



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

“Virtud” en San Ignacio de Loyola:
Presencia del dinamismo virtuoso en la espiritualidad ignaciana

Nurya Gayol

Trabajo de fin de Máster

Alumno: João Daniel Figueiredo de Brito, sj

Director: Nurya Martínez-Gayol Fernández, aci

MADRID

Junio 2017

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	2
<i>Desde donde partimos</i>	5
<i>La virtud en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola</i>	9
<i>Desde un análisis textual</i>	9
<i>La doctrina de las virtudes</i>	11
<i>Las virtudes y el dinamismo de los Ejercicios Espirituales</i>	13
<i>Las Anotaciones</i>	15
<i>El Principio y Fundamento</i>	17
<i>El examen particular</i>	18
<i>La Primera Semana</i>	19
<i>La Segunda Semana</i>	21
<i>El cuarto día de la Segunda Semana</i>	23
<i>Los documentos relativos a la elección</i>	25
<i>La Tercera y Cuarta Semanas</i>	26
<i>La Contemplación para alcanzar amor</i>	28
<i>Los tres modos de orar y las reglas de discernimiento de espíritus</i>	29
<i>La virtud en el epistolario ignaciano</i>	32
<i>Introducción</i>	32
<i>La palabra virtud en las cartas de Ignacio</i>	33
<i>Carta “De la perfección”</i>	34
<i>Conclusión</i>	50
<i>A modo de sumario</i>	50
<i>En clave de misión</i>	52
<i>Bibliografía</i>	55

Introducción

A la entrada de su Contemplación para alcanzar amor, nos dice Ignacio de Loyola que “el amor se debe poner más en las obras que en las palabras” [Ej 230]. Nos dice la experiencia, la propia y la ajena, que la palabra que no encuentra en la acción su testigo es vana y el viento la lleva. A lo largo de mi formación como escolar de la Compañía de Jesús, fue surgiendo la pregunta por la dimensión de la acción en la pastoral eclesial y jesuita. En mi memoria están experiencias de pastoral donde la acción ha desempeñado un papel fundamental, al lado de otras donde la palabra parecía no sólo tener el protagonismo, sino en algunos momentos ocupar todo el espacio. Si bien conferencias y predicaciones forman parte necesaria y oportuna de muchos programas pastorales, no obstante, la pregunta se levanta cuando apenas se facilita un cauce para la acción.

Por otro lado, a la hora justamente de revalorizar la acción en programas donde se carecía de ella, la opción se veía reducida frecuentemente a la acción social. Sin duda, dicha acción en favor de los demás está entre las que más hemos de alabar, considerando que la inspira la caridad cristiana y la imitación de Cristo en su atención a los más pobres y vulnerables. La podemos contar entre los grandes testigos de nuestras palabras y entre las más eficaces herramientas pastorales. Pero la acción social es tan sólo una entre la multiplicidad de posibilidades que conforman la acción eclesial, al lado de otras como la

celebración de la fe en los sacramentos, diversas formas de devoción y la caridad fraterna en medio de la comunidad creyente.

A lo largo de los mismos años de formación, fue creciendo igualmente el interés por las virtudes. Por un lado, desde dentro, por la insuficiencia práctica del “mucho saber” [Ej 2] para la vida espiritual. Al caminar en la fe y en la formación religiosa, se va acumulando saber mediante lo que se lee y escucha. Sin embargo, se descubre pronto que con solamente saber no se puede hacer mucho progreso. Se llega a descubrir que, sin desearlo desde una experiencia espiritual afectivamente fuerte, nos falta el motor esencial de cambio. Y, no obstante, este tampoco parece producirse por el solo deseo. Tal insuficiencia reclamaba otro elemento que transformara lo que sabía y deseaba en otra realidad que pudiera llegar a “sentir y gustar (...) internamente” [Ej 2].

Por otro lado, desde fuera, encontraba en la pastoral que me parecía producir más fruto el uso de algunas prácticas, frecuentemente inspiradas en los *Ejercicios Espirituales*, que potenciaban efectivamente esa transformación interior del saber al desear y de este al hacer, a la acción. Además, dicha inspiración en los *Ejercicios Espirituales* no se reducía a sus contenidos, sino que aprovechaba también de su método y pedagogía.

Desde esa doble experiencia, nació la intuición de que el ejercicio y la repetición discernida, elementos clave del método ignaciano, tendrían que integrar el paso siguiente al saber y desear en mi búsqueda por un camino espiritual fructuoso que vivir y proponer. El fruto esperado era no solamente espiritual, sino también el de la acción que confirma la experiencia espiritual y, como decía Aristóteles, cuando se convierte en hábito, tiene la potencialidad de recrearnos, transformarnos internamente. En ese sentido, las virtudes surgieron como el correlato clásico de mi aspiración personal y pastoral: una disposición estable correlativa al ejercicio de la buena acción, que hundiera sus raíces en la experiencia espiritual.

El presente trabajo tiene, por tanto, a la presencia del dinamismo virtuoso en la espiritualidad ignaciana como cuestión fundamental y objeto de investigación. Su pretensión es la proporcionar un primer e incipiente acercamiento a dos de las fuentes ignacianas a nuestra disposición con vistas a, por un lado, confirmar esa relación entre la experiencia espiritual ignaciana y las virtudes y, por otro, llegar a unas primeras conclusiones con significado pastoral. Por fuentes ignacianas tendremos a los *Ejercicios*

Espirituales de Ignacio de Loyola y su extenso epistolario, recogido en doce volúmenes de la *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

En los *Ejercicios*, buscaremos algunos puntos de contacto entre la dinámica propia del retiro ignaciano y el dinamismo virtuoso que permitan reconocer una continuidad entre ambos. Realizaremos, para el efecto, un análisis del texto en sus distintos momentos. En el epistolario ignaciano, podremos rastrear hasta qué punto las virtudes eran valoradas por el fundador de la Compañía de Jesús en su correspondencia y de qué modo hablaba de ellas a aquellos a quienes las recomendara.

La estructura del trabajo responde a esta finalidad. Se reparte entre tres capítulos principales y una conclusión. En el primer capítulo se investiga la existencia de otros estudios que se hayan realizado sobre el dinamismo virtuoso en la espiritualidad ignaciana con anterioridad a nuestro trabajo. En el segundo capítulo analizamos el texto y la experiencia de los Ejercicios Espirituales. En el tercero, nos volvemos sobre su epistolario y, en particular, la carta “De la perfección”. En la conclusión se recapitulan los diversos elementos que surgen del estudio y se proponen, desde ellos, algunas consideraciones con valor pastoral.

En realidad, es la intención del presente estudio no solamente encontrar la confirmación de una intuición largamente alimentada por la experiencia, sino poder extraer de esta investigación algunas primeras conclusiones al servicio de la misión. Igualmente vano que las palabras sería el presente trabajo si no resultara una ayuda, aunque modesta, a la acción pastoral futura.

Desde donde partimos

Antes de dar inicio a nuestro estudio de los textos ignacianos, buscaremos tomar conocimiento de otros estudios semejantes que hayan sido realizados con anterioridad y nos puedan así aportar un marco inicial desde el cual seguir explorando. Nos servimos, para el efecto, de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, de Charles Sommervogel¹, y de la *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, de László Polgár², bien como de los índices de publicaciones más actuales, como las siguientes revistas de espiritualidad ignaciana: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, *Manresa*, *EIDES*, *Ignaziana*, *Christus*, *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, *Studies on the Spirituality of Jesuits* y *The Way*. La búsqueda que hemos podido efectuar nos ha conducido a la conclusión de que el uso y comprensión que Ignacio de Loyola hace de las virtudes es, al menos como foco de atención, un tema escasamente estudiado. Si acudimos a una de las más sólidas y recientes publicaciones de conjunto, el *Diccionario de Espiritualidad ignaciana* [DEI], encontramos la voz *virtudes*³, tratada por Julio Martínez, con un análisis que reúne ya bastantes de los elementos que, de entrada, consideraríamos relevantes para una caracterización de dicho concepto. Sin embargo, entre la bibliografía ahí propuesta,

¹ SOMMERVOLGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Provincia Belga S.J., Bruselas 1890.

² POLGAR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, IHSI, Roma 1981.

³ MARTÍNEZ, J., "Virtud", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1774-1778.

solamente un artículo de James Keenan –“Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality and Virtue ethics: Strange Bedfellows”, en la revista *The Way*– contempla las virtudes desde la espiritualidad ignaciana, aunque el marco de su reflexión sea el de la moral. En otra perspectiva también es destacable el cuaderno de Adolfo Chércoles sobre *La afectividad y los deseos*. Las demás referencias se ocupan de la virtud como categoría independiente del contexto ignaciano.

La pesquisa posterior en revistas y demás publicaciones ignacianas no tuvo resultados a la hora de encontrar otros estudios que arrojaran luz sobre el uso y comprensión de las virtudes, para Ignacio. Sí se encuentran algunas publicaciones sobre virtudes particulares, pero, en la medida en que se tratan las dinámicas propias a aquella virtud en cuestión, esos estudios escapan al interés del presente trabajo.

Debemos de tener en cuenta también que el término *virtud* en cuanto tal y la extensa tradición que le está asociada, en la que Aristóteles y Tomás de Aquino representan dos fundamentos imprescindibles para su comprensión, han conocido, en la historia del pensamiento filosófico y religioso, una amplia época de silenciamiento y olvido. No sorprende, por tanto, que en el ámbito más académico de los estudios ignacianos eso se refleje. Es de notar, también, que uno de los campos teológicos donde la virtud, o las virtudes, podrían haber gozado de un destacado lugar, el campo de la teología moral, se ha preocupado más profusamente de la dimensión del pecado y de las acciones morales negativas⁴. En una teología moral ocupada en proporcionar manuales para confesores que tuvieran en cuenta la tipología del pecado y la penitencia adecuada, la virtud no ha tenido cabida como dimensión positiva y propositiva de la vida cristiana. Solamente en el contexto hagiográfico y en el pastoral y catequético fue permaneciendo como una propuesta para la vida cristiana⁵. Aunque semejantes publicaciones guardan cierta relación con el objeto de nuestro estudio, sin embargo, no nos proporcionan información sobre la presencia del término *virtud* en el corpus ignaciano y la comprensión específica que de él tenía Ignacio de Loyola.

Así las cosas, parece obligado, como punto de partida, comenzar nuestra aproximación a la virtud en Ignacio de Loyola, conociendo lo que se ha dicho hasta el momento presente.

⁴ KEENAN, J. F., “Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics: strange bedfellows”, *The Way Sup* 88 (1997), 36-39.

⁵ De esto dan cuenta numerosos títulos recogidos en la *Bibliothèque de Sommervogel* y la *Bibliographie de Polgár*.

Para ello nos vamos a centrar, en el mencionado artículo de Julio Martínez⁶. Lo primero que observa el autor es que *virtud* y *virtudes* son palabras frecuentemente usadas por Ignacio, en contextos muy variados y con significados diversos, y sin que se encuentre en sus escritos un tratamiento sistemático del término⁷. Buscando algunas pistas desde su uso, se descubre el término en sus dos registros principales a la época, el de *dynamis* y el de *areté*, siendo el segundo el más abundante. J. Martínez señala cómo este segundo registro tiene detrás la concepción aristotélica de la virtud como la disposición, cultivada por el hábito, a obrar bien. Se establece aquí una conexión entre la concepción aristotélica de la virtud y el valor de la ejercitación en la espiritualidad ignaciana, que será la idea que quisiéramos explorar en el capítulo siguiente.

Como teólogo moral, J. Martínez se acerca a la *virtud* como categoría moral y en ese sentido incluye en la voz algunas consideraciones que conciernen al discernimiento moral. Su modo de referirse al examen o al acompañamiento en este contexto se enmarca en la preocupación por el bien obrar. Si bien no nos parece inoportuno ese enfoque, nuestro interés estará más bien en los elementos en relación con la teología espiritual o el dato puramente lingüístico del texto y que, por eso, sirven mejor a la intuición de nuestro trabajo. Uno de ellos y al que atribuimos una particular relevancia es la comprensión teológica en la que el término está enmarcado, comprendiendo las virtudes como categoría capaz de dar cuenta de cómo la naturaleza puede colaborar con la gracia.

Ese marco interior, nos sigue exponiendo J. Martínez, tiene una expresión exterior, que encontramos reflejada, por ejemplo, en el perfil virtuoso del que ha de ser el Superior General, o en el sentido apostólico que le daba Ignacio a esa expresión como ejemplo de vida para otros, atrayéndoles a la virtud por el ejemplo propio de la misma.

Tras referir la prioridad que, para Ignacio, las virtudes tienen sobre las letras, la voz termina con algunas consideraciones en torno a la expresión ignaciana “virtudes sólidas y perfectas” y sobre algunas virtudes en particular que más abundantemente surgen en el corpus ignaciano: caridad, obediencia, humildad, sobre todo, pero también abnegación,

⁶ Otros trabajos del mismo autor que hemos consultado ofrecen la misma información en el contexto de una reflexión más amplia, poniendo en relación la comprensión ignaciana de la virtud con la teología moral.

⁷ Aunque en algunas cartas pueda hallarse una verdadera doctrina de la virtud de forma implícita, como tendremos oportunidad de analizar más tarde.

modestia, pobreza, pureza, honestidad. J. Martínez viene a identificar a las tres primeras –caridad, obediencia y humildad– con las que serían las virtudes sólidas y perfectas.

Después de un primer acercamiento al objeto de nuestro estudio desde esta valiosa introducción de J. Martínez, nos volvemos sobre el texto ignaciano para dar comienzo a nuestra exploración. Seguramente nos encontraremos con varios de los elementos ya aquí señalados. Desde ellos, podremos seguir la pesquisa de datos que den cuenta del puesto de las virtudes en la propuesta ignaciana de la vida cristiana.

La virtud en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

Desde un análisis textual

No hay tema ignaciano que no encuentre en los *Ejercicios Espirituales* su *principio y fundamento*. En ellos plasmó Ignacio la experiencia matricial, depurada a lo largo de los años, que vendría a ser la base de todas sus orientaciones y consejos epistolares y de la forma que el cuerpo apostólico llegaría a tomar en las Constituciones. Nos volvemos ahora sobre el texto de los *Ejercicios Espirituales*⁸, a fin de encontrar elementos que pongan en evidencia las conexiones entre la espiritualidad ignaciana y la comprensión de la vida virtuosa que Ignacio manejaría.

El primer paso consistirá en buscar en el texto las ocurrencias del término *virtud* y de otros pertenecientes a su campo semántico. El término no es particularmente abundante en el texto⁹. Se registran solamente ocho ocurrencias. En seguida, advertimos dos usos distintos: dos de las ocurrencias [Ej 2 y 363] se refieren a la *virtud divina*, la cual debe entenderse como *dynamis*, mientras las demás se refieren a la *virtud* como *areté*, que es el sentido que más nos interesa en este trabajo¹⁰. Nos damos igualmente cuenta de que en

⁸ Trabajamos sobre el texto autógrafo de los *Ejercicios Espirituales*, siguiendo la edición de 2013 de la Biblioteca de Autores Cristianos.

⁹ Cf. ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996, 1336-1338.

¹⁰ Sobre ambos sentidos y su presencia en la obra ignaciana, Cf. MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 1774.

este segundo sentido, el término aparece siempre, con sólo una excepción, en plural, haciendo referencia no la virtud como cualidad de carácter, sino a las virtudes como conjunto de entre el cual el ejercitante, por ejemplo, ha de pedir o contemplar algunas a su elección. La excepción señalada se incluye en este uso.

En un segundo momento, aunque nuestro objetivo no sea el estudio de virtudes específicas, hemos buscado hasta qué punto tienen un papel relevante en la composición del texto ignaciano. Con el sentido de *virtud (areté)*, encontramos las siguientes:

- Entre las teologales: *fe* está presente nueve veces, *esperanza* dos veces, *caridad* tres veces y *amor* trece veces.
- Entre las cardenales: *justicia* está presente dos veces, *prudencia* una vez (*prudente* aparece dos veces), *templanza* dos veces y *fortaleza* no está presente en el texto.
- Entre las que corresponden a los votos: *castidad* está presente una vez, *pobreza* (espiritual) dos veces y *obediencia* dos veces (*obediente* aparece dos veces).
- Entre otras que ocupan un lugar relevante en la dinámica de los Ejercicios: *diligencia* está presente cuatro veces (*diligente* aparece dos veces), *humildad* nueve veces y *liberalidad* una vez (*liberal* aparece una vez).
- Aun entre algunas otras: *misericordia*, tres veces; *paciencia*, dos veces; *piEDAD*, dos veces.

Semejante exploración nos da pie a identificar algunas virtudes que parecen –al menos a nivel cuantitativo– más relevantes para Ignacio. No sorprende que la mayoría de las virtudes tenga pocas ocurrencias, dado que no son centrales en el dinamismo de los ejercicios. Por el contrario, las virtudes más abundantes son particularmente relevantes. La más abundante es el *amor*, la cual podemos decir con toda seguridad que es central a la experiencia de los Ejercicios Espirituales en la medida en que esta viene a ser la experiencia de un amor recibido y alcanzado para ser comunicado [Ej 230-231]. La segunda más abundante es la *humildad*, propia del Dios de la segunda y tercera semanas y a la que el ejercitante es invitado a desear [Ej 108, 144, 146]. En cuanto a la *fe*, casi la mitad de las ocurrencias se refieren a los misterios de la vida de Cristo y la fe de los personajes que los componen; el ejercitante –a su vez– es llamado a contemplar dicha fe como modo de relación con su Señor [Ej 279, 280, 282]. Sorprende no encontrar más ocurrencias de la virtud de la *pobreza*. Posiblemente eso se deba a que Ignacio destaca sobre todo el valor de la pobreza actual sobre la espiritual. Y la pobreza actual, al ser

determinada por las circunstancias exteriores no sería propiamente una virtud. En un nivel medio de importancia, desde la perspectiva de la frecuencia textual, encontramos la *diligencia* a la que, si tenemos en cuenta la forma *diligente*, encontramos seis veces. Esta virtud nos resulta particularmente interesante al brindarnos un punto de coincidencia entre el dinamismo de los ejercicios y el de las virtudes.

La doctrina de las virtudes

Tras el análisis textual, cabe volver sobre el texto en su método y teología, como forma de acceso al dinamismo propio de la experiencia de los Ejercicios Espirituales. Este análisis nos va a proveer de una serie de elementos comunes al dinamismo de las virtudes, que nos permitirá valorar en qué medida el ejercicio y crecimiento de las virtudes es una concreción en la vida cotidiana de la experiencia de los Ejercicios.

Antes de seguir adelante, nos parece oportuno recordar a grandes rasgos algunos aspectos de la doctrina de las virtudes que san Ignacio compartiría posiblemente, recibidos de su medio cultural y teológico. Para este efecto y dada la dimensión del presente trabajo, nos vamos a centrar en la concepción aristotélico-tomista de las virtudes, por ser la más extendida en su tiempo. Habrá habido otras influencias, propias del complejo mundo cultural e intelectual del s. XVI, pero no nos es posible profundizar en ellas, tal como hubiéramos deseado.

La valoración que hacemos cuanto al significado que para Ignacio tuvo la concepción aristotélico-tomista de las virtudes tiene un doble motivo. Por una parte, es cierto que en París habrá estudiado, entre otros autores, a Santo Tomás de Aquino¹¹, el cual reinterpretaba a su vez la doctrina aristotélica, en particular en lo que concierne a las virtudes. Por otra parte, la misma formación de la Compañía se va a inspirar en el *modus parisiensis*¹² e Ignacio no dejará de recomendar explícitamente al Aquinate en sus cartas: “Que Mtro.D. Jacobo estudie un compendio de Aristótel, y después algo de santo Thomás ó del Maestro de las sententias, y desde allí las Summas”¹³. Sin embargo, no se trata aquí

¹¹ Cf. GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, 207.

¹² Cf. GUIBERT, J. M^a, “Estudio”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 830.

¹³ *Epp* II, 575-576.

de exponer la concepción aristotélico-tomista, sino esbozar sencillamente unos rasgos a ella vinculados y que nos sirvan de guía a la hora de analizar el texto.

Advertimos también que nos interesa considerar el término *virtud* en su dimensión eminentemente antropológica y desde la teología espiritual, dejando un poco al margen su significado más moral. Conscientes, no obstante, de que tal distinción es meramente académica, tratándose justamente de uno de los términos que más acerca a las dos ramas de la teología¹⁴.

La virtud, como categoría de estudio, trae la atención de la teología espiritual sobre el significado de la acción del individuo en su relación con Dios. Las acciones del individuo, su obrar humano, tienen efectos de cercanía o alejamiento en su relación con Dios. La orientación de la acción –cercanía o alejamiento de Dios– afecta igualmente a la persona misma, pues la acción posee una dimensión transformativa no sólo exterior, sino también interior¹⁵. El término *hábito* expresa justamente un aspecto de esa transformación interior, la de una orientación, o disposición estable, adquirida por medio de una actividad concreta, sistemática y libre¹⁶. Si el hábito es *virtuoso*, es decir, disponiendo al bien, dice santo Tomás que “hace bueno al que lo posee y buena la acción que cumple”¹⁷, ilustrando la capacidad transformativa interior del hábito. A ese hábito virtuoso le llamamos *virtud*.

Las virtudes se desarrollan de modo distinto, según sean naturales o teologales. Las primeras corresponden a las que tradicionalmente se agrupan como *cardinales* –justicia, prudencia, fortaleza y templanza– y aun otras, mientras que no fe, esperanza y caridad corresponden a las teologales. Las naturales se refuerzan y perfeccionan por el ejercicio consciente y reiterado de la acción virtuosa, mientras que las teologales, por ser infusas, dependen directamente del don de Dios, no pudiendo de nuestra parte hacer más que acogerlas¹⁸. La libertad humana está presente en colaboración con la gracia en la medida en la que la virtud infusa es acogida y su ejercicio va transformando la disposición de la persona en seguir adelante en su progreso espiritual.¹⁹

¹⁴ Cf. MARTÍNEZ, J., *Moral social y espiritualidad, una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011, 153-171.

¹⁵ Cf. BERNARD, Ch., *Teología espiritual, Sígueme*, Salamanca 2007, 452.

¹⁶ Cf. *Ib.*, 453.

¹⁷ Santo Tomás, *De virtut. in comm.*, a.1. Consultado en Cf. Ch. BERNARD, *op. cit.*, 454.

¹⁸ Cf. *Ib.*, 456.

¹⁹ Cf. *Ib.*, 457.

La virtud la habríamos de considerar no tanto una cuestión de mejora personal (el sentido posiblemente más difundido), cuanto una respuesta del hombre a Dios. Charles Bernard, en su *Teología espiritual*, presenta a la *virtud* dentro del capítulo *La realización del diálogo entre Dios y el hombre* y, dentro de este, en el subcapítulo *la respuesta del hombre: acción y oración*, que sigue a *La acción del Espíritu Santo*. Esa dimensión de respuesta la expresa del modo siguiente:

“La respuesta del hombre, en la medida en que procede de la libertad, asume un carácter absoluto: o bien, movido por la caridad, el fiel abraza la voluntad de Dios y le rinde culto con un ánimo religioso, haciéndose de este modo participe de la salvación eterna; o bien, aferrándose al amor propio, no reconoce verdaderamente a Dios ni corresponde a su amor, separándose así de él (...) El carácter libre de nuestra respuesta resulta dramático, ya que implica que la distancia que media entre la posesión beatífica de Dios y la acción humana se puede transformar en una ruptura. (...) Así pues, el hombre está llamado a participar de la bienaventuranza divina, haciendo de su vida concreta una sucesión de actos de amor, aun dentro de las limitaciones de la propia condición creatural.”²⁰

El marco de la virtud se expande así hacia una dimensión escatológica. No considerar este aspecto sería no caer en la cuenta del significado mayor de la virtud, más allá del desarrollo del carácter. Este elemento corresponde también a una transposición a la comprensión cristiana de las virtudes de lo que es la felicidad en Aristóteles: un bien que no es accidental, no identificado con el goce y el placer, aunque no los excluya, sino con el fin y la perfección de la vida humana, que se alcanza por medio de la virtud²¹.

Las virtudes y el dinamismo de los Ejercicios Espirituales

Habiendo presentado muy sumariamente la doctrina cristiana de las virtudes, nos acercamos al libro de los *Ejercicios Espirituales*. Lo hacemos conscientes de que, como veíamos al inicio de este capítulo, la virtud en cuanto tal no es un concepto fundamental en el texto al lado, por ejemplo, de la indiferencia, el *magis*, la misericordia, la gloria o la elección.

El orden y método que hemos decidido dar a este análisis empieza por poner la atención en los puntos de contacto entre el dinamismo virtuoso y la dinámica del retiro ignaciano.

²⁰ *Ib.*, 458.

²¹ Cf. AYALA ROMÁN, A. M., “Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza”, *Praxis Filosófica* 44 (2017), 171.

Empezamos por el número 21 de los Ejercicios Espirituales, considerado como la “portada” del libro. Se trata de un número breve, compuesto de una sola frase: “Ejercicios espirituales para vencer a si mismo y ordenar su vida, sin determinarse por affección alguna que desordenada sea”. En su brevedad, nos ofrece ya elementos donde reconocer sintonías con la doctrina de las virtudes. Como introducción al recorrido, empieza por declarar su finalidad, el objetivo que se propone el ejercitante, que nos parece poder resumirse en el “ordenar su vida”. El “vencer a si mismo” y el “sin determinarse por affección alguna que desordenada sea” más bien están al servicio de ese nuevo orden. Ordenar tiene, para Ignacio, dentro del contexto de los Ejercicios, el sentido principal de conformar la vida de uno y todas sus cosas según el plan de Dios²².

Al mismo tiempo, dentro del conjunto programático de los Ejercicios, ese disponer la vida *en orden* supone también un sentido de orientación, de finalidad, una dirección *en orden* a la cual se dispone la vida. Ese sentido se ve más claramente, por ejemplo, en la oración preparatoria “para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” [Ej 46]. Esa dirección –a Cristo, Dios, su gloria y la salvación de las ánimas– es la que, en ese mismo movimiento que recorre el proceso de los Ejercicios, ordena la vida.

Las virtudes se entienden en la misma lógica de finalidad, pues orientan la vida, la ordenan, hacia el bien. De hecho, adquirir virtudes y liberarse de sus contrarios, los vicios, supone dejar de “determinarse” por afecciones desordenadas, dispersas, para, a través del esfuerzo por adquirir el hábito virtuoso, llegar a inclinarse por el bien. Según Charles Bernard, “el hábito se sitúa en la frontera entre la libertad y el determinismo”²³. Sin menoscabo para la libertad, el hábito que se forma en la persona, con recurso indispensable a la voluntad, genera una inclinación por la que el acto se hace más fácil y expedito. Si bien lo que se aspira es a la libertad, la misma necesita reposar sobre hábitos virtuosos, voluntariamente formados, que orientan la vida de la persona hacia la nueva meta libremente elegida. Inclinarse en libertad hacia el bien equivaldría, aquí, a orientar la vida hacia un fin, ordenarla tanto en el sentido de su orientación como de, consecuentemente, su conformación con el plan de Dios. Lo que, entonces, se puede

²² GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, “Orden/Desorden”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1380.

²³ Ch. BERNARD, *op. cit.*, 454.

percibir ya desde la “portada” de los Ejercicios es que las virtudes tienen su lugar en el gran escenario ignaciano de reorientación de la vida.

Las Anotaciones

Dirigimos ahora nuestra atención a las Anotaciones, ubicadas en los números anteriores, buscando en esas indicaciones algo que pueda corresponder al dinamismo virtuoso. La primera anotación ofrece una primera definición de qué se entiende por ejercicios espirituales a través de una analogía con los ejercicios corporales. Lo que es común tanto a unos como a otros es el hecho de ser actividades, las cuales además se suelen practicar con cierta regularidad. Es el caso de los ejercicios corporales, cuya repetición proporciona beneficios para la salud o incluso el disfrute mediante el deporte, y de los espirituales, una vez que la repetición de estos, tanto en dinámicas transversales como en contenidos repetidos, está prevista a lo largo del libro. No es cierto, sin embargo, que podamos encontrar aquí una sintonía total con lo que hemos dicho de las virtudes. Es verdad que estas se adquieren mediante actividades reiteradas que confieren estabilidad a una dada disposición a obrar bien, pero la relación entre las actividades aquí descritas –examinar la conciencia, el meditar, el contemplar o la oración vocal y mental– y el dinamismo virtuoso queda todavía por aclarar.

La anotación quinta recoge las dos actitudes esenciales del ejercitante al entrar en los Ejercicios, “grande ánimo y liberalidad”, aclarando en seguida el texto que así entrarán “ofreciéndole todo su querer y libertad” [Ej 5]. El ejercitante llega al retiro ignaciano con una cierta configuración interior, más o menos conforme, como veíamos antes, con el plan de Dios para su vida. Se encuentra, como decíamos, “determinado” por unas afecciones, orientado en una dada dirección, o incluso disperso, desorientado. Ignacio es consciente de la insuficiencia de un propósito bien intencionado, pero momentáneo. La configuración interior de la persona, por la que se encuentra inclinada hacia unos fines y no otros, está consolidada por el dinamismo del hábito, condicionada por la estabilidad de unas disposiciones a la acción no todas ordenadas al divino servicio. Que el ejercitante llegue a reorientar su vida hacia la mayor gloria de Dios exige una puesta en acto generosa de la voluntad y de la libertad. En esta anotación se ve bien como la dinámica del hábito, causando una inclinación para obrar en un cierto sentido, no excluye la libertad y la voluntad, sobre todo si se trata de alcanzar una determinada virtud.

En relación con lo que acabamos de observar en la anotación anterior, la sexta nos introduce a otra actitud, la diligencia, con su importancia en el recorrido de los Ejercicios. Es la misma que el ejercitante pide en el segundo preámbulo del ejercicio del llamamiento del rey [Ej 91] y que de alguna forma pertenece al núcleo de ese ejercicio como puente para la segunda semana. La diligencia parece guardar cierta relación con las dos actitudes anteriores, el ánimo y la liberalidad. Del ofrecimiento de la voluntad y de la libertad resulta una diligencia como actitud tercera y síntesis de las anteriores, según la que el ejercitante hace todo lo que está en sus manos por el éxito del encuentro entre su ánimo y liberalidad y la voluntad de Dios. Ignacio, al preguntar por la diligencia del ejercitante, remite a las adiciones. La experiencia espiritual que hace el ejercitante es fruto de la obra de la gracia en él, pero la anotación sexta advierte la importancia del empeño en hacer de su parte cuanto está recomendado para favorecer esa experiencia. Aunque en el texto las adiciones sólo aparezcan más adelante, al final de la primera semana, adelantamos nuestro análisis a razón de esta referencia.

Las adiciones que se ofrecen en el libro de los ejercicios se agrupan fundamentalmente al final de la primera semana [Ej 73-90] y al final de cada una de las otras tres [Ej 130-131, 206, 229], proponiendo cambios que se justifican por la diferencia de materia que se propone al ejercitante. Las indicaciones que aportan se dividen sobre todo en dos conjuntos, uno de adiciones que conciernen al contenido y otro de otras relativas a aspectos de carácter más práctico. Desde nuestro interés, adquiere relevancia no tanto las indicaciones concretas de cada semana, muy orientadas al fruto espiritual de la oración, sino el principio global que las inspira. Ya sea el llevar el pensamiento centrado en el misterio que en el ejercicio siguiente se va a contemplar, cerrar o abrir ventanas según la contemplación es de dolor o de gozo o buscar la postura orante que más conviene, el principio global de las adiciones se podría formular como “andando siempre a buscar lo que quiero” [Ej 76], a través de unas actividades intencionadas y haciéndolo “con diligencia” [Ej 6]. Se trata de invitar al ejercitante a un espíritu de selección, a una opción consciente y estratégica en cada momento del retiro por lo que más le ayuda a “hallar lo que quiero” [Ej 76]. Hemos podido ver ya como el objetivo de los Ejercicios y el de las virtudes es el mismo, el de ordenar la vida de modo a conformarla y orientarla según el plan de Dios. En las adiciones, una de las secciones del libro de los Ejercicios en las que se encuentra de modo más explícito el método ignaciano, vemos como ese método

coincide de cierta forma con la adquisición de virtudes a través de actividades intencionadas, estratégicamente seleccionadas.

El Principio y Fundamento

El Principio y Fundamento [Ej 23] se ofrece al inicio de la experiencia de los Ejercicios como su gran marco antropológico. En ese sentido, reúne elementos que hemos ya recogidos en el análisis anterior, como la orientación del hombre a Dios en servicio y alabanza y para salvación de su ánima. Queda en este momento más explícita su relación de creatura delante de Dios nuestro Señor, al cual hace reverencia. Desde esta relación, el Principio y Fundamento se abre a la relación del hombre con las otras cosas creadas. Se dice que “son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”. Están a su disposición, para que haga uso de ellas en la medida en la que le ayudan, o no, a esa prosecución. Ese uso se rige por dos criterios, la *indiferencia* y el *magis*. Nos parece posible, dentro del significado más amplio de esta declaración, reconocer en estos dos criterios dos movimientos necesarios a la vida virtuosa del que quiere orientar su vida hacia el servicio y la alabanza de Dios.

De un modo aun genérico, a la indiferencia corresponde el desafectarse de las cosas, alejarse afectivamente de ellas, como paso previo al *magis*, momento en el que la persona se vuelve a afectar, a acercarse afectivamente, “deseando y eligiendo” lo que más conduzca al fin para el que es creada. Considerando lo propio de las virtudes, también con respecto a sus hábitos internos, la persona se da cuenta de cómo su acción está afectada por disposiciones estables hacia objetos que se levantan como fines frente al fin para el que es creada. El Principio y Fundamento le llama, de este modo, a reconocer sus disposiciones estables hacia esos objetos levantados como fines, hábitos a los que llamamos vicios²⁴, y a alcanzar indiferencia frente a ellos, distanciándose de algo para lo que su acción está desordenadamente inclinada.

El segundo momento, correspondiente al *magis*, será el de desear y elegir otros objetos, no ya como fines, sino como medios que conducen al fin. De esta forma, la inclinación, inconsciente y servil, de la acción hacia objetos que la alejaban de su fin se convierte en deseo y elección, consciente y libre, a inclinar su acción hacia otros que la acercan a él.

²⁴ La palabra “vicio” aquí es tomada en su sentido más amplio.

Así como el Principio y Fundamento llama al ejercitante a hacerse responsable en su uso de las cosas, de la misma forma, como caso particular, le llama a hacerse responsable de sus hábitos internos, para servicio y alabanza de su Creador y Señor.

El examen particular

Dentro de este marco, gana particular relevancia el examen particular, que en el libro de los Ejercicios sigue inmediatamente al Principio y Fundamento. Llamado a ser responsable de sus hábitos internos, el ejercitante no puede sino cultivar una actitud de análisis interior, poniendo atención en algún hábito en particular. Y aunque el examen particular esté previsto para “quitar aquel pecado o defecto particular” [Ej 27], nos parece posible extender su práctica a cualesquiera hábitos internos del ejercitante.

La instrucción que da Ignacio prevé tres tiempos, de los cuales dos son exámenes de conciencia. El primer tiempo es por la mañana, en el que el ejercitante se propone “guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto que se quiere corregir y enmendar” [Ej 24]. De nuevo encontramos la diligencia, ahora orientada, por ejemplo, a detectar y corregir un hábito vicioso del que ha tomado conciencia el ejercitante al examinar su vida. El segundo tiempo es de examen, “demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la qual se quiere corregir y enmendar, discurriendo de hora en hora o de tiempo en tiempo” [Ej 25], para al final renovar su propósito hasta el examen siguiente. El tercer tiempo corresponde a un segundo examen, que se desarrolla de modo análogo al anterior.

A continuación, nos encontramos con cuatro adiciones relativas a este examen particular. De un modo análogo a las adiciones para los ejercicios de cada semana, aquí se trata de cuidar algunos aspectos prácticos que pueden ayudar a alcanzar lo que se busca. Puesto que, en este caso, el objeto del ejercicio concreto del examen particular puede ser, no un determinado fruto espiritual, sino un hábito a dejar o adquirir, nos encontramos ante adiciones que se pueden mostrar aún más relevantes para nuestro trabajo. La primera adición –“cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber caído” [Ej 27]– sugiere acompañar la acción de un gesto, casi un ritual, en relación con su valor. Si el hábito a examen es vicioso, la mano en el pecho recuerda el propósito y expresa el dolor por haber caído, a pesar de estar en camino

de corregirlo. Si el hábito a examen es virtuoso, otro gesto podría acompañarlo que exprese el gozo de haberlo logrado, o la gratitud por la gracia de Dios que lo sostuvo.

Las restantes tres adiciones [Ej 28-30] proponen un sistema de seguimiento del progreso en dejar o adquirir un nuevo hábito. No viene a ser más que hacer una tabla con una entrada para cada examen, donde registrar el número de caídas, o de logros. Para dejar o adquirir hábitos, debido a su naturaleza estable y donde la evolución en el tiempo juega un papel importante, resulta de lo más útil pedagógicamente esta forma de visualizar el proceso. De esta percepción se puede cobrar ánimo, al captar el ejercitante la evolución de su propósito. Si el hábito surge de la repetición constante de una acción, desaparecerá cuando dicha acción se deje de realizar. De modo semejante, si las expectativas del ejercitante son demasiado optimistas e ingenuas, el examen particular ayudará a moderar esa ingenuidad. Se evitará, así, que dicha ingenuidad pueda, a la larga, frustrar seriamente el intento, al minar la confianza en la capacidad de cambio. El examen particular puede resultar de las herramientas más prácticas y valiosas en la búsqueda de una vida más virtuosa.

Al examen particular le sigue el examen general de conciencia “para limpiarse y para mejor se confesar” [Ej 32]. Dada su función más explícitamente dirigida —en el texto ignaciano— a la confesión general, no nos detenemos en él, al no encontrar elementos significativos en la comparación con el dinamismo de las virtudes.

La Primera Semana

Al dar inicio a los ejercicios de la primera semana, nos encontramos con la ya mencionada oración preparatoria [Ej 46], la cual acompañará todo el recorrido del retiro ignaciano. Veámos atrás como contiene el sentido de un ordenamiento, una disposición de todo “en servicio y alabanza de la divina majestad”. Otro elemento que ahora nos interesa destacar es el de las *operaciones*. Se pide en la oración preparatoria que ese ordenamiento se produzca, por la gracia de Dios, sobre las “intenciones, acciones y operaciones” del ejercitante. Siendo cierto que las virtudes, o sus contrarios, están en estrecha relación con la intención y la acción, sin embargo, de entre las tres palabras de la oración citadas creemos que es en el término *operaciones* en el que más habría que reconocerlas. Siguiendo a Bojorge y su artículo *operaciones* en el DEI, de entre la variedad de interpretaciones que han sido ofrecidas sobre este término, de significado incierto,

optamos por considerarlo como referencia a las complejas –y en gran medida ocultas y pasivas– dinámicas internas del ejercitante²⁵. Dinámicas frecuentemente anteriores a las mismas intenciones y acciones. No podemos reducir el término *operaciones* al dinamismo de las virtudes, pero se abre una posibilidad de reconocerlas en esta posible definición, ya que predisponen a la acción con anterioridad a la intención de la misma acción²⁶. Es al carácter oculto y pasivo las *operaciones* aludido al que nos parece referirse el coloquio del primer ejercicio, donde surge otra vez el término: “para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aboresciendo, me enmiende y me ordene” [Ej 63].

En el primero de los ejercicios de la primera semana, el ejercitante ve puestos delante cuatro misterios a contemplar: el pecado de los ángeles, el de Adán y Eva, el de toda la humanidad y a Cristo puesto en cruz [Ej 50-53]. Para nuestro estudio, es importante considerar el elemento de la libertad en este ejercicio. En los tres pecados, vemos la libertad comprometida por la desobediencia. En el coloquio con el Crucificado, vemos la libertad redimida a través de la obediencia. Particularmente llama nuestra atención la expresión “no se queriendo ayudar con su libertad” [Ej 50]. Tras haber considerado el Principio y Fundamento, el ejercitante encuentra en lo que contempla la situación dramáticamente inversa de la historia de la libertad angélica y humana²⁷. Habiendo sido ya invitado a usar de su libertad para examinar y corregir sus inclinaciones, ve como otros, “no se queriendo ayudar con su libertad”, trajeron no más que mal sobre el mundo e incluso la condena [Ej 52]. Se trata de una fuerte confrontación, en el interior del ejercitante, entre lo que ha considerado y hasta deseado en el Principio y Fundamento y lo que ahora contempla. Lo que ahora contempla es justamente el significado escatológico del ejercicio de la libertad por parte de los ángeles, de Adán y Eva y de todos los que antes de él se han condenado. Dicho ejercicio de la libertad se encuentra en oposición con lo planteado en el Principio y Fundamento. Sobre el uso de la libertad y su significado escatológico, recordamos lo dicho anteriormente por Charles Bernard con respecto a las virtudes: “La respuesta del hombre, en la medida en que procede de la libertad, asume un carácter absoluto (...) El carácter libre de nuestra respuesta resulta dramático, ya que

²⁵ BOJORGE, H., “Operaciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1364.

²⁶ Aunque se pueda, como hemos dicho, asumir la responsabilidad intencional por cultivar hábitos virtuosos y dejar sus contrarios, el hecho de que las virtudes disponen a actuar con facilidad y prontitud las ubica como operaciones previas a la intención de la acción concreta que favorecen.

²⁷ Cf. URÍBARRI, G., “Escatología”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 778.

implica que la distancia que media entre la posesión beatífica de Dios y la acción humana se puede transformar en ruptura²⁸. La libertad, en el fondo, es la capacidad del ser humano de autodeterminarse en dirección al fin. Nos va constituyendo de modo indeleble, de modo que nuestras opciones van selladas con una marca de eternidad.

Los demás ejercicios de la primera semana se incluyen en la misma dinámica y van dirigidos a producir el mismo fruto, el del aborrecimiento del pecado, del desorden de las operaciones y de las cosas del mundo, que se pide en el coloquio del tercer ejercicio [*Ej* 63].

La Segunda Semana

La segunda semana se inicia con el ejercicio del llamamiento del Rey eterno. La relación entre el ejercitante y Dios, hasta ahora bajo los signos del pecado, la misericordia y la conversión, se enmarcará, de este ejercicio en adelante, fundamentalmente desde la lógica del seguimiento. Éste brota de una respuesta agradecida por la conciencia que la primera semana le dejó de la bondad que Dios ha tenido para con él. El llamamiento del Rey eterno abre esta semana encauzando la respuesta agradecida del ejercitante al seguimiento e imitación de otro que le llama a ir con él [*Ej* 93 y 95]. Lo que recogemos de este ejercicio en función de nuestra exploración desde las virtudes es que la invitación adquiere ese modo de imitación de aquel a quien se sigue: “ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos” [*Ej* 93]. Una vez que el ejercitante está ya dispuesto a una conversión de sus acciones, a dejar los hábitos indeseables y adquirir los virtuosos, se le propone que ese movimiento de reorientación de la acción se modele desde la imitación de Cristo, en su modo de vivir y hacer. Al adherirse a la misión del Rey eterno, el ejercitante se da cuenta de las dimensiones de tal misión –“Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre” [*Ej* 95]–, a la vez, se percata de que los grandes retos empiezan por el asemejarse al Rey en aspectos tan cotidianos como el comer, el beber y el vestir. Es decir, la respuesta al llamamiento del Rey eterno, que puede concretarse luego en alguna tarea particular, tiene su primera forma en una

²⁸ Ch. BERNARD, *op. cit.*, 458.

imitación de Cristo en las actividades cotidianas. Es justamente lo cotidiano el lugar de formación de las virtudes, a través de actividades intencionales que generan un modo habitual de actuar. Ese es el comienzo y el apoyo de un camino que ha de terminar en la gloria [Ej 95].

Dispuesto a la imitación de Cristo, al ejercitante se le ofrece, a lo largo de la segunda, tercera y cuarta semanas, la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. El modo y orden de los ejercicios de cada semana –en particular, el ver, oír y mirar lo que hacen las personas [Ej 106-108 y semejantes]– conduce el ejercitante al conocimiento interno del Señor a quien desea más amar y seguir [Ej 104]. Se le ofrece, a lo largo de los días, todo un conjunto de episodios evangélicos, incluido el Misterio Pascual, en los que contemplar, además de los gestos y palabras de Cristo, también su modo de *comer, beber y vestir*. Es decir, el Cristo que contempla, como icono, refleja sobre el ejercitante una imagen compuesta no sólo de lo que es más explícito en el texto evangélico, sus gestos y palabras, sino también de un modo de vivir y hacer que constituye su personalidad y donde se incluirán las virtudes. La contemplación de estos elementos queda patente sobre todo en el tercer punto de la primera aplicación de sentidos del primer día, en la que se nombran a las virtudes como objeto de contemplación: “oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflitiendo en sí mismo y sacando provecho dello” [Ej 124].

Este icono de Cristo está compuesto de varios elementos que orientan al ejercitante en su contemplación. Desde el llamamiento del Rey eternal, el ejercitante, si quiere afectarse más [Ej 97], es invitado a expresar ese deseo de seguimiento no sólo como imitación de Cristo, sino como un “imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como spiritual” [Ej 98]. La imitación que desea abrazar se concreta en la pobreza y la humillación. Al contemplar la encarnación, tiene delante de sí, por una parte, la kenosis de Dios y, por otra, la humildad de Nuestra Señora que acoge la palabra del ángel [Ej 106-108]. En el nacimiento, debe componer el lugar como “espelunca” [Ej 112]. Ante el pesebre, contempla como el Señor nace “en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí” [Ej 116]. Y es invitado a hacerse “un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus neccessidades” [Ej 114], asociándose de alguna forma al misterio de pobreza y humildad que contempla, desde el servicio y la

reverencia. Los otros misterios de la infancia están igualmente enmarcados en la vida de pobreza y humildad del Dios que se ha abajado a nuestro encuentro: la presentación en el templo donde se anuncian los dolores que han de venir sobre el Hijo y su Madre, la huida en Egipto rechazado por los poderes políticos, la obediencia del niño Jesús a sus padres en Nazareth y a su Padre en el templo de Jerusalén [Ej 132 y 134]²⁹.

El cuarto día de la Segunda Semana

Terminadas las contemplaciones de la infancia, Ignacio ofrece dos meditaciones y una consideración que forman un conjunto clave en el proceso de los Ejercicios: las dos banderas [Ej 136-148], los tres binarios de hombres [Ej 149-157] y las tres maneras de humildad [Ej 164-168]. En la meditación de dos banderas, el ejercitante pide gracia para conocer los engaños de Lucifer y la vida verdadera que muestra Cristo y gracia para imitarle [Ej 139]. Los engaños del “mal caudillo” quedan al descubierto en su sermón: “tentar de cobdicia de riquezas, como suele, *ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberuia”, induciendo a través de estos escalones “a todos los otros vicios” [Ej 142]. Por el contrario, Cristo, puesto en “lugar humilde, hermoso y gracioso” [Ej 144], encomienda a sus siervos y amigos traer a otros “primero a summa pobreza spiritual, y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; 2º, a deseo de oprobrios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad; de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el 2º, oprobrio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º, humildad contra la soberuia; y destes tres escalones induzgan a todas las otras virtudes” [Ej 146]. De modo que, dentro de esta confrontación entre Lucifer y Cristo están presentes y se enmarcan las virtudes y sus contrarios, los vicios, encabezados las unas y los otros, respectivamente, por la humildad y la soberbia.

El ejercitante, probablemente ya alineado con Cristo en el deseo de seguirle en su camino de humildad, tiene delante de sí, además del escenario de confrontación que lo es también entre las dos virtudes, lo que conduce tanto a la soberbia como a la humildad. La secuencia de los escalones en cada grupo representa un itinerario que va de lo más real y palpable – *riquezas frente a pobreza actual*– pasando por una primera actitud –*vano honor del*

²⁹ GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene*, Mensajero-Sal Terrae, Santander 2006, 109-110.

mundo frente a *deseo de oprobios y menosprecios*– que se consolida en un vicio o una virtud –*soberbia* frente a *humildad*. Desde un cierto modo de vivir y hacer, como veíamos en el ejercicio del llamamiento del Rey eternal, se elabora una primera respuesta que puede madurar en soberbia o humildad. Es de notar que la actitud es más intencional en el caso de los escalones que propone Cristo que en los de Lucifer, en la medida en que hay un deseo expreso de oprobios y menosprecios, mientras que en los del “mal caudillo” el vano honor del mundo parece insinuarse pasiva e inadvertidamente. Coincide con la intención de reorientación de su vida a la que el ejercitante viene siendo llamado desde el Principio y Fundamento, en oposición al desorden que inadvertidamente se había instalado en su vida y le alejaba de Dios. Los oprobios y menosprecios son, al mismo tiempo, el camino de humillación que el ejercitante viene asistiendo en los misterios de la vida de Cristo, ya en su infancia, que es aquel a quien se ha propuesto imitar. Como todo en los Ejercicios, también esto es gracia a pedir, en el coloquio de este ejercicio [Ej 147], el cual debe ir repitiendo en los días siguientes, incluso contra la repugnancia que pueda sentir [Ej 157].

La meditación de los *tres binarios de hombres* sigue en la línea de la indiferencia necesaria frente a las otras cosas creadas, presentada ya en el Principio Fundamento. No introduce, por tanto, ningún elemento relevante para lo que es el interés de nuestro trabajo, más que esa libertad frente a las cosas y la dificultad que el ejercitante puede encontrar a la hora de quitar el afecto que tiene a cierta cosa. Lo que se le propone es llegar proceder según el tercer binario y a no querer esa u otra cosa si no es por servir a Dios [Ej 155]. Más relieve para nuestro estudio presenta la consideración propuesta de las *tres maneras de humildad* [Ej 164-168], al retomar varios elementos anteriores, ahora desde la virtud de la humildad y en una lógica progresiva. La primera manera de humildad se presenta desde la clave de los mandamientos y su cumplimiento y se puede reconocer en ella, al estar en una posición inicial, algo del estadio correspondiente a los “ejercicios leves” de la anotación 18ª [Ej 18], o a la primera semana. La segunda manera de humildad retoma, casi *ipsis verbis*, los binomios con los que la indiferencia es presentada en el Principio y Fundamento, a la vez que la oposición de escalones –riqueza y honor frente a pobreza y deshonor– de la meditación de dos banderas. Por fin, la tercera manera de humildad, la cual es “perfectísima”, además de la intención de cumplir los mandamientos y de no verse afectado por cualquiera de las cosas creadas, sino libre ante ellas, quiere y elige “más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobios con Christo lleno dellos que honores, y

desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo” [Ej 167].

En el fondo, se puede reconocer aquí el movimiento, al que antes hemos hecho mención en el análisis del Principio y Fundamento: alejamiento afectivo ante las cosas creadas (indiferencia, recogida en la segunda manera de humildad) previo al acercamiento afectivo hacia lo que más conduce al fin (*magis*, recogido en la tercera). Y esto “por imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor” [Ej 167], a quien el ejercitante a estas alturas va conociendo de una forma mucho más profunda e interna [Ej 104]. Aunque la palabra *virtud* no aparezca en ningún momento en esta consideración, la humildad, presentada en la meditación de dos banderas como aquella de donde se siguen las demás virtudes, aparece aquí como nuclear en el proceso que el ejercitante vive³⁰.

Los documentos relativos a la elección

En el contexto de la segunda semana, nos encontramos también con varios documentos orientados a la elección. En estos, la materia concierne fundamentalmente al proceso de elección, su objeto, tiempos y modos y, en ese sentido, no tiene particular relevancia para nuestro estudio. Solamente recogemos que, en los casos en los que Ignacio prevé que no hay lugar para la elección [Ej 172 y 173], deja abierta dos posibilidades: si la elección es inmutable, pero no fue “debida y ordenadamente” hecha, procurar hacer buena vida en ella y, si es mutable y fue “debida y ordenadamente” hecha, perfeccionarse en esa elección cuanto pueda. En estas dos expresiones, “hacer buena vida” y “perfeccionarse” parece se podría incluir el proceso que venimos comentando de progreso en las virtudes a raíz del proceso de los Ejercicios. Una vez tomadas las elecciones, el camino propuesto al ejercitante es, también, el de vivirlas del mejor modo posible, haciendo buena vida y perfeccionándose. Justamente la vida buena es el fin de toda virtud y la perfección es consecuencia de la adquisición de un hábito bueno, mediante el cual se realiza más perfectamente la acción y se es interiormente perfeccionado por la virtud. Nos encontramos aquí, por lo tanto, con los objetivos propios del dinamismo de las virtudes.

³⁰ Hay cierto debate entre los comentaristas sobre si, en realidad, en las *tres maneras de humildad* no estaríamos ante tres maneras de amor. Es decir, si justo en esta lógica de progreso lo que se despliega no es un progreso en el amor. Para nuestro estudio, una y otra posturas guardan igual valor, una vez que también el amor es una virtud.

Del mismo modo, en la sección “Para emendar y reformar la propia vida y estado” [Ej 189], a los que han hecho ya elección inmutable –“en prelaturo o matrimonio”– y no harán elección mutable, Ignacio invita a la reforma de vida. Dicha reforma consiste en reordenar, hacia la gloria y alabanza de Dios y la salvación de su ánima, las cosas que pertenecen a su estado de vida. Nos parece posible considerar también la atención a los hábitos entre esos elementos a los que se aplica aquí la reforma de vida, pues se trata de mejor vivir y orientar la vida según su fin y la elección previamente tomada.

La Tercera y Cuarta Semanas

En la tercera semana se continúa el movimiento de seguimiento e imitación de la segunda, entrando ahora en la contemplación de la Pasión de Cristo. De alguna forma, ese seguimiento e imitación evolucionan hacia una identificación con él [Ej 203]. En este contexto, se deja cierta libertad al ejercitante en cuanto a la materia sobre la que pedir en el coloquio y se incluye, entre otras posibilidades, la de tener una virtud u otra [Ej 199]. Tal libertad en los coloquios estaba ya presente en todas las contemplaciones de la infancia [Ej 109, 117, 126], orientadas a “más seguir e imitar al Señor nuestro”, aunque no apareciera explicitada la posibilidad de que una virtud fuera el objeto de dicho coloquio. De la meditación de dos banderas hasta el final de la segunda semana se repite el triple coloquio con su petición propia [Ej 147, 156, 159] o semejante, en las tres maneras de humildad [Ej 168]. Volvemos a encontrar dicha libertad en la tercera semana, aunque siempre, como antes, en orden al momento del proceso de los Ejercicios en el que se encuentra. Se explicita ahora la petición de virtudes, “según la materia subiecta”.

Cierra la tercera semana un conjunto de reglas “para ordenarse en el comer para adelante” [Ej 210-217]. En ellas podemos apreciar algunos criterios que podrían servir para el progreso en las virtudes, más allá de lo que atañe a la praxis del comer³¹. Las primeras tres reglas ofrecen indicaciones con respecto a la abstinencia en el comer considerando el tipo de comida, ya sea pan, bebida o manjar. De aquí se podría extraer que la misma virtud puede aplicarse en diferente medida en función de del tipo de objeto, o de diferentes situaciones, según hay más o menos riesgo de desorden. En función de ese riesgo, puede

³¹ Aunque el texto no la mencione, se puede reconocer la virtud de la templanza por detrás de estas reglas. La razón por la que Ignacio no la menciona puede ser la de que el objetivo, con este conjunto de reglas, sea en sí más amplio que la mera adquisición de dicha virtud. Más bien las reglas están en función del objetivo mayor de los Ejercicios.

el ejercitante usar de más exigencia en el ejercicio de dicha virtud. La siguiente regla observa que de ese modo alcanza el ejercitante la conciencia del medio, es decir, de la justa medida en el uso de esa virtud. Estamos aquí ante el concepto aristotélico, más popular, de lo que es una virtud. La virtud implicaría una cierta medida, un cierto orden entre el exceso y el defecto. Aristóteles intenta objetivar la virtud argumentando que ha de situarse en un término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. Así, el valor es un medio entre la cobardía y la temeridad y la generosidad será el justo medio entre la prodigalidad (exceso) y la avaricia (defecto)³². La virtud introduce el equilibrio, la medida y no la mediocridad. Ahora bien, ¿quién decide este término medio? A Aristóteles le faltaba el instrumento ignaciano del discernimiento, pero se aproxima optando por un recurso a la autoridad del "hombre sabio", pues sabe que ninguna definición universal y general de la moralidad abarcaría todos los casos concretos y particulares. No es posible, con una fórmula, prever la acción moral óptima en cada caso. Sólo la experiencia de los hombres y su inteligencia prudente podrán determinar en cada caso la opción moral adecuada. Por eso hace referencia al sujeto prudente y sabio, que ejerce su inteligencia analizando, auto-limitándose, examinando y actuando responsablemente, y valiéndose de las enseñanzas de la experiencia y la memoria en su praxis habitual.

Las reglas quinta y sexta orientan la reflexión de las reglas anteriores al proceso de los Ejercicios al enmarcar la práctica particular de una virtud en la contemplación e imitación de Cristo. Sigue siendo él el icono y referencia de todos los esfuerzos del ejercitante. La séptima regla, proponiendo, desde lo anterior, que el ejercitante llegue a ser señor de sí, retoma la idea de dominio en el uso de las cosas que encontrábamos en el Principio y Fundamento y pudimos aplicar a los hábitos internos. Por fin, la octava regla invita a una actitud estratégica, semejante a la que encontrábamos en las adiciones bajo el principio de "buscar lo que quiero" [Ej 76]. Recogiendo varios elementos anteriores, las "Reglas para ordenarse en el comer para adelante" los aplican a una situación concreta, valiendo como referencia en situaciones similares. Al decir "para adelante", de alguna forma queda claro que con este conjunto de reglas se pretende dar al ejercitante herramientas que trascienden el mismo retiro ignaciano. En adelante, siempre el ejercitante, en cosas tan

³² "La virtud es una disposición adquirida de la voluntad, que se refiere a la elección, consistente en un justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la razón tal y como lo determinaría el hombre prudente/sabio" (ARISTÓTELES, *Eth ad Nic.* II, 1107, *Ibid* II, 6)

ordinarias como el comer, estará en una actitud de atención al riesgo de desorden interior, “buscando lo que quiere”, desde la contemplación e imitación de Cristo.

La cuarta semana se sigue de modo semejante a la tercera. Encontramos la misma tendencia hacia la identificación con Cristo, ahora gozoso [Ej 221] y podemos suponer que lo mismo sucede con el coloquio [Ej 225], donde antes encontrábamos la posibilidad de tener a virtudes como objeto de petición.

La Contemplación para alcanzar amor

Nos encontramos a continuación con el último ejercicio del recorrido de los Ejercicios Espirituales en cuanto retiro, la Contemplación para alcanzar amor [Ej 230-237]. En esta, el ejercitante pide conocer internamente tanto bien recibido [Ej 233] y dispone para eso de cuatro puntos en los cuales abrirse al reconocimiento del don de Dios en su vida. Ya sea como beneficio recibido [Ej 234], como trabajo de Dios en él [Ej 235-236], o como don que descende de arriba [Ej 237], el ejercitante puede reconocer, en medio de otros dones, las virtudes que haya desarrollado. Queda claro, en particular en el tercero y cuarto puntos, que todo es amor que descende de lo alto en forma de don y que, al lado de su esfuerzo virtuoso, el mismo Señor ha estado trabajando en su interior para que se generara la virtud³³. De hecho, los ejemplos mencionados por Ignacio en el cuarto punto corresponden, todos ellos, a virtudes: justicia, bondad, piedad y misericordia.

Habiendo reconocido el don de Dios en su vida, al ejercitante se le propone el *Suscipe* como respuesta, ofreciendo toda su libertad, junto con las potencias del alma, la memoria, el entendimiento y la voluntad. Encontramos aquí, desde la lógica del amor y del don, el diálogo entre la acción de Dios y la respuesta del hombre que veíamos, al inicio de este capítulo, como el marco de fe desde el que comprender el dinamismo virtuoso. Ignacio ha observado que “el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante” [Ej 231]. Una vez reconocido el bien recibido, el ejercitante ofrece, a través del *Suscipe*, su libertad, memoria, entendimiento y voluntad, los cuales son las facultades del alma en las que según la escolástica clásica actúan las

³³ Considerando que el planteamiento de Ignacio es de que todo el bien recibido es don que descende de “arriba” al mismo tiempo que Dios habita y trabaja “abajo” en las creaturas, hay que aplicar esta visión totalizante no solamente a las virtudes infusas, sino también a las naturales.

virtudes teologales, y que al ser elevadas por la gracia permiten al sujeto realizar “actos proporcionados” –en términos escolásticos– para determinarse al fin de la comunión con Dios. En términos generales, las virtudes actúan en las facultades (potencias) posibilitando una acción más perfecta y perfeccionando al sujeto que la realiza. Por lo tanto, nos encontramos ante una serie de elementos claramente involucrados en el dinamismo virtuoso. Entre los muchos modos que el ejercitante encontrará de concretar el *Suscipe*, de aplicar su libertad, entendimiento y voluntad está también el progreso en las virtudes.

Los tres modos de orar y las reglas de discernimiento de espíritus

A la Contemplación para alcanzar amor siguen una serie de secciones que no corresponden propiamente a momentos del retiro ignaciano, sino que están su función o del tiempo que se le siga, en la vida ordinaria. Tales secciones son los tres modos de orar [Ej 238-260], los misterios de la vida de Cristo [Ej 261-312], las reglas de discernimiento de primera y segunda semana [Ej 313-336], las reglas en la distribución de limosnas [Ej 337-344], las reglas de escrúpulos [Ej 345-351] y las reglas para sentir en la Iglesia [Ej 352-370]. Nos detendremos solamente en los modos de orar y las reglas de discernimiento de espíritus. El significado de los misterios de la vida de Cristo para nuestro estudio ha quedado ya recogido anteriormente y las demás secciones dicen relación a situaciones concretas sin vínculo inmediato con el dinamismo virtuoso³⁴.

Las materias propuestas para los tres modos de orar –diez mandamientos, pecados mortales, potencias del alma, cinco sentidos, oraciones vocales como el Padre Nuestro o el Ave María– sugieren una utilización destinada a la vida corriente. Aunque es cierto que Ignacio, en la anotación cuarta [Ej 4] los considera “puestos” en la cuarta semana, más bien sirven como tres modos de seguir ejercitándose espiritualmente, una vez terminada la experiencia de los Ejercicios Espirituales. En este conjunto de instrucciones relativas a tres modos de oración, encontramos las virtudes en dos momentos: una vez en la

³⁴ En las reglas para sentir en la Iglesia, nos encontramos con los sacramentos y diversas formas de devoción que sí tienen su relación con el dinamismo virtuoso. Sin embargo, el modo como están aquí tratados tiene un marco claramente eclesiológico que no deja transparentar esa relación. La misma la encontraremos más patente a la hora de analizar algunas de las cartas de Ignacio de Loyola, en particular la “De la perfección”.

aplicación a los pecados mortales del primer modo de orar y otra en lo que podría corresponder al coloquio del segundo modo de orar.

En el primer caso, las virtudes ocupan un lugar secundario en el ejercicio, complementario a la consideración de los pecados. Ayudan a “mejor conocer las faltas hechas en los peccados mortales” al mirar sus contrarios y a “mejor evitarlos” [Ej 245]. A pesar de ese lugar secundario de las virtudes en este modo de orar, nos encontramos aquí con una expresión relevante para nuestro estudio: “proponga y procure la persona con sanctos exercicios adquerir y tener las siete virtudes a ellos contrarias” [Ej 245]. En este análisis del texto de los *Ejercicios Espirituales* hemos buscado principalmente los puntos de contacto entre el dinamismo de las virtudes y el de los Ejercicios. El objetivo de ese análisis era el de fundamentar en el texto ignaciano la continuidad entre la experiencia espiritual de los Ejercicios y las virtudes como ejercicio cotidiano. Nos encontramos ahora con una expresión donde, de modo explícito, está presente justamente la propuesta de la adquisición de virtudes por medio de ejercicios. Pasada la consideración de los pecados mortales, se propone al ejercitante buscar qué virtudes ejercitar para llegar a evitarlos. El valor de la afirmación, para nuestra investigación, no está en lo que dice sobre las virtudes. Hemos podido encontrar otros pasajes del texto donde las virtudes surgen como más que complemento para evitar el pecado. Su valor está en que aquí Ignacio plantea el ejercicio de las virtudes en continuidad con la experiencia espiritual de los Ejercicios: “vencer a si mismo y ordenar su vida, sin determinarse por affeccion alguna que desordenada sea” [Ej 21].

Dentro de los tres modos de orar, las virtudes vuelven a aparecer en lo que se podría considerar el coloquio del segundo modo de orar: “acabada la oración, en pocas palabras convirtiéndose a la persona a quien ha orado, pida las virtudes o gracias de las cuales siente tener más necesidad” [Ej 257]. Del mismo modo que en los coloquios de la infancia y de la tercera y cuarta semanas, el coloquio prevé la petición de las virtudes que, entre otras gracias, el ejercitante cree necesitar en función del momento que vive.

Al llegar a las reglas de discernimiento de espíritus, nos encontramos con el modo de actuar del malo y del buen espíritu. Nos limitamos a destacar algunos elementos más relevantes. El primero es que la acción de los espíritus está en relación con los “vicios” y el “bien obrar”, en la medida en que la persona vaya o “de peccado mortal en peccado mortal” o “de bien en mejor subiendo” [Ej 314-315]. En el primer caso el mal espíritu busca “más los conservar y aumentar en sus vicios y peccados”, mientras en el segundo

el buen espíritu le da ánimo y otras ayudas espirituales “para que en el bien obrar proceda adelante”. Aunque las reglas de discernimiento digan relación fundamentalmente a la experiencia espiritual y de oración, esta está naturalmente vinculada a la vida virtuosa de la persona, ya sea comprometiéndola o potenciándola.

El segundo elemento que encontramos es el de la consolación como “aumento de esperanza, fe y caridad” [Ej 316], las tres virtudes teologales. Como virtudes infusas, su presencia y aumento en la persona es clara señal del don de Dios y, como tal, de consolación. De modo análogo, a la desolación, que se define como “todo lo contrario” de la consolación, corresponde la disminución de las tres virtudes teologales [Ej 317]. Asimismo, con respecto a al conjunto en general de las virtudes, se dice del enemigo que “rodeando mira en torno todas nuestras virtudes theologales, cardinales y morales; y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos” [Ej 327].

En suma, aunque las reglas de discernimiento atañan sobre todo a la acción de los espíritus en la oración y la vida espiritual, encontramos en algunas de las reglas la continuidad entre vida espiritual y vida virtuosa.

La virtud en el epistolario ignaciano

Introducción

Las cartas de Ignacio de Loyola, tal como vienen editadas en doce volúmenes de la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, nos dan acceso a numerosos aspectos de la sensibilidad del fundador de la Compañía de Jesús en diversos temas. Los contextos principales que encontramos son el gobierno de la Compañía naciente, en la que todavía estaban en elaboración las *Constituciones*, y numerosas situaciones relativas a los ministerios. Al lado de estos dos hay, sin embargo, muchos otros, dada la diversidad de personas a las que escribe Ignacio. El valor de su epistolario reside en ese carácter *pragmático*³⁵, traduciendo a situaciones concretas su conocimiento y sabiduría espiritual.

Para un estudio textual como el que nos ocupa, resulta inestimable el apoyo de una herramienta como la *Concordancia ignaciana*, editada en la *Colección Manresa* por el Grupo de Espiritualidad Ignaciana bajo la edición del P. Ignacio Echarte. Sin embargo, el epistolario de Ignacio de Loyola, por su extraordinaria extensión, no ha podido todavía ser incorporado a esta valiosa obra. Desde una versión en soporte digital del mismo, proporcionada por el director del Máster *Ignatiana* para el presente trabajo, hemos podido ensayar un primero intento de concordancia en lo que atañe, exclusivamente, a la palabra

³⁵ Cf. GARCÍA DE CASTRO, J., "Cartas", en en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 297.

virtud, junto a otras de su campo semántico. Exponemos nuestros resultados a continuación.

La palabra virtud en las cartas de Ignacio

Al intentar recoger el número de ocurrencias de la palabra *virtud*³⁶ en el epistolario ignaciano, hemos llegado a un total de 422. En el proceso nos hemos encontrado con una duda de tipo metodológico, la de considerar o no las cartas escritas *ex commissione*. Una vez que estas nos transmiten esencial y fielmente el pensamiento de Ignacio, nuestra opción ha sido la de incluirlas.

En un segundo momento, nos hemos dado cuenta de que la misma palabra y sus variantes se emplean en distintos sentidos. Están presentes, como dos grandes grupos, los significados ya mencionados, en el capítulo anterior, de *dynamis* y *areté*. Dentro de estos, sugerimos la siguiente clasificación, enumerada en un orden creciente de relevancia para nuestro estudio:

- Con escaso significado para nuestro trabajo, registramos 15 ocurrencias del término con función meramente lingüística, con el sentido de “por medio de”, o “a razón de”.
- Como *dynamis*, registramos 20 ocurrencias, de las cuales 17 se refieren a la *dynamis divina* y 3 se aplican a otros contextos que no el de la fuerza de Dios, o de alguna de las personas de la Trinidad en concreto.
- En el contexto del encomio del carácter de otro personaje, registramos 60 ocurrencias.
- Frecuente también es la expresión “por virtud de obediencia”, con algunas variaciones, registrándose en 72 ocurrencias.
- Por fin, el uso más abundante del término *virtud* es aquel en el que se expresa el sentido de *areté*. Este último lo encontramos 255 veces.

Algunos de estos usos –el meramente lingüístico, el que se refiere a *dynamis* y el que sirve como encomio– son de poco interés para nuestra investigación. Algo se podría decir con respecto al uso que observamos vinculado a la expresión “por virtud de obediencia”,

³⁶ Hemos tenido en cuenta también otras formas del mismo campo semántico, como *virtuoso*, con las respectivas variantes en género y número.

pero al tratarse de una expresión específica y recurrentemente empleada en el ejercicio de gobierno, su interés es relativo. Nos interesa esencialmente el último uso, en el que tenemos algún acceso a su comprensión de las virtudes, o porque Ignacio habla de las virtudes en cuanto tal, o porque se deduce de su uso y aplicación.

En este capítulo analizaremos una de sus cartas, la del 7 de mayo de 1547, enviada a los estudiantes de Coímbra. Con el mayor número de ocurrencias del término en todo el epistolario (12), pertenece a un conjunto de documentos, esparcidos por el epistolario ignaciano, caracterizados por su alto valor teológico-espiritual. Su contenido nos ofrece un magisterio que se inspira en los *Ejercicios* y en las *Constituciones*³⁷.

Carta “De la perfección”

Entre las primeras cartas del extenso epistolario de Ignacio, encontramos una del 7 de mayo de 1547, dirigida “a los hermanos estudiantes de Coímbra”³⁸, donde se perfila ya una concepción de la dimensión virtuosa de la vida cristiana, en concreto en la formación del escolar. A esta carta se le ha dado tradicionalmente el nombre de “De la perfección”. Aunque la palabra *virtud* y otras de su familia lexical aparezcan 12 veces mientras *perfección* y otras de su familia 9 veces, se entiende que, para san Ignacio, las virtudes están en función de la perfección que el que sirve a Cristo busca, para su mayor servicio y alabanza. También sugerente es la abundancia de las ocurrencias del término *virtud* respecto al de las *letras* (12/4). Otro concepto que no merece menos nuestra atención es *ejercicio* y sus variantes lexicales, del que podemos contar 8 ocurrencias. Por estas razones y por el contenido mismo de la carta, su valor para nuestra investigación es ineludible. Entramos a continuación en el análisis semántico de la carta. El texto comienza así:

“Por cartas de Mtro. Simón y también de Santa Cruz tengo á la continua nuevas de todos, y sabe Dios, de quien todo lo bueno descende, cuánto consuelo y alegría yo rescuia con saberlo que él os ayuda así en el studio de las letras como en el de las virtudes, cuyo buen odor aun en otras partes muy lexos desa tierra anima y edifica á muchos. Y si desto todo xpiano deuría gozarse por la común oblicación que tenemos todos á amar la honra de Dios y el bien de la imagen suya, redimida con la sangre y vida de Jhu.X.o mucha razón es que yo en special dello me goze en el Señor nuestro, seyendo tan obligado á teneros con special affición dentro de mi ánima. De todo sea

³⁷ *Ib.* 304.

³⁸ *Epp* I, 495-510.

siempre bendito y alabado el criador y redemptor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y gracia y á él plega cada día abrir más la fuente de sus misericordias en este effecto de aumentar y llevar adelante lo que en vuestras ánimas ha comenzado”³⁹

Ya de entrada nos damos cuenta del aprecio que Ignacio tiene por el progreso en letras y virtudes que hacen los estudiantes de Coimbra, del cual recibe noticia. Es, en sus palabras, “honra de Dios y bien de la imagen suya”, el ser humano redimido con la sangre y vida de Cristo. Al mismo tiempo, en todas sus afirmaciones se desprende que la virtud es comprendida por Ignacio como don de Dios, de su liberalidad infinita como bien y gracia. Es Él quien ayuda al progreso, quien le da el comienzo y quien aumenta en la virtud. Están presentes tanto el polo antropológico como el teológico: los escolares progresan en letras y virtudes y eso se debe a su empeño, pero es siempre don de Dios, quien siempre tiene la iniciativa en el bien. La libertad humana colabora con la gracia, pero hay una prioridad de esta sobre la primera.

Encontramos justo a continuación la identificación de las virtudes como camino hacia la perfección cristiana:

“Y no dudo de aquella suma bondad suya, summamente comunicatiua de sus bienes y de aquel eterno amor con que quiere darnos nuestra perfección mucho más que nosotros rescibirla, que lo hará (...) de su parte cierto es que él sta presto, con que de la nuestra aya vaso de humildad y deseo para rescivir sus gracias y con que él nos vea bien vsar de los dones rescuidos y rogar industriosa y diligentemente á su gracia”.⁴⁰

Por una parte, se reafirma la prioridad de la gracia, que está en el orden mismo del deseo, y por otra, se yuxtaponen tres actitudes necesarias por parte del ser humano. En primer lugar, una disposición humilde de acogida, expresada en el “que de la nuestra [parte] aya vaso de humildad y deseo para rescivir sus gracias”. En segundo lugar, una responsabilidad de la persona ante el don de Dios, de bien usar los dones recibidos. En tercer lugar, la petición industriosa y diligente.

Además de este diálogo, entre el don de Dios y la libertad humana, Ignacio entiende haber “socorros y aparejos interiores y exteriores de todas suertes que Dios os da”⁴¹. Tales ayudas internas y externas, dispuestas por parte de Dios, son el fundamento de un sentido

³⁹ *Epp* I, 496.

⁴⁰ *Epp* I, 497.

⁴¹ *Epp* I, 497.

de obligación que, en Ignacio, va siempre movido por la admiración y gratitud por los beneficios recibidos [Ej 60, 94, 96, 233, 234]:

“Y es así que á tan grande obligación de bien hazer como tenéys, no satisfaría cosa ordinaria. Mirad vuestra vocación cuál sea, y veréys que lo que en otros no sería poco, lo será en vosotros. Porque no solamente os llamó Dios *de tenebris in admirabile lumen suum, et transtulit in regnum filii dilectionis suae*, como á todos los otros fieles, pero, porque mejor conseruádes la puridad y tuviéssedes el amor más vnido en las cosas espirituales del seruicio suyo, tuvo por bien sacaros del golfo peligroso deste mundo, porque no peligrasse vuestra conscientia entre las tempestades, que en él suele mouer el viento del deseo, aora de hazendas, aora de honras, aora de deleytes; ó el contrario, del temor de perder todo esto. Y vltra desto dicho, porque no tubiessen estas cosas baixas ocupado vuestro entendimiento y amor, ni lo sparciessen en varias partes, para que pudiéssedes todos vnidos conuertiros y emplearos en aquello para que Dios os crió, [que] es la honra y gloria suya y la saluación vuestra y aiuda de vuestros próximos.”⁴²

Para animar a la perfección en la vida de los escolares, Ignacio invita a un aprecio particular de la vocación recibida. La presenta no sólo como llamamiento, sino incluso como rescate, habiendo sido sacados del mundo y las tempestades del deseo todavía por ordenar y unificar. La vocación es, en Ignacio, claramente más que un proyecto. Es la gracia de reencontrar el fin para el que el ser humano ha sido creado, dirigir “todas mis cosas y a mí mismo con ellas” [Ej 234] a ese fin “y, mediante esto, salvar su ánima” [Ej 23]. Regresando, de esta forma, a la gratitud fundante experimentada en los Ejercicios de mes del Noviciado, se abre paso una respuesta generosa, que ha de ser tanto total cuanto cotidiana:

“Dios os ha llamado á este [instituto], donde, no con vna general dirección, pero poniendo en ello toda la vida y exercitios della, hauéys de hazer vosotros vn continuo sacrificio á la gloria de Dios y salud del próximo, cooperando á ella, no sólo con exemplo y deseosas orationes, pero con los otros medios exteriores que su diuina prouidentia ordenó para que vnos ayudássemos á otros.”⁴³

Habiendo abrazado el Instituto al que han sido llamados, toda su vida se vuelve sacrificio para la gloria de Dios y la salvación del prójimo. La vida ya entregada se abre, en lo cotidiano, a que en ella se realice lo sagrado (sacrificio como *sacrum facere*), cooperando con la gracia mediante los ejercicios propios de la Compañía. Son tres los modos de esa cooperación señalados por Ignacio: el ejemplo, las oraciones, y los medios exteriores. Y si de la parte del escolar están el ejemplo y la oración, la gracia es “diuina providencia”,

⁴² Epp I, 497-498.

⁴³ Epp I, 498.

asistiendo con otros medios exteriores. Nos parece, en este contexto, que esos medios exteriores harán referencia a todo lo que la providencia dispone para el ejercicio cotidiano en la vía de la perfección. Una vía que, al mismo tiempo, se entiende en solidaridad con los otros escolares, pues los mismos medios exteriores son ordenados por la providencia “para que vnos aiudássemos á otros”. La experiencia de salvación, de rescate, del escolar tiene una dimensión personal, la de la acción de Dios en su historia, pero también otra solidaria y corporativa. Ha sido llamado a este Instituto para y con otros.

No obstante, al lado de las ayudas internas y externas de la gracia, se encuentran también dificultades:

“pedirle [a Dios] special fauor para poder responder á ella [vocación], y aiudaros con mucho ánimo y diligentia, que os es harto necessaria para salir con tales fines; y la floxedad y tibieza y fastidio del studio y los otros buenos exercitios por amor de N.S.Jhu.X.o, reconocedlos por enemigos formados de vuestro fin.”⁴⁴

Encontramos implícitos en esta frase varios elementos ignacianos incorporados a la realidad cotidiana de la formación del escolar. *Ánimo* y *diligencia* son palabras del vocabulario ignaciano por excelencia. Las encontramos respectivamente en la anotación quinta [Ej 5] y en la meditación del Reino [Ej 91] como actitudes de partida del que se ejercita para conocer y abrazar la voluntad de Dios para su vida. Vienen aquí formuladas como petición de ayuda, lo cual está ya presente en la gracia que se pide al contemplar el llamamiento que hace el Rey eternal [Ej 91]. *Favor* y *ayuda* son la condición de posibilidad también en la oblación de mayor estima y momento [Ej 98]. *Flojedad*, *tibieza* y *fastidio*, actitudes contrarias al ánimo y diligencia, sintonizan también con los sentimientos que en las reglas de discernimiento de espíritus de la primera semana se atribuyen a la desolación [Ej 317]. Al ser presentados como enemigos del fin de los escolares, se puede igualmente reconocer, en el trasfondo, el campo de batalla de la *meditación de dos banderas* [Ej 136-148] y la finalidad que el ejercitante tiene delante en el *Principio y Fundamento* [Ej 23] y en el proceso de la elección [Ej 169.179]. Todo esto son referencias a un marco ignaciano, en el que el escolar se encuentra al dedicarse a su formación en las letras y las virtudes. Esa formación es verdadera misión en la que él se ejercita.

⁴⁴ Epp I, 498-499.

La expresión “studio y los otros buenos exercitios” nos llama igualmente la atención. Flojedad, tibieza y fastidio son presentados como enemigos que se oponen a lo que el escolar realiza por amor de su Señor, es decir, el estudio y otros buenos ejercicios. *Ejercicio* parece ser, entonces, para Ignacio, la palabra que engloba todo aquello a que el escolar se dedica, con ánimo y diligencia, como respuesta a su vocación. En esta respuesta, podemos entrever las *letras*, sus estudios, y las *virtudes*, como parte de esos otros “buenos ejercicios”. Ignacio había empezado la carta justamente alabando el progreso en el acostumbrado par *letras y virtudes*, expresión con la que suele resumir la formación integral que busca para los de la Compañía y sus colegios⁴⁵.

Ese “fin” contra el que se levantan algunos enemigos del alma tales como la flojedad, la tibieza y el fastidio, tiene toda su dimensión escatológica:

“no consintáis que os hagan ventaja los hijos deste mundo en buscar con solicitud y diligentia las cosas temporales, que vosotros las eternas. Avergonçaos que ellos corran con más prontitud á la muerte, que vosotros á la vida. (...) [más] que vosotros por la victoria y triumpho del mundo, demonio y de vosotros mesmos, junto con el reyno y gloria eterna.”⁴⁶

Aprovechar en letras y virtudes no es, por tanto, solamente algo en sí bueno, encomiable, que forma en carácter y desarrolla el perfil del jesuita, sino que se pone en juego la dimensión escatológica del seguimiento de Cristo. Hay una urgencia interna a cada momento, porque en lo cotidiano, aún de la formación, se juega el combate escatológico del Reino. Es la conciencia de esta tensión escatológica la que provoca la solicitud y diligencia de los escolares, que ha de superar la que tienen “los hijos de este mundo” para con las cosas terrenas. Es también la que despierta y sostiene un fervor santo y discreto con el que llevar la dedicación a las letras y virtudes:

“Así que no seáys, por amor de Dios, remissos ni tibios (...) Procurad entretener el feruor sancto y discreto para trabayar en el studio así de las letras como de virtudes: que con el vno y con el otro vale más vn acto intenso, que mil remissos; y lo que no alcança vn floxo en muchos años, vn diligente suele alcançar en breue tiempo.”⁴⁷

En este momento de la carta, Ignacio vuelve a utilizar una expresión, usada ya en el exordio de la carta, que nos resulta curiosa, la de trabajar en el *estudio* de las virtudes. No

⁴⁵ Véase el artículo de KOLVENBACH, P.-H., “Pietas et eruditio”, en *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38/2 (2007), 11-26. En particular las páginas 11 y 16-19. En otros escritos de san Ignacio, la expresión *letras y virtudes* puede asumir otras formas, manteniendo su sentido, como da cuenta el mismo artículo.

⁴⁶ *Epp* I, 499.

⁴⁷ *Epp* I, 499.

extraña verle asociado a las *letras* como objeto, pero sí sorprende su aplicación a las *virtudes*. Y no se trata aquí del estudio de aspectos doctrinales, pues hemos visto hasta aquí como, al referirse a las virtudes, Ignacio se refiere siempre a su práctica y ejercicio. Resulta oportuno, dada la sorpresa de este uso del término *estudio*, consultar el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias, a fin de aclarar su sentido desde un diccionario publicado no más de un siglo después de la presente carta. En él encontramos la voz *estudio*, una palabra polisémica, pero que en nuestro caso claramente viene a significar “(...) cuidado con que los hombres dados a letras se recogen a trabajar, averiguando verdades en su profesión y enterándose en ellas. (...) Hazer estudio en una cosa, pensar mucho en ella con curiosidad.”⁴⁸ Aunque su significado también en el *Tesoro* esté vinculado al estudio de las letras, se abre igualmente al estudio de otras realidades sobre las que se piensa mucho con curiosidad. También de ellas se averiguan verdades a fin de enterarse de ellas. Creemos que se puede suponer en la redacción de Ignacio un sentido de estudiar como atención intelectual, intencionada y continuada sobre un objeto de estudio, con vistas a profundizar en los aspectos lógicos de ese objeto. Parece posible advertir que se invita a tener una relación similar con las virtudes a la que se tiene con las letras. En el fondo, no a atenderlas como meras prácticas sin una lógica propia, sino a reflexionar sobre ellas, asumiendo la tarea de ser consciente del proceso virtuoso de uno.

Al mismo tiempo, ese estudio de las virtudes no es fruto de una mera curiosidad intelectual, o del solo interés por mejorar en cuanto persona, sino que su razón es el fervor santo y discreto que hemos vinculado al sentido escatológico. El escolar ha de mantener —*entretener* es la palabra de Ignacio— un fervor santo y discreto, una conciencia escatológica del valor trascendente que el dinamismo virtuoso tiene en su vida. Es en ese sentido que se debe entender el carácter sacrificial que hemos mencionado antes, que nada tiene que ver con una anulación del sujeto, sino con el significado y potencial salvíficos del *estudio* y ejercicio de las virtudes, en los que se entrega la vida. Diligencia o flojedad, mayor o menor provecho, progreso rápido o lento, dependen de esa llama de fervor santo y discreto que el escolar *entretiene*. En el término *discreto* encontramos una referencia, también, al discernimiento. El fervor es *santo* en su origen, la gratitud por el don de la vocación, y *discreto* por la vigilancia del escolar, que busca mantener esa pura intención

⁴⁸ COVARRUBIAS, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, S. A. Horta, I. E., Barcelona 1943, 571-572.

de ejercitarse por amor de su Señor, la gloria de Dios y el Reino. La importancia de este fervor para el progreso en las letras es la misma en el adquirir las virtudes:

“En las letras clara se ve la differentia del diligente y negligente; pero ay la mesma en el vencer de las passiones y flaquezas, á que nuestra natura es subiecta, y en el adquirir las virtudes. Porque es cierto que los remissos, por no pelear contra sí, tarde ó nunca llegan á la paz del ánima, ni ha poseer virtud alguna enteramente; donde los strenuos y diligentes en breue tiempo passan muy adelante en lo vno y lo otro.”⁴⁹

En este texto, aparecen las virtudes como algo que se adquiere y se puede llegar a poseer enteramente. Parece estar detrás la comprensión de una gradualidad según la cual se adquiriría una virtud progresivamente, hasta llegar a poseerla enteramente. Tal comprensión nos parece estar estrechamente vinculada a la *perfección*, que da nombre a esta carta y que Ignacio había puesto ya como meta: “no dudo (...) de aquel eterno amor con que [el criador y redemptor nuestro] quiere darnos nuestra perfección, mucho más que nosotros rescibirla”⁵⁰.

Encontramos *perfección* también en la conocida expresión de Ignacio: *virtudes sólidas y perfectas*. La interpretación que se suele ofrecer de esta expresión creemos que parte de una pregunta que puede ser equívoca: De entre todas las virtudes, ¿cuáles son estas *sólidas y perfectas*? Esta pregunta brota probablemente de la constatación de una jerarquización, por parte de Ignacio, de las virtudes. Algunas se destacan dentro del conjunto que maneja –y que en poco coincide con las tradicionales tres teologales y cuatro cardenales⁵¹– como son la caridad, la humildad, la obediencia y la abnegación. J. Martínez, en su contribución al término en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, que ya hemos comentado, propone estas mismas como las virtudes que entre las demás serían las sólidas y perfectas. Añade que “su solidez y perfección les viene de conformar la vida de las personas con la vida del Espíritu [Co 671] acaso porque son las actitudes principales para “salir del propio amor, querer e interés” [Ej 189]”⁵². Estamos de acuerdo en que, si lo que buscamos son virtudes concretas, estas serían probablemente las que tendríamos que considerar. Su relevancia en los escritos ignacianos a ello apunta. Sin embargo, nos parece encajar en la expresión ignaciana otra interpretación, desde la comprensión de la gradualidad en la

⁴⁹ *Epp* I, 499-500.

⁵⁰ *Epp* I, 497.

⁵¹ MARTÍNEZ, J., “Virtud”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1777. Una excepción es *Ej* 327.

⁵² *Ib.* 1777.

adquisición de virtudes que hemos señalado y su relación con el término *perfección*. Buscando profundizar en el sentido que los términos *virtud*, *sólido* y *perfecto* tenían en el s. XVI, nos servimos una vez más del *Tesoro* de Covarrubias⁵³. En la voz *virtud*, la adición de Noydens nos ofrece la siguiente definición:

“Virtud heroica. Es la más perfecta en grado consumado, como la tienen los santos que llaman héroes. Las virtudes en grados remisos se hallan unas sin otras, mas en grados perfectos, heroicos y consumados están travadas unas con otras; de donde no puede uno tener justicia en grado perfecto y heroico sin que tenga juntamente la virtud de la templança, fortaleza y prudencia. Lo mismo es en las virtudes teologales, que no puede uno tener fe en grado perfecto sin que juntamente tenga caridad y esperança, y así dezimos de las otras.”⁵⁴

En esta voz, encontramos ya una idea de *perfección* que implica la noción de una gradualidad que alcanza su consumación. Al consultar la voz *perfecto* nos encontramos con la misma concepción: “Lo que está acabado, según su naturaleza o condición, *latinae perfectus, a, um*. Perfección y perficionar”⁵⁵. Al mismo tiempo, esa perfección de la virtud no se concibe si no está esta “travada”, asida⁵⁶, con las demás. Desde aquí se podría decir que la perfección de las *virtudes sólidas y perfectas* no se determina por el carácter específico de una virtud frente a otras. Y esto, por dos motivos: primero, porque la perfección les viene de un desarrollo consumado y, segundo, porque no puede una virtud ser perfecta, poseída en grado consumado, sin estar las demás igualmente desarrolladas. Al consultar la voz *sólido*, encontramos “firme, *latine solidus*, y de allí soldar, *quasi solidar*”⁵⁷, de donde deducimos que el uso de la palabra como adjetivo de *virtudes* puede remitir a la solidez de estas por su perfección como consumación. En cuanto al desarrollo conjunto de las virtudes, la referencia que aquí encontramos a “soldar” parece coincidir con la anterior expresión “travadas unas con otras”. Aplicar esta definición de *sólido* a las virtudes nos sugiere una imagen de las virtudes no solamente desarrollándose lado a lado, sino como un todo unificado, donde una virtud no se podría distinguir tan claramente de otra. A ser legítima esta interpretación, parecería que san Ignacio extiende a todas las

⁵³ El *Tesoro* de Covarrubias no contiene una entrada para el término *perfección*, pero lo que dice relativamente a *perfecto* se puede extender al sustantivo.

⁵⁴ COVARRUBIAS, S., *op. cit.*, 1011.

⁵⁵ *Ib.*, 863.

⁵⁶ *Ib.*, 976.

⁵⁷ *Ib.*, 943.

virtudes la perijoresis que Gregorio Magno afirmó con respecto a las virtudes teologales⁵⁸.

La misma relación entre solidez de las virtudes y firmeza, la encontramos en la carta *ex commissione* del 26 de marzo de 1555, a Jerónimo Doménech: “Ma chi se difende et vananzi, leuandosi presto se qualche volta cascasi, procurando sempre acostarsi a le virtù solide et perfectione de li serui de Iddio, finalmente Dio N.S. lo stabilirà in il bene, et anche gli farà cauare delle tentationi f[r]ucto di magiore feruore, humilità et prudentia”⁵⁹. Y la perfección como fruto de un proceso la encontramos en la carta *ex commissione* de 19 de abril de 1556, a Cristóbal de Mendoza: “Che dia tanto buona edificatione nella sua infirmità Giacobbo Calamazza è non piccolo donno d. Idio, a qui piaccia fortificare et dar perfettione nella virtù nella sua infirmità”⁶⁰.

Por fin, en una carta que vino a llamarse *De la perfección* y donde se nos habla de un estado a alcanzar y cómo hacerlo, no cabe más que esperar que lo que se proponga como *perfecto* se refiera al estado global de una vida consumada en el bien.

La idea de perfección está también vinculada a la felicidad:

“Pues el contentamiento, que en esta vida puede hauerse, la experientia muestra que se halla, no en los floxos, sino en los que son heruientes en el servicio de Dios. Y con razón; porque sforzándose de su parte [á] vencer á sí mismos y deshazer el amor proprio, [quiten] con él las raices de las passiones y molestias todas, y también, con alcançar los hábitos virtuosos, vienen naturalmente á obrar conforme á ellos fácil y alegremente.”⁶¹

Está demostrado por la experiencia que el camino de los fervorosos en el servicio de Dios, es decir, de los diligentes en la vida virtuosa, resulta en contentamiento. Un contentamiento que se entiende como facilidad y alegría, frutos de la adquisición de hábitos virtuosos. La perfección, alcanzada por la virtud del diligente, es experiencia de felicidad por medio y en el mismo obrar que se hace fácil y alegre. Nos damos cuenta, en este momento de dos elementos que confirman la herencia que Ignacio recibe de la tradición aristotélica y tomista. Por una parte, coincide con Aristóteles en la orientación teleológica de la virtud hacia la felicidad, al poner el contentamiento, el “que en esta vida

⁵⁸ MARTÍNEZ-GAYOL, N., “Virtudes Teologales”, en *La lógica de la fe* (Cordovilla, A., ed.), Universidad Pontificia Comillas, 736.

⁵⁹ *Epp VIII*, 598-599. Se puede apreciar en este pasaje también como las virtudes se dirigen al bien y dan estabilidad en él.

⁶⁰ *Epp XI*, 274.

⁶¹ *Epp I*, 500.

puede haberse”, como resultado del que es fervoroso en el servicio de Dios. Por otra, los “hábitos virtuosos”, por medio de los que se viene “naturalmente a obrar conforme a ellos fácil y alegremente” son una referencia implícita a la doctrina de la virtud del Aquinate.

Sin embargo, si seguimos la lectura, no resulta de inmediato claro el carácter de esta felicidad:

“Pues de la parte de Dios, consolador piadosísimo, dispónense con lo mismo á rescuir sus sanctas consolaciones, *quia vincenti dabo manna absconditum*. Por el contrario la tibieza es causa de siempre viuir con molestias, no dexando quitar la causa della, que es [el] amor proprio, ni merecer el fauor diuino. Así que deuríades animaros mucho á trabayar en vuestros loables exercitios, pues aun en esta vida sentiréys el prouecho del heruor sancto, no sólo en la perfección de vuestras ánimas, pero aun [en] el contentamiento de la presente vida.”⁶²

Al leer este pasaje, en un primer momento nos da la impresión de que Ignacio entiende la consolación que acompaña el ejercicio de las virtudes de un modo algo extrínseco, cuando antes lo parecía vincular internamente al hablar de contentamiento. Quizá aquí su intención sea la de salvaguardar que “no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación spiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la spiritual consolación” (Ej 322). Mientras que la tibieza, que es señal de desolación (cf. Ej 317), sí se puede entender no sólo como síntoma de esta, sino también como su causa en cuanto que disposición nuestra, enraizada en el amor propio. Si lo interpretamos desde este ángulo, quizá no haya por qué ver una contradicción entre esta afirmación y la anterior. La expresión “dispónense con lo mismo á rescuir sus sanctas consolaciones” defiende la cualidad de don de toda auténtica consolación –y entendemos que tal comprensión siempre será esencial para Ignacio. Al mismo tiempo, y al lado de esa seguridad ignaciana en cuanto a la consolación, la felicidad como contentamiento parece ser el resultado del concurso entre el don de Dios y la acción humana virtuosa. Es decir, el contentamiento, que antes había afirmado ser fruto de la diligencia de los fervorosos en el servicio de Dios, resulta del encuentro entre la consolación regalada por Dios y la virtud que dispone a acogerla. Donde la gracia regala la consolación, la naturaleza que la acoge experimenta el contentamiento.

⁶² Epp I, 500.

No obstante, lo que Ignacio dice del contentamiento no es todavía suficiente para llegar a comprender enteramente como concibe la felicidad. Sí es cierto que se ha referido al “contentamiento, que en esta vida puede hauerse”, pero semejante expresión ha de entenderse, entonces, en relación con lo que será la vida futura. De hecho, el término *felicidad*, aunque ya de cierto modo anticipado en el *contentamiento* como fruto del servicio fervoroso de Dios, no ha sido usado de momento. Surgirá, como tendremos ocasión de ver a continuación, en referencia a la felicidad que es tesoro del mismo Dios, que está en él por su misma perfección. De hecho, a los ojos del fundador de la Compañía de Jesús, el contentamiento es una razón menor por la que los escolares se hayan de dedicar a las virtudes:

“Pero sobre todo querría os excitasse el amor puro de Ihu.X.o., y deseo de su honrra y de la salud de las ánimas, que redimió, pues soys soldados suyos con special título y sueldo en esta Compañía: digo special, porque ay otros muchos generales, que cierto mucho os obligan á procurar su honrra y seruicio. Sueldo suyo es todo lo natural que soys y tenéys, pues os dió y conserua el ser y vida, y todas las partes y perfecciones de ánima y cuerpo y bienes externos; sueldo son los dones espirituales de su gracia, con que tan liberal y benignamente os ha preuenido y os los continúa, siéndole contrarios y rebeldes; sueldos son los inestimables bienes de su gloria, la qual, sin poder él aprouecharse de nada, os tiene aparejada y prometida, comunicándoos todos los thesoros de su felicidad para que seáys por participatióin eminente de su diuina perfección lo que él es por su essentia y natura; sueldo es finalmente todo el vniuerso y lo que en él es contenido corporal y spiritual, pues no solamente ha puesto en nuestro ministerio quanto debaxo el cielo se contiene, pero toda aquella sublimíssima corte suya, sin perdonar á ninguna de las celestes hierarchías, *qui omnes sunt administratorii spiritus propter eos, qui hereditatem capturi sunt*. Y si por sí todos estos sueldos no bastassen, sueldo se hizo á sí mismo, dándoseos por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la eucaristía.”⁶³

Para Ignacio, lo que sobre todo ha de mover no debe ser el contentamiento asociado a la consolación, sino el saber que se obra por amor puro de Cristo y la intención pura de hacerlo por su honra y salvación de las almas. Lo demás es tenido por sueldo, no en cuanto paga o recompensa, sino aquello de que uno se mantiene y se vale para el servicio de su Señor. De hecho, muchos de los sueldos enumerados son puros dones que en ninguna medida pueden ser merecidos. Por sueldo se entiende, entonces, todas las ayudas que cada uno tiene de parte de Dios, que son a) todo lo natural que se es y tiene (alma, cuerpo y bienes externos), b) los dones espirituales de su gracia, c) la promesa de la gloria futura,

⁶³ *Epp* I, 501-502.

d) todo el universo y su contenido corporal y espiritual, es decir, pudiendo aprovecharse tanto de las cosas de este mundo, como de los intercesores celestes y e) el sacramento de la eucaristía, donde el mismo Señor se nos da como sustento y compañía de nuestra peregrinación.

En esta lista de “sueldos”, Ignacio incluye elementos tanto de la naturaleza como de la gracia. Como hemos dicho ya, la palabra “sueldo” no la podemos leer como paga o recompensa. Todos los elementos son puros dones. Lo que se es y tiene, el ser y la vida, se nos dio y se nos conserva más allá de nuestro control. La liberalidad y benignidad con que nos da los dones espirituales de su gracia contrasta con nuestra disposición contraria y rebelde. Los bienes de su gloria nos están preparados y prometidos por la participación del que sí los posee y goza de ellos por su esencia y naturaleza. Las ayudas corporales y espirituales que contiene el universo, “sin perdonar a ninguna de las celestes jerarquías”, están a nuestra disposición, en una totalidad que sobrepasa cualquier mérito. Y por fin, no pudiendo sino citar al mismo Ignacio, si de las anteriores afirmaciones se pudiera levantar dudas, “sueldo se hizo á sí mismo, dándonos por hermano en nuestra carne, por precio de nuestra salud en la cruz, por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la eucaristía”. No hay trabajos ni penas que puedan merecer tan elevado sueldo. Todo, absolutamente todo, es gracia. La misma naturaleza del propio es puro don y gracia. Y todo despierta la gratitud que en Ignacio es el motor auténtico del amor puro, de la pura intención en el servicio. El contentamiento que suele acompañar el servicio fervoroso de Dios es una motivación pobre al lado de un sentido de gratitud y deuda ante tanto bien recibido [*Ej 230*].

Desde aquí podemos retomar el tema de la concepción ignaciana de la felicidad. Habíamos visto que el contentamiento es el resultado del concurso entre el don de Dios y la acción humana virtuosa. Sin embargo, el mismo Ignacio no se detiene tanto en esa forma de felicidad cuanto en la que señala en el tercer “sueldo”: “los inestimables bienes de su gloria, la qual, sin poder él aprouecharse de nada, os tiene aparejada y prometida, comunicándoos todos los thesoros de su felicidad”. Si bien el ejercicio de las virtudes es puerta de acceso a un contentamiento que el don de la consolación suscita en el ser humano, la mirada de Ignacio está puesta mucho más allá, en la felicidad otorgada por Dios como gloria. La misma gloria que Dios goza y es para él, sus ángeles y sus santos eterna bienaventuranza. La felicidad, que Aristóteles coloca como término de la vida virtuosa, parece, en Ignacio, identificarse fundamentalmente con la gloria. Mientras el

primero formula la felicidad como logro de una vida virtuosa, el segundo la ve radical y esencialmente como don, como participación en la gloria de Dios. La misma gloria nos remite una vez más al marco escatológico de las reflexiones de Ignacio en la presente carta. El contentamiento y la misma consolación –y antes de ellos el ejercicio de las virtudes– no están sino en función de la victoria escatológica. En esta se nos comunicarán los tesoros de la felicidad de Dios, llegando a ser “por participación eminente de su diuina perfección lo que él es por su essentia y natura”.

Puesto esto, Ignacio advierte una interpretación equivocada de lo hasta ahora dicho:

“Lo que hasta aquí he dicho para despertar á quien dormiesse, y correr más á quien se detuviesse y parasse en la vía, no ha de seer para que se tome ocasión de dar en el extremo contrario del indiscreto feruor: que no solamente vienen las enfermedades spirituales de causas frías, como es la tibieza, pero aun de calientes, como es el demasiado heruor. (...) Y es asi que no tiene máchina ninguna el enemigo, como dize Bernardo, tan efficaz para quitar la verdadera charidad del coraçón, quanto el hazer que incautamente, y no según razón spiritual, en ella se proceda. *Ne quid nimis*, dicho del philósopho, déuese en todo guardar, aun en la justicia mesma, como leéys en el Eccl.: *Noli esse justus nimium*. A no tener esta moderatión, el bien se conuierte en mal y la virtud en vitio, y siguense muchos inconuenientes contrarios á la intención del que así camina.”⁶⁴

Hay, pues, que tener cuidado en no caer en el extremo contrario a la tibieza: el celo en exceso. El celo sin moderación por las virtudes y no según razón espiritual, es decir, sin discernimiento, puede transformar la virtud en vicio y el bien que se buscaba en mal. He aquí los inconvenientes que le encuentra Ignacio en el fervor sin discernimiento:

“El primero, que no puede seruir á Dios á la larga; como suele no acabar el camino el caballo muy fatigado en las primas jornadas, antes suele menester que otros se ocupen en seruirle á él. El 2.o., que no suele conseruarse lo que así se gana con demasiado apresuramiento, porque [como dice la escritura:] *substantia festinata minuetur*. Y no sólo se disminuye, pero es causa de caer: *qui festinus est pedibus, offendit*; y si cae, tanto con más peligro, quanto de más alto, no parando hasta el baxo de la scala. El 3.o., que no se curan de euitar el peligro de cargar mucho la barcha: y es así que, aunque es cosa peligrosa lleuarla vacía, porque andará fluctuando con tentaciones, más lo es cargarla tanto, que se hunda. 4.o. Acaesce que, por crucificar el hombre viejo, se crucifica el nuevo, no pudiendo por la flaqueza exercitar las virtudes. (...) en manera que en esta parte es necessaria discretión, que modere los exercitios virtuosos entre los dos extremos”⁶⁵

Los varios inconvenientes que san Ignacio enumera se vienen a resumir en una sobrecarga que no se puede llevar y derrumba a la persona. En otra expresión de Ignacio, a propósito

⁶⁴ *Epp* 1, 504.

⁶⁵ *Epp* 1, 504-505.

de las adiciones relativas a la penitencia, mientras “no se corrompa el sujeto, ni se siga enfermedad notable” [Ej 83]. Nos resulta particularmente sugerente la imagen de la barca. Como es peligroso que vaya la barca vacía por ir fluctuando sin mucho equilibrio sobre las olas, así lo es el camino del que va vacío de fervor, pues le sacuden las tentaciones. Pero de la misma forma que hay mucho mayor peligro en llevar la barca tan llena que se hunda por sí misma, así sucede con el que, por ir cargado de celo inmoderado, indiscreto, se hunde.

En este momento encontramos los términos *ejercicio* y *virtudes* por primera vez en estrecha relación gramatical. Al decir “no pudiendo por la flaqueza exercitar las virtudes”, estas surgen como objeto directo de ejercicio. Unas líneas más y se vuelve a establecer esa relación gramatical, aunque de una forma distinta, esta vez encontrando a la *virtud* caracterizando el *ejercicio*: “en manera que en esta parte es necessaria discretión, que modere los exercitios virtuosos entre los dos extremos”⁶⁶. Hasta ahora el análisis del texto nos había permitido reconocer una notable semejanza y un ineludible vínculo entre la dinámica propia del *ejercicio* y la adquisición de las *virtudes*, tal como son aquí concebidos. Estos dos vínculos gramaticales con los que ahora nos encontramos nos confirman esa estrecha relación. Si, por un lado, “ejercitar las virtudes” implica que estas son objeto de la dinámica propia del ejercitarse, por otro, hablar de “ejercicios virtuosos” supone que también hay ejercicios que se enmarcan en una dinámica virtuosa.

Por otra parte, al haber insistido en los inconvenientes del ejercicio de las virtudes sin moderación, de nuevo nos encontramos con el discernimiento como elemento clave en el ejercitarse en la virtud. Pero Ignacio sabe que la discreción es una técnica cuya adquisición lleva su tiempo y no está libre de dificultades. Se puede encontrar más seguridad, propone, en la obediencia, junto con la caridad:

“Y si os pareziere rara aue la discretión y difficil de hauer, á lo menos supplidla con obedientia, cuyo conseyo será cierto (...) lo que tengo scrito de redusirse á la mediocridad de la díscretión, tengo por lo mejor, no se apartando de la obedientia, la qual os encomiendo muy encarecidamente, junto con aquella virtud y compendio de todas las otras, que Jhu.Xpo. tanto encaresce, llamando el precepto della proprio suyo (...) porque de vna parte aparejando las letras, de otra augmentando la charidad fraterna, os hagáis enteros strumentos de la diuina gracia y cooperadores en esta altíssima obra de reduzir á Dios, como á supremo fin, sus criaturas.”⁶⁷

⁶⁶ Epp 1, 506.

⁶⁷ Epp 1, 506-508.

Como guías del difícil discernimiento de la moderación, Ignacio propone por un lado la obediencia, como consejo externo en el que no se puede fallar, y por otro la caridad, predilecta para él entre las virtudes, porque a todas las compendia⁶⁸. Ambas ofrecen al que se ejercita en las virtudes un referente cierto sobre todo por la dinámica que les es propia del salir de uno mismo, “de su propio amor, querer y interesse” [Ej 189]. No buscándose a sí mismo, como es propio de la obediencia y de la caridad, el que se ejercita en las virtudes no peligra caer en la trampa de excederse en ese ejercicio movido por cualquier interés menos rectamente ordenado.

Otra advertencia añade todavía Ignacio, consciente de que los que están en formación no siempre ven el alcance apostólico de sus esfuerzos:

“Y en este comedio que el studio dura, no os parezca que soys invtiles al próximo; (...) La 2.a. manera es, de hazeros muy virtuosos y buenos, porque así seréys idóneos á hazer los próximos tales quales soys; (...) para poner en otros la forma de humildad, patientia, charidad, etc., quiere Dios que la causa inmediata que él vsa como instrumento, como es el predicador ó confessor, sea humilde, paciente y charitatiuo. En manera que, como os dezía, aprouechando á vosotros mesmos en toda virtud, grandemente seruís á los próximos; porque no menos, antes más apto instrumento para conferirles gracias aparejáys en la vida buena, que en la doctrina, bien que lo vno y lo otro requiere el perfecto instrumento.”⁶⁹

Ante la perspectiva de que, en el tiempo de estudios, no hubiera real aprovechamiento del prójimo mediante la caridad, Ignacio apunta las maneras en las que ya en los estudios la vida de virtud aprovecha a los demás en la caridad. En esta segunda manera que aquí citamos, la virtud del que está al servicio de Dios le hace buen instrumento, bien aparejado, para que en el otro se genere la misma virtud. Se trata aquí de algo más que el buen ejemplo de vida, que encontramos a continuación, en la tercera manera de aprovechar al prójimo. Mientras el buen ejemplo se refiere a la acción virtuosa propiamente dicha, en el texto que hemos citado Ignacio se refiere más bien al instrumento que obra. Siendo él mismo virtuoso, se vuelve más idóneo para que en el otro se generen las virtudes. Este carácter apostólico de la virtud, así como el mero ejemplo de vida, son temas recurrentes en el epistolario posterior de Ignacio.

Por fin, se destaca también la igualmente frecuente prioridad de la *virtud*, a la que aquí descubrimos por detrás de la expresión “vida buena”, sobre las *letras*, a las que

⁶⁸ En los escritos ignacianos se puede percibir a la caridad como esa “forma de las virtudes” de que habla Santo Tomás en la *Suma Teológica*, II-IIae, q. 23, a. 8.

⁶⁹ *Epp* I, 508-509.

reconocemos en “la doctrina”. Aunque las *letras* y el sacerdocio culto hayan tenido para Ignacio gran relevancia apostólica y no por otra razón las ambicione para los suyos, no obstante, la *virtud* es considerada como aún más necesaria para el apostolado. Sin olvidar que, en sus propias palabras, “lo vno y lo otro requiere el perfecto instrumento”.

Conclusión

A modo de sumario

A lo largo de nuestro estudio hemos podido acercarnos a dos textos de Ignacio con especial relieve para nuestra investigación: los *Ejercicios Espirituales* y la carta “De la perfección”. Ambos textos nos han proporcionado acceso al pensamiento de Ignacio acerca de las virtudes. Ciertamente es que en ninguno de ellos las virtudes se presentan como tema central, ni mucho menos encontramos un tratado que exponga su doctrina. Más bien las encontramos en estos documentos en función de temas mayores, respectivamente el proceso espiritual de los Ejercicios propiamente dicho y la vida de perfección que el escolar ha de cultivar. No obstante, ese mismo carácter secundario nos permite ya extraer una primera conclusión, la de que efectivamente las virtudes en Ignacio no son un fin, sino un medio al servicio de la vida que Dios quiere hacer crecer en el ser humano. Las conclusiones que hemos de sacar desde nuestro estudio tendrán siempre en cuenta este carácter secundario y coadyuvante.

Desde el texto de los *Ejercicios*, nos hemos dado cuenta en primer lugar de algunas coincidencias entre el dinamismo virtuoso y la experiencia espiritual del retiro ignaciano:

- Lo que se busca es una reorientación de la vida, identificada como buena, en una determinada dirección, identificada como buena.

- Es necesario que voluntad y libertad estén generosamente desplegadas. Sin ellas no es posible ni la experiencia espiritual de los Ejercicios, ni la virtud.
- Ambos dinamismos se desarrollan a través de la práctica reiterada de ejercicios, ayudados por una serie de adiciones guiadas por el principio global de “andando siempre a buscar lo que quiero” [Ej 76].
- La prosecución del fin en la relación de la persona con las cosas supone un acercamiento discernido a aquello que más conduce a dicho fin.
- Ejercicios Espirituales y dinamismo virtuoso se entienden ambos como diálogo entre el don de Dios y la respuesta del ser humano.
- Dentro de ese marco dialógico, tanto el proceso espiritual de los Ejercicios como el dinamismo de las virtudes tienen significado escatológico. La consciencia de ese significado hace caer en la cuenta del carácter decisivo del uso de la libertad y consolida el deseo de reorientar la propia vida hacia Dios.

Al lado de estas coincidencias hemos encontrado también otros elementos igualmente importantes para nuestro estudio:

- El examen particular propuesto en Ejercicios se puede aplicar como instrumento al servicio de la vida virtuosa.
- El seguimiento de Jesús se configura, en el llamamiento del Rey eternal, como su imitación. Dicha imitación, que incluye la vida virtuosa y se extiende a la vida ordinaria, se moldeará desde la contemplación de los misterios de la vida de Cristo.
- Ese icono de Cristo que contempla en los misterios de su vida tiene unos rasgos concretos: pobreza, humillación y humildad.
- En los casos en los que, en Ejercicios, no hay elección, el ejercitante es invitado a la reforma de vida, donde podemos incluir la búsqueda de la virtud.
- La virtud es don de Dios y gracia a pedir en el seguimiento de Cristo, en función del momento que se vive en el proceso espiritual personal.
- La adquisición de las virtudes a través de ejercicios es parte integrante de las prácticas ignacianas que componen la vuelta a lo cotidiano.
- Las virtudes ofrecen indicaciones útiles al discernimiento de espíritus.

A su vez, desde la carta “De la perfección” recogemos las siguientes conclusiones:

- Es aún más patente que en los *Ejercicios* que Ignacio concibe a la virtud fundamentalmente como don.
- Las virtudes son camino hacia la perfección cristiana del escolar.
- Las virtudes son expresión total y cotidiana de la respuesta agradecida y generosa del escolar a la vocación recibida.
- El fin de la perfección, para el que las virtudes son camino, es presentado por Ignacio también en su dimensión escatológica.
- La consciencia de esa dimensión escatológica anima los escolares a la diligencia e incluso a un “fervor santo y discreto”.
- Animados por esa conciencia escatológica, deben aplicar sobre las virtudes la inteligencia y el discernimiento.
- Las virtudes se adquieren de modo gradual que tiende a la perfección, en relación con la diligencia del escolar, y quizá pueda ser ese el sentido de la conocida e enigmática expresión: *virtudes sólidas y perfectas*.
- La carta “de la Perfección” confirma la herencia aristotélico-tomista de Ignacio al decir que la perfección, alcanzada por medio de hábitos virtuosos, conduce a obrar con facilidad y alegría y a la felicidad, identificada en Ignacio con la gloria.
- Para la práctica de la virtud en la vía de la perfección, los escolares se pueden servir de cinco clases de “sueldos”: lo que son y tienen por naturaleza, los dones espirituales de a gracia, los bienes prometidos de la gloria, todo el universo en su contenido corporal y espiritual (hasta las celestes jerarquías) y le mismo Señor, en su encarnación, en su Pascua y en el sacramento de la eucaristía.
- En la vida virtuosa, hay que tener cuidado en no sobrecargar a la persona, por peligro de que el peso le derrumbe.
- Se alude a las virtudes como un tipo propiamente dicho de ejercicio.
- Tanto la obediencia como la caridad son guías seguras ante la dificultad en el discernimiento del ejercicio de las virtudes.

En clave de misión

Además de recoger un conjunto de conclusiones que confirmaran la presencia del dinamismo virtuoso en la espiritualidad ignaciana, era intención del presente trabajo

extraer algunas primeras conclusiones al servicio de la misión. No resulta clara la recuperación del término en cuanto tal, una vez que su sentido actual es una reducción, muchas veces negativamente connotada, del que maneja Ignacio. Sin embargo, nos parece realmente útil recuperar para la misión su sentido profundo, aun si expresado de modos distintos. A continuación, formulamos algunas consideraciones con relación a la misión a raíz de las conclusiones de nuestra investigación.

En el propósito fundamental de la pastoral de reorientar la vida del ser humano hacia Dios y según su voluntad, la voluntad y la libertad deben de estar desplegadas. Al lado de los ejercicios espirituales, el ejercicio de las virtudes proporciona un medio privilegiado para ese fin. En ese ejercicio, se ha de ayudar a la persona, por medio de adiciones y otros instrumentos como el examen particular, a “buscar aquello que quiere”. En este sentido, y fieles al espíritu ignaciano, ese acompañamiento debe buscar siempre promover la autonomía de la persona en su ejercicio de las virtudes.

El ejercicio de las virtudes, al que la persona se entrega, debe de estar explícitamente enmarcado, por parte de los agentes de pastoral, en el contexto de una relación dialógica entre el don de Dios y la respuesta del hombre. En este sentido, la virtud se habría de proponer tanto en su dimensión de don como de respuesta, animando a la petición de virtudes a la vez que a su ejercicio.

En ese marco teológico, sin exageraciones que se volverían contraproducentes, no debería obviarse cierta conciencia escatológica del significado de nuestras acciones. Si la libertad es, en sí, un concepto bien acogido por el hombre y la mujer contemporáneos, nos parece relevante conducirles a la conciencia del carácter trascendente de su uso.

Considerando todavía la importancia del marco teológico del ejercicio de las virtudes, este debería presentarse, al menos como sentido último, como imitación de Cristo, desde la contemplación de los misterios de su vida. Dentro de su imitación, los rasgos propuestos pueden ser los que mejor se adaptan a la situación que vive la persona. No obstante, de un modo general, este icono de Cristo debería incluir los escalones de pobreza, humillación y humildad. De hecho, habría que incluir el ejercicio de las virtudes como una entre las varias prácticas ignacianas que componen la vuelta a lo cotidiano, dejando al ejercitante el discernimiento de cómo concretarlo.

En el discernimiento de espíritus, al lado de la consideración de las mociones, sin duda más relevante, se puede atender al progreso en la vida virtuosa como dinamismo donde

reconocer la consolación o la desolación. Junto al aumento en fe, esperanza y caridad, de acuerdo con la definición ignaciana de consolación, se puede tener en cuenta también las demás virtudes en cuanto que realizan y dan testimonio de la reorientación de la vida a su fin en Dios.

A raíz de los “sueños” que menciona Ignacio en la carta “De la perfección”, la vida virtuosa se ha de poner también en relación con la práctica sacramental y devocional. Por una parte, estas ayudan a alcanzar la perfección que la vida virtuosa busca. Por otra, la vida virtuosa se entiende como fruto de ambas prácticas.

Finalmente, el ejercicio de las virtudes no está libre de sus engaños, con riesgos como el de sobrecargar a la persona que a él se entrega. Ignacio propuso, en la misma carta, dos virtudes que funcionan como guías seguras: la obediencia y la caridad. Si la primera estará condicionada por contextos concretos, como el de la vida religiosa o el Magisterio y la jerarquía de la Iglesia, la segunda ofrece una indiscutible luz sobre cualquier circunstancia donde sea menos evidente el modo de ejercitar la virtud.

Bibliografía

Fuentes:

LOYOLA, IGNACIO DE, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2013.

_____, *Epistolae et instructiones* (12 vol.), Madrid 1903-1911 (reimp. 1964-1948)
(MHSI nn. 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).

Bibliografía secundaria:

AYALA ROMÁN, A. M., “Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza”, *Praxis Filosófica* 44 (2017), 172-191.

BERNARD, Ch., *Teología espiritual*, Sígueme, Salamanca 2007, 451-466.

BOJORGE, H., “Operaciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1359-1367.

- COVARRUBIAS, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, S. A. Horta, I. E., Barcelona 1943.
- ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996.
- ETXEBERRÍA, J. J., “Escolar”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 785-789.
- GARCÍA DE CASTRO, J., “Cartas”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 294-306.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, “Orden/Desorden”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1378-1387.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, A., “Ejercicios espirituales: método”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 690-697.
- GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, 187-225.
- GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene*, Mensajero-Sal Terrae, Santander 2006, 107-120.
- GUIBERT, J. M^a, “Estudio”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 828-832.
- KEENAN, J. F., “Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics: strange bedfellows”, *The Way Sup* 88 (1997), 36-45.
- _____, “Moral”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1291-1295.
- KOLVENBACH, P.-H., “Pietas et eruditio”, en *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38/2 (2007), 11-26.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., “Virtudes Teologales”, en *La lógica de la fe* (Cordovilla, A., ed.), Universidad Pontificia Comillas, 713-753.
- _____, “La virtud de la fe”, *CONFES* 52 (2013), 207-223.

MARTÍNEZ, J., “Virtud”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1774-1778.

_____, *Moral social y espiritualidad, una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011, 153-171.

PÓLGAR, L., *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus*, IHSI, Roma 1981.

SOMMERVOLGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Provincia Belga S.J., Bruselas 1890.

URÍBARRI, G., “Escatología”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 776-785.