad humana, abrazada por Cristo, deja de ser motivo de vergüenza para ser espacio de gracia. El Verbo, al hacerse carne, inaugura una pedagogía de lo vulnerable. Dios no se comunica desde la exterioridad, sino desde el interior desgarrado del hombre. La autocomunicación divina no impositiva, sino don gratuito que se adapta a la capacidad del receptor. Como se ha destacado que Dios no solo habla al hombre, sino que se deja acoger por él en la intimidad de su existencia concreta. Esta lógica *kenótica*, que se despliega en la Encarnación, en la crucifixión, convierte la carne humana, incluso en su precariedad, en morada de lo eterno. La infinitud de Dios ha habitado en la finitud humana. De ahí que toda verdadera antropología cristiana, incluida la ignaciana, parta de la convicción de que el hombre no debe huir de su fragilidad, sino acoger y reconciliarse con ella. Es precisamente en la experiencia de límite donde el ser humano se abre al Misterio. El amor de Dios no espera al hombre perfecto, sino que lo abraza en su herida. La fragilidad se convierte, así, en el lugar privilegiado de la revelación del Dios-Amor.

En este horizonte, la crisis antropológica contemporánea se revela no como una desgracia absoluta, sino como una oportunidad radical. En un mundo secularizado, *hiperconectado*, y herido de narcicismo, la experiencia del límite puede convertirse en el punto de inflexión hacia una humanidad reconciliada consigo misma y con su Creador. Los documentos del Magisterio, *Gaudium et Spes*, *Veritatis Splendor*, *Evangelii Gaudium*, *Christus*

²³¹ Pedro Leturia, *El gentilhomme Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, (Barcelona: Labor, 1949), 2.

Vivit, Dilexit Nos, han diagnosticado con claridad la herida del hombre actual: pérdida de sentido, fragmentación del yo, olvido de Dios, exilio de la interioridad. Sin embargo, en medio de esta oscuridad, el Evangelio continúa ofreciendo luz. La espiritualidad ignaciana, en diálogo con la logoterapia de Viktor Frankl, ofrece claves significativas. Se puede relacionar así: Principio y Fundamento (EE 23) con el sentido y propósito en la vida; «Donde voy y a qué» (EE 206) de san Ignacio con «para qué la vida». El hombre herido no necesita evasiones, sino sentido; no precisa anestésicos sino un nuevo entendimiento sobre el sufrimiento y un acompañamiento humano. Frankl afirma que el sufrimiento, cuando encuentra un «para qué», deja de ser un sinsentido (neurosis *noógena*)²³², y se convierte en camino.

San Ignacio, desde otra tradición, propone lo mismo: discernir el paso de Dios en medio del caos interior, descubrir la voz del Espíritu en medio del ruido de los afectos desordenados, y ordenar la vida desde la libertad. Porque una libertad liberada desde los deseos desordenados conduce al sujeto a la libertad interior y buscar y hallar no solamente el sentido de la vida pero la voluntad divina. En ambos casos, la fragilidad no es negada, sino transfigurada. Frente al narcisismo personal, cultural que busca esconder la herida, se propone una antropología de la verdad, donde el hombre se atreve a mirarse desde Dios. Frente al individualismo que aísla, se ofrece la pedagogía del discernimiento que vincula. Frente a la desesperanza, se proclama la consolación. Frente a la pérdida de la dignidad humana, se propone una identidad dignificada amada por Dios.

Hoy más que nunca, el discernimiento se vuelve una herramienta imprescindible, especialmente para los jóvenes inmersos en el mundo digital lleno de fracaso existencial, fragmentado, fugaz. La pedagogía ignaciana les ofrece un modo concreto de escuchar, interpretar y decidir. En la medida en que se reconocen frágiles, pueden abrirse a una libertad renovada y restaurada. Porque, en el fondo, la tesis es esta: el hombre ha sido creado con libertad, pero también con fragilidad. Tanto la libertad como fragilidad definen lo humano. Y es precisamente es esta tensión donde se juega su vocación a la plenitud, a la configuración con Cristo, el hombre perfecto. Porque, *Deformitas Christi te format* – El Cristo desfigurado te configura: Allí donde el mundo ve debilidad, el Evangelio proclama posibilidad, vislumbra una estrella de la esperanza. Allí donde la herida parece definitiva, Cristo resucitado ofrece su costado abierto como fuente de vida. Esta investigación académica puede sintetizarse en los siguientes términos de Isaías: «Sus cicatrices nos curaron» (Is 53, 5). Se puede entender que la

²³² Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, (Barcelona: Herder, 2004), 101.

fragilidad humana no es el problema; es el lugar de *Kairós* (momentos favorables de Dios). San Ignacio suele escribir para saludar al receptor de sus cartas: «La gracia y amor eterno de Cristo Nuestro Señor sea siempre en nuestro favor y en nuestra ayuda»²³³. Esto destaca que a Ignacio le gustaba la experiencia de *Kairós* (favores divinos) en todos momentos. Así que la fragilidad no es el obstáculo; es el lugar privilegiado de la revelación de Dios. Es ahí, en la carne herida, donde Dios sigue mirando y diciendo: «Yo estoy contigo en tu fragilidad».

Finalmente, la propuesta antropología ignaciana es que el horizonte de sentido para el ser humano se llama Jesús de Nazaret y «ordenar la vida a una progresiva identificación en Él es la vía para alcanzar plenitud»²³⁴.

²³³ Epp. I, 93-99: San Ignacio de Loyola, *Obras*, (Madrid: BAC maior, 2021), 658.

²³⁴ J.A. García, “*El hombre es creado para...* Carácter auto-trascendente del ser humano” en R. Meana (dir), *El sujeto*. Reflexiones para una antropología ignaciana, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019), 114.

La Bibliografía

Fuentes Primarias

1. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, (Roma: Curia del Propósito General de la Compañía de Jesús, 1995).
2. *Epistolae et Instructiones, Sancti Ignatii de Loyola, Monumenta Ignatiana. A Patribus Ejusdem Societatis Edita, Matriti: MHSI, 1903.*
3. Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Santiago Arzubialde (ed.). Santander: Sal Terrae, 2023.
4. Rambla Blanch, J. M. *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 1983.
5. San Ignacio de Loyola. *Obras*. Madrid: BAC maior, 2021.
6. Thió de Pol, Santiago. *La intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1998.

Fuentes Secundarias

Libros

1. Acevedo, Gerónimo. *La búsqueda de sentido y su efecto terapéutico*. Buenos Aires: FALVF, 1985.
2. Alburquerque, Antonio. *Diego Laínez, S.J, Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2005.
3. Anselme de Cantorbery. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Paris: Cerf, 1963.
4. Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 199.
5. Barrio, Mario López. *Dios se hizo humano-La humanidad de Jesús en el Evangelio joánico*. Roma: GBP, 2016.
6. Bauman, Z., *Amor Líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2007.
7. Beirnaert, L., *Experiencia cristiana y psicología*. Barcelona: Estela, 1969.
8. Bleichmar, H. *Avances en psicoterapia psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*. Madrid: Paidós, 1997.
9. Brown, B. *Frágil. El poder de la vulnerabilidad*. Barcelona: Urano, 2013.
10. Daelemans, Bert. *La fuerza de lo débil*. Santander: Sal Terrae, 2022.
11. Elorriaga, Federico. *Las heridas de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, Mensajero, 2010).

12. Elzo, Javier, Carles Feixa, Esther Giménez. *Jovenes y valores, la clave para la sociedad del futuro*. Barcelona: Fundación la Caixa, 2010.
13. Estévez, E. *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*. Madrid: San Pablo, UPC, 2008.
14. Estrade, Pablo Lamarthée. *Conocimiento interno*. Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2020.
15. Fausti, Silvano. *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*. Milano: EDB, Ancora, 2004.
16. Fiorito, Miguel Ángel. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*. Buenos Aires: Paulinas, 2000.
17. Frankl, Victor E, *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona: Herder, 1977.
18. _____. *Fundamentos y Aplicaciones de la Logoterapia*. Barcelona: Herder, 2012.
19. _____. *En el principio era el Sentido*. Barcelona: Paídos, 2000.
20. _____. *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, 1988.
21. _____. *El hombre doliente – fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, 1994.
22. _____. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2024.
23. _____. *Logoterapia y analysis existencial*, Barcelona: Herder, 1994.
24. _____. *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Cultura económica, 1991.
25. García de Castro, José (ed.), *Oración Ignaciana*, Vol. I. Maestros. Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2025.
26. Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.
27. Han, Byung-Chul. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2020.
28. Hillesum, Ety. *Escritos esenciales*. Santander: Sal Terrae, 2011.
29. Hinvó, Noël Sèmassa, *La sanación de las heridas interiores-En los Ejercicios Espirituales*. Madrid: PPC, 2023.
30. Idígoras, José Ignacio Tellechea. *Ignacio de Loyola – Solo y a pie*. Salamanca: Sígueme, 1990.
31. Iparraguirre Ignacio. *obras completas de San Ignacio de Loyola*, (Madrid: BAC, 1963).
32. Kasper, W. *Jesús el Cristo*. Santander: Sal Terrae, 2013.
33. Leturia, Pedro. *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*. Barcelona: Labor, 1949.

34. Levinas, E. *Ética e Infinito*. Madrid: Sígueme, 2008.
35. Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.
36. Lop Sebastià, Miguel, (trad.). *Los directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000.
37. Ludolfo de Sajonia, *La Vida de Cristo-I*, (Madrid: UP Comillas, 2010).
38. Luis. F. Ladaria. *Introducción a la Antropología Teológica*. Pamplona: Verbo Divino, 1993.
39. Maggioni, B., “Il Cristo Logos nel Vangelo di Giovanni”, en: *Il Messia. Tra memoria e attesa*. Edit. Brescia: Morcelliana, 2005.
40. Manciaux, M. (Cord.). *La resiliencia: resistir y rehacerse*. España: Gedisa, 2003.
41. Martos, A. Alonso (Ed.). *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV, 2008.
42. Meana Peón, Rufino (dir), *El sujeto*. Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019.
43. Melloni, Javier, *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2001.
44. Mifsud, Tony. *Una espiritualidad desde la fragilidad*. Bilbao: Mensajero, 2015.
45. Morales, Tomás. *Forja de hombres*. Madrid: BAC, 2011.
46. Orphanopoulos, Carolina Montero. *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2022.
47. Pikaza, X. *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
48. Puncel, María, *Iñigo de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 1991.
49. Rahner, Hugo SJ, *Ignacio de Loyola: El hombre y el Teólogo* (José García de Castro-ed.). Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019.
50. Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
51. _____. *Dios, amor que desciende*. Santander: Sal Terrae, 2008.
52. _____. *Para la teología de la Encarnación*, ET IV. Madrid: Taurus, 1964.
53. _____. *Escritos de la teología*, IV. Madrid: Taurus, 1961.
54. Ravier, André. *Ignacio de Loyola-Fundador de la Compañía de Jesús*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
55. Rivadeneira, Pedro, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*. Barcelona: Librería de la viuda e hijos de J.Subirana, 1885.
56. San Agustín, *Sermones* (1º), XXVII, C.6, Madrid: BAC, 1981.

57. _____. *Obras completas XXIIa*. Madrid: BAC, 2025.
58. San Anselmo de Cantorbery. *Pouquoi Dieu s'est fait homme*, I, 8, S.60, PL369. Paris : Cerf, 1963.
59. San Gregorio de Nisa. *Oratio catechetica XXIV 2-3: La gran catequesis*. Biblioteca de Patrística 9), trad.A. Velasco. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
60. San Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses-III*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1999.
61. _____. *Contra las Herejías- V*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1999.
62. San León Magno. *Homilía sobre la Pasión 62, 1*, en *Homilías sobre el año litúrgico*. Madrid: BAC, 1969.
63. San Tomas de Aquino. *SUMA TEOLOGICA-I*, q.4, a.2. Madrid: BAC, 1957.
64. Santos, Adelson Araujo. *Más Él, Examinándolo bien (Au 27)*. Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2016.
65. Tillich, P., *The courage to be*. Yale U.P.: New Haven, 2000.
66. Uríbarri Bilbao, G. (ed.). *Dogmatica Ignaciana*. Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2018.
67. _____. *Jesucristo para Jóvenes*. Santander: Sal Terrae, 2021.
68. Wiesel, Elie. *Celebración jasídica*. Salamanca: Sígueme, 2003.

Artículos

1. Acevedo, G., “logoterapia y resiliencia”, *NOUS* 6 (2002).
2. Antonio García, José, “*El hombre es creado para...* Carácter auto-trascendente del ser humano”. En R. Meana (dir), *El sujeto*. Reflexiones para una antropología ignaciana, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019),
3. Antonio García, José. “Cómo vivir el éxito y el fracaso: claves evangélicas”. *Sal Terrae* 90 (2002).
4. Aschenbrenner George A. “Examen del consciente”. *Manresa* 83 (2011).
5. Balthasar, H.Urs.Von. “El Misterio Pascual”. *My Sal* III/2, Madrid, 1971.
6. Becoña, E., “Resiliencia: Definición, características y utilidad del concepto”. *Psicopatología y Psicología Clínica* 11/3 (2006).
7. Buckley, Michael J. “Discernimiento”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 607-611. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
8. Cebollada, Pascual. “El examen ignaciano. Revisión y equilibrio personal”. *Manresa* 81 (2009).

9. Charles André Bernard. “L’illumination de l’intelligence-un trait de l’expérience mystique ignatienne”. *GREGORIANUM*, 72, 2 (1991).
10. Chércoles, Adolfo María y Joseph María Rambla. “Examen de consciencia”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 841-850. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
11. Domingo Moratalla A. “Responsabilidad y Diálogo en Levinas”. En A. Alonso Martos (Ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, (Valencia: PUV, 2008).
12. Domínguez Morano, Carlos. “Ignacio de Loyola: el primer ejercitante. Rasgos antropológicos y psicológicos de su personalidad”. En Rufino Meana Peón (dir.), *El Sujeto*, Bilbao-Santander- Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPC, 2019, 152-174.
13. Émonet, Pierre. “Primera Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1477-1480. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
14. García de Castro, J. “La Mística de Ignacio: cultura y costumbre”. en *Manresa* 76 (2004).
15. García de Castro, José. “Moción”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1265-1268. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
16. García de Durana, José. “El primer coloquio de los Ejercicios Espirituales dirigido al Corazón de Cristo”. *Manresa* 58 (1986).
17. Hanvey, James. “El *Kairós* de una esperanza inesperada. Una lectura teológica de las PAU”. *Manresa* 92 (2020).
18. Henri J.M. Nouwen, *El sanador herido*, Madrid: PPC, 2000, 101, En Elías Royón, “Sus heridas nos curaron”, *Cuadernos de Espiritualidad-Chile*, 195 (2014).
19. José García de Castro. “Consolación sin causa precedente”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 425-428. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
20. López Hortelano, Eduard. *Imaginación, imaginar e imaginando*. En Rufino Meana Peón (dir.), *El sujeto*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2019). 175-189.
21. Maddi, S. “*Hardiness*: an operationalization of existential courage”: *Journal of Humanistic Psychology*. 43-3, (2004).
22. Martínez Gayol, N. La Misericordia: “una conmoción de las entrañas”: *Perspectiva Teológica*. 49/1 (2017).

23. Meana Peón, Rufino J. “Las potenciales del alma revisitadas: pilares para una antropología ignaciana”. En Rufino J. Meana Peón (dir.), *El sujeto*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero,-Sal Terrae-UPC, 2019), 386.
24. _____. “Enfermar de Miedo”: *Padres y Maestros*. 317 (2010).
25. _____. “Impasse y abandono del camino de conversión. Discernir las asiduas falacias, sutilezas y engaños aparentes [Ej 329]”. *Manresa* 94 (2022).
26. _____. “Impasse y abandono del camino de conversión: discernir las asidua falacias, sutiles y engaños aparentes (Ej 329)”. *Manresa* 94 (2022).
27. _____. “La experiencia subjetiva de fracaso y el coraje de ser”. *Sal Terrae*, 106(2018).
28. _____. “Una mirada sobre las tres maneras de humildad”. *Manresa* 90, (2018).
29. Melloni, Javier. “Cardoner”, En Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 279-286. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
30. Melloni, Javier. “Ejercicios Espirituales”, En Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 685-689. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
31. Miguez, Eloísa Marques. “Logoterapia e Exercícios Espirituais”. *ITAICI* 66 (dezembro 2006).
32. Olmo, G. Del. “La vocación personal en el antiguo testamento. Los relatos y su teología”, *Claretinum* XI (1971).
33. Ramirez, Fueyo Francisco. “El fracaso en la Biblia”, *Sal Terrae*, 106, (2018).
34. Raúl Cruz, Luis. “Caminar tras las huellas de Jesucristo”. *APUNTES IGNACIANOS* 39. (2003).
35. Royón, Elías, “Sus heridas nos curaron”, *Cuadernos de Espiritualidad-Chile*, 195 (2014).
36. Salin, Dominique. “Libertad”. En Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1126-1133. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
37. Santamaría, E. y R. Meana, “Redes Sociales y fenómeno influencer”, *Miscelánea Comillas* 75 (2017).
38. Sievernich, Michael. “Pecado”. En Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1419-1426. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

39. Tejera Manuel. “Adiciones”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 84-88. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
40. Torralba, F. “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, *Revista Forma 2* (2010).
41. Torre Díaz J. de La. “Vulnerabilidad. La profundidad de un principio de la Bioética”. En Carolina Montero Orphanopoulos, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*, (Madrid: Dykinson, 2022).
42. Uríbarri Bilbao Gabino, “Siguiéndoos, mi señor, yo no me podré perder (*De 114*)”. En *Dogmática Ignaciana*, (Bilbao, Santander, Madrid: Mensajero, Sal Terrae, UPC, 2018), 137.
43. Zas Friz, Rossano. “Espiritualidad ignaciana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 811-819. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Diccionarios

1. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, (Madrid: Gredos, 1994).
2. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del nuevo Testamento II*, (Salamanca: Sígueme, 1990).
3. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI) I y II*, (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007).
4. *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española (RAE), (Madrid: Facsímil, 1964).
5. *Diccionario de Jesús de Nazaret*, (Burgos: Monte Carmelo, 2001).
6. Dorsch, Friedrich, *Diccionario de psicología*, (Barcelona: Herder, 1985).
7. Fries, Heinrich, *Conceptos fundamentales de la Teología I*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979)
8. J. Chevalier (Dir.), *Diccionario de Símbolos*, (Barcelona: Herder, 1986).
9. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del nuevo Testamento II*, (Salamanca: Sígueme, 1990).
10. L.Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (Eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, (Illinois: IVP Academic, 1998).
11. Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, (Madrid: Gredos, 1998).
12. Torres Calvo, Ángel, *Diccionario de los textos conciliares. Vaticano II*, (Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1968).

Magisterio de la Iglesia

1. Vaticano II, *Documentos Conciliares Completos*, (Madrid: Apostolado de la Prensa, 1967).
2. Vaticano II, *Documentos conciliares completos. Texto latino oficial de la Secretaria General del Concilio*, (Madrid: Razón y fe, 1967).
3. Papa Juan Pablo II, *Encíclicas de Juan Pablo II*, (Madrid: EDIBESA, 1995).
4. Papa Benedicto XVI, *Spe Salvi-Carta encíclica*, (Madrid: BAC, 2007).
5. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium- Exhortación Apostólica*, (Madrid: BAC, 2014).
6. _____. *Christus Vivit*, (Madrid: BAC, 2019).
7. _____. *Dilexit Nos - Carta Encíclica*, (Estella: Verbo Divino, 2024).

Conferencias

1. Albesa, Emilio Martínez, “Evangelii Gaudium: su llamada a superar el individualismo y la renovación de la misionología” en *Comentarios sobre Evangelii Gaudium Conferencias*, (Madrid: USP, 2015).
2. Divarkar, P., “La experiencia de Dios que hace y configura la persona humana”. *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26Sep.1991), (Bilbao – Santander Mensajero - Sal Terrae).
3. Francisco X. Rodríguez Molero, en *San Ignacio de Loyola ayer y hoy*, (Proyecciones Ignacianas sobre la crisis científica, teológica y religiosa de nuestro tiempo), Congreso Nacional, (Barcelona, diciembre, 1956).
4. García Goldáraz, José, en *San Ignacio de Loyola ayer y hoy*, (Proyecciones Ignacianas sobre la crisis científica, teológica y religiosa de nuestro tiempo), Congreso Nacional, (Barcelona, diciembre, 1956).
5. Martínez Albesa, Emilio, “Evangelii Gaudium: su llamada a superar el individualismo y la renovación de la misionología” en *Comentarios sobre Evangelii Gaudium Conferencias*, (Madrid: USP, 2015).

“Yo me siento, más que nunca,
en las manos de Dios.
Eso es lo que he deseado toda mi vida,
desde joven.
Y eso es también lo único
que sigo queriendo ahora.
Pero con una diferencia:
hoy toda la iniciativa la tiene el Señor.
Les aseguro que saberme
y sentirme totalmente en sus manos
es una profunda experiencia”.

- Pedro Arrupe SJ

(Oración del P. Pedro Arrupe, leído por el P. Ignacio Iglesias en el Aula de la Congregación General el 3 de septiembre de 1983).

- José A. García, *Orar con el Padre Arrupe*, (Bilbao: Mensajero, 2007), 135.

(P. Arrupe es el modelo por excelencia para descubrir el Kairós en medio de la fragilidad humana).