

# DIEGO LAÍNEZ, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio

Antonio Alburquerque, S.J.



MENSAJERO · SAL TERRAE

## El pecado: experiencia de finitud y agradecimiento

E. López Azpitarte

### 1. Introducción

Los ejercicios forman parte de unos esquemas teológicos y culturales bastante distintos de los que vivimos en la actualidad. No hay por qué extrañarse de este hecho, que no significa tampoco que su enseñanza haya perdido vigencia o interés para nuestro mundo de hoy. En todas sus meditaciones, lo más profundo de su metodología y doctrina queda encubierto por un lenguaje o expresiones que no corresponden a nuestra sensibilidad. Este desajuste se constata también en sus reflexiones sobre el pecado, correspondientes a la primera semana de los ejercicios.

Sería una pena, entonces, que por insistir en las deficiencias, que afectan mucho más a lo accidental y secundario, se marginaran los aspectos verdaderamente importantes. O que por una fidelidad excesiva al texto, la gente no descubriera la densidad y validez que encierra su doctrina. Tanto en uno como en otro caso, la experiencia ignaciana del pecado permanecería oculta, sin conocer su verdadera riqueza.

Para ello, intentaré, en un primer momento, señalar aquellos aspectos que chocan con más fuerza en nuestro ambiente actual, y en los que no conviene insistir, por ser también algo ajenos a los datos de la revelación. Después, apuntaré con brevedad otras dificultades que surgen con el hecho del pecado, al margen de los ejercicios. Subrayaré, a continuación, lo que me parece más nuclear e importante en estas meditaciones. Para terminar aportando algunas matizaciones de la teología actual, que sería conveniente tener en cuenta, como una aportación positiva en la exposición del pecado.

### 2. “El primer pecado que fue de los ángeles” (EE. 50)

Hoy día somos mucho más sensibles a los datos que nos vienen de la revelación. Por una parte, para interpretarlos en su sentido verdadero, sin

deducir de la palabra de Dios lo que no está presente en ella. Y por otra, nos cuesta más trabajo compartir ciertas afirmaciones que sentimos muy distantes de nuestras mismas experiencias humanas. La cultura de cada momento histórico hace que lo que parecía lógico y aceptable en una época, nos resulte mucho más difícil de comprender en otra situación diferente. Dos dificultades, teológicas y afectivas, que no están ausentes en las meditaciones sobre el pecado.

Cualquier estudioso de la Escritura sabe muy bien que la *angeología*, o nuestra reflexión sobre los ángeles, no es de los tratados más logrados a lo largo de la tradición. Un signo tal vez de que no resulta agradable penetrar en ese mundo de los espíritus. Una gran cantidad de datos provienen de otras fuentes profanas o no canónicas, que han podido servir como inspiración para elaborar nuestra doctrina sobre la existencia, funciones, y jerarquía de esos seres, que aparecen en todas las religiones más primitivas, y de los que se habla también tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.<sup>1</sup>

Lo que no cabe duda es que el contacto con el pensamiento religioso de Babilonia y las mismas invasiones asirias tuvieron una fuerte influencia en su representación sobre la existencia de estos seres inferiores a Dios, pero muy por encima de los humanos. Como sucede con todo lo que resulta invisible, la imaginación crea otra serie de características que, aunque tengan una cierta base, tendrán muy poco que ver con la realidad. Como son mensajeros de Dios y han de ir de un lado para otro, se suponen que tienen alas para mayor rapidez en sus cometidos. Al ser sus funciones distintas, gozan de una jerarquía que los hace diferentes. Son concepciones antropomórficas, donde no existe un criterio definido para saber lo que pertenece al dogma de fe, que la Iglesia nos recuerda en su Catecismo (nº 328), de otras reflexiones que no han perdido su carácter mítico.

Aunque los autores bíblicos utilicen los mismos esquemas de espíritus buenos y malos, son de una fe profundamente monoteísta, y quieren indicar la trascendencia de Dios por encima de cualquier otra realidad, y su providencia universal sobre la creación, pues se vale de ellos para llevar adelante sus proyectos, o se convierten en obstáculos para su realización. En cualquier caso, “hablar con seriedad de los ángeles es tam-

<sup>1</sup> Cf. Los estudios interesantes de AA. Vv., *Ángeles y demonios*, Fundación Santa María, Madrid 1984. M. GARCÍA CORDERO, *Los ángeles según las creencias judías del tiempo de Jesús*, Ciencia Tomista 115 (1988) 409-440. H. CAZELLE, *Fondements bibliques de la théologie des anges*, Revue Thomiste 90 (1990) 181-193. Un resumen breve en B. LANG, *Ángel-Satán*, en P. EICHER, *Diccionario de Conceptos Teológicos*, Herder, Barcelona 1989, 50-58. Un buen comentario para estas meditaciones en S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Sal Terrae, Santander 1991, 125-170.

bién difícil porque tropezamos con la posibilidad limitada de las formulaciones humanas”<sup>2</sup>. Lo dicho es un toque de atención para no fomentar mayores dificultades y rechazos. De hecho, en algunos Diccionarios más recientes de Teología no existe ninguna voz que haga referencia a esta realidad.

Las dificultades de comprensión aumentan, cuando se trata de explicar el pecado de los ángeles. Existe una tradición antigua en la Iglesia de que los demonios son ángeles que negaron la obediencia a Dios y fueron castigados para siempre. Con ello se quería explicar la existencia del mal en el mundo, cuyo origen no podía encontrarse en la voluntad del Creador. La malicia de estos seres es la responsable de todos los pecados humanos. Su influencia más nefasta radica en la seducción mentirosa para apartar al hombre de su obediencia y sumisión, como ellos hicieron, de quien es nuestro origen y fundamento. El nuevo Catecismo recoge también esta opinión (nº 391-393)<sup>3</sup>, pero no existe ninguna garantía cierta sobre este acontecimiento. Son datos que aparecen en la literatura apócrifa, muy diversa en sus afirmaciones, y que reflejan tradiciones bastante diferentes<sup>4</sup>. Montar una meditación sobre algo que apenas tiene una base bíblica puede suscitar un rechazo para cualquier persona con una cierta formación teológica.

*Montar una meditación sobre algo que apenas tiene base bíblica puede suscitar rechazo*

### 3. “Sobre el pecado de Adán y Eva” (EE. 51)

El pecado de Adán tampoco se puede explicar, como sabemos muy bien, de forma literal. Desde las primeras páginas del Génesis, se vislumbra el proyecto de Dios sobre la humanidad. Cuando uno se acerca a estos relatos primitivos, no es para encontrar en ellos una preocupación científifi-

<sup>2</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para adultos*, BAC, Madrid 1988, 115. Con anterioridad recordaba también: “Sin duda la Escritura expresa de manera muy imprecisa la doctrina sobre los ángeles en un lenguaje mitológico y siguiendo las representaciones de la época de entonces”, 114-115.

<sup>3</sup> Es significativo, sin embargo, que en el reciente resumen de catecismo este hecho se ha omitido. Tal vez por la críticas que hubo por su inclusión en el texto oficial, o porque, al menos, no se considera de mayor trascendencia.

<sup>4</sup> Un trabajo muy completo en M. DELCOR, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions*, Revue de l'Histoire des Religions, 190 (1976) 3-53. A. GARCÍA SANTOS, *El pecado de los ángeles: Los vigilantes*, Estudios Bíblicos 51 (1993) 41-72.

ca o histórica, que explique cómo surgió la vida o cómo se desarrolló todo el proceso hasta la existencia del ser humano. La Biblia no es un libro científico ni una síntesis histórica, que responda a nuestras inquietudes actuales para colmar ignorancias o curiosidades sobre nuestro origen.

Sin optar por ninguna hipótesis o teoría, los relatos de la creación, con la belleza e imágenes de una profunda parábola literaria, desean comunicar simplemente una verdad teológica. Dios está al comienzo de la historia más primitiva, con un gesto de cariño creador, para que toda existencia se remita a Él, como a su fuente primera. Es la fe en un creador que realiza su obra a través de múltiples mediaciones humanas, sobre las cuales los científicos podrán discutir.

El creyente solamente añade que, en la aurora de aquel comienzo, la razón última no fue el simple azar, sino el amor que quiso poner en movimiento la creación en la que vivimos, y tantos mundos aún desconocidos sobre los que apenas sabemos nada. Ninguna teoría científica podrá negar esta creencia que tampoco elimina ni destruye las posibles hipótesis sobre las que trabaja la ciencia, aunque pueda darle a sus explicaciones una coherencia mayor. “Al principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gén 1,1) es la gran verdad que recuerda al creyente sus raíces religiosas.

Por dentro, sin embargo, queda siempre la pregunta de por qué, si hemos nacido de un amor, la vida se encuentra tan vinculada con el pecado. Esta situación del ser humano ha sido consecuencia de aquel pecado que relatan también las primeras páginas del Génesis. En el momento de la prueba, la desobediencia al precepto de Dios trajo el castigo de nuestra mortalidad. Ahora sufrimos las consecuencias de no haber querido permanecer fieles y dóciles a su mandato. Aunque tuvo compasión de nuestro fracaso y ofreció de nuevo su amistad, ya no lo hace con la misma generosidad que en la primera creación. Como si el sueño primitivo del Creador quedara destruido por la malicia humana, con la necesidad de reformar su propio proyecto

Es una explicación bastante extendida en la catequesis cristiana, pero que no tiene que presentarse como la única, ni siquiera como la más convincente y aceptable. La teología actual no considera las afirmaciones de la Biblia sobre el *paraíso terrenal*, como una enseñanza histórica y científica sobre el origen del mundo y de la vida<sup>5</sup>. Solo pueden explicarse

<sup>5</sup> REIG PLA, J. A., *El proyecto de Dios sobre el hombre y el misterio del pecado*, *Analecta Valentiniana* 20 (1994) 379-398. SCHWAGER, R., *El pecado original. Tradición y enfoques nuevos*, *Selecciones de Teología* 35 (1996) 43-55. MALDAMÉ, J. M., *¿Qué se puede decir del pecado original?* *Selecciones de Teología* 36 (1997) 119-130. R. BERZOSA MARTÍNEZ, *A vueltas con el pecado original*, *Lumen* 48 (1999) 155-171. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 33-131.

como un lenguaje simbólico y mítico para comprender mejor la existencia misma del ser humano.

#### 4. “Pecado particular de cada uno” (EE. 52)

Finalmente, la consideración del que ha sido condenado por un solo pecado mortal nos resulta bastante incomprensible. En otros tiempos, pudo ser motivo de escrúpulos y torturas, como una amenaza constante difícil de soportar. Hoy nos parece simplemente impensable que “la bondad infinita”, de la que el mismo san Ignacio nos habla (nº 52), espere la primera caída para una condena eterna: “de cada uno que por un solo pecado es ido al infierno”.

La dificultad es posible que estuviera presente desde la redacción de los ejercicios. La primera versión latina, escrita por el mismo santo o, por lo menos, aprobada por él, se introdujo un *tal vez* (forte), que mitigaba la afirmación. Y cuando Fusius escribió la *Vulgata* en latín, aunque cambió el *uno* por *muchos*, no dejó de repetir en dos ocasiones que se trataba también de una posibilidad (forte)<sup>6</sup>.

Hay que reconocer, sin embargo, que las dificultades no radican solo en el texto de los ejercicios. Nuestra cultura actual se ha impermeabilizado con exceso frente a la experiencia del pecado. La afirmación conocida de Pío XII: “Es posible que el mayor pecado en el mundo de hoy consista en que los hombres han empezado perder el sentido del pecado”, la recogió de nuevo Juan Pablo II<sup>7</sup>. Como si su imagen se hubiera difuminado para perder la claridad que tuvo en otros tiempos. Para muchos se ha convertido ya en un objeto de museo, que nos recuerda las costumbres de épocas pasadas, pero que tienen muy poco que ofrecer a nuestro mundo actual. Y muchas de estas críticas son objetivas, o con una dosis de verdad en medio de sus exageraciones. Apunto algunas que

<sup>6</sup> Pueden verse los textos paralelos en *Monumenta Ignaciana. Exercitia et Directoria*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid 1919, 281-283. Un breve comentario en G. FESSARD, *La dialectique des exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, Aubier, T. II, París 1966, 99-100, nota 1. A. ALBURQUERQUE, *Historia de la Vulgata*, en J. PLAZAOLA (ed.), *Las fuentes de los ejercicios espirituales de san Ignacio*, Mensajero, Bilbao 1998, 13-63.

<sup>7</sup> Pío XII, *Mensaje al Congreso Catequístico de Boston*, *Ecclesia* 6 (1976) 8. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica sobre la Reconciliación y la Penitencia*, nº 28. M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los ejercicios y de la cultura actual*, en C. ALEMANY-J.A. GARCÍA-MONGE, *Psicología y ejercicios ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1991, T. I, 44-57. A. BEAUCHAMP, *¿Existe todavía el pecado?*, *Selecciones de Teología* 41 (2002) 69-75. MARLIANGEAS, B., *Culpabilidad, pecado, perdón*, Santander, Sal Terrae 2002.

me parecen más significativas, aunque con suma brevedad, sin mayores explicaciones<sup>8</sup>.

### 5. Dificultades actuales con el pecado

Ha existido, sin lugar a duda, una proliferación y abundancia de pecados, que han provocado un fuerte rechazo o una absoluta indiferencia. Basta recorrer los manuales de moral, anteriores al Vaticano II, para encontrar valoraciones que hoy nos resultan ridículas. Como reconocía Juan Pablo II: “Pasan de ver el pecado en todo, a no verlo en ninguna parte”<sup>9</sup>. La ley del péndulo ha funcionado con toda eficacia. Por otra parte, en una cultura donde se enaltece la autonomía y libertad de la persona se rechaza cualquier tipo de pedagogía autoritaria, que no sepa dar una explicación razonable de aquello que se impone. Y todo creyente, cuando desea vivir de manera adulta, tiene el derecho a preguntar por qué ese gesto deshumaniza a la persona. Un esfuerzo que ha faltado con frecuencia en la pastoral cristiana.

El mundo del inconsciente ha relativizado, con razón, la imagen de una libertad ingenua, pero ha querido eliminar también cualquier rastro de culpa, como si fuera un producto exclusivo de la fe cristiana. Sobre el

ser humano, aunque cometa el mal, no es posible lanzar ninguna condena acusatoria. Cometerá un error o se habrá equivocado, pero jamás será culpable, pues su aparente malicia no es sino un desgraciado accidente, fruto de tantos condicionamientos y presiones interiores. Así está hecho y él no tiene ningún poder para evitar semejante fallos. El único pecado consiste en mantener las estructuras generadoras de la mala conciencia.

Al margen de las dificultades apuntadas, mucha gente siente y experimenta hoy un enorme desconcierto y una gran inseguridad. La oferta de opciones sobre los múltiples problemas éticos es

tan amplia y contradictoria que se encuentran soluciones para todos los gustos e ideologías. En un contexto como éste es lógico que nazca un

*El mundo del inconsciente ha relativizado la imagen de una libertad ingenua, pero ha querido eliminar también cualquier rastro de culpa*

<sup>8</sup> Para mayor explicación puede verse: E. LÓPEZ AZPITARTE, *A vueltas con el pecado. Responsabilidad, culpa, conversión*, PPC, Madrid 2003 (con abundante bibliografía en castellano).

<sup>9</sup> Cf. JUAN PABLO II, (o. c. n. 7), n° 18.

talante de escepticismo e indiferencia. Al ser tantas las opiniones y tan diferentes las ofertas éticas, no hay ningún motivo para aceptar unas por encima de otras. Esta incertidumbre e indiferencia se convierte también en un estímulo para la comodidad, pues si cualquier oferta ética aparece tan válida como las otras, la inclinación hacia lo que resulta menos molesto y exigente se hace comprensible.

La visión tan individualista del pecado es un motivo también de rechazo. Toda la preocupación se centraba en determinar la culpabilidad o inocencia del individuo. Hasta las mismas consecuencias comunitarias de cualquier acción eran examinadas desde esta óptica, pues en todos los problemas sociales lo único importante era descubrir la culpabilidad de cada sujeto. Si a pesar de la propia honestidad continúa existiendo el pecado, semejante situación será entonces producto de las otras personas, de los que no actúan y se comportan de acuerdo con las exigencias morales. El que viva, por tanto, con una conciencia limpia de culpa no tiene por qué sentirse moralmente preocupado frente al mal que nos rodea, ya que la existencia de éste es por completo ajena al propio comportamiento. Pero andar preocupado por un mal pensamiento y no sentirse comprometido con el pecado estructural y colectivo parece una hipocresía difícil de asimilar.

Los sentimientos, en los que Ignacio insiste tanto, de vergüenza y confusión (48), dolor y lágrimas (55), aborrecimiento (63), que llevan a sentirnos como arrojados entre brutos animales (47), encierran también su dosis de ambigüedad, con múltiples significados. Puede ser que lo que duela no sea el mal hecho, sino las malas consecuencias que de él se derivan. Una insatisfacción de fondo por la incapacidad de obtener la meta soñada en la que estaban depositadas tantas esperanzas personales y expectativas de los demás. El fracaso es doloroso no porque esté en juego el bien de los otros, sino por haberse roto de nuevo la imagen narcisista, que nos humilla y destroza. El remordimiento se hace compañero constante del camino. Consiste en querer que no haya habido culpa, en desear haber sido de otra manera, en sufrir por un pasado que ya no se puede suprimir. Como un lamento inútil del que llora sin ningún consuelo, porque choca contra lo irremediable; una demanda de ayuda que cae en el vacío, porque no hay por delante ninguna esperanza

Todo esto significa que en nuestro psiquismo existen culpabilidades, como las del escrupuloso, que no tienen una base real. Otras veces, hay un pecado objetivo frente al que no se experimenta la culpabilidad, como acontece en la persona insensible y encallecida, que se impermeabiliza para no sentirse afectada. Pero también es posible que el pecado y la cul-



pabilidad tengan raíces muy poco maduras y evangélicas. Un dato que no se debe marginar<sup>10</sup>. Es un toque de atención para descubrir en nuestro interior ese otro mundo inconsciente, que nos manipula mucho más de lo que se sospecha. Todo el interés de san Ignacio, en torno a las afecciones desordenadas, pretende justamente esta lucidez espiritual<sup>11</sup>.

## 6. La apuesta por la fe: una condición prioritaria

Sin embargo, nada de lo dicho hasta ahora elimina el mensaje fundamental de esta primera semana. Negar la existencia del pecado supondría que todo el mensaje de la revelación se vendría abajo, como el desplome de un edificio al que se le dinamitan sus pilares básicos.

Si se admite que Dios se ha manifestado en la historia, como aparece en las Escrituras del Antiguo Testamento y en la Buena Noticia de Jesús de Nazaret, hay una base para confiar en Alguien que busca un encuentro gratuito con el ser humano. La conciencia de que este Dios, que así nos ama y se nos revela en la penumbra que oculta su inmensidad inabarcable, es suficiente para dar el salto a la fe. Creer es fiarse de su amor y de su palabra, y comprender que vale la pena apostar la vida entera por esta opción. La apuesta es el montón de dinero que alguien arriesga en un lance de juego. El creyente se lo juega todo por Dios apoyado en su promesa. Hay, por tanto, un margen de opacidad que solamente se acepta por la confianza de la fe, como el tributo inevitable que el creyente ha de pagar al misterio de Dios. Desear que toda sombra desaparezca es pretender eludir el velo de la fe. No es extraño que Jesús tuviera que recordar a sus discípulos, después de la experiencia de la resurrección: “Dichosos los que tienen fe, sin haber visto” (Jn 20,29).

Con otras palabras, la fe implica colocar a Dios en el centro de la existencia para reconocer el carácter subordinado de todo nuestro ser: nuestra condición de criaturas dependientes, como se insiste en el *Principio y fundamento*. Pero para este encuentro la única condición necesaria es tomar conciencia de la necesidad de sentirnos salvados. Ser cristiano supone la experiencia íntima de estar sostenido misericordiosa-

mente por Dios, de que una fuerza, más allá de nuestras posibilidades, nos ha situado a un nivel radicalmente distinto, en el que los méritos personales no constituyen ningún derecho.

La gracia no es fruto de nuestro esfuerzo o de nuestros méritos, sino un regalo de Dios que solo puede concederlo a quien se reconoce como menesteroso e impotente. Cualquier atisbo de autosuficiencia nos impermeabiliza de inmediato para cerrarnos a la experiencia de la gratuidad. De esta forma, el individuo perfecto se hace plenamente incompatible con Dios, pues sus propias virtudes tienen el peligro de convertirse en una barrera que lo separe del amor gratuito y misericordioso. Desde el fondo de su corazón brota, la mayoría de las veces de forma imperceptible, aquella oración farisaica que imposibilita la justificación auténtica y verdadera: “Dios mío, te doy gracias porque no soy como los demás hombres” (Lc 18,11).

El peligro de una conducta farisaica no nace directa y primariamente de la religión, sino que hunde sus raíces en nuestras experiencias infantiles más primitivas. Desde pequeños aprendimos que la obediencia y la buena conducta consiguen el premio deseado: el cariño de los padres, la estima de los que nos rodean, la alegría y tranquilidad de la propia conciencia. De la misma manera que otras múltiples vivencias nos hicieron descubrir que la trasgresión y el mal comportamiento provocan el rechazo, la condena y el remordimiento interior. Estamos, por tanto, acostumbrados a recibir el premio del amor como fruto del buen comportamiento. La recompensa se merece con el esfuerzo y los méritos acumulados. Por eso el rechazo y la condena son también merecidos, cuando no se actúa de acuerdo con las normas exigidas. El malo pierde todo derecho a sentirse querido.

En una palabra, el amor no se experimenta como un don gratuito, sino como una conquista que se consigue con la buena conducta. Y se vivencia como una injusticia ofrecerlo a quien no haya hecho los méritos suficientes. Hay, pues, un inconsciente colectivo que mercantiliza toda relación como un deber de justicia, sin espacio para la gratuidad. El bueno y obediente puede exigir lo que se merece, mientras que para el perverso e insumiso no queda otra alternativa que el justo castigo y la condena. Cualquier otra ecuación chocaría contra el sentimiento más primitivo de una justicia legal y objetiva.

Es muy fácil que estas vivencias, en las que nos han educado y que integramos en nuestro psiquismo con toda naturalidad, se hagan presentes también en nuestras relaciones con Dios. Cuando por la obediencia a la ley y con el esfuerzo de las buenas obras se cree merecer el beneplá-

<sup>10</sup> E. GISMERO GONZÁLEZ, *Las clases de culpa y su manejo*, Razón y Fe 242 (2000) 315-327. A. M. CÁCERES, *Aproximación a la fenomenología de la culpa*, Religión y Cultura 47 (2001) 801-815. J. CALVO Guida, *Consideraciones sobre el sentimiento de culpa*, Scripta Fulgentina 13 (2003) 189-199. C. DOMÍNGUEZ, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006, 77-102.

<sup>11</sup> Cf. L. M<sup>a</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao/Santander 1992.

cito de Dios y su amistad o, por el contrario, cuando se considera imposible, por la mala conducta, que Él nos ame sin méritos de nuestra parte, brota de inmediato el fariseísmo.

### 7. Objetivo de las meditaciones: superación del fariseísmo

Lo que se pretende, entonces, con las meditaciones de los pecados es destruir las raíces farisaicas presentes en el psiquismo humano. Nada hay mejor para ello que reconocer desde el principio nuestra finitud y fragilidad. Ya hemos dicho que la teología actual no considera las afirmaciones de la Biblia sobre el *paraíso terrenal*, como una enseñanza histórica y científica para explicar el origen del mundo y de la vida. Es un intento de explicación teológica sobre la condición humana, que tiene su punto de partida y su destino último en el amor del Creador. Del polvo de la tierra nacimos, como símbolo de una existencia que nos viene de fuera, y a su seno volvemos, pero con el anuncio de que no será nuestra morada definitiva.

Esto significa, dicho de otra manera, que la caducidad y limitación está dispuesta por Dios desde su proyecto primitivo. No tuvo que hacer un arreglo posterior para ordenar el caos sembrado por el fallo de su criatura.

Soñó desde la eternidad con un mundo imperfecto e incapaz de auto salvarse, en el que Jesús aparecía siempre como el gran Mesías salvador. La creación, nacida de sus manos, es imperfecta por su propia naturaleza.

Lo que nosotros llamamos pecado original, aunque se explique de maneras diferentes, es el reconocimiento de que toda persona, que llega al mundo, está incapacitada por sí misma para realizar el bien. Es una fuerza que esclaviza de tal forma que nadie podrá liberarse de su influjo, si

no es por la promesa de salvación en Cristo. Jesús ha venido a sembrar en el mundo esta nueva semilla de libertad. Ya es posible realizar el bien, aunque nuestra salvación no ha llegado aún a su término, y en nuestra lucha contra el mal, no quedamos siempre exentos de las heridas de nuestra fragilidad y cobardía. No podemos hacer el bien, si Dios no ofreciera su salvación por Jesús.

Es la realidad externa que san Ignacio nos invita a descubrir en los dos primeros pecados. Aunque no respondan a hechos reales, ellos nos revelan

la naturaleza y consecuencias que se originan, cuando la criatura rompe su relación con su Creador para vivir su existencia de forma autónoma. Al quedar destrozada su comunión con Él, el ser humano se experimenta condenado en su soledad, fracasado en su proyecto, incapaz de sentirse solidario, herido por su propio querer y voluntad. El Génesis aporta multitud de datos alegóricos para completar las consecuencias de todo pecado.

Un panorama que, visto desde fuera con la mirada de un simple espectador, se nos presenta también como una amenaza en la propia historia. La tragedia que se origina en los demás está presente en nuestro mismo corazón. Ya es posible realizar el bien, aunque nuestra salvación no ha llegado aún a su término, y en nuestra lucha contra el mal, no quedamos siempre exentos de las heridas de nuestra fragilidad y cobardía. Es fruto de un querer que todavía no es plenamente libre.

De ahí la importancia mucho mayor que reviste la meditación sobre los propios pecados. Una de las características del acto culpable es la tendencia a su propia justificación. Precisamente porque somos pecadores no tenemos lucidez para reconocer los fallos personales. Hay siempre una tendencia, más o menos consciente, a disimular lo que no queremos reconocer porque afecta a nuestro narcisismo<sup>12</sup>. San Ignacio invita a que penetremos en nuestro interior para conocer con lucidez el desorden de nuestras operaciones. Sacar a la superficie lo que no nos interesa conocer de ninguna manera, ya que nuestros deseos más profundos buscan encubrir lo que no se quiere reconocer. Es lo que quiere que se pida con insistencia en la oración preparatoria (EE. 46, 55, 62) para que todas mis operaciones sean ordenadas, y no haya otros elementos que distorsionen la culpabilidad.

Queda siempre, en el fondo, el misterio de un Dios que ha querido realizar un proyecto así, entre otros muchos que hubieran sido posibles. Sería como exigirle una explicación, a la que no tenemos derecho, para que justificara sus designios insondables. San Pablo, sin embargo, ofrece la mejor respuesta para serenar cualquier inquietud o duda que asalte: “pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20). Es decir, frente al pecado, la caducidad, la muerte, el dolor o el fracaso que acompañan al existir humano, se alza con una fuerza mayor el cariño, la generosidad, el amor, la salvación gratuita y generosa. Quien así se siente cobijado por Dios no necesita ninguna otra explicación.

<sup>12</sup> A. CHÉRCOLES, *La afectividad y los deseos en los Ejercicios espirituales*, Cristianismo i justícia, Barcelona 1995. C. DOMÍNGUEZ, *Psicodinámica de los ejercicios ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao/Santander 2003, 103-116. C. CL. SAGNE, *L'excuse et l'aveu*, Christus n° 210 (2006) 136-147.

## 8. “Lo que debo hacer por Cristo” (EE. 53)

Toda esta realidad hay que vivirla en un clima muy distinto al de otras épocas anteriores. La gente mayor guarda recuerdos muy negativos de aquellos ejercicios que fomentaban el miedo, la angustia, el temor, la intranquilidad. La misma imagen de Dios, como juez que todo lo escruta y conoce, sin que nadie pueda escapar a su control, había fomentado una obsesión por esa mirada que se hace insoportable y destructora. Como tantas otras malformaciones de la vida cristiana, tan lejana de la recomendación de san Juan, que nos invita a vivir delante de Dios con una absoluta confianza, incluso en el día del juicio final (1Jn 4,17-18). La imagen de fondo que ha de quedar en relieve es la figura del crucificado para no perder nunca de vista su amor gigantesco. Delante de ese cariño no cabe otra preocupación que el deseo de responder con la mayor generosidad. El “qué he de hacer por Cristo” es la única ilusión pendiente para el futuro.

Bajo esta experiencia básica no hay que temer encontrarse con nuestra verdad; sentir vergüenza y confusión (48), dolor y lágrimas (56), aborrecimiento (63) experimentar el desorden de nuestras operaciones; vivenciarse como llaga nauseabunda; hasta identificarse de alguna manera como si estuviéramos arrojados entre brutos animales (47). No hay espacio para ningún tipo de amargura o desilusión, cuando detrás de todo está Cristo crucificado. Quien se sienta movido por otros sentimientos negativos no ha captado aún el fruto de esta primera semana.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, me atrevería a proponer ciertas recomendaciones en torno al tema del pecado.

## 9. Mayor complejidad de la culpa

Existe el peligro de insistir con exceso en su malicia interna, como un gesto de rebelión y rechazo perverso: la criatura que pretende su independencia del Creador. La experiencia demuestra, sin embargo, que la gran mayoría de los pecados no nacen de una actitud perversa, sino de un engaño previo. Realiza el mal porque no consigue descubrir en él su verdadero rostro, velado y cubierto por otras apariencias superficiales y más bondadosas. Antes de cometerlo, tiene que convencerse, de una u otra manera, que busca hacer un bien, en el fondo; o de que, por lo menos, la conducta no parece tan negativa como se dice.

Es un juego, por tanto, en el que no existe una limpieza completa

ni una absoluta claridad, aunque tampoco se acepta la trampa con descaro. Hay que utilizar las medias verdades y manipular los datos, según los propios intereses, para hacer lo que se quiere, pero sin que remuerda con exceso la mala conciencia. Lo que se busca precisamente es una justificación pseudo verdadera, que permita hacer lo que no se debe a través de un convencimiento engañoso que elimina la lucidez. Más que maldad para cometer una acción censurable, se requiere una previa seducción por la mentira que el propio sujeto se fabrica. Se quiere convencer de que su conducta no es tan negativa, como en otras ocasiones pensaba, pero sin acallar por completo los reproches de su conciencia<sup>13</sup>.

Por otra parte, la valoración ética se hace más compleja de lo que muchos se creen. La obligación de manifestar los pecados graves, con su número y especie, creó la urgencia de valorar con exactitud casi matemática el conocimiento y la libertad de los actos humanos. El ser humano actúa siempre con una mezcla de luces y sombras, de cobardía y esfuerzo sincero, de condicionantes y libertad, cuya frontera permanece cubierta por la penumbra. La postura más evangélica entonces es abrazar con alegría esa *docta ignorancia*, humilde y sincera, de no tener miedo a desconocer delante de Dios cuál es nuestra verdadera situación. Sólo Él penetra en ese mundo oculto y misterioso donde se entrecruzan el bien y el mal en proporciones tan diferentes, según los casos y las circunstancias, pero casi siempre tan opaco para nosotros. Es un esfuerzo por colocarse ante Él sinceramente, sin condenarse con exceso ni sentirse inocente con ingenuidad. En último término, sin saber lo que somos, esperando siempre su perdón y abiertos al cariño y al agradecimiento. No en vano todos somos, al mismo tiempo, justos y pecadores.

En este sentido, la claridad tradicional en la clasificación de los pecados queda algo difuminada. No es problema de matemáticas, sino de una valoración compleja que no resulta fácil dilucidar en todas las ocasiones.

*Sólo Dios penetra en ese mundo oculto donde se entrecruzan el bien y el mal, casi siempre tan opaco para nosotros*

<sup>13</sup> Iluminador, para comprender todo el relato del primer pecado, el artículo de E. DRE- WERMANN, *Angustia y culpa en el relato yahvista de la caída (Gn 3,1-5)*, Concilium n° 113 (1976) 369-381.

## 10. La dimensión social

Finalmente, habría que superar una dimensión demasiado individualista del pecado. Toda la preocupación se centraba en determinar la culpabilidad o inocencia del individuo. Hasta las mismas consecuencias comunitarias de cualquier acción eran examinadas desde esta óptica, pues todos los problemas relativos al escándalo, cooperación, exigencias de la justicia en el campo económico, responsabilidades sociales y políticas, etc., se valoraban con una intencionalidad subjetiva: conocer las obligaciones indispensables de cada uno para que, una vez que se hayan cumplido, quedarse ya con la conciencia tranquila. El que viva, por tanto, con una conciencia limpia de culpa no tiene por qué sentirse moralmente preocupado frente al mal que nos rodea, ya que la existencia de éste es por completo ajena al propio comportamiento. Un planteamiento como este se hace por completo inaceptable en una cultura donde la dimensión política y social alcanza un relieve extraordinario.

Hay, por tanto, que vincular de alguna manera la dimensión social con la propia responsabilidad. No es posible conservar las manos limpias, aunque no haya fallos personales, cuando se vive en un mundo carcomido por la injusticia y la iniquidad. Sentirse inocente, echando la culpa sobre las estructuras o sobre los demás es un mecanismo de defensa para convencernos de no estar implicados. La solidaridad con lo que hemos recibido del pasado y los compromisos que se toman de cara al futuro nos impiden sentirnos inocentes. No es el momento de analizar cómo se efectúa esta profunda vinculación<sup>14</sup>. Pero sin olvidar también que la denuncia de los delitos ecológicos; de la deuda externa de los países pobres; o de las guerras sin ninguna justificación puede encubrir con un falso disimulo los fallos personales, por el hecho de estar preocupados por problemas de mayor importancia.

Una responsabilidad que se desliza con frecuencia hacia una culpa por nuestra actitud ante los pecados estructurales, como señaló muy bien Juan Pablo II: “Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complici-

dad solapada o indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas”<sup>15</sup>. Es una invitación a reconocer esa complicidad tácita y silenciosa, en la medida que se aceptan tranquilamente esas situaciones injustas o no se emplea la ilusión y el trabajo correspondiente para cambiarlas.

<sup>14</sup> BONNÍN BARCELÓ, E., *Pecado social y estructura de pecado. Una larga marcha del Magisterio de la Iglesia*, *Efemérides Mexicanae* 18 (2000) 57-78. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, *Sal Terrae*, Santander 2003, 320-344. BONNÍN BARCELÓ, E., *Pecado social y estructura de pecado en la Teología Latinoamericana*, *Efemérides Mexicana* 23 (2005) 303-336.

<sup>15</sup> Exhortación sobre la *Reconciliación y penitencia*, n° 16



# ACOGER EL TIEMPO QUE VIENE

## ESTUDIOS SOBRE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Maurice Giuliani, S.J.



MENSAJERO · SAL TERRAE

### La reconciliación consigo mismo en la Primera Semana de los Ejercicios

Luis M.<sup>a</sup> García Domínguez

Estas páginas exploran los aspectos que favorecen de reconciliación consigo mismo en la primera semana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola<sup>1</sup>. Y concluyen afirmando que, si bien el dinamismo principal de la primera semana de los Ejercicios apunta a la reconciliación del ejercitante con su Dios, esta semana constituye también un verdadero camino de reconciliación consigo mismo para el que la vive al modo como se propone en el texto. El potencial reconciliador de la primera semana se apoya tanto en los contenidos teológicos de las meditaciones e instrucciones como en los modos de proceder (que podemos llamar psicológicos) articulados meticulosamente en el texto y que constituye su proceso, la visión formal de la *dynamis* de la experiencia total de los Ejercicios<sup>2</sup>, que es el aspecto más novedoso de los mismos.

Abordamos un tema teórico, pero que tiene necesarias implicaciones para el que da y acompaña Ejercicios. Y ello porque dar y acompañar un proceso ignaciano de reconciliación con Dios y consigo mismo requiere notable familiaridad con una pedagogía a veces paradójica, que sólo se comprende plenamente en el marco más amplio de la visión antropológica que Ignacio tiene del ejercitante<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, S. I.*, Sal Terrae, Santander 1990.

<sup>2</sup> F. J. RUIZ PEREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000, 69ss.

<sup>3</sup> Para una aproximación a la antropología ignaciana se puede ver: M. RUIZ JURADO, *La antropología di santi Ignazio di Loyola*, en Ch.-A. BERNARD (Ed.), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Piemme, Torino 1991, 239-256. Ver también: L. GARCIA, *El hombre espiritual según San Ignacio*, Razón y Fe, Madrid 1961; J. MELLONI RIBAS, J., *Los elementos antropológicos de los Ejercicios*, en *La mistagogía de los Ejercicios*, Sal Terrae - Mensajero, Santander-Bilbao 2001, 71-103.

### La primera semana como reconciliación con Dios

La aproximación a los textos ignacianos y a la práctica de la primera semana (*Ej.* 23-90) nos dejan la evidente conclusión de que el fin de la primera semana ignaciana es buscar la reconciliación del ejercitante con su Dios, la vivencia afectiva y sentida de una experiencia previamente creída y celebrada sacramentalmente. La primera semana pretende que el ejercitante adquiera un conocimiento nuevo de sí, un conocimiento más profundo y sentido de su realidad de pecador. Busca además una movilización de los afectos ante la manifestación de la misericordia divina tenida con él (primer ejercicio), de modo que esa experiencia de misericordia le permite explorar su propia historia reconociéndose pecador (segundo ejercicio), así como le facilita profundizar en el conocimiento y aborrecimiento de su pecado y de las raíces del mismo (tercer y cuarto ejercicios); de tal modo que en adelante ya no puede pensar un proyecto que siga la dinámica del pecado (quinto ejercicio), sino un nuevo proyecto en alabanza y servicio agradecido al Cristo que lo salvó (coloquio).

Así se percibe en el mismo texto de Ignacio de Loyola<sup>4</sup>; y también lo recoge así, con unos u otros acentos, la práctica de los primeros jesuitas reflejada en los Directorios. En ellos se indica el conocimiento del pecado propio como uno de los primeros fines de la semana, pero un conocimiento que lleve a la compunción y a la aflicción, un “conocimiento experimental y afectivo”<sup>5</sup>; y, sin apenas referencias al temor, se produce un propósito de la enmienda que, últimamente, es un nuevo enfoque de la propia vida, que se concretará en la elección de la segunda semana.

Comentaristas posteriores expresan esto mismo con diversos acentos<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ver *Ej.* 43, 44, 48, 53, 55, 62, 65, 74, 78, 82, 87, 89; además, *Ej.* 240, 243, etc.

<sup>5</sup> Directorio de Cordeses: D. 32, n. 71; ver n. 37 y 68. Los Directorios recogen explicaciones y práctica de Ignacio mismo o de los primeros jesuitas. Sobre el sentido de la primera semana, por ejemplo, se pueden ver las indicaciones de un Directorio ignaciano (D. 3, n. 9-10), del P. Vitoria (D.4, n.19) y de Polanco (D. 20, n. 56-57). Acentos distintos aparecen en Gil González Dávila (D. 31, 52 y 70) o en el Directorio oficial (D. 43, 99 y 139): M. LOP SEBASTIÁ, *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000

<sup>6</sup> Se puede ver J. CALVERAS, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería religiosa, Barcelona 1941, 133-147; G. CUSSON, *Experiencia del misterio de salvación*, Apostolado de la Prensa – Hechos y Dichos, Madrid-Zaragoza, 1973, 120 y 121; H. COATHALEM, *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 92; J. LEWIS, *Conocimiento de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987, 210-211; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 119; AA. VV., *Ejercicios: Primera semana*: Manresa 64/252 (1992); AA. VV., *Temas varios de Primera Semana*: Manresa 68/268 (1996); J. MELLONI RIBAS, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 131-160.

En la primera semana el mensaje objetivo es la historia de la caída, considerada en continua presencia de Cristo en la cruz, que muestra la misericordia de Dios para con el ejercitante y favorece una experiencia de arrepentimiento, aborrecimiento y conversión (volviendo a la relación “original”, expresada en el Principio y Fundamento: *Ej.* 23). El ejercitante se abre a una relación nueva con Dios en Jesucristo; la vergüenza y confusión se transforman casi espontáneamente en adhesión total, por amor, al servicio de Cristo Salvador, y la compunción se ve impregnada de un ardiente deseo de servir a Cristo. Por eso hay lucha ascética (*ven-cer a sí mismo*), pero también proyecto futuro (purificarse para *ordenar su vida*). Se trata de una semana propiamente espiritual, no moralizadora, jurídica ni apaciguadora de la emotividad. Es un primer estadio de transformación personal, en el que la conmoción afectiva (vergüenza y confusión) produce conocimiento y aborrecimiento de los pecados y aborrecimiento de ellos, y donde la contemplación amorosa de la desproporción ante el Creador (Cristo en cruz) produce en el ejercitante agradecimiento y seguimiento.

De todo lo dicho parece claro que la reconciliación consigo mismo no es el fin o el fruto principal que se pretende en la primera semana. Pero es cierto también que esta semana genera en el ejercitante una novedosa reconciliación consigo mismo, efecto no buscado de su práctica, por cuanto en ella se ponen en movimiento dinámicas antropológicas que operan en el ejercitante un cambio tanto espiritual (pneumático) como psíquico<sup>7</sup>.

Sin embargo, la primera semana de Ejercicios puede ser problemática<sup>8</sup>, pues podría evocar concepciones de pequeñez en el ejercitante, suscitar fuertes sentimientos de culpa, generar escrúpulos innecesarios, engendrar dinámicas de autocastigo (penitencia) o de justificación autopurificatoria; y, con ello, producir ansiedades y emociones en todo modo contrarias a lo que parece sería

*La reconciliación consigo mismo no es el fin principal de la primera semana. Pero sí su efecto*

<sup>7</sup> C. DOMINGUEZ MORANO, *Los Ejercicios Espirituales, experiencia de reconciliación*: Boletín de Espiritualidad 37/202 (2006), 7-18; también en: Manresa 77/303 (2005) 109-123. Nos parece que, si se pretendiera la reconciliación del ejercitante consigo mismo como objetivo principal de la semana, no se lograría conforme a aquello: “el que busca su vida la perderá; pero el que la pierda por mí, la encontrará” (Mc 8,35).

<sup>8</sup> A. TORNOS CUBILLOS, A., *Identidad, culpabilidad, autoestima*, en C. ALEMANY – J. A. GARCIA-MONGE, *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vol. I, Sal Terrae - Mensajero, Santander-Bilbao 1991, 35-43; M. SIEVERNICH, *Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual*, en C. ALEMANY – J. A. GARCIA-MONGE, o.c., 44-57.

una buena reconciliación consigo mismo. Aunque haya algún fundamento para afirmar lo anterior, aquí subrayamos que la pretensión del texto ignaciano es la contraria.

### La primera semana como camino de reconciliación consigo mismo

Como decimos, podemos apreciar en la primera semana numerosos elementos del texto cuya adecuada aplicación favorece que se opere en el buen ejercitante una reconciliación consigo mismo<sup>9</sup>. Entre los elementos más bien formales de la primera semana, los modos de proceder, podemos señalar: las disposiciones internas previas a los Ejercicios; la disciplina dentro de ellos (uso de las adiciones, que incluyen la necesaria implicación del cuerpo); la serie de exámenes que se le propone practicar, minuciosos (examen particular), globales (examen del día), profundos (para la confesión); la oración de meditación que busca integrar todo el ser psíquico del ejercitante, con empleo de la imaginación, la memoria, la reflexión, el afecto; la oración de repetición que insiste en la resonancia afectiva (afectividad muy presente también en las reglas de discernimiento y en el examen de la oración); la necesaria alteridad de la oración mental, la cual siempre empieza (oración preparatoria, petición) y siempre termina (coloquio) remitida fuera del ejercitante, como un ejercicio de relación con Otro.

Estas y otras piezas del texto actúan formando una especie de “círculo virtuoso” en el ejercitante, al procurar en él una nueva y realista visión de sí que genera, a su vez, expectativas realistas ante todos los aspectos de la vida: desde la imagen externa e interna de sí, con la apreciación adecuada de la propias cualidades o limitaciones y sus posibilidades de éxito o fracaso, hasta las relaciones de amistad, de amor y de servicio, e incluso las relaciones con Dios. Estas expectativas realistas del ejercitante se cumplen habitualmente más frecuentemente que las que no lo son, dentro y fuera de los Ejercicios, de modo que no generan ansiedad ni frustración, sino que permiten más fácilmente la sonrisa y la capacidad de humor sobre sí mismo. Una persona así se encuentra en paz con-

<sup>9</sup> La expresión *reconciliación consigo mismo* es una de las posibles para expresar un estado subjetivo en el ejercitante de mayor sosiego y menor ansiedad, de mayor claridad y menor oscuridad, de sentimientos más gozosos y menos distónicos. En tal estado se produce algún progreso en la autocomprensión y autoestima del ejercitante, en su identidad y autorrealización personal, así como una mayor capacidad de integración personal, maduración, unificación o autoconciencia. Es el reflejo psicológico del fruto integral de la semana.

sigo misma y es humanamente más madura y serena que en la situación contraria; y desde el punto de vista espiritual será más consistente<sup>10</sup>. Madurez y consistencia que a su vez favorecen la adecuada imagen de sí y las expectativas realistas.

A continuación nos detenemos más despacio en dos aspectos del proceso descrito para la primera semana: la reformulación por parte del ejercitante de esa nueva imagen de sí y la apertura a la profundidad y extensión de la raíz de su pecado; ambas constituyen una base realista de esa reconciliación consigo mismo que postulamos como fruto de la primera semana.

### El propio conocimiento: hacia una nueva imagen de sí

La importancia de una positiva imagen de sí como parte de la propia identidad y como elemento constitutivo del desarrollo normal de la persona es un tema común en psicología. Sin embargo no basta tener una positiva imagen de sí para garantizar esta madurez, sino que se requiere que ésta sea adecuada y realista; lo cual implica la integración del pasado, el adecuado conocimiento y aceptación de sí y que dicha imagen apoye realísticamente un proyecto de vida con sentido. Todo lo cual favorece el equilibrado procesamiento e integración de nuevas experiencias (positivas o contradictorias) y la seguridad emocional para hacer frente a los retos de la vida; por eso de tal persona podríamos decir que está reconciliada consigo misma y que podrá vivir su vida de modo psicológicamente estable, ofreciendo a su vez una buena base para el crecimiento espiritual.

Un ejercitante, por lo tanto, podría ciertamente tener problemas con su imagen de sí cuando su pasado le pesa o le avergüenza y cuando su conocimiento de sí es inadecuado por excesiva humillación; pero también cuando su grado de narcisismo genera una desmesurada visión de sí y cuando la realización de su imagen de sí pide comportamientos no compatibles con el proyecto cristiano de vida. Por ello la primera semana, que tiende a revolver la vida pasada y presente del sujeto y a remo-

<sup>10</sup> El “círculo vicioso” de las expectativas irrealistas podría estar presente en el 60-80% de los ejercitantes (pues aparece en la misma proporción de quienes empiezan una vida vocacional); se describe en L. M. RULLA – F. IMODA – J. RIDICK, *Antropología de la vocación cristiana*, 2. *Confirmaciones existenciales*, Atenas, Madrid 1994, 146-149. Ver su efecto en Ejercicios en F. IMODA, *Ejercicios Espirituales y psicología: la altura, la anchura y la profundidad* (Ef. 3,18): CIS XXIII / n. 70 (1992) 11-72.

ver sus seguridades actuales, puede desestabilizar la imagen positiva de sí que el ejercitante trae a los Ejercicios o, en otros casos, agudizar el disgusto consigo que el ejercitante experimente al empezar. Pues bien, la impresión que producen los textos es que la primera semana procura suscitar, en el ejercitante que no la tiene, esta disonancia con su propia imagen actual; que mantiene deteriorada por un tiempo su imagen en quien la traiga un tanto deteriorada, sin aliviarle en su baja autoestima<sup>11</sup>; y esto parece facilitar la nueva y realista imagen de sí que se alcanza como fruto del proceso. Efectivamente, la disonancia cognitiva puede favorecer el desarrollo no sólo cuantitativo, sino cualitativo: el cambio de las precedentes estructuras formales de pensamiento.

*Una disonancia con la imagen del ejercitante que favorece el cambio de sus estructuras formales de pensamiento*

En ejercicios se procura de varios modos esta disonancia y, más en general, el desprendimiento respecto a la propia imagen y proyecto. Los Directorios señalan como buena disposición la que incluye un cierto grado de insatisfacción de sí y de cómo las frecuentes confesiones (que, sin embargo, no bastan para traer la paz al sujeto), pueden constituir una buena preparación<sup>12</sup>. Se pide entrar en Ejercicios con generosidad y disponibilidad (Ej. 5), sin prejuicios respecto al método (Ej. 22) ni al proyecto de sí (Ej. 136), sin previos *designios e intentos*<sup>13</sup>. Durante los Ejercicios mismos la disciplina personal (adiciones, Ej. 74-90), la docilidad al guía y la apertura a la novedad de las propias mociones facilitarán el desprendimiento de sí.

Con las anteriores disposiciones, el propio conocimiento se constituye como elemento importante de la pedagogía ignaciana de primera semana<sup>14</sup>. El ejercitante muy pronto se encuentra con una primera llamada poderosa a la autoconciencia: la *composición de lugar de la primera semana* (Ej. 47)<sup>15</sup>, que ofrece la visión de un ser humano dinámicamente bipolar, con una tensión interna constitutiva, en unas especie de con-

<sup>11</sup> El texto acentúa más la confrontación del narcisismo que el apoyo al ejercitante pusilánime. Esto podría ser reflejo de la experiencia del propio Ignacio, con una autoestima excesivamente alta antes de la conversión; pero más probablemente se hace por la intuición antropológica de que ese narcisismo original es universal, también presente en los que se muestran apocados en su autoestima.

<sup>12</sup> D. 4, n. 2-3, 20; D. 20, n. 21-24.

<sup>13</sup> D. 4, n. 20.

<sup>14</sup> Insiste en el conocimiento de sí, por ejemplo, el Directorio del P. Pereyra (D. 10, n. 17-20).

<sup>15</sup> Sobre la composición de lugar, S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 131-134.

cepción “binaria” del ser humano<sup>16</sup>, aunque integrada según el concepto escolástico de *compósito*. Una persona con un mundo interior lleno de pensamientos y deseos frecuentemente contradictorios<sup>17</sup> y también socialmente en conflicto, *desterrada* en un medio que no le es propio e inmerso en unas relaciones interpersonales que no le ayudan. Se trata de un texto poco acorde con la sensibilidad humanista actual, aunque en la época de su redacción sus expresiones quizá no resultaban tan sonoras. No parece, ciertamente, una visión muy optimista del hombre, pero es buen punto de arranque existencial de los tres primeros ejercicios.

La composición de lugar muestra la tensión intrapsíquica del ejercitante como también la tensión psicosocial en la está inmersa esa naturaleza humana dividida. Esta influencia social sobre opiniones y comportamientos del individuo es un tema más que probado en la psicología social<sup>18</sup>; para Ignacio está plenamente confirmada, aunque él desenmascara la vacuidad de los argumentos en que se basa, la futilidad de los valores propuestos, la *vanidad* de la propuesta del *mundo*<sup>19</sup>. En todo caso Ignacio considera que esa influencia no puede determinar la conducta ni quitar toda la libertad y responsabilidad del individuo, aunque sí explica en mucha medida los fuertes condicionamientos exteriores que son generados por una historia de pecado que precede al ejercitante (primer ejercicio: Ej. 45-54) y por un entorno sin consistencia, pero muy envolvente y seductor (*las cosas mundanas y vanas*: Ej. 63). Esta composición de lugar se considera al comenzar cuatro de los cinco ejercicios de esta semana (Ej. 47, 55, 62, 64) con el probable efecto sobre el generoso ejercitante de disponerlo a una visión de sí más realista al practicar sus ejercicios. A continuación nos detendremos en el análisis de estos aspectos en el segundo y tercer ejercicio de la primera semana.

El *segundo ejercicio* (Ej. 55-61)<sup>20</sup> no es una fría meditación intelec-

<sup>16</sup> A. ALBURQUERQUE, *La parábola de los Tres Binarios de hombres*: Manresa 67 (1995), 165-167; L. GARCIA, *El hombre espiritual según san Ignacio*, Razón y Fe, Madrid 1961, 36-48.

<sup>17</sup> La composición de lugar ofrece una explicación antropológica a la experiencia de dos tipos de deseos contrapuestos que el ejercitante experimenta: L. M. GARCIA DOMINGUEZ, *La ordenación de los deseos en la espiritualidad ignaciana*: *Communio* 22/3 (2000) 358-370.

<sup>18</sup> G. PASTOR, *Conducta interpersonal. Ensayo de psicología social sistemática*, UPSA, Salamanca 1988; F. ARONSON, *El animal social. Introducción a la psicología social*, Alianza Universidad, Madrid 1994.

<sup>19</sup> Aunque detecta el hecho y denuncia su falacia, san Ignacio no puede, en el siglo XVI, descubrir los mecanismos que actúan en la influencia psicosocial; pero la capacidad actual de completar su pensamiento con los estudios de la psicología social no resta fuerza a lo certero de su intuición y análisis.

<sup>20</sup> A. ALBURQUERQUE, “*Mis pecados*”. *Segundo ejercicios de la primera semana*: Manresa 64 (1992), 331-351.



tual sobre la condición humana analizada objetivamente en el contexto de la historia de salvación; sino que constituye una invitación a desprenderse del narcisismo natural que la condición humana arrastra desde la infancia, suscitando en el ejercitante la cuestión que permite la radical humildad: pero ¿quién me he creído que soy? El ejercitante se vuelve a su propio pecado en el segundo ejercicio sólo después de haber tenido una primera experiencia cognoscitiva y afectiva en el primer ejercicio (*rememorar y entender por más me envergorzar y confundir: Ej. 50*). En el segundo ejercicio recuerda su historia personal de pecado (*Ej. 56*), pero no tanto como objeto de un análisis pormenorizado sino en una apreciación global (*Ej. 57*)<sup>21</sup>. No se trata de un mero ejercicio de memoria histórica, recuperación de hechos para ser procesados en términos racionales de justicia, injusticia o justificación; ni menos aún, para vivenciarlos con sentimientos de culpabilidad o de disculpa. Sino que con el recuerdo de la verdad salvífica y de su propia inadecuación a ella, empieza para el ejercitante una integración de esa revelación mediante el uso de las *tres potencias* para entender, ponderar y sentir de modo que se susciten respuestas nuevas en su vida.

Tras esa mirada histórica, en el tercer punto del segundo ejercicio (*Ej. 58*), el ejercitante encuentra una ocasión para adquirir una comprensión nueva de sí mismo (*mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos*) y una comprensión nueva del Dios que lo salva en Jesucristo (*quién es Dios, contra quien he pecado*). Aunque la visión antropológica que el texto ignaciano ofrece al ejercitante tiene gran fuerza plástica en la descripción y en la nueva comprensión de sí que evoca, que es absolutamente antinarcisista (*mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea [...], mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima*), el pecado es siempre efecto y producto de la libertad del hombre, de su decisión y de su actividad; pero no en modo alguno algo constitutivo de su persona. Pues, aunque ahondar en la concepción ignaciana del pecado requiere un análisis que excede el propósito de estas páginas, podemos recordar que los textos ignacianos hablan muchísimas más veces del pecado como realidad teológica que del ser humano como pecador<sup>22</sup>. Ciertamente, el pecado es

<sup>21</sup> La idea se repite en los Directorios: D. 3, n. 10; D. 4, n. 26; D. 20, n. 60; D. 31, n. 43; D. 43, n. 125.

<sup>22</sup> En la *Concordancia ignaciana* la palabra *pecado* se recoge 148 veces (94 de ellos en los Ejercicios); *pecar* aparece 14 veces (10 en los Ejercicios); y *pecador* aparece sólo 3 veces en todos los textos ignacianos considerados (una vez en Ejercicios: *Ej. 74*): I. ECHARTE (ed.), *Concordancia ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996, 930-934.

obra del sujeto y producto de su pecar libre (*Ej. 58*); pero la condición de pecador no es una categoría ordinaria para describir al ser humano, por lo que el pecado no es parte constitutiva del yo.

Este mayor conocimiento de sí se procura en unos ejercicios que deben realizarse con una equilibrada proporción entre sentimiento y razón<sup>23</sup> para garantizar en lo posible una vivencia espiritual antropológicamente integral; las peticiones de cada ejercicio también facilitan esta integración de emoción, entendimiento y acción. Pero los ejercicios propios de primera semana terminan siempre en un coloquio (*Ej. 53-54, 61, 63, 64, 71*), en una experiencia relacional que necesariamente renueva la imagen de sí y hace evolucionar la imagen previa y parcial que el ejercitante tuviera de Dios<sup>24</sup>. De este modo los coloquios de la primera semana reformulan la identidad del ejercitante y le favorecen el paso a una nueva etapa de su ciclo vital.

En definitiva, de muchas maneras el conocimiento y la imagen de sí del ejercitante cambia a lo largo de la primera semana, lo cual favorecerá el proceso hacia una profunda reconciliación consigo mismo.

### Las raíces del pecado: profundidad y extensión de la motivación humana

Junto al conocimiento de sí, otra aportación de la primera semana para la reconciliación consigo mismo es la mirada a la realidad del pecado personal con profundidad nueva; de modo que en primera semana el modo ignaciano de presentar el pecado tiene una intención teológica principal, pero moviliza también procesos psicológicos. El ejercitante

<sup>23</sup> Como indican los Directorios: D. 1, n. 5; D. 8, n. 8; D. 10, n. 42, 89; D. 18, n. 82; D. 20, n. 35; D. 31, n. 58; D. 43, n. 55-58, 222; D. 46, n. 67, 99.

<sup>24</sup> Dentro de la tradición postfreudiana de las relaciones objetales, Ana María Rizzuto señala que Dios puede entenderse como un *objeto transicional ilusorio* especial, que es cargado afectivamente a lo largo de toda la vida y que, siendo una representación que siempre está ahí, puede ser activado por distintas circunstancias, dentro de un proceso psíquico de crear y de encontrar a Dios que no termina nunca y marca el ciclo vital. Por eso el sentido del *self* (yo) del niño y del adulto se verá siempre afectado por las representaciones de su Dios personal; de modo que últimamente, “quienes no encuentran su representación de Dios subjetivamente significativa necesitan otros objetos subjetivos y otras realidades transicionales para encontrarse a sí mismos”. Ver A. M. RIZZUTO, *El nacimiento del Dios vivo. Un estudio psicoanalítico*, Trotta, Madrid 2006, 223-227 y 260.

*Los coloquios de la primera semana reformulan la identidad del ejercitante y favorecen el paso a una nueva etapa vital*



percibe raíces muy profundas e influencias muy diversas en el origen de sus pecados. En su infidelidad a Dios no actúa sólo su mala voluntad libre, sino también mucha oscuridad motivacional, influjos sociales, presiones culturales, fuerzas no fáciles de controlar. El ejercitante comprende que ni él resulta ser tan libre como creía ni su buena intención es tan eficaz como desea; y si, por un lado, puede experimentar cierto alivio al percibir los muchos condicionamientos de su libertad, por otro vuelve a confirmar que su imagen narcisista (manifestada en perfeccionismo y voluntarismo) es absolutamente inútil para su fidelidad al proyecto creyente.

En esta nueva visión de sí, la práctica asidua del *discernimiento* ignaciano abre al ejercitante de primera semana (*Ej.* 8, 9, 17, 313-327, 345-351) a niveles de profundidad interior que no sospechaba antes de Ejercicios. Esta percepción de su complejidad y profundidad se confirma al practicar los distintos exámenes que se le proponen (*Ej.* 24-44, 77), en los que se le recuerda que su comportamiento no sólo es activado por su propia decisión, sino también por otras fuerzas y *pensamientos* que no controla, pues no salen de su *mera libertad* (*Ej.* 32).

Pero la aportación a la complejidad de la motivación humana que parece más genial en la primera semana se manifiesta en el *tercer ejercicio*, donde se muestra la visión del pecador condicionado por el *desorden de las operaciones* (*Ej.* 62-63)<sup>25</sup>. Sin embargo no todos los comentaristas explican del mismo modo este concepto, que a veces se entiende como faltas o pecados menores, para otros equivale a afecciones desordenadas y otros entienden como desorden en actividades privadas. Pero el concepto de *operaciones* parece importante en la concepción del hombre que se maneja en los Ejercicios pues, aunque solamente se cita tres veces en el texto (*Ej.* 1, 46, 63)<sup>26</sup>, sin embargo se pide al ejercitante que lo repita en la oración preparatoria unas ciento cincuenta veces a lo largo del mes (ver *Ej.* 49); por lo cual conviene mucho que el ejercitante sepa exactamente lo que pide con tanta insistencia.

Es claro que para Ignacio la norma del orden es el fin del hombre (*Ej.* 23), y acomodarse al mismo realiza a la persona. Y, consiguientemente, constituye *desorden* todo lo que no está orientado a dicho fin, cualquier cosa que le impide, desvía o distrae de emplear todas sus energías vitales en dicho fin. Pero en Ignacio el desorden no está tanto en las cosas

<sup>25</sup> El desorden de las operaciones lo trata J. CALVERAS, *Tecnicismos explanados*: Manresa (1926) 119-132; 201-215; 322-332.

<sup>26</sup> Fuera de Ejercicios aparece en *Co.* 723; *Ep.* 2, 235; *Ep.* 1, 523; *Ep.* 1, 105; *Ep.* 4, 127.

(que *han sido criadas para el hombre y para que le ayuden*) sino en el uso que haga el individuo de ellas (*tanto / cuanto, hacernos indiferentes, lo que más*). Con el término de *operaciones* Ignacio se refiere a las actividades humanas externas, a los actos internos o acciones para con uno mismo (como indica Calveras y repiten muchos); pero, más en general, son los actos corporales y mentales, intencionales o no. Desde las operaciones naturales vegetativo-corporales, tales como digerir<sup>27</sup>, hasta las más significativas operaciones intelectuales propias del entendimiento, y que empleamos en la actividad de orar (*Ej.* 1). De modo que el concepto se refiere a cualquier actividad (*operare*) de las potencias vegetativa, sensitiva, apetitiva, racional o locomotriz de la persona humana. Operaciones son, pues, dinamismos físicos y psíquicos, actividades intencionadas o no, que desarrollan cualquiera de las facultades humanas, corporales o psíquicas, para actuar sobre sus objetos propios. Por lo demás, cualquier operación humana puede estar informada o no por la gracia, y estar ordenada o no al fin último del hombre; con lo cual una persona puede estar ordenada o no en sus operaciones, ya que éstas tienden a funcionar articuladamente al servicio de los dinamismos intencionales que unifican al sujeto, sean conscientes o no<sup>28</sup>.

Según esta interpretación, parece que el texto de los Ejercicios se muestra una visión antropológica en la que el ser humano, que tiende a la integración de su constitución compleja, y cuyas operaciones están íntimamente relacionadas entre sí, puede ser afectado por la intencionalidad de su orientación fundamental, según una visión antropológica finalística. Pero este desorden intencional del ser humano (consciente o subconsciente) le afecta a todo él y puede desordenar su funcionar, sus operaciones, y la relación con los objetos (personas, cosas y situaciones) que las operaciones procesan. Lo contrario de lo que sucede en una persona ordenada. El desorden de las operaciones es una manifestación de esta tensión motivacional que puede sesgar la racionalidad humana, puesto que el percibir, sentir y pensar conforman expectativas inadecuadas y desproporcionadas al realismo de la condición humana; el desorden de las operaciones distorsiona la imagen de sí, no admite en paz la condición de pecador y no dispone al ejercitante en alabanza y servicio ante el Creador.

<sup>27</sup> Carta de san Ignacio a Francisco de Borja de 20 de septiembre de 1548: *Ep.* 2, 233-237.

<sup>28</sup> Intencionalidad consciente se da cuando, por ejemplo, el ejercitante quiere y desea y es su determinación deliberada seguir al rey eterno que le invita (ver *Ej.* 98). Intencionalidad inconsciente puede darse, probablemente, cuando el ejercitante quiere quitar un afecto a la cosa adquisita que impide su elección, pero no pone los medios adecuados (ver *Ej.* 154); o cuando en la elección trae el fin al medio y elige primero el medio y luego quiere que Dios venga derecho a su afección desordenada (cf. *Ej.* 169).

*En el tercer ejercicio el  
ejercitante se abre al  
misterio de su motivación  
y a la influencia del  
mundo sobre él*

La aportación de la psicología profunda nos permite comprender hoy más claramente que Ignacio los distintos niveles de conciencia del funcionamiento psíquico y de las operaciones. Existen fuerzas dinámicas no sólo conscientes y racionales, sino también subconscientes y emotivas,

que influyen poderosamente en el comportamiento y que pueden motivar a sentir y conocer, a elegir y actuar en asuntos centrales de la propia vida de modo desordenado. Y resulta patente la dificultad de actuar sobre el desorden de las operaciones cuando éste es inconsciente.

En el tercer ejercicio de la primera semana no sólo se abre el ejercitante al misterio de su motivación, sino que Ignacio le hace consciente tam-

bién de la influencia poderosa que sobre él ejerce *el mundo*. En el texto de los Ejercicios se habla del *mundo* en varios sentidos, uno de los cuales es verlo como uno de los enemigos del alma o de natura humana (Ej. 63, 142, 173; cf. 9)<sup>29</sup>. En este último sentido, que tiene connotaciones bíblicas, se ilumina la antropología social ignaciana: el mundo es un enemigo del ejercitante porque influye poderosamente en su interior y en su motivación, de modo que el concepto de *honor* refleja el esfuerzo ignaciano para desenmascarar la gran falacia de la influencia cultural o del ambiente y del grupo de referencia. Actualmente la psicología acepta ampliamente que el ambiente (familiar, escolar, relacional, cultural) influye notablemente en este complejo “bio-psico-social” que es el ser humano. La psicología social y la sociología ofrecen explicaciones de las conductas humanas, y de los procesos internos de pensamiento y emoción, basadas en la observación de estos influjos externos del ambiente. En síntesis, el texto recuerda al ejercitante este mensaje: no olvides que eres un ser constitutivamente psicosocial pero, en esa dimensión, altamente influenciado por *las cosas mundanas y vanas* (Ej. 63).

### Una reconciliación incompleta y un proyecto abierto

Otras muchas piezas ignacianas de la primera semana que aquí no

<sup>29</sup> La palabra *mundo* aparece diecisiete veces en el texto de Ejercicios, con tres significados distintos: la totalidad de la tierra (Ej. 71, 102, 103, 141, 145, 165, 307), la totalidad del género humano (Ej. 9, 94, 95, 167, 265), y como uno de los enemigos del hombre: *Vocabulario* de Cándido de Dalmases, en IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1990, 201. El autor recoge los tres significados del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.

hemos examinado favorecen la reconciliación consigo mismo del ejercitante y, más allá, posibilitan incluso una verdadera re-estructuración del yo. Con todo, ahora queda por añadir que la reconciliación indicada es todavía parcial e incompleta; pues queda pendiente de realizarse en un proyecto personal al que se ha invitado al ejercitante, pero que éste todavía no ha emprendido. Aunque ya en la primera semana se confronta el ejercitante con su futuro, pues el quinto ejercicio, *meditación del infierno* (Ej. 65-71) presenta la proyección personal de su opción precedente por el pecado en su vida. De modo que en la primera semana se alcanza una reconciliación real, pero inacabada, porque al final de la misma el ejercitante, más pacificado y no amenazado, mira hacia el futuro y quiere disponer de sí.

Pues Ignacio diseña una primera semana dentro de un proceso completo de cuatro semanas y la reconciliación consigo mismo que se alcanza en ella es, en cierto modo, dialéctica e inacabada. Reconciliación dialéctica porque, antes de llegar a la síntesis completa de la realización de sí en alabanza y servicio, Ignacio parte de la tesis del narcisismo conatural humano (ver Ej. 20) y pone como antítesis los claroscuros antropológicos de la primera semana, que sitúan al ejercitante en el *humus* adecuado. Pero también es una reconciliación inacabada porque el ejercitante continúa en las siguientes semanas un recorrido que le afectará profundamente a su autocomprensión, a la visión de su quehacer en este mundo, a su nueva identidad, al sentido de su amor y de su vida, a la razón de su productividad, actividad y generatividad<sup>30</sup>. De este modo el recorrido por las restantes semanas de los Ejercicios<sup>31</sup> producirán en el ejercitante nuevas experiencias y percepciones de sí que completarán no sólo nuevos motivos de reconciliación consigo, sino nuevas etapas de identidad y autocomprensión que van más allá de la superación de la división y contradicción internas y, superando la fase un tanto homeostática de la reconciliación consigo, le proporcionarán una identidad más pro-activa, en la que el yo se descentra y proyecta, menos pendiente de sus propios sentimientos y más determinado por los otros y el Otro. Y así, mucho más claramente que en el fruto de la primera semana, realiza su vida (o *salva su alma*: Ej. 23).

No podemos detallar aquí esas propuestas ignacianas que continúan y

<sup>30</sup> Son algunos de los temas de un itinerario de la madurez: E. ERIKSON, *El ciclo vital completado*, Paidós, Barcelona 2000.

<sup>31</sup> No todos los ejercitantes que pueden aprovecharse de la primera semana tiene *subyectorio* para la segunda, como se supone en los Ejercicios (ver Ej. 9, 10, 14, 18) y se indica en los Directorios (D. 1, n. 13; D. 3, n. 13; D. 4, n. 1; D. 20, n. 10-11; etc).

llevan a plenitud la reconciliación consigo sólo iniciada en la primera semana. Sólo apuntamos que en la segunda semana el ejercitante sigue un llamamiento a realizarse no sólo en una nueva tarea sino que le exige su transformación como persona (en la oblación del Reino: *Ej.* 98). Un seguimiento que purifica una y otra vez su ambivalencia potencial mediante los ejercicios de banderas, binarios y tres grados de humildad (*Ej.* 136-147; 149-157; 165-167), purificación que se continuará en las contemplaciones de la tercera semana. Pero el momento de la elección es otra ocasión de conocerse (en su ambivalencia), de rectificar el propio proyecto, de probar su intención afectiva (ver *Ej.* 342) conjurando sus afecciones desordenadas, siempre buscando la autenticidad en el salir del *propio amor, querer y interesse* (*Ej.* 189). En efecto, mediante la presencia de afecciones desordenadas puede el ejercitante elegir algo bueno que, sin embargo, no es lo mejor para él, sino que alimenta y gratifica en él indirectamente algunas necesidades psíquicas más o menos latentes<sup>32</sup>. Todavía más adelante, en tercera semana, se le ofrecen unas reglas para ordenarse en el comer (*Ej.* 210-217) que no son reglas de penitencia, sino de ordenación de los apetitos irrenunciables de su mundo tendencial: de modo que el ser dividido y conflictual puede integrarse en mucha medida, según la visión ignaciana, mediante el discernimiento y el trabajo de ordenarse. Este itinerario se concluirá en la contemplación para alcanzar amor (*Ej.* 230-237), un ejercicio en cuyos cuatro puntos se muestra una antropología reconciliada y un sujeto en relación de armonía, ahora sí, con toda la realidad: con su historia, con la naturaleza, con una realidad habitada por Dios y con sus propias cualidades personales.

*El ejercicio de la primera semana no ofrece una reconciliación consigo mismo fácil sino paradójica*

### Conclusión

El ejercicio ignaciano de la primera semana no ofrece una reconciliación consigo mismo en modo alguno fácil, sino paradójica; pero es una reconciliación enraizada en dinamismos profundos que las ciencias humanas pueden confirmar. El propio conocimiento sobre bases realistas puede alejar, aunque con esfuerzo y dolor, del narcisismo origi-

<sup>32</sup> J. CALVERAS, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de san Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941, 53, 73-77; L. M. GARCIA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992, 79-98.

nal para acercar al realismo antropológico que permite una vivencia en paz consigo y con los demás, que genera expectativas realistas ante sí mismo y en las relaciones interpersonales.

La primera semana ignaciana busca la reconciliación del ejercitante con Dios y su cambio de vida por amor; pero esto no se suele realizar si no va unido a una adecuada y profunda reconciliación consigo mismo. San Ignacio pretende la primera reconciliación, pero incluye la segunda como fruto y condición de su recorrido.

Este realismo antropológico ignaciano que se presenta en el texto debe guiar la pedagogía espiritual del que da Ejercicios (y de quien acompaña espiritualmente con perspectiva ignaciana), de modo que no le ahorre al ejercitante la purificación que necesariamente debe “sufrir” ni lo abandone en una vivencia meramente psicológica de su inadecuación. La consideración de las indicaciones del texto y la comprensión global del pensamiento antropológico y espiritual ignaciano le guiarán en tal difícil tarea.

La primera semana puede darse y vivirse de modo muy pernicioso. No es fácil la pedagogía para con un ser caído y salvado, puesto que siempre habrá que tratar con la profunda división instaurada en un corazón humano que es capaz, como verificamos cada día, de ofrecer lo mejor de sí, pero también de generar lo peor<sup>33</sup>. Pero en esta dificultad, Ignacio de Loyola tiene su propia visión y ofrece su particular pedagogía espiritual. Pretende que el ejercitante llegue a una realista conciencia de sí que sostenga una autoestima adecuada y humilde, y que le posibilite la verdadera libertad para una disposición de sí en alabanza y servicio. Este realismo antropológico ignaciano ha apoyado la entrega generosa e ilusionada de muchas personas que se han consagrado al apostolado con profunda esperanza y seguridad en sus proyectos; éste es quizá el mejor rostro de la autoestima cristiana.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 10.