



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

Tesina de Licenciatura en Teología Espiritual

**EL DESEO EN LA DINÁMICA ESPIRITUAL**  
**SEGÚN SAN IGNACIO DE LOYOLA**

---

Presentado por:  
**ARTEMIO DOMÍNGUEZ RUIZ**

Dirigido por:  
**PROF. LDO. LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ**

**MADRID 2019**



**FACULTAD DE TEOLOGÍA  
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

**EL DESEO EN LA DINÁMICA ESPIRITUAL  
SEGÚN SAN IGNACIO DE LOYOLA**

Visto Bueno del Director

PROFº. LDO. D. LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ

Fdo

Madrid-Junio 2018



## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
CAPÍTULO 1 ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA IGNACIANA .....	15
1.1 Diversos términos utilizados.....	16
1.1.1 Hombre .....	16
1.1.2 Creatura.....	21
1.1.3 Alma .....	24
a) Alma e interioridad .....	25
b) Alma y psyché .....	26
c) La subjetividad en el alma.....	30
d) Alma y libertad .....	32
1.1.4 Subiecto .....	33
1.2 Estructura y composición interna .....	36
1.2.1 Memoria, entendimiento y voluntad .....	37
1.2.2 Los sentidos .....	40
1.2.3 Inteligencia sentiente .....	42
1.2.4 El «sentir» ignaciano.....	44
1.3 Situación del hombre delante de su Creador .....	45
CAPÍTULO 2 DESEO Y DESEAR EN LOS TEXTOS IGNACIANOS .....	49
2.1 El deseo en san Ignacio .....	50
2.2 «Deseo» en los <i>Ejercicios Espirituales</i> .....	52
2.3 «Desear» en los <i>Ejercicios Espirituales</i> .....	55
2.4 «Deseo» en las <i>Constituciones</i> .....	68
2.5 «Desear» en las <i>Constituciones</i> .....	74
2.6 «Deseo» en la <i>Autobiografía</i> .....	82
2.7 «Desear» en la <i>Autobiografía</i> .....	86
2.8 «Deseo» en el <i>Diario Espiritual</i> .....	91
2.9 «Desear» en el <i>Diario Espiritual</i> .....	93

CAPÍTULO 3 EL DESEO EN LA DINÁMICA ESPIRITUAL .....	97
3.1 Aproximación al término .....	97
3.1.1 Definición etimológica .....	98
3.1.2 Aliento, respiración y deseo .....	100
3.1.3 Hambre y deseo .....	103
3.1.4 Separación y deseo .....	106
3.1.5 Deseo y personalidad .....	110
3.2 El deseo en la dinámica espiritual desde una clave ignaciana .....	111
3.2.1 Deseo de Dios .....	112
3.2.2 Ambigüedad del deseo .....	114
3.2.3 Aplicación a la praxis espiritual .....	117
 CONCLUSIÓN .....	 123
 BIBLIOGRAFÍA .....	 131

*El deseo son tus plegarias  
y si el deseo no cesa,  
tu plegaria tampoco lo hará.  
La continuidad de tu anhelo  
es la continuidad de tu plegaria.  
San Agustín*

A Dios, nuestro Señor, familia y amigos...



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### 1. De los escritos ignacianos

- Au* *Autobiografía*, San Ignacio de Loyola. Obras (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.
- Co* *Constituciones*, San Ignacio de Loyola. Obras (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.
- De* *Diario Espiritual*, San Ignacio de Loyola. Obras (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.
- Ej* *Ejercicios Espirituales*, San Ignacio de Loyola. Obras (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.

### 2. Sagrada Escritura

- Ef* Carta a los Efesios
- Gn* Génesis
- Jn* Evangelio de Juan
- Mt* Evangelio de Mateo
- Os* Oseas
- Prov* Proverbios
- Rom* Carta a los Romanos
- 1 Jn* Primera Carta de Juan
- 1 Tes* Primera Carta a los Tesalonicenses





## INTRODUCCIÓN

«Solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23,7]. Este fue el punto de arranque de la presente investigación. Nada más llamativo para mí, que en el centro de la dinámica espiritual en los *Ejercicios* se pusiera un método o un camino en grado imprescindible, que es el del deseo y el de la elección. La admiración provino de la novedad de su uso en la experiencia espiritual y en el proceso de fe, ya que anteriormente, solo se había aprendido a caminar con una estructura racional y con las bases de un adoctrinamiento que movía más a la comprensión intelectual que a la experiencia vital. Es esa precisa experiencia la que movió más a curiosidad.

El objetivo principal que se ha buscado es el de saber con más certezas, qué implicación tiene el deseo en la dinámica espiritual según san Ignacio de Loyola. ¿Por qué ha elegido al deseo como motor e impulso desde la base humana para el encuentro con Dios? ¿Qué dimensiones, elementos y cualidades comporta el deseo para ello? Y, unido a este enigmático elemento constitutivo de la naturaleza humana, ha emergido la inquietud por saber desde qué antropología teológica se está fundamentando todo. ¿Es posible encontrar una antropología abierta que permita y

resista la fuerza desiderativa que a veces arrastra y cautiva y, al mismo tiempo, encamine el corazón hacia Dios? ¿Cómo puede ser librado el hombre que busca un encuentro con su Creador si su apetitos vagan por otros rumbos?

Estas son las consideraciones que guiaron el ímpetu y el dinamismo propio de este proyecto académico. Cabe mencionar que tales premisas e hipótesis fueron madurando poco a poco. Primero, surgieron en la praxis espiritual de los *Ejercicios*. Segundo, crecieron y se desarrollaron con gran profundidad y calado teológico en el *Master Ignatiana* en el cual hice un primer esfuerzo de investigación al respecto. Finalmente, como tercer paso, las clases de la *Licenciatura en Teología Espiritual*, junto con esta investigación, fueron las últimas pinceladas que le dieron más forma y dirección al conjunto de impresiones, razonamientos, elucubraciones y esfuerzos que ya se venían trazando.

La metodología sigue unos pasos muy sencillos de análisis y de síntesis. El análisis se expresa más en los primeros dos capítulos, y en la primera parte del tercero, ya que ha sido necesario un acercamiento a los términos antropológicos que aparecen en las fuentes ignacianas, así como la detección del deseo en las mismas. La síntesis, por su parte, ha querido recoger lo explorado en los principales textos de san Ignacio y darle una actualización a la praxis espiritual cristiana, desde esta clave de lectura particular.

Cabe mencionar que el acercamiento y conocimiento de las fuentes ignacianas ha sido inducido, enseñado y guiado por el *Máster* antes mencionado. Es por eso por lo que se pudo acceder a la base de toda actualización en el tema ignaciano que es la *Monumenta Histórica Ignaciana*. No se ha hecho aquí una referencia explícita o concreta, ni se ha citado directamente, más bien, como recurso bibliográfico, se han utilizado algunos compendios que ofrecen lo que está contenido en esa fuente. Por ejemplo, los textos ignacianos que se han abordado se han tomado de las *Obras* completas de san Ignacio; la *Colección Manresa*, en sus distintos números ha sido una guía base donde el aporte del análisis y actualización en la espiritualidad ha sido imprescindible para esta investigación; también están citadas algunas revistas de espiritualidad ignaciana, *Manresa* y *EIDES*; y, finalmente, se ha hecho uso de diccionarios de la lengua española y algunas otras referencias en lo concerniente a la antropología teológica y a la teología espiritual.

La estructura básica del presente trabajo es la siguiente: En el capítulo primero se han querido poner las bases antropológicas provenientes de la concepción ignaciana. Se ha optado por hacer un acercamiento a los principales términos que ocupa san Ignacio para referirse al ser humano. Los mismos términos antropológicos nos dieron la pauta para una posible clasificación. «Hombre» y «creatura» nos hablan de una definición general del ser humano que, en síntesis, conlleva la definición teológica y a la finalización. El término «alma» nos encaminó a la interioridad de la persona humana, que es el lugar preferente donde Ignacio detecta que se da el encuentro espiritual con Dios. Se agregó una exposición sobre los elementos que se estructuran en ese espacio interior, como «la memoria, el entendimiento y la voluntad» que son las dimensiones básicas en la concepción ignaciana; además de reconocer el puente que une lo interior con lo exterior que son «los sentidos» (externos, internos y místicos); la «inteligencia sentiente» surge como el procesador de esta información recibida; el «sentir ignaciano» busca implicar al ser humano, en esta dinámica, de un modo holístico e integral; finalmente, se expresa la situación del hombre delante de su Creador y Señor, marcado por el principio de realidad, desde una mirada creyente de la misma.

El segundo capítulo expone abiertamente todos los lugares, de los principales textos ignacianos, donde aparece expresada la voz «deseo» y la conjugación del verbo «desear»; seguido de la ubicación del deseo en la concepción antropológica ignaciana. El análisis de cada texto, guiado con algunas preguntas base, ha sido el que ha ampliado el horizonte de manera significativa. Así, los textos revisados son los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones*, la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*.

El tercer capítulo, por su parte, ha incorporado un análisis más en torno al tema del deseo. Este parte de la raíz etimológica; que pasa, después por la revisión antropológica y psicológica, para llegar, finalmente, al análisis del deseo en la espiritualidad ignaciana. Los siguientes puntos tratan de recoger lo expuesto anteriormente. Se termina, por tanto, con una aproximación al deseo en la dinámica espiritual desde la concepción ignaciana, desde dos lugares: desde la conciencia de tener (mejor dicho recibir), primero de modo latente, después se va revelando poco a poco, conforme al misterio de Dios en cada uno, el deseo profundo, primero, fundamental y esencial de Dios; y en segundo lugar, de la constatación, por contraste

a ese deseo teológico y vital, en la vivencia de otros deseos que apartan de ese deseo de Dios y que tienen su fuerza que muchas veces arrastra, constatando, con ello, su ambigüedad. El ordenamiento del deseo y el discernimiento del mismo se vuelven las herramientas clave para el ejercicio de la dinámica espiritual que busca integrarlo, no acallararlo ni apagarlo.

La aplicación a esta praxis espiritual se expresa en dos movimientos: uno que va de lo externo y superficial, a lo interno y profundo; y viceversa. Es decir, el primer movimiento implica escuchar los deseos del aquí y del ahora de cada uno, para, después ir, en una experiencia de oración y de fe, descubriendo los deseos profundos y, con ello, el deseo ulterior de Dios. De ese modo, cuidando este tesoro, el segundo movimiento es el obrar en consecuencia a este deseo. Tenerlo como experiencia fundante, de la cual brotan las demás intenciones, acciones y operaciones que manifiestan esa fuerza que emerge del interior. Ignacio se vive desde ahí y quiere que quien viva la experiencia de los *Ejercicios*, así como también el candidato que aspira y pertenezca a la Compañía de Jesús, hagan suyo ese eje que vertebra toda la realidad humana. Y todo, desde la dinámica del deseo operada en cada corazón que se deja mover por el amor de Dios.

En el camino han aparecido algunos hallazgos que han sido retenidos por su grado de significación. En primer lugar, se ha confirmado que la estructura antropológica ignaciana es teológica, abocada a Dios, e integral, que no desprecia ni acalla ninguna de sus dimensiones, más bien las quiere orientar, todas, hacia el fin para el que han sido creadas. Segundo, que el deseo tiene una presencia universal en la dinámica humana, mayor y de más relevancia, de la que antes se intuía. Tercero, que ni Ignacio, ni nosotros, nos movemos desde solo el deseo esencial o el deseo de Dios. No hay una experiencia de unilateralidad del deseo. Al contrario, la experiencia nos habla de sentir al menos dos fuerzas que se contraponen, una hacia el bien, hacia Dios y otra que se aleja, buscando otros propósitos. Ignacio, en ello también detecta tres movimientos interiores, uno del buen espíritu, otro del mal espíritu y uno propia [Cf. *Au* 6-7; *Ej* 32]. Tercero, el deseo, por ser parte de la estructura fundamental del ser humano, de su corazón, propicia una gran riqueza para poder abordarlo. De ahí que exista una proliferación de ideas, interpretaciones,

claves de lectura antropológicas, psicológicas, filosóficas, teológicas, etc. que intenten dar luz sobre esta misma realidad.

Las principales conclusiones a las que se ha llegado son las siguientes. La dinámica espiritual desde la base del deseo es honda, profunda y promueve el encuentro entre Dios y el hombre desde un marco personal. Se expresa la apertura de una antropología dispuesta y abierta para ese diálogo existencial. San Ignacio encuentra en el mundo del deseo un espacio abierto e idóneo para tal empresa, este se encuentra ubicado en el interior del ser humano, en el alma que expresa esta interioridad y que es el lugar de la preferencia para el encuentro espiritual. Experimenta por sí mismo sus deseos, no les teme, ni los apaga, deja que estos le muevan y le conduzcan. Aprende a ordenarlos, ya que asume en ellos ciertas apetencias ambiguas y desordenadas. Sin embargo, una vez ordenados, experimenta la unificación de su interior y la adhesión, al mismo tiempo, de su corazón a la voluntad de Dios. Orar desde el deseo, para él, representa una mayor posibilidad de que el acto siguiente, sea el cumplimiento de la voluntad de Dios, de Aquel que ha deseado dársele primero, de su Creador y Señor.

Por último, está mi agradecimiento a todos los que colaboraron conmigo en la elaboración de este trabajo, tanto de manera implícita como explícita. Primero a Dios, nuestro Señor, que es de quien depende todo mi ser. Luego, a mi asesor de tesina, Luis María García Domínguez que, con entusiasmo, profesionalidad y dedicación ha colaborado de modo significativo en la elaboración de este proyecto. Mi agradecimiento también a toda la directiva y al profesorado de la *Facultad de Teología* que han enriquecido con su estudio y enseñanza a esta investigación. A José García de Castro por ser quien impulsó el primer esfuerzo de esta empresa desde el *Máster Ignatiana* y como asesor del Trabajo Final del Máster. Gracias por la motivación personal, las indicaciones precisas y el apoyo incondicional que me aportó para que este trabajo se hiciera posible. Agradezco de modo especial a la profesora María Dolores López Guzmán, por su presencia académica, humana y espiritual expresada en las aulas. Gracias por transmitirnos a Dios con profesionalidad académica pero, sobre todo, con amor. También agradezco a mis compañeros de la *Licenciatura en Teología Espiritual* que con su experiencia y motivación me dieron luces y aportes importantes para mi reflexión. A todo el servicio de Biblioteca y de secretaría, les agradezco su disposición y colaboración siempre tan amable.

No quiero dejar pasar por alto a los amigos que el Señor me ha regalado en estas tierras, los que viven conmigo en el *Colegio Mayor y Seminario Pontificio Comillas*, y los que no; ellos, con sus ánimos, compañía, amistad y oración me dieron fuerzas para perseverar. Especialmente agradezco a José Antonio Ovando por su ímpetu y especial interés para que se lograra llegar a la meta, gracias por la colaboración directa en ideas, método e investigación, gracias por manifestar también así la amistad. Gracias a Martín Mendoza que ha estado ahí para animarme y acompañarme. En la distancia a José Refugio que me ha motivado y acompañado con su oración. Desde el trabajo pastoral agradezco a la inestimable amistad de don Antonio Alcalde Fernández que es quien en España se ha mostrado como un verdadero padre y hermano. Y a Enedina que, desde la expresión más bella de la maternidad que Dios le ha dado, ha querido acompañarme y motivarme en este caminar.

En la distancia geográfica, pero al mismo tiempo, en lo más cercano de mi corazón, agradezco a toda mi familia, especialmente a mi madre, hermana y sobrino que son los motores de fuerza para luchar y para continuar la misión que el Señor me va ofreciendo. A mis amigas y amigos que me apoyan desde México. De un modo significativo menciono a aquellos que son los que me han conducido por este preciso camino de la espiritualidad. En orden histórico, al padre Jorge García Blanco por ser él quien se detuvo a escucharme, comprenderme, acompañarme y guiar mis pasos por los caminos de Dios. Y a Manuel B. Solís Echeverría, SJ., por continuar esta noble tarea en mí, pero ahora con un calado profundo, humano y espiritual que, como don recibido de Dios, me ha sabido dar con mucha generosidad. Gracias por no dejarme solo en esto, gracias por la amistad incondicional. Para todos ellos está dedicada esta labor. Finalmente, agradezco a mi Obispo, Monseñor Hipólito Reyes Larios, y a la Iglesia de Xalapa, por darme la oportunidad de estudiar, especializarme y vivir esta experiencia inigualable en mi caminar.

## **CAPÍTULO 1 ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA IGNACIANA**

En este primer capítulo realizaremos un acercamiento a los distintos términos que Ignacio usa en el texto de los *Ejercicios* para referirse al ser humano. Tanto los que se refieren al organismo en su totalidad, como aquellos que explican alguna dimensión particular. Tal es el caso del término «ánima» cuyo contenido refiere a las distintas dimensiones que se detectan en el interior del hombre ignaciano. Y es el lugar que da la pauta para la conexión entre la gracia de Dios y la respuesta voluntaria y libre del hombre.

Daremos revista también a la composición y estructura interna del ser humano, extendiendo los horizontes más allá de los que el término «alma» nos aporta, para descubrir cómo el deseo se encuentra considerado en la afectividad humana y esta, a su vez, se ubica en esa facultad que Ignacio concibe como la «voluntad». Por último, también se comentará la consideración de la situación del hombre delante de su Creador, desde la misma clave de lectura ignaciana.



## 1.1 Diversos términos utilizados

San Ignacio utiliza varios títulos, en sus textos, para designar al ser humano, o para referirse a este: «hombre», «subiecto» (sujeto), y «natura humana»; aunque también puede utilizar otros términos como «persona». Él ocupa el término: «ánima» (alma) para aludir a la realidad humana interior. Esta última locución, aunque sugiere cierta particularidad del ser humano, que es su instancia interior, en la antropología ignaciana representa tanto como la misma voz «hombre» significa; sin embargo, ambos conceptos no deben entenderse como sinónimos<sup>1</sup>. Este uso conceptual tan variado sobre una misma realidad trae consigo la necesidad de exponer una breve descripción sobre cada término. La primera parte del presente punto irá definiendo cada alusión antropológica con la intención de clarificar y distinguir su correcto significado.

En este espacio se estudiarán de modo concreto los conceptos arriba señalados, excepto el de «natura humana»<sup>2</sup>, ya que este término solo se utiliza para designar la naturaleza humana y aparece de modo ocasional en el texto ignaciano. Esto sugiere, al parecer, que no existe ninguna relevancia particular en él. Se agregará el término «creatura» («criatura» en el texto original), ya que es un concepto que también ocupa Ignacio para referirse al ser humano, donde lo distingue de las demás criaturas y resalta esa cualidad propia. Además, por su centralidad y por su referencia existencial en el emblemático texto del Principio y Fundamento [Ej 23]. Dicha selección de términos, y su consecuente descripción, aportarán claves fundamentales que servirán de marco de referencia para la comprensión de la antropología teológica ignaciana.

### 1.1.1 Hombre<sup>3</sup>

En el pensamiento ignaciano no se puede definir al ser humano desde el solo dato filosófico. La primera distinción que nos da el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* en la voz «hombre» es que este es un término próximo, pero no

---

<sup>1</sup> Cf. F. J. Ruiz Pérez, SJ, "Alma", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. (Bilbao: Mensajero, 2007), 121.

<sup>2</sup> [Ej 7.10.89.135.136.325.326.327.334].

<sup>3</sup> [Ej 19.20.23.24.25.27.35.36.44.53.102.104.164.177.185.213.242.284.295.325.326.339.370] En plural [Ej 58.92.102.149.150.235.278.279.283].

equivalente al de persona<sup>4</sup>. Se debe descartar, pues, toda intención de querer ajustarse a las etimologías tradicionales de «prósopon» y de «hypóstasis». La clave de lectura es otra. Solo se coincide con la analogía del término «persona» cuando esta nos acerca a la persona de Dios, y desencadena, así, un encuentro «personal» entre Creador y creatura. Pero definir al hombre solo desde sí mismo, como una realidad sustantiva, autónoma, sería un error.

No quiere decir, con esto, que Ignacio esté negando el principio de individualidad en el ser humano, al contrario, es evidente que la dinámica espiritual que se manifiesta en los *Ejercicios Espirituales* se expresa desde la particularidad. De hecho, la espiritualidad ignaciana se vive desde esa personalización de la vida cristiana<sup>5</sup>. La aclaración mira más bien a la referencia ontológica que tiene el ser humano en su Creador.

De este modo, se puede constatar que en las fuentes ignacianas al hombre solo se le puede definir desde el dato teológico, ya que «lo humano tiene en la trascendencia una referencia que no es accidental, sino constitutiva: lo humano es percibido cabalmente solo desde la trascendencia»<sup>6</sup>. Este énfasis en la imagen y en la realidad de Dios como el Creador de todo cuanto existe, manifestada en el Génesis, es la que Ignacio ha elegido como punto de partida. En ello lleva la intención de acentuar la razón de ser de la creación misma, la importancia del fin del hombre<sup>7</sup> y su orientación esencial hacia su Creador.

Esa es la razón por la que el término «hombre» remite necesariamente al de «creatura», que se detallará en el siguiente punto, pero que aquí es imposible eludir su aparición. Nos dice el Principio y Fundamento que «El hombre es creado para...» [Ej 23] Dios y por Dios<sup>8</sup>. Este es el núcleo fundamental en el que está anclada la dinámica espiritual ignaciana. Los demás acercamientos a la definición antropológica estarán referidos necesariamente a esta realidad fundamental. De ahí

---

<sup>4</sup> Cf. F. J. Ruiz Pérez, SJ., “Hombre”, en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 942.

<sup>5</sup> Cf. M. Reus Canals, SJ., “«Deje inmediata obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios”, en G. Uríbarri Bilbao, SJ., ed., *Dogmática Ignaciana «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]* (Bilbao: Mensajero, 2018), 329-354.

<sup>6</sup> Cf. Ruiz Pérez, “Hombre” 942.

<sup>7</sup> Cf. J. Lewis, SJ., *Conocimiento de los ejercicios espirituales de san Ignacio* (Santander: Sal Terrae, 1987), 268-269.

<sup>8</sup> Cf. Ruiz Pérez, “Hombre”, 944.

que también se encuentren otras definiciones de hombre, no contenidas en los textos ignacianos, pero derivadas de ellos, como «ens creatum»<sup>9</sup>; «ser religioso»<sup>10</sup>; «criatura finalizada»<sup>11</sup>, que reafirman, con diferentes matices, la misma naturaleza teocéntrica del ser humano.

Existe una clave de lectura más actual que contiene elementos comunes a este «hombre creado para», que nos puede servir de guía para su mejor comprensión. En la época moderna (aunque no exclusivamente) emerge una cierta búsqueda acerca del *sentido*, tal vez primero y último, del ser humano. Al respecto y, partiendo de esta estructura ignaciana, se considera que el hombre encuentra el «sentido» de su vida solamente desde unas claves externas a su propia naturaleza humana<sup>12</sup>, es decir, en otras fuentes que le son dadas y en ese gran Otro, que es Dios:

«El hombre es un ser religioso, un alguien capacitado para comprenderse a sí mismo y para dar sentido a todo lo que percibe, conoce y atisba como posible de ser conocido, desde unas claves externas, ajenas a sí mismo y a su especie»<sup>13</sup>.

Se detalla la cualidad y la posibilidad que tiene el ser humano para dar un sentido a su existencia, pero siempre desde unas claves externas a él. De este modo, las claves que le son dadas están puestas en la realidad y se manifiestan sustancialmente en el Otro que lo trasciende y, de modo corolario, en el otro (con minúscula), o en el «tú», en relación al «yo», tal como lo expresa Martin Buber<sup>14</sup> en su disertación. Es decir, que el sentido de su ser no queda enmarcado en una autorreferencia y que, con este carácter de apertura, que le deviene de modo inherente, se abre paso hacia Dios y hacia los demás. Se descubre, entonces, que es a partir de esa apertura y salida de sí mismo donde lo humano adquiere ese «plus de dignidad», y donde se reafirma como un «ser social»<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. L. García, *El hombre espiritual según san Ignacio*, (Madrid: Razón y Fe, 1961), 24-25.

<sup>10</sup> J. García de Castro Valdés, SJ., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* (Bilbao: Mensajero, 2001), 15.

<sup>11</sup> Cf. J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, (Santander: Sal Terrae, 1987), 121-178.

<sup>12</sup> Se toman los elementos reflexionados y actualizados por José García de Castro, quien ofrece una elaborada síntesis al respecto. Dos cualidades son las que enfatiza acerca del hombre: un «ser con sentido» y un «ser social». Cf. García de Castro Valdés, 15-16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>14</sup> Cf. M. Buber, *Yo y tú* (Madrid: Caparrós Editores, 1993).

<sup>15</sup> Cf. García de Castro Valdés, 16.

Esto se puede vislumbrar, aunque solo de un modo implícito, en el mismo Principio y Fundamento que matiza tres líneas de dirección para la búsqueda de este «sentido» vital: «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto, salvar su alma» [Ej 23]. En ello se pone de manifiesto que estas tres acciones llevan al ser humano a salir de sí mismo y a disponerse a la alteridad, cuyo resultado desemboca en la salud y plenitud del alma. Desde la Tradición de los Santos Padres, se trata de la unificación del ser o la vía unitiva.

Pero esto no es solamente el resultado de una enseñanza meramente aprendida, más bien se confirma que tal apertura radical del hombre conlleva una inclinación o tendencia innata hacia lo Otro que lo trasciende<sup>16</sup>. Esta tendencia mueve al ser humano a una genuina forma de ser («lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados» [Ej 23]), en la cual puede encontrar su plenitud, es decir, el «sentido» que lo integra todo. Esta tendencia o ese «thelos» reconocido en su creaturalidad; esa fuerza o energía inherente que lo conduce desde lo más hondo de su ser hacia la plenitud o trascendencia es la que también lo cualifica como un «ser con sentido»<sup>17</sup>.

Se recoge una especie de consenso en torno a esta disposición esencial del ser humano, ya sea como fruto de la reflexión o de la experiencia misma, en el que convergen varios autores desde puntos de vista distintos. Tal vez esto sea debido a al carácter esencial señalado. A modo de síntesis, lo referido desde el foro ignaciano, puede quedar resumido con la siguiente expresión: «el sentido de la existencia del ser humano está escondido en el designio insondable de Dios»<sup>18</sup>.

Desde otras claves de lectura no ignacianas, pero que han tenido un alto impacto en la constitución de la mentalidad del hombre moderno, esta misma idea es elaborada por Viktor Frankl, en su texto: *El hombre en busca de sentido*. Él, después de su experiencia vital en los campos de concentración nazis, donde escribe la obra señalada, propone, en la base de su reflexión, una frase que cita de Nietzsche: «Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo»<sup>19</sup>. Esa será

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibíd.*, 16.

<sup>17</sup> Cf. *Ibíd.*, 15-16.

<sup>18</sup> N. Martínez-Gayol, "Capítulo Preliminar. H. U. Von Balthasar: el autor y su obra", en J. Servais, SJ., *Hans Urs Von Balthasar, Textos de Ejercicios Espirituales* (Bilbao: Mensajero, 2009), 41.

<sup>19</sup> V. Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1991), 81.

una clave fundamental para afirmar que cuando el hombre pierde el sentido de su existencia, éste perece. Y, de modo contrario, cuando se encuentra un sentido por el cual vivir, se es capaz de soportar cualquier realidad, por dura que esta sea.

De este modo, tanto para esta clave de lectura, «en busca de sentido», como para Ignacio, la motivación ontológica vital mueve al hombre para ser y actuar. Así, el «para» ignaciano se asemeja mucho al «por qué vivir». Le abre el horizonte de su existencia. Se le concede, así, una tendencia de plenitud que va encontrando y descubriendo en su apertura a los otros y a ese gran Otro que lo llama constantemente a la vida. Ahí está ofrecido ya un horizonte para el ser humano y un sentido pleno para vivir.

Por último, en este breve acercamiento al término de hombre, se enuncia una cualidad que también comprende en sí misma todo lo anterior, solo que se expresa de un modo distinto. El teólogo Urs von Balthasar, a tenor de lo anterior, considera que Dios ha querido que el hombre sea fundamentalmente un «llamado»:

«La única definición teológica y primaria del hombre es la que parte del designio de Dios sobre él. El hombre es, ante todo, lo que Dios con su eficaz amor creador ha querido y quiere que sea: un llamado»<sup>20</sup>.

Con todo, queda claro que la inspiración del texto ignaciano se comprueba y se actualiza constantemente, ya que toca las fibras más hondas del ser humano en su definición teológica y, por ello, sigue aportando una gran luz. Los autores que han seguido esta inspiración coinciden que, desde el comienzo, Ignacio quiso evitar la autorreferencia ontológica en el hombre. Concuerdan también en la idea de que la salud integral y existencial del ser humano no se queda coartada en una mera autorreferencia egocéntrica, sino que, por el contrario, remite, para su bien, en un Ser que lo llama y lo saca de su ensimismamiento.

Lo que Ignacio quiere evitar es que el ser humano se detenga a considerarse tanto, que se quiera definir y comprenderse solo desde sí mismo y que en ello pierda el horizonte de su vida. Quiere que levante la mirada hacia el Ser que le ha dado la existencia y que así resitúe su lugar ontológico. Le quiere librar, con ello, de la antigua trampa de la condición humana, de «querer ser como dioses» (Cf. Gn 3); de

---

<sup>20</sup> Martínez-Gayol, 43.

la imperiosa necesidad de vivirse desde una omnipotencia alienante, y creer falsamente que ahí encuentra su definición.

De este modo, quien decide entrar en una dinámica espiritual y humana y, a partir de ahí, buscar comprender mejor su realidad, le es necesario comenzar a poner la mirada más en Dios que en sí mismo. El consejo ignaciano le conducirá a: «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como mi potencia limitada procede de la suma e infinita de arriba..., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.» [Ej 237].

En resumen: el término «hombre», desde la óptica ignaciana contiene distintos elementos. 1. Por su referencia ontológica y creatural al Creador, el ser humano se define desde unas claves externas, teológicas, que no le devienen de sí mismo, sino que le remiten necesariamente a Dios<sup>21</sup>. 2. Por ello, es que su ser, no se queda agotado en lo contenido en las definiciones clásicas de animal (o sustancia individual) de naturaleza racional. 3. Ignacio asume tanto la individualidad como la generalidad, es decir, abarca a toda la especie humana, cuando se refiere al hombre, pero siempre en referencia al Ser que le dio la existencia. 4. Esto le confiere también la cualidad de estar finalizado, de ser un ser con sentido y, con ello, un ser abierto y social. 5. Su finalidad no la tiene en sí mismo, ya que es un ser llamado; es vocacionado desde su instancia más esencial y vital. 6. Podemos decir que el hombre encuentra la plenitud de su vocación solamente en Dios que lo ha llamado a existir.

### **1.1.2 Creatura**

Con este término, «creatura», queremos exponer algunos aspectos complementarios a lo que ya sugería, la esencia creatural de la voz «*hombre*», en el punto anterior. Se exponía que esa esencia era relacional, abocada a Dios, en total dependencia de lo trascendente<sup>22</sup>. Ahora, nos fijaremos en los otros aspectos correlativos que provienen del énfasis en esta voz.

---

<sup>21</sup> Cf. García de Castro Valdés, 16.

<sup>22</sup> Cf. Ruiz Pérez, "Hombre", 944.

Lo primero que surge es que existe una correlación entre los términos Creador y criatura. Estos están mutuamente implicados<sup>23</sup>. Pero se comenta al respecto que, al hablar de Creador, Ignacio no está comprendiendo al ser de Dios en abstracto y lejano, como un ser que crea y que se mantiene al margen de su obra, sino que lo asevera con una cercanía y con un profundo sentido de encuentro en todo lo que ha creado:

«San Ignacio no puede pensar en las criaturas sin pensar en el Criador que las sustenta y les da el ser. En nuestro modo de relacionarnos con las criaturas se ha de reflejar nuestro acatamiento y reverencia a Dios Creador en todas ellas»<sup>24</sup>.

Esta referencia sobre la inmanencia de Dios en la obra de la creación, que rescata al mismo tiempo su trascendencia por considerarlo como Señor y Soberano de todo<sup>25</sup> es reconocida en toda la creación, en toda criatura, pero aún más en el ser humano: «la criatura es especialmente, en otros momentos, el hombre. En él obra inmediatamente el Creador sin intermediarios humanos [Ej 15.16]»<sup>26</sup>.

Ignacio reconoce la especial consideración que Dios da al ser humano cuando le confiere el uso (derecho) sobre las cosas creadas. Recoge la imagen primigenia del hombre bíblico que recibe como don todo lo creado, ya que Dios ha querido que fuera precisamente el hombre la criatura que reflejara su imagen y viviera concretamente desde su semejanza. Esta realidad propia, de esta relación especial, se convierte así en la base sobre la cual se refirma toda Teología de la Revelación, y en Ignacio la experiencia de que Dios obra de modo inmediato en la «criatura» y se da la respuesta de la «criatura con su Creador y Señor» [Cf. Ej 15]. Este es uno de los puntos principales y propios de la espiritualidad de ignaciana: afirmar con contundencia que Dios se comunica de manera inmediata con el hombre y que el hombre es capaz de darle una respuesta.

«No se trata solo...del acatamiento al Creador que se ha de mostrar en el respeto a la criatura, sino de ver a la criatura humana como imagen de Dios y destinataria de la redención de Cristo. La presencia de Dios en todas las cosas

---

<sup>23</sup> Cf. L. F. Ladaria, SJ., "Creador/creación/criatura", Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 497-503.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 502.

<sup>25</sup> Cf. S. Arzubialde Echeverría, SJ., "Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios", en P. Cebollada, ed., *Experiencia y misterio de Dios* (Madrid: San Pablo, 2009), 232.

<sup>26</sup> Ladaria, 502.

adquiere en el caso del hombre una especial densidad y significación que no se reduce al ámbito de la creatura o de la conservación en el ser, sino que implica una comunicación personal»<sup>27</sup>.

Otro dato que señala esta proximidad es el modo en que Ignacio elabora las peticiones en el texto de los *Ejercicios*. Él las construye en primera persona del singular y con un sentido de apropiación donde quiere que el sujeto se involucre en la petición misma. Eso habla de una mutua imbricación y confianza. La invitación que hace a quien se ejercita es la de tener un conocimiento interno del Señor, no solamente por haberse hecho hombre, sino que le enfatiza el sentido de hacerlo «por mí»: «será aquí pedir conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [*Ej* 104]. De este modo, se descubre la búsqueda de un encuentro interno, íntimo, entre Dios (Creador) y el hombre (creatura).

Es claro, con esto, que el hombre, como creatura, recibe la obra de Dios de una manera inmediata. Es su primer destinatario. Por tanto, «las demás cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado» [*Ej* 23]. Si el Creador y Señor se desborda en el hombre y en la creación entera, el hombre, junto con todas las cosas creadas están movidas y llamadas a una respuesta positiva y existencial en lo más hondo de su ser hacia Dios. De este modo, al hombre se le consigna mirar primero hacia su fin, y luego hacia las cosas creadas.

La alabanza, la reverencia y el servicio a Dios se da a través de la obra de la creación. En sí, todo se vuelve una cooperación. El Creador da y se da en la creación misma y la creatura coopera para que se alcance el fin para lo que todo fue creado. El Creador es un Dios humilde, que deja tener colaboradores en su obra. Pero también es consciente de que el hombre se puede oponer a ésta. Sin embargo, el amor derramado en la creación busca mover al hombre para que acoja con agradecimiento y admiración lo que Dios le ofrece como don. «Por pertenencia, el

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 503.



hombre queda anudado a Dios por el vínculo del amor que le concede al mayor servicio»<sup>28</sup>.

En resumen: 1. Para Ignacio, el Dios Creador de todo cuanto existe está presente en la obra de la creación. Reconoce, con ello, su inmanencia y su trascendencia, ya que ni se aparta de su obra, ni se confunde con ella. Creador y creatura están mutuamente implicados. 2. Se reafirma una jerarquía de seres en la creación. El ser humano ocupa un lugar de preferencia, se distingue de las demás creaturas por recibir el encargo de discernir (es capaz de ello) sobre el uso que hará de ellas para la prosecución del fin para el que ha sido creado. 3. La relación de Dios con el hombre es de una vital significación. El Creador pone las bases de apertura al hombre para que, así, le manifieste todo su amor, ya que «es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella [al alma], trayéndola toda en amor de la su divina majestad» [Ej 330]. La comunicación de Dios con el hombre es en el amor. 4. El mensaje profundo de conlleva la obra de la creación es de encuentro y de intercambio, de comunicación y de amor.

Haciendo una síntesis entre los dos términos anteriormente presentados se puede constatar que:

«La concepción ignaciana del hombre incluye el dato primordial de su origen en Dios: *el hombre es creado*, y que esa criatura originada en Dios viene a la existencia con una vocación, con una tarea y un destino –creado para. Expresado con otras palabras, que el ser humano tiene, grabado en él, un carácter esencialmente vectorial, es decir, proyectivo, no acabado, abierto, “eternamente futuro”»<sup>29</sup>.

### **1.1.3 Alma**

El concepto de alma, «ánima»<sup>30</sup>, como ya se había adelantado, será propuesto para designar todo aquello que significa la interioridad del ser humano. Es el espacio

---

<sup>28</sup> S. Arzubialde, SJ., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y Análisis*, (Bilbao: Mensajero, 2009), 115.

<sup>29</sup> J. A. García, SJ., “El hombre es creado para...” (EE 23). Carácter vectorial y autotrascendente del ser humano”, *Manresa* 80 (2008): 5.

<sup>30</sup> [Ej 1.2.6.15.16.17.18.20.23.25.38.40.41.43.47.66.70.71.124.152.166.169.175.177.179.180...] En total, el término *ánima* aparece 79 veces en el texto. Queda señalada la ruta ignaciana que quiere ahondar profundamente en el mundo interior del ser humano.

donde convergen todos esos aspectos que, de ordinario, se entienden como contrapuestos a lo meramente corporal, aunque esto no se afirma de un modo exclusivo<sup>31</sup>. El alma para san Ignacio es un término teológico, es la interioridad religiosa, el espacio donde se da la experiencia espiritual.

### **a) Alma e interioridad**

Pero, para precisar un poco, ¿de qué hablamos cuando hablamos de interioridad?<sup>32</sup> Este término, recientemente explorado como tal, conlleva un estudio y un desarrollo en sí mismo<sup>33</sup>. Solamente nos detendremos un poco en ello dada la importancia que esto comporta en la correlación entre los términos «alma» e «interioridad». Se detallarán sus amplias semejanzas, tanto en los usos actuales como en los concebidos por Ignacio y, de modo casi espontáneo, emergerá la imperiosa necesidad que tiene el cultivo del alma y/o de la interioridad. Todo esto, para ir estableciendo poco a poco el contexto tan amplio y tan rico donde también tiene un papel fundamental el deseo. En el alma y/o en la interioridad se vive la dinámica profunda del deseo.

El concepto de «interioridad» es un término muy englobante. Abarca una gran cantidad de elementos que confluyen en una misma realidad que es el microcosmos o el mundo interior del ser humano:

«[La interioridad] Es una dimensión antropológica fundamental de la persona en la cual se dan las condiciones para la subjetividad, la escucha, el sentimiento, la receptividad y la conciencia. Es el ámbito de las diferentes acciones o movimientos no tangibles: sentir, gustar, imaginar, razonar. El mundo interior es allí donde resuena lo que recibimos del mundo exterior, es donde pensamos, donde reflexionamos, donde procesamos los impactos que recibimos a lo largo del día. Es el lugar para el silencio, donde uno se pone ante sí mismo sin defensas, con tanta transparencia como es capaz de tener. Es un lugar para unificarnos»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. Ruiz Pérez, "Alma", 121.

<sup>32</sup> Cf. L. Ylla et al., "¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?", *Colección Ayudar, Cristianisme i Justícia - EIDES* 69 (2013): 1-29.

<sup>33</sup> Se han celebrado seminarios que versan sobre la enseñanza y vivencia de la interioridad en la *Fundació Jesüites Educació* desde el 2008. Citado en *Ibíd.*, 8. Véase también: C. Jalón Oliveras, *Crear cultura de interioridad. En el aula, en la pastoral y en la vida diaria*, (Madrid: Ediciones Khaf, 2014).

<sup>34</sup> L. Ylla, "De entrada unas preguntas", en Ylla et al., 8.

De este modo, se puede descubrir que esta dimensión antropológica no solamente es un lugar opuesto a lo concebido como exterioridad, sino a la superficialidad<sup>35</sup>. Cabe destacar que en la dinámica espiritual lo superficial será uno de los elementos a superar. Sin embargo, se observa que esto no se opone con radicalidad a lo exterior, si no que se identifica una correlación entre lo interno y externo en el ser humano. De lo contrario, se entendería como un mero intimismo. Es evidente que existen acciones externas en el ser humano que tienen su fuente en el ámbito interior.

Para Ignacio la interioridad hace referencia a aquello más profundo de la persona, el corazón; es el lugar donde se integran un conjunto de dimensiones que humanizan a la persona; no es exclusivamente el mundo interior, ya que las virtudes y las prácticas externas espirituales son interiores; está abierta al exterior y es dinámica, como lo muestra el sentido de «conocimiento interno»; es el lugar donde se habla específicamente del encuentro y de la relación con Alguien, es encontrarse con una Presencia; tiene una cierta preminencia respecto de las cosas externas y corporales, porque pertenece a las cosas superiores a las cuales se han de sujetar las otras<sup>36</sup>.

Esta breve síntesis condensa un listado amplio de elementos y dimensiones que se viven desde el interior del ser humano. Parece, a simple vista, que todo ello puede referirse también al alma. Aunque, la similitud no agota, ni restringe el significado que Ignacio está concibiendo por «ánima». Esta es mayor.

## **b) Alma y psyché**

Como segundo punto, entremos en la comparación del término «ánima» con «psyché». Si se quisiera explicar esta realidad con los términos actuales, convendría traer aquí el concepto de «psyché» que determinado campo científico ocupó como su objeto propio de estudio. Aunque ahora se pueden precisar algunas distinciones

---

<sup>35</sup> Cf. X. Melloni, SJ., "El qué y el cómo de la interioridad", en *Ibíd.*, 12.

<sup>36</sup> Cf. [Ej 2.44.63.65.82.87.76.] [Co 813.250.], en J. M. Rambla, SJ., "Aproximación ignaciana a la interioridad", en *Ibíd.*, 19-23.

entre lo que Ignacio, en su tiempo, concebía como «ánima» y lo que hasta ahora se ha venido abordando acerca de la «psyché».

En la psicología contemporánea se puede descubrir cierta identificación o correspondencia de los términos «psyché» y «alma»<sup>37</sup>, aunque se pueden descubrir dos vertientes en el modo de abordarla. Una excluye totalmente lo trascendente en el ser humano, reduciéndolo a lo consciente, subconsciente e inconsciente, que es la escuela freudiana. Por otro lado está la corriente junguiana, que es posterior, y esta se ha decantado por reconocer el fondo divino o transconsciente en el ser humano<sup>38</sup>. Para Ignacio «ánima» representa a ambos, ya que él no utiliza el término «espíritu» para designar ese componente trascendente en el ser humano. De hecho, este último concepto lo usa para referirse a los seres angélicos y solo una vez lo ocupa para señalar la parte racional del alma:<sup>39</sup>«antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu, asentándose o paseándose» [Ej 239], según lo que hereda del modelo escolástico de alma y cuerpo. Por eso, cuando antes nos referíamos a la interioridad, estábamos considerando todos estos elementos en ella.

Un dato que conviene mencionar al respecto es que también Ignacio es heredero de diversos modelos filosóficos y teológicos de su época<sup>40</sup>. Estos influyeron, por ejemplo, en la redacción del texto de los *Ejercicios*. Para efecto de lo que ahora nos ocupa, se mencionarán solo las dos grandes tradiciones recibidas: el

---

<sup>37</sup> Cf. J. Melloni, SJ., *La Mistagogía de los Ejercicios*, (Bilbao: Mensajero, 2001), 96-97.

<sup>38</sup> Cf. *Ibíd.*, 96-97.

<sup>39</sup> Cf. *Ibíd.*, 96.

<sup>40</sup> La tradición patrística, agustiniana y la escolástica. Cf. J. Melloni, *La Mistagogía...*, 71-72. Además de la *Devotio Moderna*, la piedad cisterciense y franciscana, la piedad iluminada representada por Juan Gersón. Cf. M. Ruiz Jurado, SJ., *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*, (Bilbao: Mensajero, 2015), 114. Humanismo renacentista del momento -auge antropológico- Cf. F. J. Ruiz Pérez, "Hombre", 942. «Ignacio tuvo una fuerte experiencia personal de encuentro con el Dios trinitario... mediante la recopilación y sistematización de su experiencia -en el surco de una tradición eclesial que se remonta a los Padres de la Iglesia, al menos a Orígenes, y continúa durante la Edad Media (las escuelas cisterciense, franciscana y benedictina, además de la *devotio moderna*)- que cuajó en su librito de los *Ejercicios Espirituales*». G. Uríbarri Bilbao, SJ., "Introducción. Del 'sentir y gustar' [Ej 2] a las 'materias teólogas' [FN II, 198]. El sentido de una 'dogmática ignaciana'", en Uríbarri Bilbao, SJ., ed. *Dogmática Ignaciana*, 25. Véase también: «Ignacio... exhorta a la conjunción de la teología escolástica con la teología positiva. Por teología escolástica hemos de entender lo que se tenía por tal en la época. Con ella san Ignacio se refiere simultáneamente a la teología de carácter sistémico y especulativo y a la teología «moderna», la que afronta las cuestiones candentes en ese momento. Ignacio reconoces que esta teología caliente menos, inflama menos para la oración. Pide que se complemente con la teología positiva. Esta segunda se refiere, muy fundamentalmente, al estudio de los Santos Padres, de los concilios y también de la Sagrada Escritura. Por lo tanto, tiene que ver con la Tradición, en sentido propio. Esta teología, de corte más afectivo, ayuda más a la oración y la vida espiritual que la sequedad conceptual de la escolástica». Uríbarri Bilbao, SJ., "Introducción", 28-29.

agustinismo y el modelo aristotélico-tomista. El primero rescata tres ámbitos en la estructura del hombre: cuerpo, alma y espíritu. El modelo aristotélico-tomista, por su parte, descarta al espíritu dentro del compuesto humano. De ahí que resulten conclusiones distintas a la hora de la praxis espiritual. En esto, se reconoce con claridad que la oración o la dinámica espiritual presupone siempre una opción antropológica<sup>41</sup>.

Las conclusiones que resultan de dichas estructuras se pueden matizar con la siguiente pregunta ¿Cómo iba el cuerpo o el psiquismo humano a tener experiencia directa de Dios, si Dios no es corporal ni psíquico?<sup>42</sup> En este orden de ideas se expone que en la triada cuerpo-alma-espíritu se abre un espacio virgen para acoger la experiencia de Dios, porque se considera un tercer plano, distinto al alma racional. De ese modo se puede acceder a esa realidad profunda que subyace al mismo psiquismo, donde se estaría en un estado de más apertura, de acogida y de actitud contemplativa, dejando que Dios obre en su creatura<sup>43</sup>. De otro modo, se estaría proponiendo una «dinámica espiritual meditativa» (racionalista) donde el solo discurso de las ideas sería el único medio capaz de mover la voluntad.

El lugar bíblico que expresa esos tres elementos constitutivos a la naturaleza humana se encuentra enmarcado en la antropología teológica paulina. También el de Tarso observa que en la persona se descubre el cuerpo, el alma y el espíritu:

«Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5, 23); «Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23).

Es decir, no se puede afirmar que Ignacio haya innovado en el tema de reconocer esa parte espiritual en el interior del hombre. Esto viene desde una larga tradición<sup>44</sup>. Se rescata con insistencia que la acción directa del Espíritu de Dios se

---

<sup>41</sup> Cf. S. Gamarra, *Teología espiritual*, (Madrid: BAC, 1994), 154.

<sup>42</sup> Cf. Melloni, *La Mistagogía...*, 96-99.

<sup>43</sup> Cf. *Ibíd.*, 97.

<sup>44</sup> De hecho, Ignacio no habla de la triada «cuerpo-alma-espíritu» de modo explícito, sino que lo que se afirma aquí es la concepción antropológica desde una perspectiva de apertura al Espíritu de Dios, donde Creador y creatura se pueden comunicar. Para ser fieles a la verdad, también en el esquema tomista cabe que Dios se comunique, solo que existe cierto énfasis en su ejercicio que guía hacia un reduccionismo de la experiencia espiritual basado en lo meramente racional.

muestra reverberante en el alma que la recibe y acepta. El lugar que considera como posible este encuentro es el alma del ser humano, como ya se había señalado, donde se puede dejar habitar por el Espíritu de Dios.

El dato psicológico y su acercamiento científico al interior del hombre aporta el elemento de lo inconsciente y subconsciente en la estructura psíquica humana, que también es un elemento que entra en juego en la dinámica espiritual. Aunque hay una rama de la psicología que considera la parte transconsciente del ser humano y con ello la afirmación de un psiquismo abierto y dispuesto a la vivencia de lo espiritual, la «psyché» puede referirse enteramente al «ánima», pero tampoco la agota, ya que «ánima» es una estructura mayor.

A modo de «excursus», con lo visto hasta aquí, se trae a colación que en la «praxis» espiritual ha operado cierta vivencia de una antropología dualista. En Occidente ha reinado, en la estructura mental del cristianismo, la dualidad escolástica. Se percibe un marcado énfasis en la creencia de que con tener clara la teología en el modo racional (solo la facultad del alma en este sistema dual) es suficiente para vivir a profundidad un discipulado cristiano. Desde lo ignaciano, esto no se estructura así, todo está contenido en la experiencia que se vive de modo integral.

«Es la experiencia de lo fascinante, la belleza verdadera que nos seduce y nos apasiona. Quizás es lo que hemos perdido a la hora de vivir desde una espiritualidad unilateralmente racionalista, excesivamente moralizada o simplemente ritualista. En la experiencia del encuentro con Dios, el arrebató suscita un movimiento de todo el ser del hombre, que lo saca de sí y que, a través de la contemplación, lo conduce al Dios invisible»<sup>45</sup>.

Hasta aquí, en el término «ánima», al modo ignaciano, se contempla la parte interior del hombre y lo que la modernidad puede definir como psiquismo. Es el lugar cualificado para lo trascendente donde se propicia el encuentro entre el espíritu que se deja tocar y acoger por el Espíritu de Dios.

---

<sup>45</sup> M. Reus Canals, SJ, “‘Deje inmediata obrar al Criador con la criatura’ [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios”, en Uríbarri Bilbao, 335.

### c) La subjetividad en el alma

Por otra parte, podemos afirmar las cualidades del alma, desde este enfoque ignaciano. La primera de ellas es la propia singularidad o «subjetividad». Es a partir de esta cualidad por la que el ser humano se convierte en un ser personal y responsable<sup>46</sup>. Probablemente de ahí se deduce todo ese ámbito de dignidad que le cualifica: un ser respondiente. A Ignacio le interesa mucho esta capacidad que se le ofrece de poder responder a su Señor y Creador cuando el mismo Señor decide comunicarse a «la su ánima devota» [Ej 15]. En esto se sigue el esquema de llamada y respuesta. Al hombre le corresponde este talante responsivo<sup>47</sup> ante la iniciativa de la Voluntad Divina sobre la salud de su ánima [Cf. Ej 1]. Es en ese mundo interior del hombre donde se identifica la cualidad que le fue dada de apertura a lo trascendente y, con ello, la capacidad de responder a ella.

La subjetividad en el alma es la que le concede al ser humano personalizar la experiencia espiritual. Es la categoría que contiene los elementos individuales que invalidan todo anonimato existencial. La respuesta de fe siempre es de lo individual. Ahí se fragua, por tanto, la responsabilidad y se adquiere el compromiso con nosotros mismos y con los demás. Por eso, cuando se identifica en el alma esta cualificación, al mismo tiempo se está confirmando la apertura y la posibilidad de encuentro. «No se trata de un intimismo cerrado, sino que afirma siempre un yo y un tú, un espacio en el que encuentro al otro, en el que acojo su vida y su misterio»<sup>48</sup>.

El plano de lo subjetivo en la experiencia de Dios tiene también sus propios matices. Dios respeta la individualidad del alma. Le propone un camino particular, a la medida de cada ser. Dios contempla a cada persona y le habla según sus coordenadas de vida y de historia<sup>49</sup>. A modo de imagen, Dios no se comunica con una persona de habla hispana en otro idioma que no sea el suyo, el materno, si esta no tiene los elementos necesarios para su comprensión. De ahí que la experiencia espiritual que se entreteje en el interior de cada uno sea singular y subjetiva.

---

<sup>46</sup> Cf. Ruiz Pérez, "Alma", 121.

<sup>47</sup> Cf. J. F. Ruiz Pérez, SJ., *Teología del Camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*, (Bilbao: Mensajero, 2000), 224-225.

<sup>48</sup> H. Esteve et al, *Ser a l'escola. Pedagogia i Interioritat*, (Barcelona: Pagès Editors, 2008), en Ylla, 8.

<sup>49</sup> Cf. N. Martínez-Gayol Fernández, ACL., "Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad" [Ej 180]. Voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana", en Uríbarri Bilbao, 97-132.

El mismo camino ignaciano lleva esa tonalidad. Se recibe la experiencia y el itinerario que san Ignacio tuvo, pero cada uno está llamado a elaborar el suyo propio, bajo ciertas pautas o criterios que el mismo santo de Loyola propone para que se practiquen en el seguimiento del Señor. En los foros abiertos de los *Ejercicios Espirituales*, a la hora de compartir las experiencias de los ejercitantes, se obtienen tantas tonalidades de estas, como personas mismas que han vivido tal itinerario espiritual.

Pero al mismo tiempo, aunque se respeta y se asume el ámbito de lo subjetivo en esta experiencia de persona-gracia, no se descarta, con ello, el plano de lo objetivo. En la vivencia de *Ejercicios* la objetividad queda referida al método y a la materia propuesta de contemplación, pero también y de una manera más profunda, al núcleo cristológico que, más que un modelo inspirador de virtudes, para Ignacio se trata de un principio estructurante de la experiencia teologal<sup>50</sup>. Aunque el tema de lo cristocéntrico en los *Ejercicios* nos llevaría a una empresa de gran volumen<sup>51</sup>, es suficiente decir aquí que Cristo se vuelve el eje central en la experiencia ignaciana. El discipulado y la vivencia evangélica que se medita y contempla, para después vivirla, van sacando a la persona de sí misma y la llevan al gran Otro, al Alter, que es Cristo el Señor. Entonces tal experiencia no se queda encerrada en el plano de los propios esquemas o inspiraciones autoreferenciadas, sino que más bien se vive cierta tensión entre estos dos polos:

«El encuentro con la gracia estará sometido a esa polarización oscilante entre ambos planos. Con un resultado: la experiencia final de Ejercicios consistirá, ni más ni menos que en la “posibilitación” de un seguimiento (no cualquiera, sino el de Cristo: polo de la objetividad), que es asumido como proyecto existencial (no cualquiera, sino el mío: polo de la subjetividad)<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. Ruiz Pérez, “Alma”, 123.

<sup>51</sup> Ver: M. Giuliani, “Cristo en la experiencia de la Primera Semana”, *Manresa* 68 (1996): 227-231; P. H. Kolvenbach, “La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola” en *Decir al «Indecible»*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales*, (Bilbao: Mensajero, 1999), 65-75; J. L. Segundo, “El Cristo de los Ejercicios espirituales” en J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, (Madrid: Cristiandad, 1982), 61-784; J. Sobrino, “El Cristo de los Ejercicios de S. Ignacio”, en *Cristología desde América Latina*, (México, 1977), 339-344; G. Uríbarri Bilbao, SJ., “Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder” [*De 114*]. Líneas maestras de la cristología ignaciana” en Uríbarri Bilbao, *Dogmática...*, 133-204.

<sup>52</sup> Ruiz Pérez, “Alma”, 124.



#### **d) Alma y libertad**

El tema de la «libertad», es el otro aspecto a observar en el ámbito de lo interior, o del alma. Es la cualidad que se le concede al alma, por ser respondiente. Ésta representa el espacio necesario para la manifestación de la voluntad de Dios y la adhesión que el hombre da como respuesta. Se constata, entonces, que la primera elección que se tiene es la que se mueve en el mundo interior, en donde se vive un espacio de libertad<sup>53</sup>.

Esto se puede mostrar, por ejemplo, en el caso de Ignacio cuando él detecta, desde el comienzo de su conversión en Loyola, en el momento de su interiorización, cuando se recuperaba de la herida en la pierna: la detección de la diversidad de los espíritus que le agitaban y el efecto también de los propios pensamientos que lo llevaron a determinarse [Cf. *Au* 6-9]. Él tomó conciencia de lo que ocurría en ese gran mundo interno donde distinguió con claridad lo que venía de fuera, que no le pertenecía, pero que se daba en él, y el pensamiento que le salía de su «propia libertad y querer» [*Ej* 32]. Tal experiencia «primera» fue la que le condujo y le mostró las bases de un posterior discernimiento. Ignacio ahí también se sintió habitado, visitado, encontrado. Ese encuentro fue el que lo invitó a elegir. Y en todo ese dilema espiritual, se erigió la libertad como la máxima manifestación de su ser<sup>54</sup>.

«En el ejercicio de la libertad y de una disponibilidad radical, el sujeto, al ser consciente de ser visitado, acoge el más allá de sí mismo como su verdadera raíz, se descentra de sí mismo y consiente ser desde ese nuevo centro, entregando las riendas de la propia vida como acto supremo de su propia libertad»<sup>55</sup>.

Solo por referirnos correctamente a lo que el pensamiento ignaciano concibe como libertad, diremos que «el hombre es libre en la medida en que acepte su “fin”, esto es, llegar a ser lo que es: “imagen de Dios”»<sup>56</sup>. Se puede notar la fidelidad y la consecuencia de lo planteado anteriormente. La antropología ignaciana es teocéntrica, por tanto, la libertad no mostrará tonalidades de autonomía o de autorreferencia. En la dinámica espiritual, así planteada, se irá «solamente deseando y eligiendo», lo que más nos conduce al fin por el que hemos sido creados [Cf. *Ej* 23].

---

<sup>53</sup> Cf. *Ibíd.*, 124.

<sup>54</sup> Cf. *Ibíd.*, 124.

<sup>55</sup> Reus Canals, 340.

<sup>56</sup> D. Salin, SJ., “Libertad”, en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1127.

El hombre tiene la facultad para seguir, o no, las voces internas que en él se mueven. Se da cuenta de que cuando sigue la voz del Espíritu que lo anima o los impulsos de vienen de Él, le llevan a un descentramiento, le hacen vivir una experiencia de sentirse inhabitado y le mueven a dar una respuesta en profunda libertad.

Los impulsos que vienen del Espíritu de Dios le conducirán a la libertad. Le evitarán estar alienado, incluso de sí mismo. Le ayudarán a ordenar su vida [Ej 21]. Pero no solo eso, la vida espiritual que así se promueve guiará siempre a un encuentro en el que va empeñada la existencia misma y la plenitud de su ser.

«La vida espiritual está orientada al encuentro del hombre y de Dios, obedece a dos movimientos en sentido inverso, que cada cual trata de conciliar. Por una parte, el de una libertad que busca el objeto de sus deseos; por otra, el de una libertad que acoge y recibe el don de Dios. Por un lado, actividad; por otro, pasividad»<sup>57</sup>.

La expresión de esta libertad, como don que se recibe, será ofrecido como respuesta a la Divina Voluntad.

En resumen: 1. Para Ignacio el alma es un lugar teológico, es donde se da la experiencia espiritual. 2. Tiene un correspondiente con la interioridad que es concebida, entre tantas cosas, como aquello más profundo de la persona, un lugar de encuentro que pertenece al ámbito de lo superior. 3. El alma comporta un psiquismo apto para la experiencia directa con Dios. 4. La subjetividad en el alma le concede al ser humano ese talante responsivo y personal en la relación con Dios y con los demás. 5. La libertad es la cualidad esencial en el alma donde se da la primera elección y es la que da la posibilidad de acoger y recibir el don gratuito del amor de Dios.

#### **1.1.4 Subiecto**

La puerta de acceso a este término alude necesariamente a la traducción que se hace para el uso moderno y contemporáneo de «sujeto», ya que es un término poco usual o desconocido. El *Diccionario de Autoridades* nos da distintas referencias: «qualquier persona indeterminada; se toma también por la persona de especial

---

<sup>57</sup> J. Laplace, *El Espíritu en la Iglesia. En las fuentes de la vida espiritual*, (Santander: Sal Terrae, 1989), 11.

calidad; se usa también por la actividad, vigor, y fuerzas de la persona: y así suelen decir del enfermo mui extenuado: No hai sugeto»<sup>58</sup>. Esta última se acerca un poco a lo que Ignacio habla de «tener sujeto» [Ej 15]. Por su parte, en el diccionario de Covarrubias aparece expresado: «[SUJETO]. Sugeto. *Lat. Subiectus, subditus et alterius imperio parens*. En otra significación sujeto tomamos por la calidad de la persona, como «Fulano es un buen sujeto», conviene a saber tiene disposición para aquello a que le aplicamos. Subiecto y predicato son términos lógicos»<sup>59</sup>.

De las siete veces que aparece esta alocución en el texto de los Ejercicios [Ej 14.15.18.83.84.87.89], solo una vez se ocupa en plural, para designar que «todas partes inferiores estén más subyectas a las superiores» [Ej 87]. Es decir, que «estén más sujetas». Este uso del término «subyectas» hace referencia a la conjugación del verbo «sujetar». Las otras veces en que aparecen equivaldrían a lo que se entiende por sujeto.

En el desarrollo y evolución del concepto, se parte de la conjugación del participio pasado del verbo de donde procede, quedando así en sentido pasivo: el que ha sido sujetado; para después designar a una persona o un individuo en tanto que actúa<sup>60</sup>. El debate posterior oscila entre estos dos polos: estar sujeto o ser sujeto. La filosofía, principalmente, retomará este concepto. Por un lado, le otorgará la propia autonomía, pero por otro le regresará a la dependencia inicial. En fin, el tratado es amplio.

Interesa saber dos cosas al respecto: que, en toda esa evolución y uso del término, algunos escritos de los místicos, como el que hemos citado de san Ignacio, también lo van a utilizar. La definición que le otorgan será la que corresponde al «sujeto místico», es decir, aquel que se desarrolla a través de la relación mística personal con Dios<sup>61</sup>. Y el segundo aporte que se recibe es que sujeto designa a la persona o al individuo, sobre todo aquél que se ejercita, que entra en la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*.

---

<sup>58</sup> Real Academia Española, "Sujeto", en *Diccionario de Autoridades*, (Madrid: Gredos, 1969), 180-181.

<sup>59</sup> S. Covarrubias Horozco, "Sujeto", en *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, (Madrid: Editorial Iberoamericana, 2006), 1452.

<sup>60</sup> Cf. J. C. Coupeau, SJ. – J. E. González Magaña, SJ., "Sujeto", en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1662-1663.

<sup>61</sup> Cf. Coupeau – González Magaña, 1664-1665.

Pero san Ignacio utiliza el citado término con la siguiente expresión: «tener sujeto» [Ej 15] para referirse «al grado de adquisición que el que hace los Ejercicios debe tener de determinadas capacidades para que quien da lo *Ejercicios* le invite a pasar adelante (cantidad de sujeto)»<sup>62</sup>. Aunque la experiencia de *Ejercicios* se abre a todas las personas, no todos cuentan con la potencialidad de capacidades que se requieren para adentrarse en lo profundo de la vivencia de lo espiritual<sup>63</sup>. Dicho de ese modo, parece que al final sí se está buscando hacer cierta selección de «candidatos» para acceder el retiro de *Ejercicios*.

Sin embargo, la mentalidad y experiencia de Ignacio buscan que nadie quede afectado, en modo negativo por esa experiencia; y con ello tampoco se está refiriendo a que Dios le va a proferir un castigo tan grande o un camino penitencial insoportable, que no tenga capacidad de saberlo llevar. Se trata de que, al transitar por ese mundo interno, a veces tan complicado, se tengan los elementos necesarios y las herramientas suficientes para la confrontación entre el mundo subjetivo personal y lo objetivable de la experiencia.

A modo de ilustración, la misma experiencia que tuvo Ignacio con los primeros compañeros a quien les dio Ejercicios, nos puede servir de ejemplo:

«Es interesante la praxis del mismo Ignacio con Javier y con Fabro; ambos muy distintos entre sí y con afectividades fuertes. Javier seguro de sí y necesitado de una buena “caída a tierra”; Fabro enormemente inseguro y sensible —más parecido quizás a los jóvenes de hoy— requirió más tiempo del normal para adquirir la seguridad necesaria y poder entrar en el núcleo de la primera semana. En ambos casos Ignacio vio que había “sujeto” potencial, pero en el caso de Fabro se necesitaron dos años de preparación, de organización y elaboración del “sujeto”. Pero pese a toda la apariencia de vulnerabilidad que Fabro parecía tener, en él había afectos, y afectos fuertes había sujeto”. En Javier era más claro»<sup>64</sup>.

En las recomendaciones que Ignacio ofrece para el que da los Ejercicios se especifica, gradualmente, lo que se requiere, de parte de la materia humana natural,

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 1665.

<sup>63</sup> En el texto de las *Constituciones* este término es empleado para referirse a todo aquél al que alude la *Compañía de Jesús*, en sus distintas circunstancias, con sus determinadas capacidades y disposiciones: [Co 187.207.215.236.302.334.338.343.355.367.667.682]. También se usa en el sentido de sujetarse o adherirse a algo o a alguien: [Co 206.207.274.627].

<sup>64</sup> I. González Modroño, “‘El que los recibe’. (El ‘sujeto’. Disposiciones)”, *Manresa* 61 (1989): 329.

para que el fruto de la experiencia se alcance. Cuando se detecta que no se «tiene sujeto» para continuar, por el motivo que sea, se recomienda que se le den los ejercicios leves. De ese modo, considerando a cada persona, se adapta la experiencia que respeta la capacidad individual [Cf. *Ej* 14.15.18]. El sujeto se refiere tanto a la cualidad de la naturaleza de una persona como a sus circunstancias.

En resumen: «tener sujeto» significa ser potencialmente capaz en los ámbitos cognitivos, afectivos, relacionales y espirituales. También en lo concerniente a la auto aceptación, la capacidad de elección, de decisión y de responsabilidad<sup>65</sup>. Sobre todo, aquella que tiene que ver consigo mismo. Con madurez suficiente, debe procurar la posibilidad de saberse responsable de sí mismo y de sus actos. Se habla de potencialidad. No significa, por ende, la adquisición de todas estas capacidades «ipso facto», sino la posibilidad de su despliegue.

## **1.2 Estructura y composición interna**

El tema de la estructura interna del ser humano en san Ignacio es un tanto compleja. La razón es que los datos no se presentan de modo sistemático. Si se quisiera elaborar algo en ese sentido, se tendría que buscar por todas las referencias de los textos ignacianos y por las tradiciones teológicas que ahí convergen. Para efecto de este estudio, solo se establecerán algunos elementos básicos de esta estructura interna con la idea de hacer una aproximación al espacio interior ignaciano, desde donde también se configura el deseo.

La clave de acceso será la descripción del proceso epistemológico, desde la concepción ignaciana, donde convergen las tres potencias del alma que Ignacio refiere: la «memoria», el «entendimiento», y la «voluntad»; su interrelación dinámica; y la implicación y convergencia de algunos otros elementos, como los sentidos (integración del cuerpo en la mística ignaciana), que influyen en este proceso de asimilación de la realidad, y, por ende, de la realidad trascendental o espiritual. Después se abrirá un breve espacio a la expresión: «inteligencia

---

<sup>65</sup> Cf. Coupeau – González Magaña, 1665-1668.

sentiente»<sup>66</sup> del filósofo Xavier Zubiri y se mencionará su afinidad al «sentir» ignaciano con la intención de establecer más elementos para su mejor comprensión.

El punto de llegada quiere ser la afirmación de un proceso gnoseológico holístico, en cuya estructura se dé la posibilidad de asimilación y apertura a lo trascendente. Para luego abrirse paso, con una mistagogía, a la conexión o encuentro entre lo intangible a simple vista, lo místico, Dios, y la propia realidad humana. Los sentidos místicos serán quienes nos lleven ahí, con todo lo demás asumido. Y todo ello, con un dinamismo previo, el motor del deseo que es el que desencadena toda acción desde el interior.

### **1.2.1 Memoria, entendimiento y voluntad**

En cuanto a la estructura interna del hombre, nos encontramos, en los textos ignacianos con elementos heredados de los modelos teológicos tradicionales que antes mencionábamos. Así, Ignacio retoma del agustinismo las «tres potencias» [Ej 45]: la «memoria», el «entendimiento» y la «voluntad». Cuando se refiere a la «memoria» está aludiendo a la concepción actual del subconsciente y al fondo místico del alma; el «entendimiento» refiere a la parte cognitiva; y la «voluntad» remite al mundo de lo afectivo<sup>67</sup>.

En el modelo escolástico la «memoria» queda ubicada dentro del campo del «entendimiento», donde también se registra la parte del conocimiento humano, o la parte racional; y la «voluntad» contempla aquí, al igual que el agustinismo, las modalidades de los afectos. Para efecto de este estudio no se considerará exhaustivamente cada uno de los elementos antropológicos internos mencionados. De suyo, existen apartados propios para cada potencia<sup>68</sup>, que requieren de un

---

<sup>66</sup> Expresión de Xavier Zubiri: Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, (Madrid: Alianza y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981) 19-41, en Melloni, *La Mistagogía...*, 81.

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, 72. Nota: A modo de complemento, el subconsciente no solo refiere a la memoria en el esquema ignaciano; en este caso, el autor la ubica ahí. Sin embargo, se sabe, desde el aporte de la psicología, que lo subconsciente abarca más dimensiones en la persona. También se puede agregar que, dentro de lo concebido como «voluntad» ignaciana, se encuentra lo conativo en el ser humano, además de lo puramente afectivo.

<sup>68</sup> Ver: J. E. González Magaña, SJ, “Entendimiento”, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 765-773; A. Albuquerque, SJ, “Memoria”, *Ibid.*, 1211-1216; A. Albuquerque, SJ, “‘Traer la memoria’ [50], ‘Traer en memoria’ [50]”, *Manresa* 74 (2002): 137-152; D. Salin, SJ, “Voluntad”, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1787-1790; Martínez-Gayol Fernández, ACI, “‘Dios nuestro Señor...’”, 97-132.

estudio correspondiente por su importancia, centralidad y extensión. Solo se quiere dejar claro su interrelación o solapamiento en la dinámica espiritual.

Así, con cierta actualización, podemos decir que la «memoria» es la facultad que hace posible al hombre revivir y asumir su pasado; el «entendimiento» es la capacidad humana para concebir las cosas, para compararlas, juzgarlas, y deducir otras cosas a partir de las que ya conoce; y la «voluntad» es la facultad del ser humano para decidir, para llevar adelante lo que realmente quiere y desea<sup>69</sup>. Estas tres facultades no pueden tomarse de modo aislado. Las tres refieren a la persona en su totalidad. De tal modo que el ser humano, al conectarlas, evita los reduccionismos vitales, tales como el voluntarismo, el racionalismo o el activismo sin más. Esto, en la praxis espiritual, implica una revisión fundamental y profunda.

En la dinámica ignaciana se busca que la persona sea capaz de discernir ese movimiento interior propio cargado de pensamientos, sentimientos y afectos (donde intervienen las tres potencias) y, a partir de ahí, se pueda conducir con más disposición a lo que Dios, en su Voluntad, le manifiesta para la salud de su alma. En el esquema ignaciano, y de cara al encuentro con el Señor, la voluntad, el afecto y el querer están interrelacionados. Se puede afirmar, entonces, que el sujeto solo puede querer (lo que Dios quiere) cuando su voluntad se afecta con las afecciones que provienen de Dios<sup>70</sup>. Ese impulso o movimiento interior no es solo cognitivo, sino también afectivo. Es lo que, en adelante se expresará como: una «moción»<sup>71</sup> espiritual.

El santo de Loyola, aunque considera al ser humano en su estructura orgánica de modo integral, le concede un matiz de mayor importancia a lo concebido en esta última dimensión, porque para él los afectos están más unidos al amor y el amor nos sostiene en Dios:

«Ignacio considera los actos de la voluntad más elevados que los del entendimiento... porque son actos libres de amor, y porque solo el amor puede adentrarse en el Dios que es Amor»<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. D. Molina, SJ., "Meditación con las tres potencias", *Manresa* 81 (2009/2): 106-107.

<sup>70</sup> Cf. *Ibíd.*, 106.

<sup>71</sup> Cf. J. García de Castro Valdés, SJ., "Moción", en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1265-1268.

<sup>72</sup> Melloni, *La Mistagogía...*, 73.

De aquí que se comience a distinguir de cualquier corriente espiritual que privilegia a la razón como la parte más importante del hombre. Y, con ello, las consecuencias mismas o los distintos efectos producidos en la vivencia de la fe cristiana y en el seguimiento del Señor.

Esta dimensión de lo afectivo o de lo volitivo es la que consideraremos con más detenimiento, en comparación con las otras dos, ya que es en este preciso lugar donde tiene cabida el deseo en la experiencia humana y espiritual. Solo se adelanta un poco para su identificación ya que es el anhelo o el deseo lo que está en el fondo de este movimiento interior y es el que provoca todo el dinamismo en el ser humano.

A tenor de lo anterior, ubicados en el mundo de lo afectivo, o en la «voluntad», según lo considerado por san Ignacio, el afecto es identificado con aquél correspondiente griego, «eros», que se define como una forma de amor que tiende hacia otro en tanto que objeto. Este afecto se encuentra localizado en medio del apetito (*thymós*), que es una mera pulsión autocentrada y el amor (*ágape*) que establece una relación de reciprocidad y de donación. Ignacio estará atento a la fuerza y al dinamismo que brota de esta forma de amor intermedio que es el afecto<sup>73</sup>.

El afecto así definido y ubicado en ese lugar «intermedio», se mueve con la misma facilidad hacia un punto y a otro. Por lo tanto, su contenido se vuelve muchas veces ambiguo. Necesita de cierta intervención que lo conduzca hacia su verdadero objeto. Esta es una de las razones por la cual aparece, desde el principio, en el texto de los *Ejercicios*, una acción concreta a considerar: «quitar las afecciones desordenadas» [Ej 1], en la cual se invita, a través del contacto interno, a deliberar sobre las propias afecciones. El desorden ahí expresado es lo que Ignacio identifica con aquella dirección equivocada en el ser humano, que acaba por autocentrarlo y encerrarlo en sí mismo. Si el sentido de su trascendencia, como lo hemos venido señalando, no está en sí mismo, sino en Otro, entonces todo lo que lo aparte de ese fin, decisivo y esencial, lo pierde y enajena.

Pero eso de «quitar de sí todas las afecciones desordenadas» [Ej 1] no significa que la persona se quede sin afectos, como una «tábula rasa», o como se dice de ordinario cuando se identifica a cualquier persona carente de sentimientos y se

---

<sup>73</sup> Cf. *Ibíd.*, 75.



señala como insensible, fría o de hierro; más bien de lo que se trata es de lo contrario, que el sujeto se afecte o se deje afectar, y que estas afecciones sean conducidas a su verdadero objeto que es Dios, nuestro Señor, que es quien se da de una manera incondicional, sin poseer a nadie, ni devorarlo<sup>74</sup>. Estas afecciones que lo ajustan o lo unifican interiormente, son las que vienen de Dios, y las que lo conducen siempre a la libertad plena en el amor.

Es necesario enfatizar que, aunque en este espacio nos estamos enfocando al plano volitivo de la antropología ignaciana, no se descarta que este ejercicio prescinda de las otras dos facultades o potencias del alma. Se requiere del solapamiento de las tres dimensiones para reconducir los afectos (una vez sentidos y experimentados) con la luz de la razón, a su fin último que es Dios. Esta consideración psicoafectiva no dejará al sujeto en un estado de inmovilidad, más bien va a provocar que su voluntad es movida al plano deseado. De ahí que el Señor mueva el afecto y la voluntad y así el ejercitante abrace lo que más le conduce a su Señor.

En resumen: 1. La estructura interna del ser humano está integrada por las tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad, y estas tres facultades no se pueden tomar de modo aislado. Su interrelación se dinamiza en la experiencia espiritual. 2. La afectividad o la facultad volitiva adquiere un matiz de clara importancia por ser el lugar donde se viven los actos libres de amor, donde se puede adentrar en el amor de Dios. 3. El racionalismo que prescinde del afecto y la voluntad se queda frío y seco. El modo de adhesión a la voluntad divina requiere mucho más que una sola reflexión cognitiva, busca mover la voluntad. 4. El afecto, por moverse entre los polos del «eros» y el «ágape», es ambiguo, necesita discernimiento y claridad.

### **1.2.2 Los sentidos**

En este énfasis sobre del modo de captar la realidad (también la realidad divina) se encuentra involucrada la estructura humana en su modo integral. Se hace el mismo proceso cognitivo, ya que lo divino pasa necesariamente por lo humano,

---

<sup>74</sup> Cf. *Ibíd.*, 76.

no prescinde de él. Por eso se reconoce el uso de los sentidos que son las puertas que dan acceso de lo exterior a lo interior en el ser humano. Por estas puertas se internaliza lo que viene del exterior. Los sentidos externos son los ya conocidos: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato.

Cada sentido tiene su propio referente en el organismo biológico, en lo corporal. Cada sentido tiene un órgano al que alude necesariamente. De este modo quedan confirmadas las facultades antes aludidas, ya que la información que se recaba del exterior se descifra en dos dimensiones: en la cognitiva, que es el ejercicio de inteligir; y en la dimensión afectiva, con su propia referencia en el sentir. Es en la imaginación donde, después, se almacenará lo obtenido a través de los sentidos. Ahí se combinan las imágenes formadas y se elaboran otras, por analogía, que correspondan, incluso a realidades no vistas, ni oídas, tal vez abstractas e invisibles, pero pensadas como objeto de su inteligencia<sup>75</sup>.

«Para Ignacio, los sentidos son a modo de ‘puertas’, que alimentan y configuran todo el mundo interior del sujeto, mental y afectivo; por ellos se incorpora la realidad, se la comprende y valora, hasta finalmente responder a ella, de modo que tanto la configuración interior del sujeto como la respuesta (creyente) a la realidad reciben esa mediación de los sentidos»<sup>76</sup>.

El método que se sugiere es el paso de lo inferior a lo superior. Se sigue la línea de ordenar las partes inferiores del alma a las superiores. Como partes inferiores podemos encontrar a los sentidos en su referente más exterior y biológico. En cuanto a las partes superiores podemos identificar a los sentidos internos con sus colindantes sensitivos y cognitivos. La imaginación jugará aquí, como ya mencionamos, un papel determinante. Pero no todo acaba ahí, con lo contenido en la imaginación. Ya lo que se almacena en las partes superiores del alma será lo que el Espíritu iluminará y moverá para abrirnos a una visión y audición todavía más en orden superior. Es el acceso a las realidades espirituales<sup>77</sup>.

Se detecta también que estos son ya los sentidos espirituales y, en una experiencia continuada y cada vez más profunda de encuentro con Dios, donde el

---

<sup>75</sup> Ruiz Jurado, *A la luz...*, 119-120.

<sup>76</sup> L. M. García Domínguez, SJ., “La aplicación de sentidos”, *Manresa* 81 (2009): 142.

<sup>77</sup> Cf. *Ibíd.*, 120.

hombre se deja mover desde esa parte inferior de su alma hacia los niveles más superiores, según el esquema ignaciano, puede acceder a la experiencia mística, donde se afina un modo contemplativo de ser y de percibir la realidad de Dios que se revela y se comunica por amor a su creatura. También por analogía, se dice que se habilita en el ejercitante, los sentidos místicos<sup>78</sup> que se mueven para adherirse a su Señor y Creador.

En resumen: el itinerario que parte de los sentidos, desde su ámbito más externo (o inferior), que pasa por los sentidos internos, cuyo material se concentra en la imaginación, y llegan hasta la cima de la experiencia espiritual o mística, son las puertas por las que se permite el encuentro entre la creatura y el Creador.

### **1.2.3 Inteligencia sentiente**

Del filósofo Xavier Zubiri se recibe esta designación epistemológica. Algunos autores jesuitas<sup>79</sup> toman como punto de referencia tal explicación gnoseológica como recurso pedagógico para acercarse a lo que Ignacio entiende como el «sentir las cosas internamente» [Cf. *Ej 2*]. Lo refieren, probablemente, porque san Ignacio también describe un conocimiento manifestado en el ámbito integral de la experiencia. Desde las primeras anotaciones de los *Ejercicios*, en concreto en la anotación 2ª, está expresado lo siguiente: «porque no el mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente» [*Ej 2*]. Se requiere no solo la comprensión sino la adhesión creyente y sentida.

Sin embargo, lo descrito como «inteligencia sintiente» no abarca completamente lo que Ignacio quiso expresar en esas líneas, ya que él se sitúa en una capa más honda del ser humano<sup>80</sup>, de donde quiere partir, para que moviéndose lo profundo, provoque una respuesta en ese mismo grado que evita lo superficial e ideal. En el conocimiento interno está considerado el espacio sagrado donde encuentra «sentidamente» las luces y huellas que llevan a Dios. Se está hablando

---

<sup>78</sup> Cf. Melloni, *La Mistagogía...*, 84-88.

<sup>79</sup> Cf. José García de Castro y Javier Melloni, coinciden con la antropología de Xavier Zubiri donde se describe la «inteligencia sentiente» en el ser humano. Nota número 2 de García de Castro Valdés, *El Dios emergente...*, 15; Melloni, *La Mistagogía...*, 81.

<sup>80</sup> Cf. Melloni, *La Mistagogía...*, 81.

aquí de la designación de lo experiencial interno y profundo que, aunque implica lo cognitivo, es la experiencia significativa, la que queda grabada con más fuerza y de modo más permanente en el corazón del hombre.

Es conveniente agregar que la razón queda considerada, para san Ignacio, como la capacidad humana de *sindéresis*, la que es capaz de proponer argumentos verídicos y motivaciones válidas para su correcta aplicación<sup>81</sup>. En esa realidad que se concibe como el «entendimiento», se da el ejercicio del consentimiento a todo aquello que se le presenta como verdadero. La verdad, por tanto, requiere de asimilación y comprensión. Sin embargo, también se detecta que ese «entendimiento» puede quedar perturbado por los afectos desordenados del hombre que son los que alteran la realidad y de ese modo apartarse de una adecuación libre a la verdad objetiva.

Pero también en el entendimiento, movido por la verdad, puede discernir lo vivido, lo experimentado y lo sentido en el ejercicio espiritual. Es decir, que la inteligencia sintiente nos vuelve a conectar con la realidad antropológica que se ha venido describiendo paso a paso. Si el organismo humano es un completo, el proceso cognitivo también lo es. El conocimiento se puede dar de muchos modos. El más común es aquel heredado de la filosofía y de las ciencias, es decir, el método discursivo racional. Pero, como estamos constatando, existe un conocimiento que integra las otras dimensiones y facultades humanas que interactúan de distintos modos con la realidad y la aprehenden con sus cualidades propias. Para Ignacio este es el tipo de aprendizaje que se debe potenciar más a la hora de determinarse por el encuentro con Dios. Se dio cuenta que todo aporta en el encuentro con Dios. El Señor puede mover cualquier facultad humana para expresarle su Voluntad.

El hombre puede acceder a las verdades de fe con el uso de su propio raciocinio. Puede elaborar explicaciones que le permiten comprender mejor el dato revelado. «Pero también lo puede, y con mayor gusto, por iluminación divina, cuando se dispone a recibirla»<sup>82</sup>. Que es a donde Ignacio quiere conducir al

---

<sup>81</sup> Cf. Ruiz Jurado, *A la luz...*, 122.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 122

ejercitante, para que obtenga, así, el mayor gozo y fruto espiritual que la sola reflexión intelectual.

En resumen: 1. Lo aportado por la reflexión filosófica sobre la aprehensión de la realidad por medio de las dos dimensiones humanas: cognitiva y afectiva, concede argumentos que van solidificando un tipo de consenso que reconcilia el inteligir con el sentir. 2. La inteligencia sintiente aporta la sindéresis necesaria para el discernimiento espiritual. Los pensamientos y los afectos deben ser ordenados con un ejercicio propio para conducirlos (y ordenarlos) al fin manifestado por la voluntad del Señor y Creador.

#### **1.2.4 El «sentir» ignaciano**

Se puede decir que en ese «sentir» ignaciano es en donde se concentra todo, se descubren ahí todas las dimensiones de la persona: la corporal, la afectiva; la cognitiva y la espiritual<sup>83</sup>. Por lo tanto, este «sentir» es más amplio que el mismo sentimiento. Integra a los sentidos, los afectos, los pensamientos y la voz de Dios que trasciende todo lo anterior. Quien comienza a «sentir» de este modo, estará constatando la famosa consolación que viene de parte de Dios, pero para ello debió haber iniciado un proceso de identificación, ya que se puede confundir fácilmente con la tentación. El mal espíritu también conoce la estructura interna humana y sus ambigüedades y suele provocarla, a base de falsas consolaciones y engaños. Este «sentir las cosas internamente», quiere evitar esto y disponer al alma para la integración y la unificación en su Señor.

Es claro que este modo peculiar de «sentir internamente» abre un espacio propicio para lo espiritual, es decir, para que el Espíritu mueva, de acuerdo con su voluntad, a toda la realidad humana. La disposición humana para ello requiere de tiempo y dedicación, por su parte, pero también es interesante ver cómo el Espíritu, de Dios, cuando encuentra al alma dispuesta, entra y lo hace moviendo todo su ser. Entra sin arrebatos, sino respetando a profundidad lo humano. No lo altera. Lo usa para mucho bien. Lo integra y lo unifica y, con ello, le da salud al alma.

---

<sup>83</sup> Cf. Melloni, *La Mistagogía...*, 90.

En resumen: con todo esto podemos afirmar que, de parte del hombre, y según esta lectura antropológica ignaciana, en la estructura humana se dan las condiciones necesarias para la comprensión sentida de la experiencia mística o espiritual. De tal modo, se le concede al ser humano la capacidad de ser un «ser espiritual».

«El hombre espiritual para san Ignacio no es un hombre que actúa sin normas, solo bajo las rachas de la inspiración carismática, sino más bien una simbiosis armónica de obediencia, diligencia humana, prudencia y unción del Espíritu Santo»<sup>84</sup>.

### **1.3 Situación del hombre delante de su Creador**

Finalmente, queda por expresar en este capítulo la situación que el hombre vive de cara a su Creador y Señor o al fin al que ha sido llamado desde lo más hondo de su existencia. Iniciábamos con la definición antropológica ignaciana que había puesto el énfasis en la definición teológica del ser humano y volvemos a ello habiendo considerado todo lo que aparece involucrado en tal definición. Pero ahora con un nuevo elemento: una breve revisión sobre algunas realidades y actitudes tuyas que le pueden apartar del fin deseado.

En el Principio y Fundamento quedaba establecida con mucha claridad esta situación existencial. El fin de la realidad humana quedaba internamente jerarquizado: se trata primero de poner en marcha tres acciones fundamentales, «alabar, hacer reverencia y servir» y después de ello, o tal vez implícitamente, salvar su alma. Todo ello con la mirada puesta en el horizonte claro de la plenitud de su ser en la voluntad y en el amor de su Creador. Pero la realidad señala distintas alternativas. Insiste en que algo sucede, que no se cumple este principio fundamental en la vida del hombre. Tal parece que el hombre no se convence, de modo pacífico, en esa jerarquización y en el orden de las cosas. No, al menos de una manera permanente o definitiva<sup>85</sup>.

Se muestra una especie de inversión en el orden teocéntrico propuesto por san Ignacio donde emerge el afán en el hombre por vivir desde una mera

---

<sup>84</sup> Ruiz Jurado, *A la luz...*, 128.

<sup>85</sup> Cf. Ruiz Pérez, "Hombre", 944.

autorreferencia y un antropocentrismo. Es decir, la creaturalidad, puede entrar en crisis por defecto de horizontes<sup>86</sup> en ese mundo relacional con las cosas, con los otros y con Dios. El afecto, en su ambigüedad le lleva a distintos sitios. El hombre tiende a alienarse en lo concreto y cerrarse a lo trascendente. Por tanto, el quehacer vital será discernir y valorar, con una sindéresis propia que se abre a la gracia del Espíritu de Dios, entre todo aquello que lo encierra en sí mismo y lo devora y las posibilidades que se le presentan como elecciones para provocar la salud de su alma, sacarlo de sí mismo, de su tendencia egocéntrica y volcarlo hacia la alteridad, que se afianza como la puerta fundamental de su plenitud.

El hombre, así, vive cierta tensión en su camino hacia esta realización superior. Se habla, en otros términos, de la tensión que se ocasiona en el encuentro entre la gracia de Dios y la libertad que le es conferida al hombre. Esa tensión no se ajusta de una vez por todas. Más bien se vuelve proceso o camino que se prolonga a lo largo de la existencia del hombre. Hay quien llama a este dinamismo propio una *Teología del Camino*<sup>87</sup> donde se expresa, como idea central, que esta tarea en el hombre, de resituarse hacia su fin trascendente, se prolonga de manera ininterrumpida a lo largo de toda su vida, o de su paso por esta realidad creada. Se asevera que esto no es un voluntarismo autónomo, sino que la gracia de Dios es la que va marcando la ruta y la que va siempre por delante, como una propuesta eterna y dinamizadora.

Toda esta «dynamis» es generadora de vida, pero tal vida es como la que se plantea en el evangelio: morir para vivir. El hombre debe morir a sí mismo, a sus apegos codependientes y autocentrados, que lo alejan del fin por el que ha sido creado, para abrirse, movido desde dentro, desde sus deseos, afectos, desde lo profundo de su corazón hacia el encuentro con su Creador. Por tanto, no es un camino lineal que invita al confort. La ruta es la de la adhesión existencial y vital que comporta todo el ser. Dios busca al hombre entero. Las vías que se implican son de purificación, de iluminación y de unificación y estas se manejan siempre en el marco de una fecunda tensión.

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibíd.*, 944.

<sup>87</sup> Cf. Ruiz Pérez, *Teología del Camino*.

«En la antropología ignaciana el hombre no aparece diseñado tanto en un proyecto de proceso lineal cuanto en un constante proyecto circular (o en espirales cada vez más delgadas) de encuentro amoroso con la divina voluntad, círculo de muerte y de vida en Dios, para cumplir siempre y en todo, con mayor perfección, el servicio de Dios»<sup>88</sup>.

En resumen: La mirada creyente de la realidad se desarrolla en medio de un sinfín de posibilidades que la desvían de su fin último. El corazón humano se debate constantemente entre lo que es «bueno para sí» y lo desea y lo que (también deseándolo) le «conduce al fin para el que ha sido creado». En esta encrucijada, es la asistencia de la gracia la que le mueve «deseando y eligiendo» (con anhelo y libertad) a una adhesión profunda de corazón, para la salud eterna de su alma.

\* \* \*

La síntesis de este pequeño recorrido por la antropología teológica ignaciana nos aporta que el hombre es un ser creado, finalizado y religioso, cuya naturaleza es teocéntrica. Además, que en su alma o en su interior se encuentra identificada una estructura que comprende tres dimensiones: la del «entendimiento» que es la parte racional o intelectual; la de la «memoria», que se considera como una de las funciones del entendimiento; y la de la «voluntad», que es donde se encuentran referenciadas todas las modalidades de los afectos. Es un ser integral.

La parte superior del alma, que es la que sobrepasa a la misma alma,<sup>89</sup> es ahí donde se identifica al espíritu en el ser humano (término no explícito en el texto ignaciano, pero sí identificado en ese lugar y con ese sentido), tal como lo recibe del modelo teológico del agustinismo. Por tanto, cuando se expresa «que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota» [Ej 15], se está considerando que el alma humana tiene las cualidades suficientes para responder al llamado del Espíritu de Dios que viene a su encuentro. El hombre es un «ser espiritual». Se habla de una antropología teológica abierta y positiva donde el hombre, delante de su

---

<sup>88</sup> Ruiz Jurado, *A la luz...*, 130.

<sup>89</sup> Gardiel, A., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, (París: Gabalda, 1927), 21-39, en Melloni, *La Mistagogía...*, 72.



Creador, conlleva, inherente a su ser, un talante de apertura, de respuesta y de libertad.

Es una antropología que, en la visión creyente de la realidad, no desprecia al cuerpo. Más bien ocupa los datos aportados por los sentidos, desde los más externos hasta los místicos, con un proceso gnoseológico y mistagógico a la vez que le conectan con la divinidad.

El hombre es un ser finalizado, tiene un «para» (o un «sentido» de vida) que lo conduce a la salud eterna de su alma, pero que este no lo determina, lo anula o le sustrae la libertad. La propuesta ignaciana reconoce la manera en que Dios mueve, a base de consuelos espirituales, el corazón del hombre, en cuyo centro encuentra un espacio abierto, espiritual y de profunda libertad para recibir una respuesta vital. Ignacio quiere que la creatura permanezca abrazada («solamente deseando y eligiendo») a la voluntad del Señor, con toda su libertad y querer, que es donde encuentra la salud de su alma.

## **CAPÍTULO 2 DESEO Y DESEAR EN LOS TEXTOS IGNACIANOS**

El presente capítulo, una vez identificada la antropología teológica ignaciana, quiere ubicar el tema del deseo en ello. Pero no solo eso, sino su lugar de aparición en algunos de los textos ignacianos. De ella, se hace una breve referencia sobre el deseo en san Ignacio, para después recorrer, uno a uno, los textos que lo refieren. Acto seguido, se hará un análisis breve del lugar donde se expresa la palabra «deseo» (como sustantivo en singular y plural) y el verbo «desear» (en sus distintas conjugaciones) de los *Ejercicios Espirituales* [Ej], las *Constituciones* [Co], la *Autobiografía* [Au] y el *Diario Espiritual* [De].

También es necesario comentar, siguiendo la línea de análisis teológico que se marcó en el primer capítulo, algo muy breve sobre la realidad del deseo en la dinámica espiritual ignaciana. La razón es porque el lugar donde se realizará tal acercamiento filológico y teológico será en el capítulo tercero. Por tanto, dicho esto, se puede afirmar que el deseo, en la concepción ignaciana, se encuentra identificado de modo más concreto en el sistema afectivo, aunque no solo atañe a este, sino que el deseo puede mover a consideración a toda la persona, no obstante su fuente y origen queden referidas al mundo del afecto. Los deseos, en general, hablan del

mundo de lo afectivo. Y una concepción y praxis espiritual que integra en su antropología lo afectivo, indudablemente está contemplando en ello al deseo.

## 2.1 El deseo en san Ignacio

Para san Ignacio el deseo es una palabra que casi siempre lleva un sentido positivo<sup>90</sup>. Solamente existe una alusión al deseo que puede entenderse de modo contrario y es la que aparece en la *Autobiografía* como «vano deseo de ganar honra» [Au 1]. Sin embargo, se entiende que todo lo referente al conjunto de «armas» y de «ganar honra» no tiene la connotación tan negativa que se le suelen atribuir, sino que encierra en síntesis una cultura, una formación humana y profesional, y que ciertamente es puesta a un exceso o «vano deseo»<sup>91</sup>. Por otra parte, la consideración de que el texto de la *Autobiografía* no es redactado directamente por san Ignacio sino por el padre Gonçalves da Câmara<sup>92</sup>, agrega otro factor para confirmar que en Ignacio el deseo tiene una connotación positiva.

De este modo se constata que Ignacio es un hombre de deseos<sup>93</sup>. Existen algunas expresiones que se refieren a él donde lo califican como alguien frío, entendiéndose por ello, alguien que prescinde de la realidad afectiva, tal vez por detectar en él las exigencias de perfección y la firmeza de su voluntad. Pero, por el contrario, por ese mismo temperamento, Ignacio fue un hombre de grandes afectos y deseos<sup>94</sup> que, unidos a la fuerza del Espíritu, lograron centrar con gran profundidad su vida en Cristo el Señor. Por eso, la obra posterior, y que está ligada estrechamente a él, llevará la impronta de un itinerario que busca ordenar los deseos y los afectos para conducirlos a Dios. Una espiritualidad que integra el mundo afectivo.

Con estas descripciones que se han hecho sobre la persona de san Ignacio y con los escritos autógrafos, se puede afirmar que para Ignacio el deseo es «como una

---

<sup>90</sup> Cf. J. Corella, SJ., "Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas", *Manresa* 66, (1994): 149. Nota: no siempre aparece en sentido positivo. Ver [Au 1; Ej 16; Co 23.390; De 114. 147].

<sup>91</sup> Cf. R. García Mateo, *El joven Iñigo de Loyola*, 242-243, en J. M. Rambla Blanch, SJ., *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, (Bilbao: Mensajero, 2015), 43-44.

<sup>92</sup> Corella, "Dinámica..." 149.

<sup>93</sup> A. Fernández, "Importancia e insuficiencia del deseo", *Manresa* 66, (1994): 131.

<sup>94</sup> Cf. A. Blanch, "Deseo" en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 565.

inclinación hacia algún objeto acompañada por un afecto positivo»<sup>95</sup>. La escena más emblemática de Ignacio que nos habla de ello es la que se ubica como el arranque de su conversión. En su proceso de recuperación de la herida de la pierna, no sólo comienza a lidiar con sus pensamientos, sino que también logra registrar la fuerza de los deseos: «Y aquí se le ofrecían los deseos» [Au 9].

Hay una constante en este texto autógrafo cuando se refiere al modo de aparecer el deseo en él: «le venían deseos» [Au 15, 47, 55, 71, 79]. Es la constatación de la fuerza desiderativa en él. De ahí, una vez que los experimentaba y registraba su contenido, entonces comenzaba a experimentar ciertas distinciones entre ellos. Unos lo dejaban «seco y descontento» [Au 8] y corresponden al deseo de hacer grandes «hazañas mundanas» [Au 7]. Pero cuando contactaba con los deseos de hacer lo mismo que hizo San Francisco y Santo Domingo [Au 7] quedaba consolado, contento y alegre [Au 8].

«Mientras unos los experimentaba como energía y fuerza alumbradora y realizadora de lo más genuino de sí mismo, otros impedían, frenaban, hoy incluso, destruían este proceso creador»<sup>96</sup>.

Ignacio, aunque estaba situado en un momento inicial en su itinerario espiritual, empezaba a tomar en serio los deseos que le venían de las cosas de Dios: «deseos de imitar los santos» [Au 9]. Aunque se pueden definir a estos deseos como todavía muy tiernos, pueden considerarse también como una manifestación de la acción de Dios en el corazón del hombre y, por lo tanto, también son una auténtica oración. De hecho se considera la misma oración, como don de Dios, y el lugar de donde provienen estos deseos. De hecho, todo el proceso espiritual ignaciano consiste en ir identificando los propios deseos con el deseo de Dios. Eso es lo que Ignacio propone en sus *Ejercicios*: «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida» [Ej 1]<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> E. Kinerk, SJ., *Eliciting Grat Desires: Their Place in the Spirituality*, "Studies in the spirituality of Jesuits", vol. XVI, 1984, 3, en Fernández, "Importancia...", 137.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 137.

<sup>97</sup> D. Aleixandre Parra, "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana", *Manresa* 66 (1994): 129.

Pero, al mismo tiempo se constata que estos deseos, a pesar de ser santos y verdadero don de Dios, exigen el compromiso de la voluntad libre del hombre; y que, por ello, la vida cristiana comporta también el esfuerzo de desear<sup>98</sup>.

«Cuando se trataba de ordenar radicalmente una vida según lo que Dios podía estar esperando de ella, no dudaba Ignacio en afirmar que el acierto y la firmeza de esta conversación dependería decididamente de la previa concentración de todos los deseos particulares en un único y fuerte deseo por Dios y por Jesucristo»<sup>99</sup>.

En resumen: para Ignacio los deseos son casi siempre positivos, es decir, señala que al deseo no se le juzga a priori, sino que invita a escucharle y a discernir su efecto recibido. Los deseos comportan también los afectos y el hecho de desear pone en la ruta que lleva a Dios. Ignacio sitúa al deseo en un puesto central de la conciencia. Y hablar de deseo en el ser humano es hablar de su profundidad última, sobre todo cuando este deseo es de Dios, es decir, hablar de un impulso energético, vital<sup>100</sup>.

## **2.2 «Deseo» en los Ejercicios Espirituales**

Pasemos, ahora, a análisis textual. La intención es propiciar un acercamiento con las fuentes ignacianas, ya que es un ejercicio que aporta mucha riqueza y genera una visión más completa de lo ignaciano. Las preguntas elementales que se le hicieron a cada frase fueron las siguientes: ¿Qué tipo de deseo es? ¿Cuál es el contenido y el fin del deseo? ¿Qué muestra? ¿Qué hacer con el deseo, una vez sentido, según san Ignacio? ¿Qué función tiene? Esto será la base de la siguiente reflexión.

«...si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su affección primera» [Ej 16,5]. Este es un texto que hace el uso del plural y trata de abarcar los deseos desordenados de quien se ejercita. Quiere que se detecte el afecto y la inclinación a una cosa desordenadamente para moverse en sentido contrario. Son deseos que están apartados del fin primordial de dar honor y gloria a Dios y la salud espiritual de las almas. Lo que Ignacio detecta en estos deseos son los provechos y

---

<sup>98</sup> Cf. Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 50.

<sup>99</sup> Blanch, "Deseo...", 566.

<sup>100</sup> Cf. Aleixandre Parra, "El deseo y el miedo...", 128.

los intereses temporales que apartan del fin primero. Este fin, según insistirá más adelante el texto ignaciano, consiste en que «la causa de desear o tener una cosa o otra sea solo servicio, honra y gloria de la su divina majestad» [Ej 16,6].

Esto muestra que Ignacio reconoce la posibilidad que hay en el ser humano de cambiar este fin señalado y, con ello la desorientación o el «desorden» de los propios deseos. Se percibe, entonces, cierta imbricación o mutua implicación, ya que los deseos pueden concebirse como desordenados siempre y cuando se alejen de la «afección primera» y viceversa. Los deseos pueden brotar de otros fines particulares y pueden desviarse del fin propuesto. Por tanto, los deseos, una vez sentidos, propician un ejercicio de *sindéresis* para poder dirigirlos al fin anhelado. La idea de Ignacio es la de pedir a Dios que sea Él quien mueva (tal vez hoy, remueva) la deseo primero o fundamental para que, después, se puedan encauzar, los deseos sentidos, hacia esa realidad.

Se asume, con ello, que la orientación de los deseos, en la dinámica espiritual, hacia el fin asumido, proviene de Dios, de cuanto Él puede mover o reavivar la afección primera:

«...en definitiva, la transformación profunda del apetecer espontáneo únicamente la puede consumir Dios mediante su amor y su gracia, cuando el hombre ha llegado al término de su colaboración. Para Ignacio sólo Dios es capaz de mudar su afección primera»<sup>101</sup>.

Por otro lado está la libertad del hombre de decirle no a ese impulso, o de encaminarse por otro lado. El ser humano tiene la facultad de conducir lo sentido a donde su libre arbitrio determine. Por tanto, la dinámica espiritual, desde el deseo, busca seleccionar aquello que conducen al fin querido y rechazar los que se apartan de él. Así, se descubre en Ignacio la idea de un orden y jerarquía en los deseos. Así como también se infiere la necesidad de ordenarlos (hacia el fin al que ha sido creado; o en sí mismo, dada su ambigüedad).

«...2.º, deseo de opprobrios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad» [Ej 146,4]. Este es un deseo mezclado. Por un lado, el deseo de una disposición humana: disponerse a los oprobios y menosprecios que vengan del exterior, de las relaciones, etc., para alcanzar un fin espiritual: la virtud de la

---

<sup>101</sup> Cf. Nota [16], Arzubialde, *Ejercicios...*, 69.

humildad. En el contenido se detecta la propuesta ignaciana de un tipo de deseo que, para el lector ordinario, puede resultar extraño: deseo de oprobios y menosprecios por la causa del Señor, ubicado en la meditación de dos banderas. Es interesante que esta disposición querida se presente bajo la clave desiderativa. Tal vez este es un ejemplo de lo que se considera como deseo racional<sup>102</sup> que requiere de la reflexión para poderlo integrar, aunque, en este caso no tiene la apariencia de ser un bien en sí mismo, pero en el completo, sí lo es.

Se trata de lograr una disposición a vivir la experiencia del rechazo y del desprecio venido del exterior para ganar en la virtud de la humildad y, con ello, ponerlo en la ruta de la humildad. De lo contrario se estaría buscando el «honor mundano» y con ello la apertura a la soberbia, que son las antípodas que Ignacio pone a los oprobios y los menosprecios y a la humildad. El fin anhelado se presenta como un elemento mayor a considerar, por el cual se puede sufrir determinada adversidad. La función que denota este deseo es orientativa y mistagógica [Cf. *Ej* 164-167].

«...de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla» [*Ej* 155,4]. Se trata de un deseo espiritual. Es la solicitud de una mejor disposición de servicio a Dios, como medio de elección. Es el talante que se convierte en el marco de referencia para toda elección: de un mejor servicio a Dios, como fin último. Se trata de dejar que el ejercitante se mueva a una determinada elección, solo por la finalidad de mejor servir a Dios nuestro Señor. Este deseo es un instrumento catador para revisar y saber el rumbo de las propias elecciones.

«...hacer la elección debidamente, quien tubiere deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor» [*Ej* 174,2]. Este deseo presenta también características dobles: la parte humana de querer producir frutos, o dejar

---

<sup>102</sup> «Estos dos tipos de deseo, pues, son el deseo emotivo y el deseo racional. Las emociones, efectivamente, emiten un primer juicio o valoración instintiva, intuitiva (“deseable para mí aquí y ahora”), que pueden llevar a la acción humana encaminada a alcanzar lo sentido como inmediatamente “importante para mí”. Pero la persona también puede iniciar una acción que, teniendo en cuenta ese primer deseo, lo integre con un segundo tipo de valoración, racional o reflexiva, y opte por aquello que entiende ser “el bien en sí”». L. M. García Domínguez, SJ., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual* (Bilbao: Mensajero, 2015), 67-68.

que afloren esos frutos personales; y el aspecto espiritual consiste en que tales frutos deben ser encaminados a Dios. Contenido: disposición a dejarse mover por Dios, de tal manera que sea el mismo Dios el que produzca dichos frutos para sus fines propios. El fin es también el de orientar que toda acción y fruto sea conforme a la voluntad de Dios y las consideraciones vayan en guiadas en esa dirección. Dejar que lo que primero mueva a elección es la consideración de que con ello se esté disponiendo a que Dios obre en quien hace tal elección. Es un medio también para discernir ante tal o cual elección.

### **2.3 «Desear» en los *Ejercicios Espirituales***

«De manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad» [Ej 16,6]. Este texto, puesto en el primer plano de enfoque, muestra una mayor claridad en torno al tema del deseo en san Ignacio. Lo que antes se venía anunciando respecto a la mutua implicación de los deseos con un fin o una afección primera, ahora se muestra con toda evidencia: no hay otra causa desiderativa válida, asumida por Ignacio, que la del servicio, honra y gloria de Dios. Esto contiene dos fuentes: la espiritual como la base de toda acción de deseo; y la humana, desear una cosa u otra, ya sea en sí misma o con fin asumido. El contenido mira más bien a que la causa de todo acto de deseo lleve al fin divino: servicio y honra a Dios. Mover (ordenar) todos los deseos a un mismo fin: servicio y honra de Dios. Relativizar los objetos de deseo en miras a un fin último. Ordenar y mover todo acto desiderativo. Hasta llegar a una determinación: la causa de desear sea el servicio a Dios. Este es, en la base, un ejercicio alrededor del cual gira la dinámica espiritual y sobre la que está fundamentado el discernimiento espiritual.

«...al que es más desembarazado y que en todo lo possible desea aprovechar, dénsese todos los ejercicios espirituales por la misma orden que proceden» [Ej 20,1]. Este es un deseo puro: uno solo, el de aprovechar más la experiencia de los *Ej*. Se busca la disposición de tener un mejor aprovechamiento de la experiencia espiritual. Desear aprovechar de la mejor manera. Desear disponerse y aprovechar la tal experiencia de los Ejercicios como condición de dárselos todos. Si no hay ese deseo, no se le den. La función que contiene el deseo es la de cotejar, ya que busca indagar sobre el talante de quien se ejercita. Es un instrumento de medición interna



sobre la intención. Se busca hacer un discernimiento sobre la sinceridad y el deseo profundo de «en todo aprovechar» por parte del que recibe los ejercicios<sup>103</sup>.

«...usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea» [Ej 20,8]. Se trata de un deseo que mezcla las dos realidades: la humana, es decir, que el sentido busca en el uso de todas sus potencias, va dirigido a un fin divino o espiritual. La acción de desear, en este caso, implica el uso de las potencias naturales, el ejercicio de la libertad y el talante de una voluntad diligente que busca el fin deseado. El deseo está conectado con el fin al cual se dirige el ejercitante. Por tanto, se busca moverle, con el uso de todas sus potencias para mantenerlo vivo, y así se pueda acercarse a él. Esta dinámica desiderativa tiene una función persuasiva, orientativa y directiva.

«...solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23,7]. Lo que llama la atención en este texto es la consideración del «solamente». De ahí que esto se convierta en una pista que nos lleva a la constatación del valor fundamental que Ignacio concede al ejercicio desiderativo y electivo en quien se ejercita en lo espiritual. Se encuentra la confirmación de que es a través de una adhesión voluntaria, querida y libre de la persona como se puede optar y encaminar los pasos hacia el fin para el que hemos sido creados. Se entiende como una *conditio sine qua non*. Detrás de todo ello está también la consideración antropológica descrita en el capítulo anterior que comprende al ser humano en su totalidad. Es decir, que es necesaria la implicación de toda la persona para que pueda darse la acción desiderativa y con ello la elección.

El dato señalado descarta una asimilación meramente racional de «lo que se debe hacer», más bien Ignacio quiere que la persona tenga una experiencia en todo su ser donde se vea movida por el deseo, y por el afecto, para que con ello pueda, así, cotejar lo sentido y experimentado a través de una *sindéresis reflexiva*. El ejercicio espiritual contiene en lo fundamental los elementos estructurales y estructurantes del deseo y, con ello, la suposición de una antropología teológica abierta y en relación *ad intra* y *ad extra*.

---

<sup>103</sup> Cf. *Ibíd.*, 81.

El contenido expresa la unidad que se constituye con la acción de desear y con la capacidad de elección ya que, juntas, conducen al fin para el que se es creado. Visto así y considerando que este texto cierra con fuerza lo que se conoce como el Principio y Fundamento en los *Ejercicios*, se pueden afirmar dos acciones concretas a desarrollar en la dinámica espiritual: desear y elegir lo que más conduce a nuestro fin existencial: Dios. La función, por tanto, de este deseo es la de acompañar toda elección que mira la adhesión al Creador y Señor. Tiene una función directiva y a la vez instrumental.

«La unificación del hombre en la libertad filial, propia de los hijos, es el fruto espontáneo de la vida de comunión y amistad con Dios: desear. sólo lo que Dios quiere para mí. Es la “vuelta”, por obra de la gracia, a la paz y armonía interna de la integridad original... Lo que los Padres llamaban «el retorno al estado adámico o paradisiaco», a la obediencia original recuperada por Cristo, fruto de la gracia. Porque la adhesión a la voluntad divina es fuente de felicidad y libertad. El corazón humano no se pega sino a aquello en que halla satisfacción, gusto y consuelo. El éxito de toda conversión pasa, por lo tanto, por el hecho de la creación de parte de Dios de la apetencia y el gusto por buscar y hallar la voluntad divina. Todo ello posibilita y da pie a la amistad de Jesús, a la plenitud de la vida cristiana, a la obediencia filial»<sup>104</sup>.

«El segundo es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo» [Ej 48,1]. El texto, solo, aparenta una demanda totalmente libre, pero refiere a una petición en la oración que va a ser guiada en cada parte de los *Ejercicios*. El contenido expresa que cada petición que se invita a implorar implica un movimiento de la voluntad y esto se da solo por medio del deseo y del querer. Se trata, pues, de hacer una petición sugerida desde la base desiderativa, donde se trata, por parte de quien se ejercita, de ir adhiriendo su voluntad y su querer a la voluntad del Creador y Señor. La función del deseo que se observa en este texto es la de persuadir o mover la voluntad para que abrace la petición que se sugiere, no por un debeísmo, sino en una sana libertad.

Aún más, se entiende que cada petición, como la señalada, marca el objetivo de la meditación o contemplación, y que la oración se inicia con la conciencia de que todo es gracia. Es decir, se quiere hacer *sapientia* en quien se ejercita, de que todos

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, 92-93.

los deseos espirituales implicados tienen su realización cuando se reciben como don<sup>105</sup>.

«Adiciones para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que desea» [Ej 73,1]. El deseo es inherente a la búsqueda del fin teológico del hombre. El texto de las Adiciones sugiere ciertos criterios y modos para hacer mejor los *Ejercicios* y, con ello, ayudar a mantener vivo «lo que se desea»: en el fondo, el deseo de Dios. Una vez sentido el deseo profundo de Dios, de servirle, de amarle seguirá el poner los medios y mejorar los modos para mantenerlo vivo y así la persona puede seguir un camino en comunión y cercanía con Dios. Se trata de mantener adherida la propia voluntad a la voluntad de Dios. Esta expresión del deseo funge como un referente y como un soporte en la vivencia de los Ejercicios espirituales y de todo el actuar en la persona en la dinámica espiritual.

«...para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea» [Ej 87,3]. Es un deseo mezclado: deseo de hacer penitencia externa (humano), para buscar una gracia (divino). El fin es buscar y hallar una gracia por el ejercicio de una penitencia externa. Lo que se invita a hacer, una vez sentido ese deseo de gracia, es poner los medio necesarios para alcanzarlo. Tiene la función de estimular y dirigir.

«...ansí como si desea haber interna contrición de sus pecados» [Ej 87,3]. Este es un deseo particular de realizar una acción concreta: sentir interna contrición de los propios pecados. En ello se busca el mostrar la posibilidad que tiene el ejercitante de desear hechos concretos, como la contrición de los pecados, con tal de dirigir de modo correcto la penitencia externa con un sentido o finalidad interna que ya antes se mostraba.

«En este caso, la penitencia externa es la articulación de un lenguaje por el que el hombre, con todo su ser y su corporeidad, demanda una respuesta para que Dios le dé a conocer sensiblemente su voluntad: para buscar y hallar una gracia que la persona quiere o desea»<sup>106</sup>.

Esta es una suposición que muestra la posibilidad de una acción espiritual concreta ubicada en el marco de las penitencias y el sentido de por qué hacerlas.

---

<sup>105</sup> Cf. M. Tejera, "Los Ejercicios algo más que un manual de oración metódica, *Manresa* 61 (1989): 97.

<sup>106</sup> Arzubialde, *Ejercicios...*, 257-258.

Por otro lado, desde la óptica ignaciana, se entiende que el desorden interno deriva del pecado. De este modo, aparece muy ligada la pérdida de comunión con Dios y el mundo apetitivo de los deseos. De hecho, se afirma que esto puede devenir en un desinterés de la amistad y en una afectación en la estructura interna del ser humano<sup>107</sup>. Es por eso por lo que la invitación a la interna contrición de los pecados provenga desde la base honda del deseo, para recuperar, al mismo tiempo el interés por la amistad con el Señor.

«...cuando la persona que se ejercita aún no halla lo que desea» [Ej 89,1]. Este es otro texto que expresa la indicación constante de Ignacio de contactar con el deseo «espiritual», que, como ya hemos mencionado, en última instancia es el deseo del fin para el cual ha sido creado. Sin embargo, aquí también puede ser referido a una petición particular de acuerdo con la etapa que se está viviendo en los *Ejercicios*. La idea propicia un contacto interior para que, en caso de sentir su ausencia se descubran los elementos que pueden ser obstáculos para ello y se retome el camino querido. Esta dinámica funciona como un parámetro de dirección.

«...que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza» [Ej 98,2]. Es una acción que expresa el deseo de un modo mezclado. Por un lado está lo humano, lo «yo quiero y deseo», lo que brota de la propia libertad y voluntad; y lo divino, todo aquello que lleve al «mayor servicio y alabanza» de Dios. Para Ignacio, ese «quiero y deseo y es mi determinación deliberada», lo condiciona a que sea para «mayor servicio y alabanza» del Señor<sup>108</sup>.

Lo que Ignacio busca es que el ejercitante se vaya adhiriendo con un ritmo constante a la voluntad de Dios, a su servicio y alabanza y que vaya configurando su ser, paulatinamente, al ser de Dios. De hecho, cuando se habla de la repetición, como ejercicio espiritual en los ejercicios se comenta que:

«El hombre debe cerciorarse de que lo que le gusta y repite le sienta bien, se identifica y está en sintonía con sus deseos más profundos, le da seguridad, consuelo y paz; en definitiva, que le viene de Dios... Nada importante se piensa una sola vez.

---

<sup>107</sup> Cf. *Ibíd.*, 249.

<sup>108</sup> Cf. Tejera, “Los Ejercicios...”, 97.

Porque solo se recuerda lo que se ama. El amor está vinculado inseparablemente al recuerdo como el desamor al olvido»<sup>109</sup>.

Esta es la razón de encontrar algunos ejercicios de repetición de la materia que se haorado antes, y de la reiteración de algunas peticiones e indicaciones que Ignacio propone. Se trata de adherir, desde el deseo, en libertad y con toda la voluntad, solo lo que conduce al mayor servicio y alabanza de Dios. Lo que promueve esta acción desiderativa es una disposición interior plena a la voluntad de Dios, pero eso se da paso a paso. La función de este deseo induce a una oblación permanente hacia el fin querido.

«En la segunda será luego en despertándome poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hacer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir» [Ej 130,2]. También nos encontramos aquí con un deseo que proviene de dos sitios ya marcados: el deseo humano de querer conocer a alguien, en este caso al Verbo eterno, y, como quedó expresado en el capítulo anterior, se trata de un conocimiento interno, por ser esta una de las indicaciones para la contemplación ignaciana de Segunda Semana. Este tipo de conocimiento se encuentra también expresado en otros sitios de los *Ejercicios* [Cf. *Ej* 63. 104. 233].

Por otro, el deseo espiritual cuyo objeto de conocimiento y finalidad es el Verbo, y cuyo complemento es para más seguirle y servirle, que marca claramente la finalidad: el seguimiento con la propia vida, que brota de un deseo por conocerle.

«...lo que él [Ignacio] buscaba, sin saberlo, era a Cristo, el único Señor capaz de responder a su inmenso deseo de hallar un objetivo que polariza sus energías y su horizonte de compromiso»<sup>110</sup>.

Se quiere lograr, pues, una disposición al conocimiento del Verbo, con la ayuda de todos los sentidos [Cf. *Ej* 121] y con la base del deseo. La función consiste en propiciar el estímulo primero de esta particular acción de la búsqueda de conocimiento del Verbo, enmarcado en el ejercicio de la contemplación. En la Segunda Semana, donde se ubica este texto, se quiere que se viva la experiencia de

---

<sup>109</sup> Arzubialde, *Ejercicios...*, 209.

<sup>110</sup> Cl. Flipo, "La Contemplation du Règne E.S. n° 91-99", *Chr* 31 (1984): 76, en *Ibíd.*, 281.

transformación del deseo en un conocimiento interpersonal del misterio del Hijo de Dios. Y esto, porque solo desde ahí, por ser estructura básica de la personalidad, es desde donde se puede comprender la llamada de Dios al conocimiento interno de Jesús<sup>111</sup>.

«...cuanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar para hallar lo que desea la persona que se ejercita» [Ej 130,4]. Este texto es una parte no continuada, pero sí seguida, del anterior. Aquí el deseo está identificado con el deseo anterior. Retoma todas las acciones a considerar para hacer una contemplación de modo adecuado o con fruto. Por tanto, el texto es reiterativo y de orientación. Solicita del ejercitante que no pierda de vista lo que desea en tal empresa. Por un lado, lo que ha pedido de modo particular en la contemplación señalada, es decir, la petición que tenga que hacer, y deseo del fin teológico que se muestra en el *Principio y Fundamento*. Quiere que quien se ejercita se ponga en contacto con ese fin primero y último a través del deseo, toda vez que sea necesario. Se trata de lograr una sindéresis integral, que parta de aquella sensibilidad y constatación interna, para elegir lo que más conviene para su satisfacción. Es un referente primero de la dinámica espiritual de la contemplación y que, a su vez, encuadra todo el ejercicio espiritual.

«...inclusive para mejor hallar lo que desea, tomando sola una contemplación en amaneciendo» [Ej 133,1]. Aquí aparece otra expresión semejante a las indicaciones particulares de los ejercicios específicos a desarrollar, ya sea la meditación o la contemplación. Del mismo modo que lo que ya se dijo, esta es una acción del deseo que busca alcanzar las peticiones particulares de cada etapa de los *Ejercicios*. Nuevamente se constata que tal petición debe brotar desde el interior y en la libertad de ello. La función es la de constatar internamente si lo que se ejercita toca la misma realidad de lo que se desea. Por tanto lleva la intención de cotejar y de discernir. Es indicativo, referencial, instrumental, de medición y de parámetro. También ayuda a descubrir si el deseo primero permanece o ya se movió de lugar. Es una acción que quiere hacer que el ejercitante tome conciencia constantemente del lugar interno en el que se encuentra. Además de enseñarle a dirigir todo su obrar al fin para el que ha sido creado.

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibíd.*, 343.

«Y de todos sus sanctos, para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad» [Ej 151,1]. Espiritual: Composición viendo el lugar (uso de la imaginación): ponerse delante de Dios y santos para mover el acto de desear y conocer la voluntad divina. Ejercicio imaginativo que promueve el acto de desear y de conocer la voluntad de Dios. Fin: Desear adherirse a la voluntad de Dios. Disponerse al conocimiento (interno) y adhesión a Dios. Condición previa al conocimiento de lo que es más grato a Dios.

«...a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta» [Ej 166,1]. Es un deseo humano la búsqueda del honor y la evitación deshonor; el querer la vida larga o la corta. El contenido expresa la exhibición de deseos comunes de la época que mueven el corazón humano. Se invita, con ello, a considerar la fuerza que estos deseos tienen en el corazón humano y que pueden ser impedimentos de la disposición al seguimiento y servicio de Dios. La función de este deseo es la de ser un instrumento de discernimiento.

«Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» [Ej 167,3]. Deseo espiritual estimar más el desapego de sí mismo y de lo que los demás puedan decir, por la causa de Cristo. Es la búsqueda de una libertad interior tal que mueva al sujeto a soltar el apego de sí mismo. Significa el deseo de libertad interior con referencia a la estimación propia. Además propicia un ejercicio que ayuda a soltar la propia imagen o la búsqueda de esta para un beneficio personal. Una vez sentido este deseo, se quiere la adhesión más profunda y firme a Cristo. La finalidad es de conducción y de confirmación.

Cabe señalar que a este deseo se le ha considerado como uno de los más grandes deseos de Ignacio, si no es el que más: el deseo de imitación de Nuestro Señor Jesucristo en suma pobreza. Su formulación paradigmática queda plasmada en esta tercera manera de humildad<sup>112</sup>. Y su acercamiento en el tiempo habla de su importancia y consideración.

---

<sup>112</sup> Cf. Fernández, "Importancia...", 133.

«Posiblemente este enorme deseo está cercano al tiempo de la conversión de Ignacio. Ya está presente, de una forma rudimentaria, en su llegada a Manresa. Y ha madurado de forma consciente durante el viaje a Jerusalén».<sup>113</sup>

Es la expresión del deseo que más se acerca al «magis» ignaciano, ya que se considera como la cumbre del deseo ignaciano<sup>114</sup>.

«Assí, para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios» [Ej 168,1]. Deseo de un grado espiritual de la virtud de la humildad. El contenido muestra un consejo o un criterio del uso de los tres coloquios para alcanzar el tercer grado de humildad. Es claramente un deseo espiritual que, una vez sentido, mueve a ejercitarse concretamente con los tres coloquios para poder alcanzarlo. Tiene un fin directivo, es decir, conduce a un fin concreto.

«...y esto deseando elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia» [Ej 177,2]. El texto aquí señalado puede entenderse con el complemento anterior, ya que lo que aquí se menciona es la parte tercera del total del párrafo. Antes se expresa que: «El tercer tiempo es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima» [Ej 177,1-2]. Por tanto, el deseo que se muestra es aquel que se dirige a la finalidad primera manifestada en el *Principio y Fundamento*. Es un deseo que toca el fin teológico en el ser humano, pero ahora con la intención de elegir un estado de vida. Es un deseo teológico, por tanto, espiritual. El deseo del fin del *Principio y Fundamento* es propuesto como condición y como base de la elección de vida y estado. Hacer la elección sentida, ya no desde la propia consideración, sino con un fin querido por Dios. El deseo lleva la función de ser un referente que da sentido y orientación.

«...nunca he visto ni conocido, y desseando yo toda su perfección» [Ej 185,1]. Aquí emerge el deseo de la perfección espiritual del otro. Es un deseo humano y espiritual en cuyo contenido se resalta la idea de proyectar la perfección espiritual en otro para que, lo que se desea para un «tú», pueda aplicarse a sí mismo. Se busca

---

<sup>113</sup> Cf. K. Rahner, SJ., "Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy", Sal Terrae, Colección Aquí y Ahora, n. 22, pág. 19, en *Ibid.*, 133.

<sup>114</sup> Cf. J. M. Rambla, SJ., "Bondad y ambigüedad del deseo", *Manresa* 66 (1994): 163.



hacer un ejercicio de proyección y apropiación de lo proyectado con la finalidad de que los datos obtenidos en tal proyección ayuden en la propia elección. La finalidad es la de estimular la proyección para un uso espiritual y electivo.

«...que según me hallo tentado o consolado, y según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mí a una parte o otra» [Ej 199,2]. Este deseo espiritual forma parte de una petición en la oración, según lo que sugiere el mismo preámbulo. Es el deseo concreto de alcanzar una virtud u otra con la finalidad de obtenerla. Una vez sentido el deseo, se busca poner los medios para conseguir tal virtud. Como el marco en el que se encuentra este texto indica algunas notas sobre los aspectos y las disposiciones que deben considerarse en el *Triple Coloquio*, entonces aporta otros elementos, como la advertencia de tener claro el lugar y el momento en el que se encuentra el sujeto en los *Ejercicios*.

Es decir, se busca que coincida lo solicitado o deseado en el coloquio con lo que indica y sugiere la «subyecta materia», o la materia de oración y contemplación. «En conformidad con el fin que se pretende, el estado de ánimo del que se ejercita o las necesidades espirituales del individuo»<sup>115</sup>. En otras palabras, que la virtud deseada vaya en sincronía y de ayuda para la contemplación que se esté viviendo en ese momento determinado. Este deseo particular busca la concordancia de la materia a trabajar en el ámbito de los *Ejercicios* y el talante interior del sujeto que se ejercita. La función es la de lograr esa sincronía.

«...aquello que más eficazmente cerca algunas cosas particulares desseo» [Ej 199,3]. Esta es la tercera sección, la inmediata al texto anterior, por tanto indica las mismas consideraciones en torno al deseo, pero ahora, al deseo de «algunas cosas particulares». El contenido lleva las mismas notas: mover a la congruencia en el ejercitante, desde su talante interior y sus deseos, hasta estos que son de «cosas particulares», sincronizados con la «subyecta materia» y con la dinámica propia de cada ejercicio espiritual designado. Se quiere mover también a la toma de conciencia («razonar»), sobre las peticiones que se deben hacer en tal contemplación, para que después sean expuestas en el *Triple Coloquio*. En este caso lo que se pide es «dolor

---

<sup>115</sup> Cf. J. Calveras, *Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos*, Barcelona 1944, 458, en Arzubialde, *Ejercicios...*, 492.

con Cristo doloroso» que es lo que se propone en la petición de la Tercera Semana de los Ejercicios<sup>116</sup>.

Es una manera de querer cotejar y encauzar los deseos, poniéndolos en la misma ruta que la materia de oración sugiere. La función es la de clarificar y saber si las cosas particulares que se desean y se llevan a la oración del *Triple Coloquio* van en la misma dirección y sentido de lo sugerido en la materia de oración propia de la Tercera Semana.

«...y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina» [Ej 234,2]. Deseo que se identifica en la persona de Dios. Es su deseo. Muestra una realidad interna de Dios. El contenido es un deseo expreso de su voluntad, de darse a quien se ejercita. De este modo, se hace visible el llamado que hace Dios, a la comunión con él por medio de la manifestación de su amor. Es el amor providente de Dios que desea entregarse por completo al hombre<sup>117</sup>. Aunque es un deseo que corresponde a Dios. Ignacio aconseja contemplar y dejarse afectar por ese deseo. Tiene la función de mover el afecto.

«La automanifestación de Dios al hombre, en cuanto Amor, en su Infinitud, a través de toda la creación, es un descenso que determina el género de respuesta del hombre a Dios (ascenso): «en todo amar y servir» movido por el amor -el trascendental en el que ser y amor coinciden-, la dimensión dinámica y existencial de la libertad. El proyecto, en este caso, parte de Dios que, en su amor, «desea dárseme» [234] (desciende de arriba, de lo alto)»<sup>118</sup>.

«...quando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionés a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto» [Ej 326,4]. Este es un deseo identificado en el «enemigo de natura humana». Es un deseo que Ignacio identifica en este enemigo singular y con ello muestra sus astucias y seducciones para alertar a que el alma evite dejarse seducir por él. Ignacio entiende que lo único que se busca, con ello, es que se rompa la comunión con Dios. Advierte que todo esto es trabajado en lo secreto y en el interior, por lo cual requiere de la atención y el

---

<sup>116</sup> Arzubialde comenta que la petición lleva la impronta de la particularidad de la Tercer Semana. «Lo que más conduce para el fin que somos criados para el proceso de “vuelta” a Dios por la docilidad, es la semejanza total con el Señor humillado en la cruz y exaltado por el amor». *Ibíd.*, 507.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 121.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 562.

cuidado necesarios. Se insiste en que este deseo no proviene en quien se ejercita, más bien se descubre en un agente exterior, de un enemigo. La función que se detecta en ello es la de mover a la persona a la lucidez por un efecto contrario. Es decir, que tome conciencia de que la realidad espiritual está también integrada por un enemigo propio que quiere apartar del proyecto de Dios. Busca tomar las medidas oportunas, una vez que descubre sus estrategias, para no dejarse embaucar.

«...hace como un caudillo, para vencer y robar lo que desea» [Ej 327,1]. Esta es otra exhortación a la atención y al cuidado con referente al mismo enemigo señalado. Ahora pone el énfasis en que este puede robar el deseo primero o la finalidad ya asimilada desde el *Principio y Fundamento*, en tanto cuanto se le deje una oportunidad. Quiere prevenir de ello. De este modo, se observa la importancia que Ignacio da al deseo (el que se encamina a Dios o al fin para el que ha sido creado) y los medios que pone para advertir su robo. Sabe que una vez que se pierde de ruta o se prescinde de él, la motivación desiderativa que quiera suplirlo, lo llevará a otra realidad distinta. Por ello la importancia de hacer ver la astucia del enemigo y la intención primera que este tiene. La finalidad de este deseo ayuda a clarificar la intención del «enemigo de natura humana» para fortalecer la atención y la diligencia espiritual.

«Y deseando yo toda su perfección en el ministerio y estado que tiene» [Ej 339,2]. Esta expresión de deseo tiene cierta afinidad con lo que aparece en [Ej 185,1]. Solamente que aquí la proyección buscada no va en miras a elegir vida y estado, sino que esta quiere sacar el mejor modo deseado en la manera de distribuir las limosnas. Primero, ratificando la perfección espiritual deseada en el otro, en un estado de vida concreto ya asimilado (aspecto ya trabajado en el texto antes citado), para después considerar el mejor modo como esa persona pudiera distribuir las limosnas.

Ignacio pone el acento en que esa perfección consiste en que el hombre se mantenga en el medio, que usara una medida justa o hiciera un uso ordenado, para

que distribuya equilibradamente las limosnas. En otras palabras, que fuera dueño de sí [Ej 216]<sup>119</sup>.

Otra vez surge la invitación a este ejercicio proyectivo con un fin específico que es espiritual. La función de esta expresión desiderativa es la de estimular la imaginación para lograr el reflejo que lleve a una mejor apropiación de la manera en que se pudieran distribuir las limosnas en el caso concreto de quien se ejercita, pero con un método de proyección y de sindéresis.

«La ánima que desea aprovecharse en la vida spiritual, siempre debe proceder contrario modo que el enemigo procede» [Ej 350,1]. También este texto tiene su símil en la primera parte de los Ejercicios, cuando Ignacio aconseja «hacer contra la desolación y vencer las tentaciones» [Ej 13,2]. Aunque el tema que nos ocupa no es el *agere contra* que indica san Ignacio en ambos textos, sí es interesante observar lo oportuno que resulta ubicarlo aquí para el fin espiritual del sujeto que se ejercita. De esta manera, solo observando y sintiendo consigna primera de desear mejor aprovecharse en la vida espiritual, se puede proceder con un ejercicio que vaya en contra de lo que el enemigo busca. Es un deseo que funge como antípoda y al mismo tiempo como motor impulsor de tal empresa espiritual. La función que se detecta es la de querer que el ejercitante esté bebiendo de la fuente del deseo teológico en la dinámica espiritual. Es una búsqueda de permanecer en ese referente primero.

\*\*\*

En resumen: lo que el sustantivo «deseo» y el verbo «desear» indican explícitamente en el texto de los *Ejercicios* es lo siguiente: 1. Ignacio quiere mover el deseo en el sujeto que hace *Ejercicios* y lo indica desde el comienzo donde aparece como condición para entrar en la dinámica espiritual y para seguir en ella «en todo lo posible desea aprovechar» [Ej 20.350]. 2. Propone despertar los deseos de algunas circunstancias que de ordinario no se querrían, con la mirada puesta en un fin espiritual: deseo de «oprobios y menosprecios» [Ej 146]; la indiferencia ante el honor y la vida larga o corta [Ej 166]; ser «estimado por vano y loco» [Ej 167]; y la humildad en su tercera forma [Ej 168]. 3. Las peticiones para mejor alcanzar el fruto

---

<sup>119</sup> Cf. *Ibíd.*, 879.

espiritual, las formula también desde las bases del deseo. Desear la petición es ya comenzar a orar: «la perfección espiritual» [Ej 185.339]; la frase repetitiva de «lo que el sujeto desea» [Ej 20.48.89.130.133.]; el conocimiento del Verbo eterno [Ej 130], etc. 4. Le descubre también al sujeto de Ejercicios, los deseos de Dios: «el mismo Señor desea dárseme» [Ej 234] y, por otro lado, los del «enemigo de natura humana»: «quiere y desea que sean recibidas («astucias y suasioness») y tenidas en secreto» [Ej 326]. 5. Finalmente (pero en grado de importancia es lo primero) la referencia continua que hay en este texto sobre el deseo de mejor servir a Dios, de darle la mayor honra y gloria y de configurar todo el obrar en el marco de este gran deseo. La única causa de desear, para san Ignacio, es la del «solo el servicio, la honra y la gloria a su divina majestad» [Ej 16].

#### **2.4 «Deseo» en las *Constituciones***

Antes de abordar los textos, como se hizo con los *Ejercicios*, es necesario traer aquí la finalidad de la Compañía, ya que de un modo u otro, Ignacio se refiere a ello a través del deseo. Se adelanta, pues, porque es uno de los encuadres del deseo en las *Constituciones*: «desear ser admitido» [Co 23.94.72.100.139.146]es al mismo tiempo desear ser parte y colaborador de ese fin propuesto. Lo mismo que «desear servir en la Compañía» [Co 98.338], y «desear su bien mayor» [Co 258.308.514], etc. «El fin de la Compañía no es solamente atender la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos» [Co 3].

«Porque quien tuviese desseo de entrar, podría encubrir la verdad, entendiendo que sean impedimentos» [Co 23,1]. Deseo mezclado: humano por querer entrar en la *Compañía*; y espiritual porque entrar en ella significa asumir un medio para servir a Dios. Contenido: deseo concreto de pertenecer a la *Compañía de Jesús*. La tarea es constatar si ese deseo sentido es puro y genuino. La finalidad: ayudar a tener rectitud de intención y purificar el propósito anhelado.

«Quánto tiempo sería que los deseos de dexar el século y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor» [Co 50,4]. Es un deseo humano de dejar el mundo (las cosas que apartan del seguimiento del Señor); pero también espiritual por ser la causa de

Dios y su seguimiento. El fin que busca es averiguar qué tan arraigado está ese deseo, poniendo el tiempo en que se ha sentido como medida. La idea es ayudar a determinarse en soltar todo lo que impida la causa de Cristo y dejar que esta se arraigue con fuerza en el corazón de quien lo solicita. Luego, tomar la decisión de aceptar o no el ingreso en la *Compañía*. Se perciben dos funciones en este deseo, una de parámetro y otra de orientación.

«Procediendo así los tales en aumento de gracia y de spiritu, con enteros deseos de entrar y perseverar en esta *Compañía* por toda su vida» [Co 94,1]. Aquí se repite la expresión del primer deseo que aparece en las *Constituciones*. Dicha expresión tendrá numerosas apariciones en el texto con algunos pequeños matices que irán complementándola. Por tanto, esto nos informa que gran parte de las *Constituciones* está dedicada a considerar a los candidatos que quieran ingresar en la *Compañía* y que Ignacio puso criterios para su selección. De suyo, resulta interesante observar que lo primero a revisar sea la pureza y la rectitud de intención desde la base del deseo del candidato. Este es un deseo que brota de dos fuentes: la humana por buscar hacer una acción concreta, de entrar en la *Compañía*; y la espiritual por pedir gracia y espíritu, y porque atañe al fin de la *Compañía* que es la mayor gloria y servicio de Dios. Se quiere que en el candidato brote un deseo entero (puro) de entrar en la *Compañía* movido por la gracia y el espíritu. La función de este deseo es la de indicar o constatar.

«...y procurando continuo aumento de puridad y virtudes y deseos en el Señor nuestro intensos de mucho servir en esta *Compañía*» [Co 98,7]. Deseo concreto de servicio, que este puede ser de cosas espirituales y humanas o sociales. El énfasis insiste en la intensidad y el origen busca ser en el mismo Señor. Su función es la de cotejar tal disposición y con ello purificar el sentido del servicio en la *Compañía*.

«Por tanto, sea interrogado si se halla en los tales deseos tanto saludables y fructíferos para la perfección de su ánima» [Co 101,7]. En el contexto en que aparece se refiere a deseos espirituales. Se busca examinar en el candidato si es que puede descubrirse en él estos deseos y si estos son genuinos, ya que estos apuntan a la perfección de su alma. Es la búsqueda, a partir de los «tales deseos» del bien espiritual del candidato. Una vez constatado eso, se puede avanzar en la

consideración de ingreso en la *Compañía*. Las funciones identificadas aquí son la directiva y la ponderativa. La primera porque trata de encaminar al candidato a un modo saludable de vida espiritual y a la perfección de su alma; y la segunda, porque trata de ponderar el talante interno del candidato y la constatación de este tipo de deseos.

«Donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en los tales desseos assí encendidos en el Señor nuestro» [Co 102,1]. Los deseos encendidos en el Señor son del todo deseos espirituales y profundos.

«Cuando Ignacio de Loyola se refiere a los deseos como el “encendido de Dios”, está apuntando a una vida, regalada y participada por Alguien, desconocida para el propio interesado, que la lleva en su propio hondón, donde reside lo mejor de sí mismo, lo anterior a sí mismo y con la que es capaz de trascenderse a sí mismo»<sup>120</sup>.

La finalidad que buscan estos deseos es la firme convicción de una adhesión a Cristo. De suyo, dada la centralidad y la importancia que esto significa para Ignacio y para la *Compañía*, se proponen como condición para la admisión en la misma. También se descubre que estos deseos se encienden a base de contacto y cercanía con el Señor. «A medida que la gracia de acercamiento, de “tacto”, se produce... aumentan los “deseos encendidos en el Señor»<sup>121</sup>.

Hay dos antípodas que se exponen con antelación y que pueden apagar la vivencia de estos deseos: la flaqueza humana y la propia miseria. Por tanto, una vez descubierta la realidad interna que nos habla de su ausencia, se debe buscar el modo de encenderlos o disponerse a ello. El método es a la inversa, es decir, mover desde la ausencia. Por eso, las funciones de estos deseos son: ponderativa, indicativa, de parámetro y medida.

«...sea demandado si se halla con desseos algunos de hallarse en ellos» [Co 102, 1]. Esta es una de las expresiones más genuinas y originales en torno al deseo y a la dinámica que se ocasiona a su alrededor. San Ignacio busca que el candidato tenga deseo de deseos (o de desear, desearlos). Aunque objetivamente el contenido expreso busca tal disposición en el sujeto, lo destacable aquí es el ejercicio señalado,

---

<sup>120</sup> I. Iglesias, SJ., “¿Es la hora de los Ejercicios ‘leves’?” *Manresa* 70 (1998): 54.

<sup>121</sup> Fernández, “Importancia...” 142.

en dado caso de que no haya tal disposición, es el de mostrar una primera apertura, o saber si el sujeto desea desear. Ignacio quiere que el candidato encuentre conexiones que despierten el deseo de Dios, aunque sea solamente la curiosidad por el deseo de Él<sup>122</sup>. También lo expone para ver disposición en el candidato de desear.

Otro texto que confirma la centralidad del deseo (sobre todo el espiritual y el orientado al fin que propone el *Principio y Fundamento*) en la dinámica espiritual. La función principal es la de persuadir al sujeto a desear. Sin embargo, aparece otra función afín, la de constatar la situación real del sujeto en torno a su propia experiencia desiderativa.

«...desseando hallarse en los tales y tan sanctos desseos; para mejor venir al efecto dellos» [Co 102,2]. Otros deseos santos, por tanto, ubicados en el ámbito de lo espiritual, considerados de modo selecto. Se trata de desear vivir y sentir este tipo concreto de deseos, para después dejarse afectar y así recibir el fruto o efecto que provocan en la persona. Estos deseos orientan la dinámica espiritual hacia fin propuesto de la *Compañía*.

«Para lo qual debe ser muy moderado en el deseo de rescibir» [Co 143,2]. Este es un deseo humano que mueve el talante de saber recibir, al mismo tiempo que afecta al de saber poseer. Se busca la moderación y la sensatez en ese deseo. Ignacio percibe que una alteración de ello puede sacara de la dinámica espiritual, por tanto, busca un cuidado y una atención para evitar la trampa.

«...en personas que muestran tener intención o deseo de passar más adelante» [Co 183,1]. Es otro deseo humano: pasar adelante con un fin personal. Ignacio detecta que la sola intención de seguir adelante, saltando las consideraciones propias del fin de la *Compañía*, se queda encerrada en el mismo sujeto y con ello, la pérdida del horizonte que ha querido. Se busca que esto se trate y se escudriñe en el candidato, para que, si es impedimento, se pueda quitar. Este deseo aleja, obstruye el fin de la *Compañía*.

«...y cada uno debería de buena voluntad accetarlas con verdadero deseo de su enmienda y aprovechamiento spiritual» [Co 269,3]. Deseo que también toca dos realidades, disposición interna, humana, de corrección y enmienda en caso de

---

<sup>122</sup> Cf. M. Kehl, SJ., "El 'deseo', ¿un camino hacia Dios?", *Manresa* 70 (1998): 68.



necesidad; y espiritual, porque mira a la prosecución de un aprovechamiento espiritual. Al final, mover a la disposición de dejarse conducir y a la humildad de aceptar la corrección venida de otro y a la propia, para conseguir la enmienda. Este deseo funge como un instrumento de enmienda para un aprovechamiento espiritual.

«...por apartarse de toda especie de ambición o deseos no bien ordenados» [Co 390,2]. Son deseos humanos: deseos propios, no inspirados y de ambición. Son deseos no ordenados. La constatación o vivencia de ellos y de sentir ese desorden interno, quiere mover a una solución que se sintetiza en la acción de apartarse o poner una considerable distancia. Ignacio busca que se apartarse de la ambición con firmeza y poniendo un remedio eficaz ante lo detectado como no ordenado. El efecto deseado es buscar ordenar los propios deseos cuando estos se vean movidos por la ambición. La función aquí es orientativa.

«El oficio del Rector, después de sostener todo el Colegio con la oración y santos deseos, será hacer que se guarden las Constituciones» [Co 424,1]. Estos deseos calificados como «santos» (espirituales), interesa que sean vividos en quien realiza la función de rector. Si las consideraciones para este cargo son, por ejemplo que sea muy unido con Dios, que sea familiar en la oración y todas sus operaciones [Cf. Co 723], entonces los deseos «santos» miran a esa cualificación y distinción espiritual. Ignacio quiere que esos deseos «santos» por parte del rector conecten con el fin espiritual a alcanzar. Este texto está dirigido concretamente al rector, para que él pueda dirigir a la *Compañía* usando las *Constituciones* como instrumento y guía tanto de lo humano, como lo espiritual y lo organizativo.

«...y en lugar del temor de la offensa suceda el amor y deseo de toda perfección y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga» [Co 602,7]. Deseo mezclado: en el deseo de toda perfección caben las dos dimensiones, de perfección humana y perfección (modo de hablar de la época) en la virtud espiritual. Deseo que busca alcanzar la virtud y la perfección humana y espiritual para bien propio y para bien universal. Una vez sentido este deseo se quiere encaminar y poner por obra dicha perfección señalada. Es un deseo que funciona como referente o como criterio de dirección y de acción.

«...la qual consiste en su mayor devoción y deseo (que se puede en parte juzgar de la instancia que hacen)» [Co 622,5]. El deseo aquí, unido a la devoción (de la gente como destinatarios de la misión) lleva tonos de disposición y apertura a Dios. Se trata de un deseo de Dios. Esto lleva a descubrir la devoción y la apertura y disposición de la gente para con Dios y para con el trabajo misionero y espiritual. Mueve a hacer un discernimiento de la devoción y del deseo de Dios por parte de la gente, para después considerar lo más oportuno para la misión. Tiene la función de orientar y es un instrumento para el discernimiento.

«Así mismo se ayuda el prójimo con los deseos ante Dios nuestro Señor y oraciones por toda la Iglesia» [Co 638,1]. Son deseos espirituales que están unidos a la oración. Estos deseos ante Dios pueden traducirse como deseos de bien. Se percibe la idea de que la ayuda al prójimo se hace poniendo nuestros deseos ante Dios por él. Esto ordena la propia intención ante Dios cuando se puede enfocar como ayuda para el otro. Ayudar al prójimo de una manera querida por Dios. La función es de ordenar la propia intención de ayuda delante de Dios.

Con respecto a la aparición de la oración junto con el deseo se descubre que para Ignacio deseo y oración son sinónimos<sup>123</sup>.

«Como para S. Agustín, también para S. Ignacio deseo y oración son sinónimos: “Tu deseo es tu oración. Si el deseo es continuo, continua también es la oración. No en vano dijo el apóstol: ‘Orad sin cesar’. ¿Acaso sin cesar nos arrodillamos, nos prosternamos, elevamos nuestras manos, para que pueda afirmar: orad sin cesar? Pero existe otra oración interior y continua, que es el deseo... Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo. Tu deseo continuo es tu voz, es decir, tu oración continua”»<sup>124</sup>.

«...y experimentado en semejante gobierno, o por otras causas, aunque sus deseos y vida sean muy aprobados a mayor gloria divina» [Co 661,18]. Son deseos mezclados que unen lo humano y lo espiritual. Buscan poner la vida delante de Dios para que se oriente y se viva desde ahí. En este caso, estos deseos probados delante

---

<sup>123</sup> Nota: Aunque el autor expresa esa sinonimia entre la oración y el deseo, estos, en el sentido más estricto, no se equivalen. Aunque el deseo ordenado en san Ignacio es inequívocamente estar unido a Dios, no significa con ello, que se esté haciendo su voluntad. De ahí que estar unido a Dios y hacer su voluntad no es lo mismo que hacer oración, aunque esta tienda a la misma unión con Dios.

<sup>124</sup> Fernández, “Importancia...”, 134. Cita a S. Agustín, *Comentario sobre los Salmos*, Salmo 37,13-14, CCL, 38, 391-392.

de Dios quieren confirmar al Superior General, y a disponerle a la ayuda de un Colateral. Por tanto, está dirigido al Superior General de dejarse ayudar y de disponerse al auxilio adyacente. Estos deseos orientan y sirven de criterio de discernimiento, previo a una discriminación de ayuda.

## **2.5 «Desear» en las *Constituciones***

«...debe decir que se le ofreciere, que anda experimentándose, desseando ser admitido en la *Compañía*» [Co 72,2]. Mezclado: humano, de ser admitido a la *Compañía*, pero esta tiene un fin también espiritual, por tanto, también es deseo espiritual. El contenido informa sobre la solicitud de admisión en la *Compañía*. Esta petición brota de un deseo, que denota interés por parte del candidato. La función socorrida es la de entrar en un proceso de consideración y de admisión a la *Compañía* y eso se encamina hacia un discernimiento ulterior.

«...si ha sido examinado por Coadiutor, que anda en experiencias desseando ser recibido en ella por tal» [Co 72,3]. Es un deseo muy similar al anterior. Lleva los mismos matices y las mismas características.

«...si cumplido el tiempo de la probación él es contento y desea ser así admittido a profesión» [Co 100,1]. La situación en la que aparece este deseo es la de la consideración previa a la recepción de la profesión de votos. Sin embargo, el deseo de ser admitido lleva los tonos que en los dos textos anteriores hemos comentado. Solamente que aquí se busca mantener vivo el deseo puro, que se adhiera al fin de la *Compañía* por amor y servicio de Dios, y para ser admitido en la profesión de votos. Es un deseo que soporta el discernimiento para dicho fin particular.

«...aborrecer, en todo y no en parte quanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado» [Co 101,1]. Es un deseo espiritual: desear lo que Jesús ha amado y abrazado. Es una adhesión de la voluntad y de la vida misma a lo que el Señor ama y abraza. Es un referente orientativo que busca mover el afecto y la voluntad. Cuando este deseo se vive, entonces se puede iniciar, seguir, o confirmar un camino espiritual de seguimiento al Señor.

«...siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario» [Co 101,3]. Los deseos aquí manifestados son espirituales, ya que se encaminan a Cristo. El texto inmediato lo señala: «vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor» [Co 101,3] y, de este modo rechazar aquello que aparta de Cristo. El énfasis de esta dinámica se pone en la intensidad del deseo, de tal modo que este sea capaz de mover al sujeto desde dentro, desde la raíz hacia el Señor. Tiene la función de persuadir, mover, estimular y encausar.

Este deseo queda especificado en la condición de vestirse de la misma librea de Cristo y que se toma junto con los oprobios, los menosprecios y el ser estimado por loco que aparece en los [Ej 167], es uno de los tres grandes deseos que Ignacio propone y que se pueden descubrir en las *Constituciones*. Es lo que Ignacio propone a todo aquel que quiere entrar en la Compañía. Él quiere que ese deseo se vuelva la pasión de todo «compañero de Jesús»<sup>125</sup>.

«...ni al próximo imputado a peccado, desean passar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos» [Co 101,4]. Deseo espiritual de afrontar cualquier consecuencia con tal de parecerse e imitar a Cristo Jesús. El que busca es la libertad interior y la capacidad de apertura y disposición para el seguimiento de Cristo. El contenido es el deseo expreso de sufrir por la causa de Cristo. Es la adhesión de la propia voluntad y vida a Cristo aunque eso implique recibir adversidades y malas estimas por parte de los demás.

«...por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo» [Co 101,5]. El deseo de parecerse e imitar a Cristo expresa uno de los modos tradicionales de adhesión a Cristo: por seguimiento y por imitación. El fin, por tanto, es buscado desde la base desiderativa. Una vez removido en el interior por esta fuerza que la dinámica espiritual ignaciana pone en el centro de la vida de quien pertenece a la Compañía, busca poner por obra los medios y las acciones que sugiere este espiritual motor. La función es la de estimular y la de encausar toda la obra hacia la imitación del Señor.

---

<sup>125</sup> Los otros dos grandes deseos, según Avelino Fernández, son: el deseo de ayudar a las almas y el deseo de la perfección/santidad. «San Ignacio siempre soñó con que al jesuita le movieran los mismos tres grandes deseos que alimentaron su vida». Cf. *Ibíd.*, 134-136.

«Si respondiere affirmative, desseando hallarse en los tales y tan sanctos desseos» [Co 102,2]. Deseo especial y, a la vez particular, de desear los santos deseos. Este también es un deseo de deseos, como ya se expresaba anteriormente en el [Cf. Co 102,1]. Pero ahora esta expresión se acompaña del siguiente texto: «para mejor venir a efectos de estos». Quiere ser, por tanto, una conducción del deseo y la búsqueda de la permanencia constante en su fuerza para que ello produzca frutos en el alma.

«El deseo de tener deseos es una técnica (otros llaman "ayuda") que Ignacio emplea para que nos imaginemos en las actitudes y acciones que consideramos ser las mejores, pero que aún no nos han sido concedidas por la gracia, como valor. El deseo de ellas moviliza nuestras energías interiores para hacernos receptivos al don. Son el primer escalón de la gracia. La misma técnica la empleaba Ignacio para encontrar deseos auténticos apagados o perdidos»<sup>126</sup>.

«...del admitir a probación los que desean seguir nuestro Instituto» [Co 137,3]. De nuevo el deseo es humano y espiritual de querer ingresar a la Compañía. Se sigue con la consigna y el talante de explorar si hay tales deseos. Se sugiere con ello la apertura para la siguiente probación por parte de quienes desean ingresar a la *Compañía*. Es un deseo que se vive como condición de ingreso a la Compañía y como instrumento ponderativo del talante interior.

«...informándole de las partes que hay en el que desea ser admittido, y seguir la orden» [Co 139,1]. También este es parte del conjunto de textos que expresan el deseo de ser admitido en la *Compañía*. Por tanto, conlleva el mismo análisis y descripción.

«El qual Examen se propone al que desea ser admitido, antes de entrar en casa a la común conversación con los otros» [Co 146,2]. Del mismo modo, este deseo, en su contenido, muestra la misma realidad anterior. Solamente se concretizan algunos elementos como el buscar la apertura para ser examinado en lenguas. Es también una condición para admisión a la *Compañía*.

«Quanto a lo exterior, es de desear la gracia de hablar, tan necessaria para la comunicación con los próximos» [Co 157,1]. Humano: expresión del deseo de que el

---

<sup>126</sup> E. Kinerk, *Eliciting...*, 12, en *Ibíd.*, 136.

que busca ser admitido posea esa gracia particular de hablar. Un deseo puesto para cualificar al que busca ser admitido. Deseo que brota de la *Compañía*, cuya detección lleva a buscar esa específica cualidad en el candidato. Es también un criterio de selección.

«Otros impedimentos, aunque cada uno de por sí no excluya de la *Compañía*, hacen que sea menos idóneo el que desea ser rescibido, y tanto podría ser el defecto, que no fuese servicio de Dios que se acettasse con él nadie» [Co 177,1]. Es el deseo humano de ser recibido con una sola finalidad particular y no por servicio a Dios. Es necesario, para Ignacio, que se clarifique constantemente el deseo de admisión a la *Compañía*. Quiere que el candidato no se deje mover solamente por la propia voluntad y por un fin particular, sino por un horizonte más amplio que es el servicio. Quiere, con ello, mover al deseo de servicio a Dios en la *Compañía*. La intención es clara: no aceptar a un candidato con ese solo fin. La función de esta consideración desiderativa ayuda a detectar la intención del que busca ser admitido y a orientarlo hacia los fines propios de la *Compañía*.

«...en todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánimo todos como si les fuesen Superiores» [Co 250,4]. Aunque el énfasis de este deseo se vislumbra en lo humano y relacional, se maneja desde un fin espiritual. El deseo de tener a los otros en consideración y darles ventaja, es decir, tenerlos como superiores. No se trata aquí de buscar la humillación que este mundo posmoderno puede calificar como denigrante, más bien se busca aquí una disposición de docilidad y de búsqueda de la mansedumbre y la humildad. Es por eso por lo que este ámbito requiere del elemento de fe o espiritual para poderse comprender. Funge como un medio para alcanzar la virtud de la humildad que evita la vanagloria de quererse poner sobre los demás.

«...sino antes deseando el bien mayor y más universal de la *Compañía*» [Co 258,3]. Deseo humano-espiritual. Deseo del bien mayor de la *Compañía*. Ordenado al fin de la misma. Se considera el deseo del bien mayor de la *Compañía* como base de elección sobre los bienes personales y sobre las demás elecciones dentro de la misma. Ignacio quiere dejar que se produzca su efecto en el candidato y que poco a poco vaya siendo la base de elección y el criterio de vida espiritual para él y para la *Compañía*.

«...podrá dispensar por justos respettos, para que deseándolo entrasen a ver» [Co 267,2]. El deseo apunta a la voluntad de conceder que entren a las casas y colegios de la *Compañía* las mujeres, pero con condicionantes propios. El fin de ello es hacer un escrutinio para tal consideración. Este deseo sirve como instrumento en esta toma de decisión tan particular.

«Por tanto nos pareció a todos, deseando la conservación y aumento della para mayor gloria y servicio de Dios nuestro Señor» [Co 308,5]. Deseo humano-espiritual. Es el deseo de conservación y cuidado de la *Compañía*. El fin que se busca es el de la conservación de la *Compañía*, para mayor gloria y servicio de Dios. Es buscar la conservación y el bien de la misma.

«...y las otras partes que en ellos se viessen para el divino servicio, que sólo en los de la *Compañía* y fuera della se desea» [Co 338,3]. El deseo del servicio a Dios desde la *Compañía*, tal como se lo ha planteado. La consideración de actitudes y aptitudes necesarias para lograr el fin de la *Compañía*, aplicadas a los escolares. La finalidad es mover al servicio de Dios dentro de la *Compañía* y fuera de ella.

«Y en general quantas más partes tuviesen de las que se desean en la *Compañía*, tanto serán más idóneos para admitirse» [Co 338,12]. Humano-espiritual: Actitudes y aptitudes que la *Compañía* desea en los escolares. Es la solicitud de revisar las actitudes y aptitudes en los escolares, para que se logre una sincronía con el fin que busca *Compañía*, desde el deseo de esta, hasta el servicio a Dios. La función es la de ponderar y promover dichas actitudes y aptitudes en los escolares para lograr el fin deseado.

«Para los que no tienen esperiencia en las cosas spirituales, y desean ser ayudados en ellas» [Co 343,7]. Es la expresión del deseo de ayuda en el ámbito espiritual. Deseo de apertura y disposición a dejarse ayudar en las cosas espirituales. Este es un talante necesario y fundamental para la vivencia de la vida espiritual.

«...los cuales es de desear que sean doctos y diligentes, assiduos» [Co 369,2]. Es un deseo humano el que los maestros sean doctos y diligentes. El criterio de la *Compañía* es buscar la cualificación de sus maestros, ya que dicha formación en ellos

da garantía de una mejor enseñanza para los estudiantes de la *Compañía*. Es un deseo orientativo y funciona como criterio para selección.

«...se dé satisfacción a los otros, pero aun se muevan a desear de ayudarse dellos» [Co 409,3]. Deseo humano-espiritual de dejarse ayudar en la impartición de los *Ejercicios*. Se busca, de igual modo, mostrar el deseo de apertura y disposición a la ayuda de alguien experimentado en la impartición de los *Ejercicios*. El espíritu de colaboración y de humildad para dejarse ayudar, con miras a una mejor manera de dar los *Ejercicios* es lo que también puede brotar deseándolo.

«...y los combiden a desear aumento en toda pureza y virtud» [Co 484,1]. Es un deseo concreto del aumento en la virtud espiritual. Este movimiento en el aumento en tal pureza y virtud coincide con la dinámica de los *Ejercicios* de aquellos que van «de bien en mejor subiendo» [Ej 315,1]. Se muestra que la ruta que conlleva el deseo de aumento de las cosas espirituales es la que acerca más al fin teológico en cada sujeto y al mismo tiempo al fin de la *Compañía*.

«...está dicho en el Examen, quando desease más entera satisfacción la Compañía» [Co 514,3]. Deseo de satisfacer el fin de la *Compañía* en la selección de los candidatos en situaciones concretas. Este deseo busca poner por obra los medios necesarios para satisfacer dicho fin, desde la condición y situación concreta en que se plantea para cada caso particular.

«...ninguna cosa les teniendo encubierta exterior ni interior, deseando que estén al cabo de todo para que puedan mejor en todo enderezarlos en la vía de la salud y perfección» [Co 551,2]. Humano-espiritual: desear una apertura completa, interior, delante del superior para mejorar en la salud (integral) y en la perfección. Mueve a una apertura y disponibilidad de parte de los admitidos en la *Compañía*, para abrirse a una guía total delante del superior. Deseo de dejarse conducir y así poder tratar con el superior todo lo concerniente a la vida y al foro interno. Esta acción conlleva la función directiva o expresa ser un criterio de dirección.

«Todos hagan recurso al Superior para las cosas que les ocurre desear» [Co 552,1]. Cotejar lo que se desea con el superior para una guía y un discernimiento completo. El fin es la encontrar la disposición de poner los deseos a consideración



del superior y tratarlos con él. Es dejarse conducir por el superior en lo que se desea. Tiene la función de orientar y ponderar el talante del sujeto en cuestión.

«...o con su voluntad no alcanzare lo que desea, no le conviene para el divino servicio» [Co 552,3]. General: no especifica si es humano o espiritual. Se entiende que es una mezcla de ambos por ser considerado ya un admitido en la *Compañía* que encauza toda actividad a un fin espiritual o teológico. Consideración de los propios deseos. Discernimiento de estos, si no convienen para el divino servicio de Dios. Cotejar si lo que se desea se puede alcanzar, si es autorizado por el superior y si es conveniente para el servicio divino. Es un elemento de discernimiento.

«Deseando la *Compañía* que todas Constituciones y Declaraciones» [Co 602,2]. Deseo espiritual: que las *Constituciones* y declaraciones no lleven a pecado. El fin es evitar el mal espiritual, al contrario, esta busca el bien y el servicio divino. Se utiliza como parámetro o guía de dirección.

«...así mesmo deseando que los particulares della fuesen seguros, o ayudados para no caer en lazo alguno» [Co 602,3]. Espiritual: que las *Constituciones* y declaraciones no lleven a pecado., ya que le sigue al texto anterior. Lo que se especifica aquí es el deseo de que los miembros de la *Compañía* tampoco caigan bajo los lazos del pecado. El fin es orientar oda acción para evitar esa realidad.

«...para ser esparcida por el mundo, por diversas regiones y lugares, deseando acertar más en esto con hacer la división dellos el Summo Pontífice» [Co 603,10]. Deseo espiritual de esparcir la *Compañía* por todo el mundo por buscar el fin teológico y espiritual de la misma. El contenido es la apertura y la expansión. El fin es querer evitar la particularidad de la *Compañía* a un solo lugar. Por tanto, se busca abrirse a la posibilidad de llegar a más lugares. Dicho de otro modo, salir de la zona de confort. Las funciones de persuadir y de encauzar a una dirección son las que acompañan a esta expresión desiderativa.

«...y donde no hallasen el fructo spiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor» [Co 605,4]. Es el deseo de la concreción de un fruto espiritual que se busca alcanzar. El método es a la inversa, es decir, sentir que no se halla para buscarlo en otra parte. Lo que provoca

una vez sentida esa ausencia es mover y poner los medios concretos para alcanzarlo. Es un deseo ponderativo y referencial y funge como instrumento de discernimiento.

«El primero es, quando se desease muy mayor ayuda del que se imbía con el cargo principal» [Co 661,17]. Deseo humano-espiritual: Deseo de ayuda del Colateral por parte del Superior. Mostrar apertura para dejarse ayudar por el colateral, por razones suficientes, inherentes al cargo de Superior. Se trata de poner los medios para tomar tal decisión del Colateral con el Superior y dejarse ayudar por él. Esta expresión del deseo, como ya se había revisado anteriormente, toca los mismos elementos con referente al superior y al colateral [Cf. Co 661, 18].

«...en el prepósito general se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios» [Co 723,2]. Espiritual: deseo por parte de la *Compañía* de que el Prepósito General sea muy unido a Dios. Es un bien espiritual que se dirige una persona concreta, el Prepósito General, para bien suyo, pero que también atañe al bien de toda la *Compañía*. La elección de ese cargo lleva esta condicionante.

«...gracia de la su divina Magestad, de la qual procede lo que se desea, y en esto en especial haciendo en las necesidades ocurrentes» [Co 790,2]. Deseo espiritual: lo que se desea está contenido en la fuente de la Divina Majestad, en Dios. La fuente de todo deseo (espiritual) es la Divina Majestad. Por tanto, se pide aquí la gracia de dejar que Dios mueva todo deseo, aunque en este caso también se dirige al Prepósito General, sin embargo es una consigna que Ignacio afirma contundentemente: que la fuente de los deseos profundos es la misma divinidad. La función de este deseo es la orientar desde lo profundo hacia Dios.

\*\*\*

En resumen: 1. Se reitera lo expuesto en el breve marco introductorio con respecto a dos referencias del deseo en las Constituciones: a) El deseo de entrar en la *Compañía* o ser admitido en ella [Co 23.74.94.101.137.139.146.177.267], siempre está puesto en consideración con el fin de la misma; b) el fin que expresa la *Compañía* [Co 98.338] es uno de los grandes deseos de Ignacio: el deseo de ayudar a las almas. 2. Hay expresado otro deseo profundo en Ignacio, el de imitar a Cristo [Co 101, 5], de vestirse con su misma vestidura y librea [Co 101,3], abrazar lo que Cristo ama y abraza [Co 101,3] y todo esto llevado hasta el extremo, hasta ser

estimado por loco [Co 101,4]. 3. Ignacio descubre que cuando los deseos sugeridos, o que llevan a Dios, no se experimentan, hay que pedirlos. Es la expresión más original de desear los deseos [Co 102]. 4. Existe un ordenamiento del deseo y descubre que los hay también deseos no ordenados [Co 390]. 5. La causa de los deseos (en el marco de la concepción ignaciana, los deseos que llevan a Dios), proviene de Dios [Co 790].

## 2.6 «Deseo» en la *Autobiografía*

«...armas con un grande y vano deseo de ganar honra» [Au 1,1]. Deseo humano que Ignacio detecta en sí mismo de ganar honra a los ojos del mundo. Es su deseo personal de aquello que se considera como bueno a los ojos de los demás pero que, al mismo tiempo está calificado como vano. Una vez sentido, mueve con fuerza para que se consiga. Este deseo tiene una peculiar función persuasiva.

«Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar a los santos, no mirando» [Au 9,2]. La imitación de los santos es, con claridad, un deseo espiritual que está expresado en plural. El texto afirma que estos deseos «se le ofrecían», por tanto se detecta que vienen de fuera. El dejarlo entrar es dejarse mover en el interior para que lo encamine a esa imitación. También a estos deseos se les han considerado como muy tiernos, en el momento vital y espiritual de Ignacio. Sin embargo, se ven en ellos signos de tener un corazón generoso, abierto a la manifestación de Dios en su vida. De hecho, por ser sentidos como venidos de fuera, se asumen como un don o regalo de Dios<sup>127</sup>.

«Sin embargo, a pesar de ser estos santos deseos un verdadero don de Dios, exigen el compromiso de la voluntad libre del hombre; por esto la vida cristiana comporta también el esfuerzo de desear: “quiero y deseo” (Ej 98,2)»<sup>128</sup>.

Si se exceptúa este deseo anterior de Ignacio de ganar fama y el deseo de comer carne [Au 27], todos los demás textos donde aparece el sustantivo «deseo» indican una moción afectiva de hacer actos santos<sup>129</sup>. Este es un deseo inicial, el

---

<sup>127</sup> Cf. Nota 19, Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 50.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 50.

<sup>129</sup> Cf. Nota: Se agrega, además, que «estas mociones afectivas a hacer actos santos giran en san Ignacio en torno a tres grandes deseos o categorías de deseos que, como impulsos vocacionales,

motor de arranque de un largo proceso para descubrir, ponderar, y liberar los deseos más profundos y auténticos que anidaban en lo mejor de su persona<sup>130</sup>. Ignacio, se descubre muy bien en la *Autobiografía*, es un hombre que se deja mover desde el deseo.

«...los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron» [Au 10,1]. Se está refiriendo a los deseos de imitar a los santos. Por tanto, se considera aquí la coincidencia con el texto anterior. Con un nuevo elemento, el de manifestar un sentimiento de confirmación o lucidez en ello. San Ignacio vive la experiencia de la confirmación. Esto, en la tarea de la clarificación espiritual y el discernimiento tiene una tarea ternaria: «sentir», «discernir» y «confirmar»<sup>131</sup>.

«...el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuxa, temiendo que no pudiese ejercitar el odio que contra sí tenía concebido» [Au 12,2]. Un deseo concreto de vivir en la Cartuja, para fines espirituales y de penitencias. Este deseo, en sí mismo, contiene la idea de hacer penitencia en la Cartuja. Sin embargo, aquí tiene el verbo anterior que indica que se le resfriaba. Este deseo busca conducirlo a un lugar concreto que es la Cartuja y hacer ahí la penitencia. Tiene una función persuasiva.

«...todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía» [Au 12,7]. Es un deseo espiritual porque indica hacer un cambio o mutación para el servicio de Dios, que es el de salir de casa e irse a Navarrete. Él busca tomar la decisión de irse de casa para un cambio de vida, cuya finalidad es la de seguir al Señor. Muestra al hermano que le quiere apartar de ello, por tanto, él debe poner los medios y poner el valor suficiente para evitar que lo aparten de ese fin. Esta acción muestra que también los deseos se defienden. Ser una motivación fundamental y dar un cauce hacia el fin contemplado son las funciones identificadas en este deseo.

«...aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese» [Au 14,1]. Se identifican esos deseos en el alma de Ignacio. Es un deseo

---

orientan toda su vida: imitar a los santos (la Conversión), imitar a Nuestro Señor Jesucristo en suma Pobreza (los Ejercicios), ayudar a la salvación de las ánimas (la Compañía de Jesús)». Fernández, "Importancia...", 132.

<sup>130</sup> Cf. *Ibíd.*, 132.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, 50.

grande de servir a Dios. Este es el deseo fundamental que lo acompaña siempre, una vez concebido. Deseo que expresa una razón fundamental de vida, abocada a Dios, sirviéndole en todo lo que puede o conoce. Es una bandera y guía de su andar. Lo asume como eje fundamental y su obrar brota como consecuencia de ello.

Se expresa, en torno a este deseo, el momento inicial de Ignacio. Él mismo se califica como una alma que aún estaba ciega, pero eso no impedía que sintiera la fuerza de los deseos. Se entiende, con ello, que el deseo le fue guiando y le fue llevando en un proceso de maduración. Esto se constata en la dinámica de los Ejercicios que busca despertar el deseo (de Dios) que está adormecido en el corazón de las personas, porque Dios ya está ahí, en el corazón humano<sup>132</sup>.

«...a los pecados pasados, y el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios» [Au 14,2]. Deseo espiritual de hacer grandes cosas por amor de Dios. Deseo que también toca el ámbito de lo esencial. La finalidad es contactar o ponerse en la ruta del fin fundamental en Ignacio: amar a Dios y hacer todo por amor de Dios. Una vez sentido, quiere poner por obra y encaminar todas sus acciones por ese deseo de amor de Dios.

«Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho» [Au 15,7]. Deseo que brota de lo humano, de ir por el moro y apuñalarlo, pensando que esto era su deber, y que no debía consentir ninguna ofensa a la Virgen María. El fin es salvar la honra de la Virgen María concebido como un deber. En el caso de Ignacio hay otra opción: considerarlo y examinarlo en relación con lo que sería bueno hacer. Ese deseo tiene la función de confundirlo. Por lo tanto, le mueve a un examen y a una mejor consideración.

«...y perseverando mucho en el combate destos deseos, al fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado hacer» [Au 15,7]. Este texto continúa el anterior. El cuadro completo expresa la ambivalencia. Por un lado la percepción de hacer un deber y por otro la intuición de que matar no era algo bueno, no ahora, delante de Dios.

«...como que la viese con los ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della» [Au 27,1]. Deseo humano. Deseo específico de carne, puede entenderse

---

<sup>132</sup> Cf. Rambla, "Bondad...", 162.

junto con el deseo de comer. Acompañado de una certeza, de saber que lo que aparece era lo que debía hacer. Es un deseo que se muestra con certeza, tiene una función directiva.

«Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión» [Au 35,7]. Es un deseo mezclado, por un lado humano, por el hecho concreto de embarcarse, solo y sin provisión; y por otro espiritual, porque la finalidad es poner toda la confianza en Dios<sup>133</sup>. Es un deseo que busca mover a la confianza en Dios y, con ello, ponerse en marcha y buscar los modos para alcanzar los objetivos señalados. La función es la de complementar y de estimular actos para un fin espiritual.

«Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, y quién muerto» [Au 46,4]. Deseo espiritual de quedarse en los lugares santos por devoción también con la intención de ayudar a las ánimas. Esto expresa un amor y una devoción a Dios.

«...donde antes estaba, le vino grande deseo de tomar a visitar el monte» [Au 47,2]. Deseo espiritual de ir al monte Olivete, con el fin de saber a dónde estaban dirigidas las huellas del Señor Jesús. Expresa también la devoción de saber y conocer todo lo referente a su Señor. Una vez sentido, se encaminarse y pone por obra lo deseado. Tiene una función persuasiva.

«...oración con harta consolación, le vino deseo de ir a Betfage» [Au 47,5]. Deseo espiritual de ir a Betfagé precedido de una consolación. Es la devoción la que le va llevando y es el deseo el que mantiene viva tal devoción. El deseo le estimula y le persuade.

«...estando en Barcelona estudiando, le vino deseo de tornar a las penitencias pasadas» [Au 55,7]. Es un deseo espiritual de tornar al modo de vida espiritual anterior. Estando estudiando, desea tornar a penitencias pasadas. El fin es devocional y ascético. La función es la de persuadir y de mover a devoción.

---

<sup>133</sup> «Esto hace pensar que quizá Ignacio quiso resaltar el aspecto apostólico de su experiencia espiritual, ya que el apóstol debe pasar todo tipo de peligros y sufrimientos». Cf. Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 79.

«...le venían pensamientos de entrar en religión, luego le venía deseo de entrar en una estragada y poco reformada» [Au 71,3]. Deseo espiritual de entrar en religión o en una orden religiosa. El fin es entrar en la considerada religión para padecer más, porque busca que esta sea estragada y poco reformada y eso ocasione un esfuerzo mayor. La función es de ser un medio para discernir el lugar y la orden religiosa.

«...él no le faltasen los mismos deseos que tenía de aprovechar a las ánimas» [Au 71,5]. Deseo espiritual de hacer un bien a las almas. La ayuda a las almas es otro eje de su vida espiritual. Quiere poner los medios necesarios para el servicio de las almas. Ser una motivación fundamental es la función de este deseo.

«El deseo de ayudar a las almas fue el que llevó a Ignacio a emprender, a los 35 años, la aventura de los estudios en la que empleará diez años de su vida. Y el que será el origen de nueve procesos, prisiones, incomprensiones y sentencias absolutorias»<sup>134</sup>.

Este deseo de ayudar al prójimo se concibe también, a modo embrionario, un proyecto de vida que irá tomando cuerpo en la fundación de la Compañía de Jesús donde los fines llevan la misma dirección: ayudar a las ánimas, formarse para ello, unir compañeros que compartan el mismo fin, con la sola confianza puesta en Dios<sup>135</sup>.

«...y viniéronle deseos de visitar y ayudar» [Au 79,2]. Deseo humano y cristiano de visitar y ayudar a una persona, al Español. El fin es ofrecer su ayuda, apoyo y acompañamiento al Español que había caído enfermo. Este deseo le lleva a tomar las posibilidades reales para lograrlo.

## **2.7 «Desear» en la Autobiografía**

«...o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios» [Au 7,7]. Deseo humano de hazaña, grandeza y reconocimiento ante los ojos del mundo o de los demás; y deseo espiritual de servicio y entrega a Dios. El contenido indica que se atiende a los dos deseos que, en el esquema ignaciano, se

---

<sup>134</sup> Fernández, "Importancia...", 134.

<sup>135</sup> Cf. Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 110.

contraponen, o no se pueden seguir a los dos al mismo tiempo. El deseo guía hacia un lugar y hacia otro, se ve que no se antepone la consideración moral ni ética, sino solo el deseo, sentido, en el interior de Ignacio. La sindéresis vendrá después de sentido el deseo. Su función es estimular o persuadir.

«Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén» [Au 9,3]. Deseo espiritual: realizar un viaje que lleva la intención de que con ello seguirá más al Señor. Es un deseo concreto, en cuya realización estaba manifiesta toda su voluntad. Por eso, Ignacio pone todos los medios y las disposiciones necesarias para ir a Jerusalén, ya que en ello estaba toda la concepción, hasta el momento, de seguir y servir al Señor. Es, fundamentalmente, «el deseo de hacer grandes cosas por la gloria de Dios, comenzando por la peregrinación a Jerusalén<sup>136</sup>».

«...tantas abstinencias cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer» [Au 9,3]. Deseo de ascesis espiritual. Es el deseo de hacer cuanto sea posible, referido a un ánimo generoso, encendido de Dios. Aunque aquí, se expresan acciones concretas como las abstinencias y las disciplinas, se configura este «desear» al ánimo generoso abocado a Dios. El fin es el servicio a Dios por medio de disciplinas y abstinencias donde quiere disponerse en todo, y con ello llevar una vida en total servicio y entrega a Dios. Este deseo estimula, orienta, y se convierte en una referencia fundamental o motor primero.

«Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino» [Au 11,7]. Deseo mezclado, es humano porque quiere sanar de la herida de la pierna, y es espiritual, porque con ello busca ponerse en marcha en el plan de servir y seguir al Señor. No es la búsqueda de la salud en sí misma, sino solo como un medio. Esto le lleva a poner todos los ánimos internos y los medios externos para poder sanar, con el fin de servir a Dios.

«...tornaba a pensar en las penitencias, que andando por el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuja» [Au 12,2]. Deseo espiritual de ascesis y

---

<sup>136</sup> Además, nota al pie: *Autob.* [9] «Mas todo lo que deseaba de hacer, luego que sanase, era la idea de Jerusalén»; Nadal incluso llega a afirmar, en sus *Exhortaciones* de 1544 en España, que Dios inspiró a S. Ignacio, ya en Loyola, «que hubiese quien de esta manera le sirviese» y que le otorgó «con gran devoción, [el deseo de] la mayor honra y gloria de su divina Majestad» (FN I 305). Arzubialde, *Ejercicios...*, 36.



penitencias que se podían hacer por todo el mundo. Este deseo, cuando aumentaba, ocasionaba que Ignacio desistiera de la idea de meterse en la Cartuja. En sí, es un servicio a Dios mediante las penitencias que pudiera hacer andando por el mundo. Al mismo tiempo que, sintiéndolo, era capaz de descubrir que el otro deseo de entrar a la cartuja se enfriaba. Trata de dejar que ese deseo le disponga al servicio de Dios y, de modo corolario, al sentirlo, se descubre que otro deseo en él se enfriaba. La función es instrumental en dos sentidos: uno para el servicio y seguimiento del Señor y, otro, para dejar que otro deseo que se vive a la par, se sienta cómo se pierde su fuerza y su intensidad.

«...al qual deseaba dar una buena tenencia, si la quisiese aceptar» [Au 13,4]. Deseo humano que se identifica en la persona del Duque de Nájera, de darle una buena tenencia, o pagarle lo que se debía. Deseo de pagar y conceder lo que solicitaba Ignacio. Descubrir que es para una causa de honor y de bien, el pago de una deuda. La función es la de encauzar la voluntad y el buen ánimo de ayuda.

«...despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fué a hincar de rodillas delante el altar de Nuestra Señora» [Au 18,1]. Deseo espiritual de un tipo de vestido, el de «pobre peregrino», con el bordón. También está junto a una acción, la de despojarse de sus vestiduras de rango y clase a la que pertenecía, que puede ser tomado como símbolo de un nuevo comienzo, para ubicarse en un sitio mucho menor.

«Este gesto es mucho más que la simple preparación para ir a Tierra Santa: es el símbolo de un nuevo estilo de vida: ir a Dios por el camino de Jesús pobre humillado y crucificado, confirmado en la visión de la Storta (Aut., 96). Un estilo de vida marcado profundamente por una radical vida teologal, que iba a representar para Ignacio el comienzo de su gran libertad y gran ánimo»<sup>137</sup>.

Esto se concretiza en una acción que satisface el anhelo anterior. Es también una acción simbólica que se hace de modo exterior y que conecta con una realidad interna: la de un cambio de vida que va desde dentro y desemboca concretamente en la forma de vestir y vivir. En este caso, la acción ya está realizando el anhelo o deseo sentido. Sacramentaliza el cambio de rumbo que se había operado en él. Esto

---

<sup>137</sup> Kinerk, *Eliciting...*, 6, en Fernández, "Importancia...", 133.

se da en una atmósfera de oración y el rito es profundamente simbólico y bíblico, ya que refiere al vestirse de las armas de Cristo (Cf. Ef 6, 11). Después, esto será lo que Ignacio propondrá a los miembros de la Compañía, como comienzo del nuevo camino, el «vestirse de la vestidura y librea de Cristo» [Co 101]<sup>138</sup>.

«...con personas espirituales, las cuales le tenían crédito y deseaban conversarle» [Au 21,4]. Mezclado: humano conversación y de búsqueda de relación humana; y espiritual, porque tal conversación lleva un interés de tono espiritual. Este deseo está identificado en algunas personas, no en Ignacio. En ello se muestra la disposición al encuentro y a la guía en el campo espiritual. También la motivación de disponerse a esa guía mediante una conversación.

«...de las cosas pasadas, y así deseaba que el confesor se lo mandase» [Au 22,8]. Deseo espiritual: que el confesor le mande a no confesar más ninguna de las cosas pasadas. Contenido: deseo de una acción que le ayude en la dificultad espiritual que ahora tiene. El fin: mejor servir al Señor. Con ello busca dirigirse y poner por obra, aunque en este caso, reconoce el mismo texto autógrafo que no tenía la osadía para pedirlo al confesor.

«...para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó» [Au 24,3]. Este deseo está enmarcado en el recuerdo que tuvo Ignacio sobre un santo<sup>139</sup> que, para alcanzar un deseo que pedía a Dios, hizo primero penitencia. Es, por tanto, un deseo espiritual por desarrollarse en una dinámica de ascesis delante de Dios. El contenido es hacer una penitencia para alcanzar el fin deseado, tal como lo había recordado del santo. Quiere ponerlo por obra, experimentarlo, para saber a dónde lo puede llevar, si es que con ello obtendría de Dios la petición hecha o no.

«...porque él deseaba tener tres virtudes: caridad y fe y esperanza» [Au 35,4]. Deseo espiritual de las virtudes teologales. El fin es tener confianza, afición y esperanza solo en Dios. Por tanto, debe renunciar a las compañías propuestas para el viaje que le pudieran servir de obstáculo. Ahí busca reafirmar el sentido que tiene

---

<sup>138</sup> Cf. Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 60.

<sup>139</sup> «Quizá se refiere al caso que debió leer en Loyola en las vidas de los santos: san Andrés Apóstol ayunó durante cinco días para conseguir de Dios el perdón de un anciano que había vivido sesenta años en pecado». *Ibid.*, 68.

para él el ir solo a Jerusalén. Deseo que tiene dos funciones: referencial y a la vez operativo. Además de expresar hondura teológica en su camino, bajo la apariencia de devoción sencilla. Ahí aparece la fuerza de una vida de fe que presenta un fondo genuino, vivir la fe, la esperanza y el amor<sup>140</sup>.

«...y así le declaró cuánto deseaba seguir la, perfección, y lo que más fuese gloria de Dios» [Au 36,4]. Deseo de perfección al modo espiritual. La perfección no es buscada en sí misma, sino que con ello busca hacer lo que más le dé la gloria a Dios. Es un deseo esencial y fundamental para Ignacio.

«La idea de la perfección, según S. Ignacio, debe ser comprendida desde su dimensión apostólica. La perfección es la que permitirá a Cristo incorporarnos a su servicio, a trabajar con él en la obra del Padre: la salvación de los hombres»<sup>141</sup>.

«...pudo hallar personas que tanto le ayudasen como él deseaba» [Au 37,3]. Deseo espiritual de encontrar personas con las que pudiera entablar una relación con un sentido espiritual, que le ayudaran o fueran empáticas en ello. El fin es la disposición y docilidad a la guía espiritual. Este deseo le orienta y le dispone.

«...hombre muy espiritual, y con éste deseaba estar para aprender, y para poderse dar más cómodamente al espíritu» [Au 54,3]. Deseo espiritual: estar con una persona que le supiera guiar en el Espíritu. Al igual que el texto anterior, aquí se muestra el talante de Ignacio de dejarse guiar y querer seguir dócilmente la invitaciones del Espíritu de Dios que le manifestaran en una persona concreta. Deseo que dispone y que logra la mansedumbre para dejarse conducir por el Espíritu a través de la guía de un hombre espiritual.

«El arzobispo le recibió muy bien, y [entendiendo que deseaba pasar a Salamanca, dijo]<sup>142</sup> que también en Salamanca tenía amigos y un colegio» [Au 63,4]. Deseo humano de pasar a Salamanca a estudiar con la finalidad de prepararse. Un vez sentido ese deseo, pone el medio de solicitar el permiso a la autoridad competente para poderlo lograr. La función es instrumental: estudiar, según los consejos que ha recibido, para servir y seguir al Señor.

---

<sup>140</sup> Cf. *Ibíd.*, 79-80.

<sup>141</sup> Cf. Nota 59, Arzubialde, *Ejercicios...*, 398.

<sup>142</sup> Frase añadida en la traducción latina para aclarar el sentido. Cf. Nota 24, Rambla Blanch, *El Peregrino...*, 104.

«Yo le dije: -En esto mostráis que no deseáis de estar presa por amor de Dios» [Au 69,3]. Deseo dirigido a una señora que lo fue a ver a la cárcel. Es espiritual por la disposición de aceptar la cárcel y de estar preso por amor de Dios. Evidencia que la señora mencionada no muestra ese deseo y que su finalidad, como creatura, no está bien puesta, es decir, que no es una vida enmarcada por amor a Dios.

«Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas en Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios» [Au 69,3]. Un deseo en negativo: padecer los grillos y las cadenas. El contenido muestra que busca padecerlos por sí mismos, sino solamente por amor de Dios. Este deseo muestra la disposición de Ignacio de toda posible afrenta que le pudiera venir, si esta fuera necesaria, solo por amor a Dios.

\*\*\*

En resumen: 1. Ignacio pone en la misma sintonía el deseo de imitar a los santos con el deseo de imitar a Jesús [Au 9.10.18]. El primero sirve de germen, ya que coincide con los inicios de la vida espiritual de Ignacio que va a madurar y a convertir en el eje que vertebrará toda su vida y existencia. 2. Hay un deseo contundente de cambio de vida que proyecta en diferentes momentos: «ir a Jerusalén», «embarcarse», «sanar», «ponerse en camino» y vestirse con otra ropa [Au 9.12.11.18.35], es concebido por él como un buen deseo que lo mueve a la acción de cosas concretas para alcanzar el fin anhelado. 3. Aparecen también, como en los anteriores textos ignacianos, los deseos de «hacer grandes cosas por amor a Dios» [Au 14] incluso aquellas que devengan como consecuencia de ello, como padecer la cárcel, los grillos y las cadenas [Au 69]. 4. Se reincide en el deseo profundo que Ignacio tiene de servir al prójimo o a «las ánimas» [Au 46.71], como un fin donde se especifica, al mismo tiempo, el servicio a Dios. 5. Finalmente aparece el gusto de Ignacio por la guía espiritual, tanto la que recibe como la que él da. Hay un gusto y deseo por la conversación espiritual [Au 21.22.37.54] y por irse perfeccionando en el camino de imitación del Señor [Au 35].

## **2.8 «Deseo» en el *Diario Espiritual***

«Acabada la misa, con un deseo de reconciliarme con la santísima Trinidad» [De 78,1]. Es un deseo puro y espiritual: la reconciliación directa con la Trinidad, con

Dios. El fin es la unidad en Dios. Mueve a poner los medios para buscar esa reconciliación y a una disposición interior.

«El diálogo da un nuevo giro. Ahora la preocupación de Ignacio se centra no en el deseo de confirmación para poder acabar su elección, sino que desea la reconciliación con las personas divinas»<sup>143</sup>.

«...ánima, sin lágrimas, ni, creo así, deseo desordenado de haberlas, contentándome con la voluntad del Señor» [De,114,2]. Detecta el mismo Ignacio que en ese momento no siente en él un deseo desordenado de lágrimas. Es la manifestación de «las constantes vigilancias que Dios mismo hace sobre el deseo casi desordenado de las lágrimas»<sup>144</sup>. El contenido en sí mismo señala una intención desordenada de lágrimas que puede desviar del fin deseado. Por ello, este deseo le lleva a detectar tal desorden para quitarlo; y también para confirmar que no se está viviendo en ese deseo desordenado y seguir el camino. La función es cotejar si se está orientando hacia un fin ordenado o si se encamina hacia otro lugar.

«...y en ninguna parte hallando requiem con un deseo de dar fin en tiempo de ánimo consolado y satisfecho en todo» [De 145,3]. Espiritual: Deseo de dar fin a la confusión interior estando solo en tiempo de consolación. El fin es dar término a la confusión experimentada. Deseo que busca esperar el tiempo de consolación para poder darle fin a la confusión sentida.

«...que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber, finir en tiempo de hallarme mucho visitado» [De 147,2]. Espiritual: que el Señor le diera satisfacción y guía, pero esto no está llevado a ser un fin en sí mismo. Es un deseo que necesitaba purificarse y aclararse. Aunque el fin es la consolación o visitación de Dios, tal vez se siente como una inclinación que brota más desde sí mismo y no desde Dios. Una vez sentido este deseo, se necesita hacer un alto y esperar que el Señor responda, visite y confirme.

---

<sup>143</sup> N. Barrientos, SJ. «El Diario Espiritual». Lenguaje y experiencia de Dios”. *Manresa* 62 (1990): 315.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 322.

## 2.9 «Desear» en el *Diario Espiritual*

«...sintiendo en mí más propicio y más aparejado para impetrar lo que deseaba (no me, pudiendo adaptar a los mediadores)» [De 32,3]. Deseo espiritual, aunque no es claro, pero parece ser su deseo fundamental de más amar y servir a Dios; tal vez es el deseo de ser recibido todo, ya que no se siente del todo purificado<sup>145</sup>. Pero también conlleva el deseo de esclarecer la petición hecha: confirmar delante de Dios la petición si había de quedarse con algo para la iglesia o de no tener nada (pobreza). El fin buscado es el de dejarse conducir, disponerse a la gracia de Dios y dejar que Dios le lleve conforme a su divina voluntad. Las funciones de unificar, dirigir y confirmar son las que se descubren en esta expresión desiderativa.

«...tres días por hallar lo que deseaba, viniendo un conocimiento, que aun el pensamiento era de Dios» [De 45,1]. Es un deseo espiritual, aunque no clarifica cuál. Se puede referir al deseo fundamental, teológico, pero por otro lado puede deducirse de que se trata también de la gracia que había pedido para discurrir con su espíritu, si debía de vivir sin tener nada, ni para la iglesia. La finalidad que lleva es el deseo de un bien espiritual para mayor servicio y seguimiento de Dios. Quiere que su elección fuera conforme a la voluntad de Dios, según el discurrir de su Espíritu. En sí es dejarse conducir por el Espíritu de Dios ante una elección concreta.

«...con aquel mismo sentir del Hijo, y como yo hubiese deseada la confirmación por la santísima Trinidad» [De 73,2]. Deseo espiritual de ser confirmado y perdonado. Este elemento de haber tenido un sentimiento de indignación se puede ver claramente con el siguiente texto a analizar [Cf. De 76,2]. El fin es la comunión, el reencuentro y la reconciliación con Dios, además el dejarse conducir por Dios que le reconcilia, pero poniendo énfasis en el ser confirmado. Entiende que ser confirmado por la Trinidad es sinónimo de ser perdonado. La función es orientativa y direccional.

«...no demandando ni buscando confirmación, mas deseando reconciliación con las tres personas divinas» [De 76, 2]. Espiritual: Deseaba una reconciliación con Dios, ya que pide perdón por haber tenido un sentimiento de indignación [Cf. 50. 76.

---

<sup>145</sup> Cf. Nota 62. San Ignacio de Loyola, *Obras* (Madrid: BAC, 2013), 301.

78. 110. 112. 118]<sup>146</sup>. Aquí se descubre que es más importante la reconciliación que la confirmación. Aunque ambos deseos puedan mover a la disposición por parte de Ignacio de dejarse conducir por Dios y la entera docilidad a su voluntad.

«...todo en amor de Jesús, hablando y deseando más morir con él que vivir con otro, no sintiendo temores» [*De* 95,1]. Es un deseo espiritual, deseo hondo y profundo, que cala fuertemente en el alma de Ignacio, que le hace seguir la causa de Cristo, incluso hasta padecer la muerte, si es necesario. Esto lo pone junto a una vida distinta que podría vivirla con otra persona. Esa es la antípoda. El fin, es la unificación de la voluntad personal con la voluntad divina. La unión de su persona a la del Hijo de Dios.

«...el mismo lugar del santísimo Sacramento, y desseando hallar lo primero, y buscando, no era verso alguno» [*De* 124,3]. Deseo espiritual de encontrar la gracia primera<sup>147</sup>. El contenido es la misma búsqueda de la gracia de la claridad lúcida en torno a la esencia divina. Quiere dejarse conducir en ello por Dios. Busca disponerse a la ampliación del entendimiento por parte de Dios, abrirse a esa gracia.

«...venía el advertir a ellas o desearlas, y así advirtiéndome primero al acatamiento» [*De* 160,2]. Deseo espiritual de lágrimas o visitaciones de Dios. En este caso es advertido de su deseo, de que no siempre ayuda para el encuentro con el Señor. Es advertido de soltar ese deseo. En este caso, una vez sentido, lo lleva a dejarlo. Debe soltar lo que desea, con tal de seguir la voluntad de Dios. Este deseo la lleva a clarificar.

«...una impotencia para hallar, y tamen deseaba tener o hallar» [*De* 163,2]. Deseo espiritual de tener acatamiento o reverencia a Dios. La finalidad es la de propiciar el encuentro y la comunión espiritual. Es el deseo de la unificación de su ser en el ser de Dios: dejarse mover por el acatamiento y la reverencia para encontrarse con Dios.

---

<sup>146</sup> Cf. Nota 136. *Ibíd.*, 315.

<sup>147</sup> Cf. Nota 225. *Ibíd.*, 329.

\*\*\*

En resumen: 1. Los deseos que vive Ignacio en torno a la experiencia expresada en el *Diario Espiritual* deben entenderse desde una mística que exigen una decodificación propia. 2. Hay un deseo dirigido a la Santísima Trinidad que expresa una bilateralidad, por un lado quiere ser reconciliado por la Trinidad y por otro desea ser confirmado [Au 73.76.78.], al final es un deseo de permanecer unificado en Dios. 3. Se confirma una vez más el deseo que Ignacio vive como fundamental, de seguir y servir al Señor, pero ahora expresado con una comparación «más morir con Él que vivir con otro» [De 95]. 4. La experiencia de oración, contemplación y discernimiento profundos purifican los deseos y orientan el corazón a Dios, incluso de aquello tan sutil como la búsqueda de la consolación, la expresión de las lágrimas y la purificación [De 32.114.147.160].





## **CAPÍTULO 3 EL DESEO EN LA DINÁMICA ESPIRITUAL**

### **3.1 Aproximación al término**

Una vez revisados los principales textos ignacianos donde se evidencia el deseo y la acción de desear y, con ello haber encontrado los usos y las maneras en que Ignacio se ocupa de una de las dimensiones más fundamentales y naturales del ser humano, pasemos, pues, a centrarnos en hacer una aproximación al deseo en la dinámica espiritual, según el santo de Loyola. Se trata de hacer un esfuerzo por actualizar, de manera sencilla, la influencia del deseo en una experiencia espiritual de seguimiento del Señor. Por lo tanto, el primer punto a tratar será el hacer un breve recorrido por el deseo en sí y su repercusión en la vida del ser humano, recordando el lugar donde Ignacio lo ubica dentro de la concepción antropológica ya expuesta. Se hará un análisis que nos descubrirá la centralidad que comporta el deseo en la conducta humana, por ser una de las capacidades fundamentales del corazón.

Después concretaremos en una posible aplicación a la vida espiritual del uso del deseo como instrumento que nos lleva a Dios. Retomando de Ignacio el deseo fundamental que corresponde al deseo en sí de Dios o del fin teológico que, por

esencia y creación, le deviene al ser humano y la indicación concreta que nos propone en la dinámica espiritual de «ordenar lo que se desea». Desde esos dos lugares nos moveremos para dicha actualización.

### **3.1.1 Definición etimológica**

Cuando hablamos de deseo, nos estamos adentrando en el ámbito de la voluntad, que es la dimensión donde el esquema ignaciano identifica todas las modalidades de los afectos. Además es la plataforma donde también se registra la capacidad de desear y de amar. Es el lugar donde se ubican los afectos y, en los postulados de estos, donde se registra el dinamismo y la movilidad de las fuerzas del deseo, ya que «el deseo es la consecuencia del afecto en la voluntad»<sup>148</sup>.

La aproximación etimológica del concepto aporta lo siguiente: «deseo» viene del latín clásico «desidium», desidia, indolencia, pereza. En la antigüedad la doctrina moral determinó que la pereza u ociosidad era el incentivo primordial de la lujuria. De este modo, tomó el significado de ‘deseo erótico’, libertinaje o voluptuosidad<sup>149</sup>.

Tal vez esta definición sea una de las razones por la cual, al deseo, se le mira desde una connotación libidinosa o erótica que, para la concepción general de toda praxis espiritual, resulta el lado opuesto o incluso la amenaza de la que conviene desprenderse lo más pronto posible, para que esta no afecte en el seguimiento del Señor. De cierto modo se está designando al deseo como algo negativo, como muchas veces también se ha juzgado a lo corporal y a lo sexual, en la estructura del ser humano.

Pero no solo por la concepción negativa que se tiene respecto al deseo, sino también por haber experimentado, de él, su fuerza. Hay quienes tienen la concepción errónea de que trabajar el mundo del deseo y permitir contactar con él terminarán en una catástrofe o hecatombe, ya que temen que su fuerza los arrastre y con ello pierdan el control de sí mismos. Prefieren negarlos o apagarlos. Por tanto, se descubre una idea bastante difundida y arraigada en el ámbito de la praxis espiritual

---

<sup>148</sup> L. M. García Domínguez, SJ., *Las afecciones...*, 35.

<sup>149</sup> Cf. J. Corominas – J. A. Pascual, “Deseo”, en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispano* (Madrid: Gredos, 1980), 460.

que insiste en deshacerse de los deseos porque éstos entorpecen o apartan del camino de Dios.

Por otro lado, existe otra vía que nos sugieren las raíces etimológicas. «Deseo» también proviene de «desiderium» y «de-siderare». El latín «desiderium», según el *Diccionario de Autoridades*, significa anhelo o apetencia del bien ausente o no poseído<sup>150</sup>. Esta referencia latina es la base común de donde parten las distintas reflexiones y aproximaciones de quienes han trabajado el término. De ahí que, el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* comienza la definición de la voz «deseo» como «la tendencia espontánea hacia un fin o un objeto conocido o imaginado como bueno»<sup>151</sup>. Desde esta misma óptica, el deseo también se concibe como «una aspiración por alcanzar un bien y un anhelo que están siempre trascendiéndonos»<sup>152</sup>. Aquí, el uso de las palabras «aspiración» y «trascendencia» nos están dando las pistas de esta particular reflexión, pero se sigue notando la misma referencia de base.

Finalmente, la Real Academia Española, aunque parte de la etimología latina «desidium», también define el deseo como un «movimiento afectivo hacia algo que se apetece»<sup>153</sup>. Con ello, caemos en la cuenta de las muchas coincidencias que brotan en torno a una misma definición. El deseo, resumiendo, es el éxtasis, el anhelo, la apetencia, la tendencia espontánea, la evocación, el impulso o el movimiento afectivo hacia algo que se apetece, que no se tiene, que se concibe como un fin o un objeto conocido o imaginado como bueno y que nos conduce fuera de nosotros mismos. Pero cabe aclarar que este objeto apetecido, cuya valoración puede ser impulsiva o racional, acertada o no, no quiere decir que como ya ha sido imaginado como bueno, en realidad lo sea. Aquí solo aparece una explicación de esa tendencia espontánea del deseo en relación con el objeto deseado concebido o imaginado como bueno; la valoración ética, moral, espiritual, etc., o el discernimiento de ello, se aplican en un tiempo posterior.

---

<sup>150</sup> Real Academia Española, "Deseo", en *Diccionario de Autoridades*. Vol. 2 (Madrid: Gredos, 1975), 167.

<sup>151</sup> Blanch, "Deseo", 564.

<sup>152</sup> J. Melloni Ribas, SJ., *El Deseo esencial*, (Santander: Sal Terrae, 2009), 15.

<sup>153</sup> Consultado 10/05/2019, <http://dle.rae.es/?id=CwuZEEf>.

En lo que respecta al verbo latino «de-siderare», éste ha venido a ampliar notablemente el uso del término, significa «constatar la ausencia de las estrellas»<sup>154</sup> o también, «tender hacia los astros»<sup>155</sup>. Sugiere ese anhelo por las cosas de arriba. También expresa ese suspiro que brota cuando algo se quiere alcanzar, en este caso, lo que provocan los astros (las cosas de arriba, o las superiores) en quien las contempla. Este énfasis puesto en el espacio sideral obliga al hombre a levantar la mirada, ya que la imagen de las cosas de arriba es la que queda más clara cuando se trata de mover el deseo de bien. La definición del deseo, venida desde dicho verbo latino, nos expresa que este es «un éxtasis que nos conduce fuera de nosotros mismos, una aspiración por alcanzar un bien»<sup>156</sup>.

En resumen: 1. El deseo juega un papel primordial en la voluntad del hombre, ya es la consecuencia del afecto en ella. 2. Históricamente se le ha dado una connotación negativa por estar ligado etimológicamente a la ociosidad, de esta pasa a la lascivia y de ahí que se llegue a ligar al deseo con lo erótico y sexual. 3. También significa el anhelo o apetencia de un bien que se ha considerado como bueno. 4. Está emparentado desde la etimología, al verbo latino «desiderare» que significa tender hacia los astros, a las cosas de arriba. 5. De todo ello, se puede considerar en él, desde esta base etimológica, cierta ambigüedad.

### **3.1.2 Aliento, respiración y deseo**

Si nos fijamos en la aspiración resulta interesante encontrar algunas referencias o raíces del deseo en ello. Por un lado, considerando algunas reflexiones que brotan del dato bíblico y de la misma espiritualidad ignaciana<sup>157</sup>, se expone que en la terminología hebrea del relato del Génesis, donde Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices un aliento de vida (Gn 2,7), se emplea el término '*NPS*' (*nefes*)<sup>158</sup> para designar la garganta como órgano para tomar alimento

---

<sup>154</sup> La definición completa es: *De-siderare*: «separado de las estrellas cuando éstas forman una figura» *Sidus-sideris*. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire de la langue latine*, (París: Librairie C. Klincksieck, 1959), en Melloni, *La Mistagogía...*, 78.

<sup>155</sup> Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 15.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>157</sup> Alexandre Parra, "El deseo y el miedo...", 121-130.

<sup>158</sup> Ver también J. L. Ruiz De La Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Santander: Sal Terrae, 1988), 20-26.

y saciarse; y también como órgano de respiración. De ahí que esté relacionado estrechamente con ese aliento de vida que le ha sido dado. Este término hebreo después será traducido por «psyché»<sup>159</sup>. De ahí que también se exprese que la garganta es el lugar donde se detectan las necesidades elementales de la vida, y con ello, la sede del desear, anhelar y suspirar. El punto concordante es la acción misma de suspirar, aspirar, respirar, que implica al órgano mismo, como sede biológica de esta acción y al Creador (que da el espíritu) que impulsa ese aliento de vida en el hombre.

El aliento divino, de donde brota nuestra vida, también es el motor que dinamiza nuestros anhelos. Los primeros de ellos son, por tanto, a Dios y a la vida. El hombre anhela a su Creador y desea vivir. Dios es el bien mayor al que el hombre suspira alcanzar, pero también es el mismo aliento que lo empuja y lo dirige hacia ese fin.

Sin embargo, siguiendo el mismo dato bíblico, existen deseos y anhelos humanos que no llevan a Dios. La misma Sagrada Escritura nos muestra que los deseos pueden sobrepasar la justa medida y orientarse hacia objetos malos (Prov 21, 10)<sup>160</sup>. Es decir, que el ser humano, desde antiguo, vive la experiencia de que de sí mismo brotan deseos que buscan ciertos fines particulares, y que los objetos apetecidos no siempre son buenos, por tanto, no llevan a Dios. Se afirma, entonces, la detección de otros deseos, separados del anhelo de Dios o, como dice el texto sagrado, se detecta la corrupción en el ámbito de desear<sup>161</sup>.

Retomando el tema de la respiración, se encuentra desarrollado un breve ensayo sobre el hálito vital relacionado con el deseo esencial en el ser humano<sup>162</sup>. En dicha exposición se parte de los hechos naturales y básicos del ser humano. Se resalta que el ser humano está enmarcado, desde su nacimiento hasta su muerte, por la inspiración y la expiración: cuando nace, lo primero que hace es inspirar y, cuando muere, lo último que realiza es una expiración. Por el acto de respirar, continúa, el hombre mantiene el deseo primordial que es vivir. Por eso, se considera ahí que esta actividad automática del ser humano es la que se convierte en el

---

<sup>159</sup> Aleixandre Parra, "El deseo y el miedo...", 122.

<sup>160</sup> Cf. *Ibíd.*, 123.

<sup>161</sup> Cf. *Ibíd.*, 123.

<sup>162</sup> Cf. Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 31-45.

vehículo principal para conectar con la propia conciencia, con el interior y con el espíritu<sup>163</sup>. Es a través de esta conexión como el hombre se puede conceder el paso a mayores profundidades de la experiencia interior. En síntesis, se afirma que:

«...el oxígeno es al cuerpo lo que la consciencia es a la mente y lo que el espíritu (spíritus, “aliento”) es al alma: la fuente de su energía vital. Mediante la atención, los tres ámbitos se unifican para co-inspirar en la transformación del ser integral y dinamizar el Deseo esencial»<sup>164</sup>.

En Oriente asiático centran más la atención en este aspecto de la vida humana. El aliento de vida lo relacionan con la energía, la fuerza, la esencia universal, etc., y les es indispensable tomar conciencia y control de ello. De ahí parte toda actividad posterior. En Occidente ha sido distinto, sin embargo, poco a poco se ha estado infiltrando esta toma de conciencia en la misma respiración, sobre todo para el ejercicio espiritual y para la práctica de la oración. Se comprueba que toda toma de conciencia comienza con una buena y correcta respiración.

Un ejemplo de valoración de esta actividad humana, por parte de quienes promueven las prácticas, hoy en día, de la oración en Occidente, comentan que la respiración es, en verdad, un vehículo que nos puede conducir al encuentro con Dios:

«La respiración será un diálogo permanente, una forma de interactuar con la realidad circundante. Tomar conciencia de esta respiración y de este diálogo nos acerca al misterio de la existencia»<sup>165</sup>.

Una respiración que suele ser pasada por alto, incluso hasta ignorada, nos remite a suspiros (anhelos-deseos) profundos de vida y éstos nos conducen al mismo misterio de Dios.

En resumen: 1. El deseo, desde una consideración bíblica, atañe a la aspiración o respiración y esta, por ser una necesidad básica del ser humano, expresa las realidades profundas del ser humano, de desear, anhelar, suspirar. 2. Conecta, además, con el Espíritu o el hálito de Dios que da vida y, con ello, con el

---

<sup>163</sup> Cf. Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 33-39.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>165</sup> D. Guindulain, “Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales”, *Cristianisme i Justícia - EIDES* 84, (2017): 5.

motor de nuestros deseos. 3. La respiración puede ser el vehículo que nos abre al diálogo con Dios desde el dinamismo mismo del deseo. 4. En el mismo lugar (no en Dios, sino en el corazón del hombre) aparecen las propias apetencias o deseos. Estos, muchas de las veces, no llevan a Dios, sino que persiguen fines particulares. Se habla así, de su corrupción.

### **3.1.3 Hambre y deseo**

El acercamiento a esta realidad del deseo ofrece una especie de panorámica interna. Aparece, entonces, una especie de mapa de orientación. Esta orientación se basa en saber la dinámica propia del deseo, sus efectos y los destinos a los que conduce al hombre. Ahora nos fijaremos en la dinámica misma del deseo, donde podemos descubrir que este se provoca cuando se vive una experiencia de carencia y de vacío, y esto se comprueba desde la base más simple del ser humano, desde su base fisiológica. Habíamos comentado la respiración como ejercicio vital en el ser humano, ahora pasaremos a otra grande necesidad: el hambre. No sin antes decir que, estas dos necesidades juntas, remiten a las actividades más básicas e instintivas que el ser humano tiene.

Algunos identifican, en estas acciones, la primera interacción que el individuo causa con el medio, que va del interior al exterior y viceversa. Una vez que el niño ha salido del vientre materno, lugar donde tenía satisfechas todas sus necesidades, se ve obligado a proporcionarse su propio oxígeno y a digerir el alimento que le viene del exterior. El oxígeno le llega solo con un breve esfuerzo, está más a la mano. Pero el alimento no. Entonces tiene que buscarlo. Y, mientras eso pasa, este experimenta la necesidad del mismo. Por tanto, necesidad y deseo emergen de la misma carencia. De hecho, Fritz Perls, considerado el principal fundador de la terapia Gestalt, desarrolla una teoría humanista basada en ello. En su obra, *Yo, hambre y agresión*, señala lo siguiente:



«El concepto central es la teoría de que el organismo se esfuerza por mantener un equilibrio que continuamente se ve perturbado por sus necesidades y que se recupera por medio de su satisfacción o eliminación»<sup>166</sup>.

Estas necesidades, según Perls, tendrán un trasfondo común, el instinto del hambre. Considera que las primeras experiencias que el niño tiene cuando interactúa con el pecho de la madre son determinantes en el proceso y desarrollo de ciertas actitudes de la persona y en el modo en que esta se mueve hacia el satisfactor de sus necesidades. Es conveniente remarcar aquí el efecto profundo de todo ello. Las palabras: necesidad, satisfacción y equilibrio son básicas en el dinamismo de lo interior.

En ese preciso plano están también enmarcados los deseos. De hecho, de las necesidades brotan los deseos y los deseos nos llevan a descubrir las propias necesidades. Aunque es conveniente comprender que, por necesidades, se deben entender:

«...aquellas tendencias psíquicas derivadas de un déficit del organismo o de potencialidades naturales inherentes al hombre que buscan realización, aunque de por sí no producen la acción»<sup>167</sup>.

Estas no producen la acción, pero sí señalan directrices que hacen propensa la misma acción. Es por ello por lo que el darse cuenta de esta distinción es de gran ayuda para la toma de decisiones, o para la misma elección<sup>168</sup>.

Desde otra reflexión, se menciona que la sensación de carencia, del estremecimiento de la separación, de la ausencia y del vacío, es la que provoca el deseo de las cosas<sup>169</sup>. En este punto se concuerda con Perls al destacar que esta sensación está relacionada con el hambre y con el tener. Incluso, se describen algunas experiencias que se pueden entender como incompletas, tales como la separación y el abandono; o la sensación de fragmentación y la falta de sentido, que

---

<sup>166</sup> F. S. Perls, *Yo, hambre y agresión. Una revisión de la teoría y del método de Freud* (Madrid: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 2010), 25.

<sup>167</sup> García Domínguez, *Las afecciones...*, 69.

<sup>168</sup> Cabe mencionar que, aunque esta explicación es tomada de la base gestálica de Perls, no con ello se afirma la misma conclusión a la que él llegó: que tanto el deseo como la necesidad en el ser humano se resuelven solo por medio de su satisfacción. Desde la clave ignaciana, el deseo se ordena o se puede orientar.

<sup>169</sup> Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 15.

son las que ocasionan que el ser humano pueda acceder a otros terrenos que lo complementan, como lo es la relación con los demás, la búsqueda de la belleza y del conocimiento<sup>170</sup>. Por lo tanto, lo separado y lo complementario es lo que provoca el deseo en el ser humano.

Esta revisión del microcosmos humano nos muestra que este también es un reflejo de lo acontecido en el universo exterior. Pertenece a la misma naturaleza creada, cuyas necesidades básicas le exigen vivir en constante salida. Estas necesidades, siguiendo el esquema básico del organismo biológico, se manifiestan a través de una sensación, también natural y tal vez arquetípica: el hambre. Pero no solo eso, entre la necesidad y quien es capaz de satisfacerla se mueve otra fuerza: el deseo. De ahí que resulte básico y necesario la detección del movimiento desiderativo. A su vez, el ser humano detecta en su interior, junto a lo meramente biológico, la experiencia de lo afectivo. Es un ser que vive los sentimientos y padece las necesidades no solo físicas, sino las que brotan del corazón. Los deseos también abarcan esa realidad.

Es necesario reafirmar, con todo esto, que el organismo, independiente, tiene la capacidad individual de supervivir. Pero que esta afirmación se debe, a su vez, regular, porque no se puede predicar en todas las etapas del ser humano; ya que la edad infantil es totalmente dependiente de personas ajenas al niño, que le puedan dar los elementos necesarios para poder subsistir. Pero el ser humano en general está en búsqueda de complemento o plenitud.

«En condiciones normales, registra necesidad (sed, hambre, amor, rabia, luz, compañía, etc.) y se mueve hacia el hambre para satisfacerla. Entra en contacto con él, la satisface y se retira. Esto se conoce como Ciclo de autorregulación orgánica, Ciclo de experiencia, Ciclo de contacto-retirada o Ciclo de la Gestalt (se completa una Gestalt)»<sup>171</sup>.

En resumen: 1. Desde la necesidad de alimento físico o del hambre, el deseo emerge como la búsqueda de lo que no tiene o de la complementariedad. Es un dinamismo en el ser humano que se activa toda vez que se siente tal o cual ausencia. 2. Aunque el deseo proviene de esas dimensiones biológicas básicas, no se confunde

---

<sup>170</sup> Cf. *Ibíd.*, 16.

<sup>171</sup> S. Sinay – P. Blasberg, *Gestalt para principiantes* (Buenos Aires: Era Naciente, 2003), 119.

con la misma necesidad, este implica otras dimensiones en el ser humano. 3. Por tanto, la satisfacción del deseo no es la misma, básica, de la necesidad.

### **3.1.4 Separación y deseo**

La biología sigue aportando muchos elementos en torno al deseo, como uno de los planos más básicos y elementales del ser humano. Es interesante mirar al ser humano desde sus bases elementales. La idea central es que el organismo humano no se puede satisfacer a sí mismo.

«Esto nos hace ver, desde otra perspectiva, al hombre y a la mujer como carentes en sí mismos de lo que necesitan para vivir y obligados a reconocer que necesitan recibir de fuera de ellos mismos lo que precisan para su supervivencia»<sup>172</sup>.

Pero no solo eso. La biología que también se extiende en los demás organismos vivos nos ofrece una gran variedad de opciones en los modos de ser. Hay pluralidad, diferencia, diversidad y, por tanto, complementariedad.

El relato del Génesis, como dato bíblico, nos hace mirar en este mismo sentido. Con claridad distingue, por ejemplo, que existen dos maneras de ser humano: la del varón y la de la mujer. También aquí se puede descubrir esta dinámica de necesidad y de encuentro. En este punto, se comenta que el ser humano es una realidad abierta, y que, al existir solamente en una de esas dos maneras, no va a abarcar nunca la totalidad de lo humano, sino que necesitará siempre ser completado por la otra<sup>173</sup>.

Aunque se tiene que distinguir aquí que ese estado de incompleción no se predica en todos los sentidos. La naturaleza informa sobre ese modo complementario, que provoca la salida de cada género a buscarse y encontrarse, que es de lo que aquí se habla. Tal salida de una y de otro, incluso, se pudiera afirmar como una tendencia natural. Aunque no exclusiva, ya que la complementariedad del ser humano no tiene que ver solo con el género. Ésta va más allá.

---

<sup>172</sup> Aleixandre Parra, "El deseo y el miedo...", 122.

<sup>173</sup> Cf. *Ibíd.*, 122.

Por otra parte, desde el primer capítulo se detallaba que la realidad antropológica, vista desde el dato ignaciano, contenía tres actitudes básicas «alabar, hacer reverencia y servir a Dios», que le hacen al hombre salir de sí mismo, para ir al encuentro con su Señor y Creador y, en ese itinerario, encontrarse con los demás. Como la base desde donde se maneja aquí tal afirmación es de lo afectivo y espiritual, no solo de lo corporal y biológico, entonces se puede encontrar la distinción de su aplicación. Lo biológico también contiene elementos que lo llevan al mismo lugar: buscar la plenitud de lo que se percibe que hace falta. La naturaleza también apunta en la misma dirección y quiere impedir que el ser humano se quede autorreferenciado, y le invita a salir y buscar lo que le hace falta para vivir. Desde lo biológico, el ser humano no puede sacar de sí mismo su propio alimento y tampoco puede, él mismo, crearse el oxígeno de su respiración.

También el caos y la confusión, siguiendo el relato del Génesis, aparecen como el lado opuesto a la separación (acción de separar). La separación, por tanto, anuncia lo que se distingue con claridad. Cuando se logra poner una distancia considerable o una distancia sana de las cosas, se puede tener claridad y se puede identificar, con más facilidad, el mundo circundante. Pero esta misma acción de separar ocasiona que lo que antes estaba unido, o formaba parte de esa unidad, cuando se separa, lleve consigo una fuerza de atracción que busque de nuevo la realidad inicial y complementaria.

La concepción creacional del texto observa la separación de ciertos contrarios: la «luz» de las «tinieblas» (Gn 1,4); las aguas de «encima» del firmamento y de «debajo» del firmamento (Gn 1,6); el suelo «seco» y el cúmulo de las «aguas» (Gn 1,9); hay lumbreras en el firmamento celeste para separar el «día» de la «noche» (Gn 1,14). Esta descripción de la realidad por sus opuestos denota, al mismo tiempo, la comprensión de la tensión que se genera por la separación y por la búsqueda de su complementariedad. Fuera de toda visión dicotómica de la realidad, al establecer precisamente esas realidades contrapuestas y no otras, se evidencia su mutua implicación.

Esta aproximación, entonces, al relato del Génesis, aporta lo suyo en el tema elegido. Por eso también se afirma que «el deseo nació en el jardín»<sup>174</sup>, en ese primer lugar existencial donde tuvo origen todo. Desear lo complementario, lo distinto, incluso hasta lo opuesto, se encuentra identificado en la misma base de la creación. Existe una fuerza natural de atracción que se muestra a través de la energía y el dinamismo en el cosmos. Los distintos organismos que buscan, fuera de sí mismos, lo que no tienen para subsistir y para encontrar el equilibrio vital, parten del reconocimiento de su propia limitación y tienden hacia un fin de integración y de unificación.

En relación con Dios, con su Creador y Señor, el hombre se comprende también como creatura, y si esta creación fue separación, en el hombre se manifiesta también la distinción de Dios: no es Dios, pero es la creatura más cercana a Él. Es su imagen y semejanza. Esta es otra tensión opuesta (o tal vez no lo es tanto) de Creador-creatura. La reflexión que se presenta nos viene sugiriendo lo opuesto en los términos, pero poco a poco se va desvelando que eso no significa oposición radical, más bien se trata de una perfecta complementación.

En el caso de Dios, detectamos oportunamente que este modo creacional ha sido elegido libremente por Él. Él no necesita de la Creación para complementarse, pero la creación sí necesita de Dios, en toda su base ontológica. Pero esta mirada ontológica y existencial, también comprende al hombre desde la clave de la necesidad afectiva más profunda, desde la necesidad del amor. Es el corazón del hombre el que busca (desea – anhela) a su Creador. El texto de san Juan nos revela que ese Creador es amor (1Jn 4,8). El hombre anhela el amor.

Por otra parte, desde la visión creyente de la realidad, el ser humano también ha caído. Por tanto, existe en él otro dinamismo que opera en sentido contrario y que se expresa como una resistencia a Dios. Es lo que se ha entendido como la concupiscencia, fruto del pecado original. «El pecado vendría a ser la pérdida de esa finalidad de fondo que busca a Dios como fuente última de la felicidad»<sup>175</sup>. De ahí que en el ser humano se operan dos fuerzas que mueven hacia un lugar y hacia otro.

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 122.

<sup>175</sup> C. Domínguez Morano, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos* (Bilbao: Mensajero, 2011), 146. Cita a J. M. Castillo, “La afectividad en los Ejercicios Espirituales según la teología de Francisco Suárez”, *Biblioteca Teológica Granadina* 28 (1965): 48.

Esto evita tanto los optimismos y los pesimismos antropológicos reduccionistas, ya que se detecta que dicha concupiscencia no ha pervertido o corrompido radicalmente el dinamismo fundamental de la persona y que la voluntad humana conserva su inclinación natural para amar a Dios sobre todas las cosas<sup>176</sup>.

El sujeto experimenta una lucha y una interna contradicción. Hay dos tendencias que se encuentran activas en su interior que ejercen un fuerte poder de atracción y que se mueven en el ámbito de la afectividad<sup>177</sup>. Hay al menos dos deseos que operan en sentido opuesto el uno del otro, el deseo que me lleva a Dios y otro que se mueve por caminos distintos.

Finalmente, y con todo esto, aunque la vivencia de los deseos se detecta en toda la persona, cada uno afecta a una necesidad concreta, en un ámbito concreto. Existen deseos que pertenecen a los aspectos más superficiales, pero otros provienen de lo profundo. No se puede esperar ir a lo profundo de inmediato. No es tan simple. Requiere de tiempo, de tacto y de escucha.

«Hace falta mucha paciencia para tratar con nuestros deseos. Porque los mejores deseos están enterrados debajo de mucho lodo y arena. Se hace necesario un trabajo lento para abrir las compuertas y dejar que vayan aflorando suavemente como las burbujas del fondo de la laguna. En el fondo dormido del corazón están las cosas importantes, porque allí nacen las fuentes de la vida»<sup>178</sup>.

El trabajo con los deseos supone una empresa de gran calado, hondura y profundidad, que comienza en el exterior, pero que poco a poco va hundiendo sus raíces en lo más profundo del ser humano y de ahí, se busca el contacto con el deseo Mayor de Dios.

En resumen: 1. La separación por los contrarios en el relato creacional asoma la posibilidad de la naturaleza que se mueve por la búsqueda de su complemento. El deseo, por eso, nace desde esa misma realidad. 2. Se percibe cierta tensión entre esos opuestos cuya unión, paradójicamente, produce fecundidad. 3. Somos el deseo de Dios y nosotros, por naturaleza, buscamos la plenitud de nuestra existencia en Él.

---

<sup>176</sup> Cf. Domínguez Morano, *Psicodinámica...*, 146.

<sup>177</sup> Cf. *Ibíd.*, 146.

<sup>178</sup> X. Quinzá, *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), 21-22.

4. Por el pecado original, anida en nosotros una fuerza que desea de modo distinto al deseo de Dios, pero que, aunque ha corrompido en gran medida el dinamismo interior del ser humano, no lo ha aniquilado del todo. De ahí que se detecten al menos dos deseos contrapuestos en el interior: uno que lleva a Dios y otro que le resiste.

### **3.1.5 Deseo y personalidad**

Pasemos ahora a considerar que, en lo constitutivo del ser humano, el deseo es parte de su dinamismo fundamental. Esto, para la mayoría, puede sonar extraño, ya que el deseo se valora como algo secundario o simplemente pocos se detienen a mirarlo. Incluso, por su ambigüedad, ha sido juzgado solo desde su connotación negativa. La modernidad, que adoptó a la abstracción racional como la forma por excelencia del conocimiento científico, despreció, al mismo tiempo, el conocimiento experiencial, que es el que integra los tres centros del hombre: el centro racional, el afectivo y el visceral o instintivo.

Este énfasis de lo meramente cognoscitivo ha influido considerablemente en muchos de los aspectos de la cultura y de la sociedad moderna. También se ha infiltrado en el ámbito de lo religioso y espiritual. Principalmente en el tema del conocimiento y de la experiencia de Dios. Sin embargo, en el acercamiento al encuentro con el Señor, desde la óptica ignaciana, se necesita que el sujeto que entra en la experiencia espiritual considere esta implicación holística que le compromete toda su existencia. Solo desde esta perspectiva es posible escuchar las otras voces, además de la voz de la razón, que invitan a salir de la mera reflexión cognitiva. Una de esas voces es la voz del deseo y esta juega un papel determinante en el movimiento interior de la persona. De ahí la importancia de su consideración.

De suyo, el deseo, aunque no se lea desde una clave de lectura espiritual, se sitúa dentro de los parámetros primordiales de la dinámica humana.

«La capacidad de desear es una de las más importantes de las que está dotado el sujeto y la que de una manera más constante decide del comportamiento de la persona, tanto en su vida interior como en sus manifestaciones exteriores, hasta el

punto que los deseos pueden llegar a definir la personalidad: “dime lo que de verdad deseas y te diré quién eres”<sup>179</sup>.

La persona se define, entonces por lo que desea (no únicamente), de ahí la importancia de saber escuchar lo que deseamos. La escucha del deseo es fundamental en el proceso de autoconocimiento.

«Necesitamos reconciliarnos con nuestros mejores deseos porque son ellos los que nos pueden poner en la pista para saber de verdad quiénes somos. Somos lo que deseamos, lo que nos hace vivir y soñar, los anhelos más profundos del corazón»<sup>180</sup>.

Las fuentes del deseo son las que proveen de luz y de claridad en la realidad interior del hombre y le definen. «El deseo es el corazón y el color del tiempo humano»; el deseo es «como un latido de nuestra vida, que colorea nuestra existencia. Somos lo que deseamos; somos nuestros deseos. Seremos llevados por nuestros deseos»<sup>181</sup>.

En resumen: 1. El deseo define la personalidad del ser humano y lo guían al encuentro consigo mismo, con Dios y con los demás. 2. El deseo se escucha y no se interpreta desde una base meramente racional. 3. El deseo conecta con lo más hondo y genuino de nuestro corazón, es un parámetro que aporta más certezas de lo que hay en el interior. 4. El deseo mueve y configura a la persona, por eso es necesaria su escucha. Hay deseos que unifican e integran, otros no. De ahí su consideración.

### **3.2 El deseo en la dinámica espiritual desde la clave ignaciana**

Llegamos a la actualización de todo lo antes revisado y a la aproximación al deseo como elemento fundamental de la praxis espiritual. Este breve apartado toca dos principales puntos, una reflexión sobre el deseo fundamental o el deseo de Dios en el ser humano y la constatación de la ambigüedad que comporta el deseo. Lo que ha implicado en san Ignacio una revisión profunda y constante sobre esta dimensión

---

<sup>179</sup> Blanch, “Deseo...”, 564.

<sup>180</sup> Quinzá, *Desde la zarza...*, 22.

<sup>181</sup> Rambla, “Bondad y ambigüedad...”, 161.



desiderativa. De ahí, se propondrá una ruta sencilla y a la vez profunda, que pueda marcar las pautas en la praxis espiritual de ir unificando el corazón en el latir de Dios.

### **3.2.1 Deseo de Dios**

«Así dice el Santo, bendito sea: Yo me escondo y nadie me busca...»<sup>182</sup>. Qué desolada se muestra una vida donde no existe nadie que te busca. Se denota la soledad existencial. Si el ser humano, en esencia, está llamado a vivir en sociedad, o para los demás, el carecer de este contacto, de este encuentro y ajeno a toda relación, lo hace vivir de un modo que no es nada humano. Por tanto, cuando la persona vive la experiencia de ser buscado, de ser considerado, de ser tomado en cuenta, la persona vive. Simplemente así. Esta búsqueda que viene de fuera, de los otros y del gran Otro hacia mí, se puede entender también como ser el objeto de deseo (sin cosificarlo) de alguien. Esa dinámica es la que hace que cualquier corazón aletargado despierte. «No hay motivación para generar un deseo amoroso hacia alguien que la de saberse y sentirse deseado por él»<sup>183</sup>.

Ignacio percibe que Dios es quien busca al hombre. De hecho, «toda la sabiduría y la pedagogía espiritual de Ignacio están puestas al servicio del despertar de esta búsqueda»<sup>184</sup>. Despertar o ser conscientes de esta realidad que llama desde el fondo del propio ser, se convierte en la tarea esencial. Pero, al mismo tiempo, emerge, en quien es llamado, la paradoja que se vive en el discipulado del Señor: cuando se sale de sí mismo para ir a buscar al Señor, al mismo tiempo se percibe que tal búsqueda responde a una premisa anterior, el Señor ha salido antes con una elección propuesta. Los evangelios nos dan testimonio de ello:

«Le respondió Jesús: “Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi”» (Jn 1,48). «No me han elegido ustedes a mí, sino que yo los he elegido a ustedes» (Jn 15, 16).

---

<sup>182</sup> Aleixandre Parra, “El deseo y el miedo...”, 121.

<sup>183</sup> Blanch, “Deseo...”, 570.

<sup>184</sup> Aleixandre Parra, “El deseo y el miedo...”, 121. Cita a Martin Buber, *Les récits hassidiques*, París, 1963, 157s.

Se destaca que todo deseo o búsqueda de Dios se mueve por un anhelo mayor, anterior, que lo atrae. Dios desea. Dios nos ha deseado primero, y eso mueve toda nuestra existencia. Su deseo nos hace desearle. «El deseo de Dios no nace del hombre mismo, procede de la atracción de Dios mismo»<sup>185</sup>. Desear, entonces se convierte en una dinámica espiritual que implica la bilateralidad.

«Somos deseo de Dios en un doble sentido: desde el punto de vista nuestro, tenemos deseo de Dios, anhelo de reunificarnos con el Origen, que nos hace participar de Él por medio de la existencia; desde el punto de vista de Dios, somos su Deseo. Creados como expansión de su ser, somos la forma, la expresión, el contorno y la ocasión de su Deseo. Somos Él en su acto de darse en nosotros, y Él es nosotros en la forma acabada de nuestro anhelo»<sup>186</sup>.

De no ser así, nada podría sacar al hombre de sí mismo. La naturaleza humana hubiera encontrado plenitud en sí misma, pero sabemos por experiencia propia, que esto no es verdad. «Nacimos marcados por el deseo, y nacemos así porque Dios mismo es la fuente del deseo. Dios es quien lo hace nacer y por eso el deseo nos precede»<sup>187</sup>. Dios lleva al hombre a lugares que el hombre mismo no puede acceder y lo hace a través del deseo. Le lleva a desear aquello que lo conduce a un bien mayor. El hombre, por su parte, con su propia limitación, percibe lo que es bueno y desea limitadamente. Dios le conduce con deseos de Él mismo.

Esto no quiere decir que el hombre esté determinado por ello. El deseo de Dios en él no desdice su libertad, al contrario, esta queda reafirmada; ya que el deseo de algo o de alguien y, en lo profundo, de Dios, no es una concreción ya hecha o actualizada. Más bien se trata de una potencialidad previa. Es un impulso o motor inicial al que el hombre puede acceder o, por el contrario, también puede ignorar o dejar pasar. Existe, en el ser humano, un cúmulo de deseos, pero no a todos les damos cabida. Elegimos, de entre ellos, por el valor que les damos o por la apetencia

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, 123.

<sup>186</sup> Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 12. Nota: es importante señalar aquí un matiz. El autor expone sin pudor la estrecha relación que implica a las dos personas, Dios y hombre, a través del deseo que, llevándolo a consecuencias extremas, hace confundirlas. Sin embargo, no se puede afirmar ese salto ontológico en el ser. Nosotros no somos Dios porque (a veces) lo anhelamos. Y viceversa, Dios, por desearnos, no queda reducido a nuestra categoría meramente humana. Aquí se puede traer a la memoria lo que se expuso brevemente de Arzubialde en el capítulo primero: sobre la inmanencia y la trascendencia de Dios.

<sup>187</sup> Rambla, "Bondad y ambigüedad...", 162.

que sentimos. Hay un filtro al deseo que sesga la valoración que hacemos de los distintos objetos del deseo. El deseo de Dios también pasa por ese filtro. Éste permanece subyacente en esa misma dinámica. La máxima de libertad que nos dio el Creador es la que consiste en que el hombre puede responderle afirmativamente o de modo negativo al deseo de Él, que puso en nuestro corazón.

Deseo de Dios o no, el hombre siente un dinamismo interno. Se experimenta en constante movimiento. Anda buscando algo. Esta búsqueda va desde las realidades más externas que atañen a las necesidades biológicas, hasta las dinámicas espirituales y más profundas de donde se descubre el deseo de Dios. Por otra parte, desde una clave de lectura afectivo-espiritual resulta realmente impactante y consolador descubrir que el Señor de la historia y de la vida sale al encuentro de cada uno. Ese encuentro, a muchos, le ha cambiado radicalmente la manera de vivir.

En resumen: 1. Se puede notar que en las tres dimensiones del ser humano (cuerpo-alma-espíritu) está presente la dinámica del deseo. Desde su base más orgánica hasta el anhelo más profundo de Dios. Incluso, como el deseo abarca toda la realidad del hombre, y en ello no se logra distinguir dónde termina lo biológico y comienza lo anímico o afectivo y de ahí dónde se involucra lo espiritual. 2. Es una realidad que lo abarca todo y lo involucra todo. Se puede afirmar, entonces, que el ser humano vive en medio de cierta omnipresencia del deseo<sup>188</sup>. 3. Pero «el deseo último que subyace a todos los deseos es el deseo de Dios. Un anhelo íntimo, último y primero, que solo se saciará cuando estemos en Dios»<sup>189</sup>.

### **3.2.2 La ambigüedad del deseo**

La revisión de esta dinámica del deseo, hasta ahora, muestra una apariencia de ser algo simple, que fluye con naturalidad y de modo sencillo. De hecho, lo es, sin embargo, lo complejo viene del mismo corazón humano. Ese lugar enigmático que es capaz de provocar búsquedas de aquello que le viene bien, pero también de aquello que le perjudica. El evangelio de Mateo lo advierte: del corazón o del interior

---

<sup>188</sup> Cf. Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 16-19.

<sup>189</sup> Melloni, *La Mistagogía...*, 78.

del hombre provienen los malos pensamientos (Cf. Mt 15,19). Algunos hacen una especificación más precisa, ya que detectan que los deseos son la fuente o la raíz de las ambigüedades<sup>190</sup> del corazón; o también afirman que el deseo, en sí mismo, es esencialmente ambiguo<sup>191</sup>.

Aunque afirmarlo así, categóricamente, sin un contexto previo, sería otorgarle al deseo cierto valor “a priori”, incluso hasta moral, como bueno o malo. Concuero con que el deseo tiende hacia un bien, o algo concebido como bueno. Será entonces el objeto del deseo el que se tenga a consideración. Si éste le otorga un bien a la persona que desea o, por el contrario, le perjudica. La filosofía aporta que la voluntad siempre tenderá hacia un bien o lo que es concebido como bueno. En ese caso la revisión será hecha desde la hermenéutica, es decir, en lo que yo concibo como bueno. De hecho, se afirma que la diversidad de movimientos interiores depende de los objetos que se desean y que los deseos provocan ambigüedades y engaños<sup>192</sup>.

«Estos ámbitos del deseo son fuente de la creatividad y crecimiento, pero también lo pueden ser de bloqueo y regresión, según el modo y grado con el que se dé tanto su satisfacción como su frustración. El deseo es un dinamismo que nos impulsa hacia aquello que queremos obtener, pero también puede convertirse en un obstáculo. Puede ser torpe y ciego, ya que sólo nos permite verlo que entra en su campo de interés»<sup>193</sup>.

A propósito de esto, recordando la nota al margen que se hizo sobre una clasificación del deseo en el capítulo dos, se trae a colación que, desde una concepción antropológica que reformula la perspectiva ignaciana se pueden detectar dos tipos de deseo: el deseo emotivo y el deseo racional<sup>194</sup>. En el primero se ubica todo aquello que pueda quedar registrado como «deseable para mí», que satisface inmediatamente, viendo o notando solamente esa parcialidad. En este tipo de deseo están contenidas las emociones, los instintos y lo inmediatamente «importante para mí». Por su parte, el deseo racional, es el que puede tener en cuenta ese primer deseo, pero ahora lo integra con un segundo tipo de valoración,

---

<sup>190</sup> Cf. Rambla, “Bondad y ambigüedad...”, 162.

<sup>191</sup> Fernández, “Importancia...”, 138.

<sup>192</sup> Cf. Blanch, “Deseo...”, 567.

<sup>193</sup> Melloni Ribas, *El Deseo esencial...*, 17.

<sup>194</sup> Cf. García Domínguez, *Las afecciones...* 67-72.

racional o reflexiva y opte por aquello que entiende ser «el bien sí». Deseo que enfoca lo que la persona ha concebido en la categoría de lo que es un «bien en sí mismo»<sup>195</sup>.

Es necesario recalcar en este punto que este «bien en sí mismo» no se está entendiendo como una idea preconcebida de un bien objetivo. No es un ejercicio de jerarquización de valores desde el centro cognitivo o racional. recordemos que estamos hablando de deseos, Y estos se encuentran registrados en el plano volitivo y afectivo. El ejercicio consiste, tal vez adelantando un poco el modo ignaciano, de ordenar los deseos, pero dejando que estos se muevan, contactando con ellos y escuchándolos, no reflexionando y ordenando desde la mente, sino desde el corazón. Solamente «deseando y eligiendo» [Ej 23,7]. Porque «lo que es simplemente mejor no es lo mejor para cada cual»<sup>196</sup>.

«Ordenar el deseo, pues, será una condición ineludible para que el sujeto pueda encaminar su existencia conforme al fin que esta posee. En definitiva, conducirlo al amor como el fin último»<sup>197</sup>.

Esta es una empresa que conlleva la ordenación de la afectividad y, en ulterior instancia, la ordenación interna del sujeto. Se aporta así, una jerarquización (tal vez nueva) y la subordinación de diversos niveles de la personalidad. Es decir, se propone, de modo sano, cierto sometimiento de la sensualidad a la razón, siempre y cuando esta posibilite lucidez y disposición para captar la misma acción de Dios en su vida<sup>198</sup>. Y eso, no se da como el resultado de un esfuerzo ascético, sino desde unas bases psicoanímicas, antropológicas y espirituales. El deseo, como hemos visto, por su ambigüedad puede extraviarse. El ser humano muestra muchas resistencias para encontrar el camino. De ahí que, el ejercicio espiritual implique poner todas las energías (desde la base humana) para una disposición específica: dejar que la gracia de Dios mueva y atraiga con su amor.

Este es un proceso arduo y continuo, ya que el corazón del hombre es cambiante y sus condiciones vitales también lo son. Esto requiere de paciencia, vigilancia y también de mucha disposición para dejarse amar por el Señor. De ahí,

---

<sup>195</sup> Cf. García Domínguez, *Las afecciones...*, 67-68.

<sup>196</sup> Cf. Directorio de Polanco 20, 82, en Ruiz Pérez, *Teología del Camino...*, 246.

<sup>197</sup> Domínguez Morano, *Psicodinámica...*, 147.

<sup>198</sup> Cf. *Ibíd.*, 147.

brotarán las respuestas y en ulterior instancia, la respuesta vital, profunda que lleva a Dios. «Si el afecto está ordenado tenderá, natural y espontáneamente a través del deseo, a la búsqueda y posesión de Dios como el Bien supremo»<sup>199</sup>.

En resumen: 1. El deseo puede guiarnos y conducirnos al bien deseado, lo puede hacer con facilidad y fluidez, pero también por ser torpe y ciego, puede ser un obstáculo para ello. 2. El deseo es ambiguo y necesita de sindéresis para su mejor conducción. 3. La ordenación del deseo, desde la óptica ignaciana, se convierte en la acción mediática por la cual se ve también ordenada la afectividad y, por ende, el sujeto mismo. Este sujeto, ordenado en el deseo por la acción de la gracia de Dios, tiende naturalmente a la búsqueda y posesión del fin para el que ha sido creado: para Dios.

### **3.2.3 Aplicación a la praxis espiritual**

Estos dos puntos anteriores son los que se usarán aquí como modo de abordar el deseo en la dinámica espiritual. Primero, el deseo profundo de Dios, o el deseo de lo que expone con toda certeza en el *Principio y Fundamento* [Cf. Ej 23]. Este deseo, cuyo objeto es Dios, no puede accederse como de ordinario se hace con los otros deseos. Ignacio lo comprende y lo experimenta así.

Parece que Ignacio hace un recorrido. Pasa de los deseos de hacer lo que los santos hicieron [Au 7-8] y después de seguirlos y rastrearlos; de sentirlos en todas sus formas y colores y, sobre todo, sentir los efectos producidos en el interior de él mismo. Estos le pusieron en contacto con otros deseos que antes no estaban: quiso ser sano del todo para ponerse en camino a Jerusalén y hacer penitencias para servir a Dios [Au 9]. Y de ahí, se enmarcaron, juntos, en un deseo profundo, deseo que provoca el ánimo generoso, encendido por Dios [Au 9]; deseo de agradar y placer a Dios [Au 14] con toda su vida.

Él, en el inicio, ni siquiera lo pide, le llega por gratuidad. Comienza a moverse en él la idea de hacer lo que los santos hicieron que, como ya se expresó, era el deseo embrionario de lo que después sería el deseo de imitar a Cristo [Cf. Au 9.10.18]. En

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, 146.

el intermedio de este paso, están las expresiones que nos muestran otro grado en su desear, había en él deseos de hacer grandes cosas por amor a Dios, de servirle y de honrarle. [Cf. Au 14]. Poco a poco se ha ido arraigando en su corazón este anhelo de Dios.

«En definitiva, la madurez espiritual depende de la transformación del deseo por la pertenencia a la amistad de Jesús. Ésta modifica las apetencias de felicidad, el impulso innato del deseo, otorgándoles la plenitud que proviene de Dios, porque unifica al hombre integrándolo en el consuelo de la verdadera alegría, concedida “de lo alto”. La amistad se materializa así en el deseo de servirle y agradecerle en todas las cosas. Y ésta es concretamente la expresión viva de la fidelidad al Espíritu de Jesús»<sup>200</sup>.

Esto da la idea de una dinámica o mistagogía del deseo<sup>201</sup> donde se sugiere que hay un modo de tocar el deseo profundo o esencial<sup>202</sup>. Y la forma que se propone es la de hacer contacto con los deseos más identificables, o que están más a la mano, de los cuales se puede uno dar cuenta con facilidad. De hecho, estos pueden calificarse como los pequeños deseos que están en la superficie, pero que por ser pequeños y con poca densidad, pueden servir solo de modo instrumental. No dan lo que el deseo profundo da, pero sí nos pueden llevar a él, nos llevan al deseo del gran Otro, nos llevan a Dios.

«En realidad en la vida del hombre los elementos válidos, que se convierten en vida, son muy pocos y relativamente simples. El hombre necesita poseerlos con el corazón; cerciorarse de que son absolutamente sanos y limpios; tener seguridad de ellos, de modo que se conviertan en sus motivaciones más hondas; saber por experiencia que no son meras ideas intercambiables, sino sus móviles más profundos, identificados totalmente con sus deseos de felicidad»<sup>203</sup>.

Pero no todo termina ahí. No se llega a esa profundidad para después encontrar más nada. Sino que el camino continúa. El deseo de Dios, en la vida de Ignacio, que se traduce en un deseo de más amarle y servirle, poco a poco se convierte en la finalidad de su existencia. De ahí que brote la percepción

---

<sup>200</sup> Arzubialde, *Ejercicios...*, 354.

<sup>201</sup> Cf. Quinzá, *Mistagogía del deseo*.

<sup>202</sup> Melloni Ribas, *El deseo esencial*.

<sup>203</sup> Arzubialde, *Ejercicios...*, 215.

antropológica abocada a Dios. Ese eje central, no por serlo así, esencial, permanece inmóvil. Estar en contacto continuo con él no es una tarea de las que uno pueda decir, ya la tengo resuelta. El deseo de Dios, si no se cultiva, se puede apagar. Hay, por tanto, una tarea de atención y cuidado. Y como la vida espiritual supone una concepción antropológica necesaria para el encuentro entre lo humano y la gracia, entonces, desde Ignacio, esta tarea conlleva siempre la ayuda de Dios y la libertad humana. No es un voluntarismo ni un fideísmo. Es un camino que comprende un trabajo interior que va llevándose desde el vaivén del ritmo desiderativo.

Por su parte, en los Ejercicios, se puede notar cómo Ignacio vertebra el eje de los mismos en el deseo de abocar la misma vida en el servicio, alabanza y gloria de Dios [Cf. Ej 16.23.98.130.155], ya que entiende que ese gran deseo provoca un vínculo entre el sujeto y Dios. Cada etapa de los *Ejercicios* muestra un interés especial en esta vinculación o adhesión libre de la voluntad, pero solo por medio del deseo. Por tanto, cuando el objeto de deseo es Dios, no se puede entender que sea experimentado como los demás objetos de deseo. Dios es el Otro, también con su libertad y querer y es capaz de mover el corazón desde la profundidad de su misterio. Esto se da por gracia y por cooperación. El hombre puede cooperar para que Dios con su gracia le asista y le conceda moverse desde este profundo deseo de Él.

El Señor hace, con su Espíritu que consuela, que ese deseo permanezca, conforme a su voluntad. Él mueve la voluntad y el querer de Ignacio. De ahí que surja una dinámica que, en el fondo, el movimiento básico, es el deseo esencial. La constelación de deseos que están alrededor serán las piezas claves para constatar la permanencia en él o no. Ignacio de Loyola hizo un sistema solar en torno a ese deseo. Porque supo, por conocimiento interno o experiencia vital, que mantener vivo ese deseo, con la gracia de Dios, lleva a la adhesión de la propia voluntad a la divina.

Hay una nota que se ha pasado de modo ligero, pero que conviene expandir un poco más, es el hecho de que, tanto en la vida de Ignacio, como en la dinámica de los *Ejercicios*, se asoma la posibilidad de que una persona puede moverse a desear lo que antes no desea, también de que puede darse cuenta de que el deseo profundo de Dios no está arraigado en su corazón. Las expresiones más contundentes son



aquellas que incluso mueven a desear algo que, de ordinario, se rechazaría, como el deseo de los «oprobios y menosprecios» [Ej 146], ser «estimado por vano y loco» [Ej 167], estar «preso» por la causa de Cristo [Cf. Au 69], «más morir con él que vivir con otro» [De 95], etc. La misma dinámica desiderativa, en este sentido de ser llevada por Dios, te lleva a tocar realidades que antes ni las imaginabas.

La etapa de Ignacio, donde centra su atención en lo que desea para todo aquél que se interese en formar parte de la Compañía, se confirma esta opción de mover a la persona desde el deseo. Permanece en las Constituciones la urgencia de Ignacio de descubrir en el candidato el deseo fundamental [Co 66.98.102.622...]. Busca que sus intenciones estén ordenadas a un fin común, que es el servicio a Dios mediante la salvación de las almas [Co 3]. Tiene muy claro que la base del actuar, en la dinámica de la misión de la Compañía, como esta es humana y espiritual, depende de estar vinculado a Cristo, mediante la acción vital del deseo. Ignacio busca que el candidato sea probado constantemente y sugiere que si no es posible la detección de tal deseo, al menos muestre la disponibilidad de pedirlo o de «desear tales deseos» [Co 101].

Brota aquí, el segundo aspecto a considerar en esta dinámica espiritual que brota del deseo en Ignacio, la de constatar la ambigüedad del deseo y la manera en que Ignacio propone ordenarlo hacia un fin que, como se acaba de expresar, es anhelado. Ignacio, en el inicio de su conversión, vuelve a sentir que dos deseos peleaban por llevarle por dos caminos distintos [Cf. Au 6-7].

El deseo, aunque sea firme y puro, puede desencadenar una serie de dinámicas que en todo se deben discernir. Ignacio, aunque él ya había albergado tal deseo en su corazón, no le fue suficiente en el momento de encuentro con el moro. Le vinieron a la mente muchas reacciones como matarlo [Au 15], ya que pensó que era su deber defender a su Señora, la Virgen María, que no debió consentir que el moro dijese tales cosas y se ve obligado a enfrentarlo por la honra de la Virgen [Au 15]. Se sintió indignado, razonaba sobre lo que debía hacer. Quedó dubio sobre lo que debía hacer. Después quedó cansado de razonar y examinar lo que era bueno hacer [Au 16]. Es decir, hay todo un movimiento interno o dinámica espiritual que brota de un eje determinado en el de Loyola. Pero las expresiones y acciones que pueden brotar de él son muchas. Hay una aceptación y asimilación del deseo

esencial, pero este se debe ir matizando y confirmando en cada paso de vida, con las circunstancias que esta presenta.

Hay algunas otras expresiones que nos refieren a ello. Como la identificación que Ignacio tiene sobre el «deseo no bien ordenado» [Co 390], «atender lo que se desea» [Co 48.73. 89.199] y, la propia concepción de que en él se manifestaba un «deseo desordenado de lágrimas» [De 114] en la misma oración y contemplación. Que llevan a su consideración. Entonces, ¿qué hacer con el deseo? La consigna ignaciana es ver a dónde me lleva. Es decir, ordenarlo al fin asimilado y querido. Los demás deseos, como las acciones que brotan en consecuencia se verán cotejadas por la referencia básica del deseo esencial o profundo de Dios. El acompañamiento espiritual debe tocar las expresiones del deseo, ya que Ignacio lo asume de forma esencial para saberse dirigir y dirigir a los demás al fin para el que han sido creados. Se insiste que esto, en conjunto, es con la lógica del amor de Dios que es quien colma y satisface al alma.

El movimiento, por tanto, que se propone para esta dinámica espiritual se da en dos sentidos: el primero va de lo superior, lo superficial, los deseos de la superficie a lo interior, a los deseos más profundos y de ahí al deseo esencial. Se trata de mover a la vinculación con Dios, incluso desde la misma petición primera, es decir, desde solicitar el deseo de desear.

El segundo movimiento es de dentro hacia afuera, o de lo profundo a lo exterior, a la superficie. Partiendo del deseo profundo de Dios, que Ignacio concretiza en dos acciones, amar y servir, se orientan los demás deseos y toda la vida de quien quiera entrar en esa dinámica. Se vuelve el eje que va configurando todo lo demás. Es lo que también expresan las dos acciones que se han unido con este propósito, de ser contemplativos en la acción. Toda acción buscada debe provenir de esta fuente fecunda de vida.

El método es el de cotejar, contactar o discernir el principio, medio y fin, del ejercicio del deseo, o el ir cotejando paso a paso los movimientos del corazón y sus apetencias. De ello está la clave para saberse dirigir y guiar en los senderos insondables de Dios. Y esto bajo dos guías, la de la gracia (oración y vida), y la del acompañamiento brindado por personas espirituales [Au 21.22.37.54], que no se han intimidado por sus deseos y que los han puesto para el seguimiento del Señor y

la configuración de su corazón en la felicidad de Dios. El hombre está capacitado para encontrarse con el Señor desde las instancias del deseo. Desde ahí puede abrirse y entregarle libremente su voluntad. Desde ahí puede sentir cómo Dios le ama y en ello también abrirle su corazón. «Le voy a seducir, le llevaré al desierto, y le hablaré al corazón» (Os 2,16).

El resumen de este punto queda expresado por una magnífica definición del deseo que contiene, en síntesis, mucho de lo que aquí se ha querido expresar.

«El deseo (el “apetito” en este caso) es la pulsión espontánea y errática (moción hacia), generada por la atracción (“passio”) que el bien finito, presente y actual, ejerce sobre el apetecer o la necesidad. Es a un tiempo el supuesto y fundamento así de la libertad como de la felicidad. El deseo es natural, autónomo e inalterable a lo largo de la vida, como la sed. Posee dinámica propia y tiende espontáneamente a la autosatisfacción. En sí mismo es bueno y puesto por Dios. Es la fuente de energía que persigue la subsistencia y la felicidad. Pero se modifica y transforma, se acomoda y disfraza. Su terminal es el gusto por aquello “concreto” a lo que se adhiere en última instancia. Es ciego e inconsciente. Es, en definitiva, la vida misma. No puede ser reprimido ni sofocado porque, si el hombre obrara así, su mundo apetencial acabaría por jugarle una mala pasada. El secreto consiste, por consiguiente, en la transformación espontánea de apetecer provocada por el amor que le viene “de fuera”; por la vivencia de experiencias siempre renovadoras que satisfagan plenamente sus deseos de felicidad. El apetecer, como los gustos, sólo se modifican en función de los objetos a los que se adhieren. Porque al gusto sólo lo puede ordenar la misma apetencia y el consuelo del amor. Entonces resulta que coinciden en el único y mismo acto, conscientemente realizado y penetrado todo él por el amor, la apetencia y la libertad»<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> Arzubialde, *Ejercicios...*, 512.

## CONCLUSIÓN

Una vez realizado el recorrido de esta breve investigación podemos concluir que:

1. El término «hombre», desde la óptica ignaciana, por su referencia ontológica y creatural al Creador, define al ser humano desde unas claves externas, teológicas, que no le devienen de sí mismo, sino que le remiten necesariamente a Dios. Por ello, no puede quedar agotada su definición en una mera «sustancia individual de naturaleza racional». Ignacio, cuando emplea el sustantivo «hombre» sí asume esa individualidad deseada en la definición filosófica antes mencionada, así como también la consideración de la especie humana en su totalidad, pero siempre en referencia al Ser que le dio la existencia. Por tanto, se enfatiza la cualidad esencial que Ignacio considera en el ser humano, la de estar finalizado, de ser un ser con sentido y, con ello, un ser abierto y social. Esta finalidad, como no la tiene en sí mismo, le convierte en un ser llamado: el hombre es vocacionado desde su instancia más esencial y vital. Podemos decir, con ello, que el hombre encuentra la plenitud de su vocación solamente en Dios que lo ha llamado a existir.

2. Para Ignacio Dios es Creador de todo cuanto existe y está presente en la obra de la creación. Reconoce, con ello, su inmanencia y su trascendencia, ya que ni se aparta de su obra, ni se confunde con ella. Admite, además, una jerarquía de seres en la creación donde el ser humano ocupa un lugar de preferencia que se distingue de las demás creaturas por

recibir el encargo de discernir (es capaz de ello) sobre el uso que hará de ellas para la prosecución del fin para el que ha sido creado. La creación habla de Dios. El hombre, creado, habla con Dios. El Creador pone las bases de apertura al hombre para que, así, le manifieste todo su amor, ya que «es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella [al alma], trayéndola toda en amor de la su divina majestad» [Ej 330]. La comunicación de Dios con el hombre es en el amor. El mensaje profundo de conlleva la obra de la creación es de encuentro y de intercambio, de comunicación y de amor.

3. El alma, desde la clave ignaciana, es el lugar teológico donde se da la experiencia espiritual. Esta tiene un correspondiente con la interioridad que es concebida, entre tantas cosas, como aquello más profundo que la persona tiene. Se reconoce que el alma comporta un psiquismo apto para la experiencia directa con Dios, ya que la subjetividad en el alma le concede al ser humano ese talante responsivo y personal en la relación con Dios y con los demás. Por otra parte, se concede a la libertad ser la cualidad esencial en el alma donde se da la primera elección y, además, es la que da la posibilidad de acoger y recibir el don gratuito del amor de Dios.

4. El sujeto, en la antropología ignaciana puede referir al ser humano, pero su uso más común es cuando se le adjunta el verbo «tener» y con ello se está designando la capacidad que la persona tiene para la experiencia espiritual. Es el sujeto disponible para la experiencia personal con Dios, o lo que algunos concibieron como el «sujeto místico». «Tener sujeto» significa ser potencialmente capaz en los ámbitos cognitivos, afectivos, relacionales y espirituales. También en lo concerniente a la capacidad de elección, de decisión y de auto responsabilidad. Con esta designación, Ignacio busca que la persona procure la posibilidad de saberse responsable de sus actos y de sí misma con una madurez suficiente. Pero esta cualificación solicitada se mueve en el ámbito de la potencialidad. No significa, por ende, la adquisición de todas estas capacidades «ipso facto», sino la posibilidad de su despliegue.

5. La estructura interna del ser humano está integrada por las tres potencias: la «memoria», el «entendimiento» y la «voluntad». Estas tres facultades no se expresan de modo aislado, su interrelación es constante y dinámica en la experiencia espiritual. La afectividad o la facultad volitiva adquiere un matiz de clara importancia por ser el lugar donde se viven los actos libres del afecto y el amor, donde uno se puede adentrar en el amor de Dios. El entendimiento en san Ignacio, aunque es el lugar de la sindéresis, no se reduce a un mero racionalismo frío que prescinde del afecto y la voluntad. El modo de adhesión a la voluntad divina requiere mucho más que una sola reflexión cognitiva, se busca mover la

voluntad. El afecto, por moverse entre los polos del «eros» y el «ágape», es ambiguo, necesita discernimiento y claridad.

6. Es una antropología que no desprecia al cuerpo. Más bien ocupa los datos aportados por los sentidos, desde los más externos hasta los místicos, con un proceso gnoseológico y mistagógico a la vez que le conectan con la divinidad. Los sentidos juegan un papel primordial en la experiencia espiritual. El itinerario comienza en los sentidos externos (o inferiores), pasando por los sentidos internos (cuyo material se concentra en la imaginación) hasta llegar, por medio de los «sentidos místicos» a la cima de la experiencia espiritual. Por tanto son los instrumentos, las puertas y los puentes de acceso por donde se permite el encuentro entre la creatura y el Creador.

7. De parte del hombre, y según esta lectura antropológica ignaciana, en la estructura humana se dan las condiciones necesarias para la comprensión sentida de la experiencia mística o espiritual. De tal modo, se le concede al ser humano la capacidad de ser un «ser espiritual». Se habla de una antropología teológica abierta y positiva donde el hombre, delante de su Creador, conlleva, inherente a su ser, un talante de apertura, de respuesta y de libertad.

8. El escenario donde se encarna esta antropología teológica nos ofrece otro dato. La mirada creyente de la realidad se desarrolla en medio de un sinfín de posibilidades que desvían al hombre de su fin último. El corazón humano se debate constantemente entre lo que es «bueno para sí» y lo desea y lo que (también deseándolo) le «conduce al fin para el que ha sido creado». En esta encrucijada, es la asistencia de la gracia la que le mueve, «deseando y eligiendo» (con anhelo y libertad), a una adhesión profunda de corazón, para la salud eterna de su alma.

9. El hombre es un ser finalizado, tiene un «para» (o un «sentido» de vida) que lo conduce a la salud eterna de su alma, pero que este no lo determina, lo anula o le sustrae la libertad. La propuesta ignaciana reconoce la manera en que Dios mueve, a base de consuelos espirituales, el corazón del hombre, en cuyo centro encuentra un espacio abierto, espiritual y de profunda libertad para recibir una respuesta vital. Ignacio quiere que la creatura permanezca abrazada («solamente deseando y eligiendo») a la voluntad del Señor, con toda su libertad y querer, que es donde encuentra la salud de su alma.

10. El deseo es la dimensión del ser humano que funge como el motor de su estructura. Se ubica principalmente en la voluntad donde están contenidos los afectos. El deseo fundamental, desde san Ignacio, viene de Dios y, por tanto, es la fuente primera de nuestro mismo desear. Para Ignacio los deseos son casi siempre positivos, es decir, señala

que al deseo no se le juzga a priori, sino que invita a escucharle y a discernir su efecto recibido. Los deseos comportan también los afectos y el hecho de desear pone en la ruta que lleva a Dios. Ignacio sitúa al deseo en un puesto central de la conciencia. Y hablar de deseo en el ser humano es hablar de su profundidad última, sobre todo cuando este deseo es de Dios.

11. Hay una referencia continua en el texto de los *Ejercicios* sobre el deseo de mejor servir a Dios, de darle la mayor honra y gloria y de configurar todo el obrar en el marco de este gran deseo. Es el deseo fundamental para san Ignacio. La única causa de desear, para él, es la del «solo el servicio, la honra y la gloria a su divina majestad» [Ej 16]. Ignacio quiere mover este deseo en el sujeto que hace *Ejercicios* y lo indica desde el comienzo donde aparece como condición para entrar en la dinámica espiritual y para seguir en ella. Propone también despertar algunos otros deseos que de ordinario no se tenían o no se querían, pero siempre con la mirada puesta en el fin espiritual. Las peticiones para mejor alcanzar el fruto espiritual, las formula también desde las bases del deseo. Para él, desear la petición es ya comenzar a orar. En el texto de los *Ejercicios* Ignacio también expone el deseo que Dios tiene de «dárseme» y, por otro lado, los deseos secretos del «enemigo de natura humana» de querer «suadir al alma».

12. Hay una reiteración en las *Constituciones* sobre dos deseos explícitos: el deseo de entrar en la Compañía o ser admitido en ella, que siempre está puesto en consideración con el fin de la misma; y el fin que le es inherente a la Compañía, y que es uno de los grandes deseos de Ignacio: el deseo de ayudar a las almas. Se expresa además, el deseo profundo que Ignacio tiene de «imitar a Cristo», de vestirse con su misma «vestidura y librea», de «abrazar lo que Cristo ama y abraza» y todo esto llevado hasta el extremo, hasta llegar a ser «estimado por loco». Ignacio descubre que cuando los deseos sugeridos, o que llevan a Dios, no se experimentan, estos deben pedirse. Esta la expresión desiderativa más original en él: desear los deseos. Ignacio expresa la necesidad de un ordenamiento del deseo y afirma, con ello, que hay deseos no ordenados al fin que se ha concebido o asimilado. La fuente de donde emanan los deseos (en el marco de la concepción ignaciana, los deseos que llevan a Dios), es el mismo Dios.

13. En la *Autobiografía* Ignacio pone en la misma sintonía el deseo de imitar a los santos con el deseo de imitar a Jesús. El primero sirve de germen, ya que coincide con los inicios de la vida espiritual de Ignacio que va a madurar y a convertir en el eje que vertebrará toda su vida y existencia. Hay un deseo contundente de cambio de vida que proyecta en diferentes momentos: «ir a Jerusalén», «embarcarse», «sanar», «ponerse en camino» y vestirse con otra ropa; es concebido por él como un buen deseo que lo mueve a la acción de

cosas concretas para alcanzar el fin anhelado. Aparecen también, como en los anteriores textos ignacianos, los deseos de «hacer grandes cosas por amor a Dios», incluso aquellas que impliquen, como consecuencia de ello, algún sufrimiento como padecer la «cárcel», los «grillos» y las «cadenas». Se reincide en el deseo profundo que Ignacio tiene de servir al prójimo o a «las ánimas», como un fin donde se especifica, al mismo tiempo, el servicio a Dios. Finalmente aparece el gusto de Ignacio por la guía espiritual, tanto la que recibe como la que él da. Hay un gusto y un deseo por la conversación espiritual y por irse perfeccionando en el camino de imitación del Señor.

14. Los deseos que vive Ignacio en torno a la experiencia expresada en el *Diario Espiritual* deben entenderse desde una mística que exigen una decodificación propia. Hay un deseo dirigido a la Santísima Trinidad que expresa una bilateralidad: por un lado quiere ser reconciliado por la Trinidad y por otro desea ser confirmado en ella, al final es un deseo de permanecer unificado en Dios. Se confirma una vez más el deseo que Ignacio vive como fundamental, de seguir y servir al Señor, pero ahora expresado con una comparación de «más morir con Él que vivir con otro». Finalmente, la experiencia de Ignacio de oración, contemplación y discernimiento profundos le purifican los deseos y le orientan el corazón a Dios, incluso de aquello tan sutil como la búsqueda de la consolación, la expresión de las lágrimas y la purificación espiritual.

15. El deseo juega un papel primordial en la voluntad del hombre, ya es la consecuencia del afecto en ella. Históricamente se le ha dado una connotación negativa dentro del ámbito religioso y espiritual por estar ligado etimológicamente a la ociosidad, ya que esta es el caldo de cultivo donde se produce la lascivia y de ahí que se llegue a asociar al deseo con lo erótico y sexual. También significa el anhelo o apetencia de un bien que se ha considerado como bueno. Y, finalmente, el deseo aparece emparentado, desde la etimología, al verbo latino «desiderare» que significa tender hacia los astros, a las cosas de arriba. De todo ello, se puede considerar en él, desde esta base etimológica, cierta ambigüedad.

16. El deseo, desde una consideración bíblica, atañe a la aspiración o respiración y esta, por ser una necesidad básica del ser humano, expresa las realidades profundas del ser humano, de desear, anhelar, suspirar. Conecta, además, con el Espíritu o el hálito de Dios que da vida y, con ello, con el motor de nuestros deseos. La respiración puede ser el vehículo que nos abre al diálogo con Dios desde el dinamismo interno del deseo. En el mismo lugar (no en Dios, sino en el corazón del hombre) aparecen las propias apetencias o deseos. Estos, muchas de las veces, no llevan a Dios, sino que persiguen fines particulares. Se habla así, de su corrupción.



17. Desde la necesidad de alimento físico o del hambre, el deseo emerge como la búsqueda de lo que no se tiene o de la complementariedad. Es un dinamismo en el ser humano que se activa toda vez que se siente tal o cual ausencia. Aunque el deseo proviene de esas dimensiones biológicas básicas, no se confunde con la misma necesidad, ya que este integra otras dimensiones más en el ser humano. La satisfacción del deseo no es la misma que la de la necesidad.

18. La separación por los contrarios también se encuentra en el relato creacional donde se asoma la posibilidad de la naturaleza que se mueve por la búsqueda de su complemento. El deseo, por eso, nace desde esa misma realidad. Se percibe cierta tensión entre esos opuestos cuya unión, paradójicamente, produce fecundidad. El deseo juega un papel primordial en ello. Somos el deseo de Dios y nosotros por naturaleza buscamos la plenitud de nuestra existencia en Él. Dios no se vive desde la necesidad de complemento en nosotros, al contrario, lo hace desde la gratuidad de su amor. Pero, por el pecado original, anida en nosotros una fuerza que desea de modo distinto al deseo de Dios, pero que, aunque esta ha corrompido en gran medida el dinamismo interior del ser humano, no lo ha aniquilado del todo. De ahí que se detecten al menos dos deseos contrapuestos en el interior: uno que lleva a Dios y otro que le resiste.

19. El deseo define la personalidad del ser humano y lo guía al encuentro consigo mismo, con Dios y con los demás. El deseo se escucha y no se interpreta desde una base meramente racional. El deseo conecta con lo más hondo y genuino de nuestro corazón, es un parámetro que aporta más certezas de lo que hay en el interior. El deseo mueve y configura a la persona, por eso es necesaria su escucha. Hay deseos que unifican e integran, otros no. De ahí su consideración.

20. Se puede notar que en las tres dimensiones del ser humano (cuerpo-alma-espíritu) está presente la dinámica del deseo. Desde su base más orgánica hasta el anhelo más profundo de Dios. El deseo abarca toda la realidad del hombre: lo biológico, lo anímico o afectivo y lo espiritual. Se afirma, entonces, la presencia universal del deseo. El deseo último que está como fundamento de todos los demás deseos es el deseo de Dios.

21. El deseo puede guiarnos y conducirnos al bien deseado, lo puede hacer con facilidad y fluidez, pero también por ser torpe y ciego, puede ser un obstáculo para ello. El deseo necesita de sínéresis para su mejor conducción. La ordenación del deseo, desde la óptica ignaciana, se convierte en la acción mediática por la cual se ve también ordenada la afectividad y, por ende, el sujeto mismo. Este sujeto, ordenado en el deseo por la acción de

la gracia de Dios, tiende naturalmente a la búsqueda y posesión del fin para el que ha sido creado: para Dios.

La dinámica espiritual desde la base del deseo es honda, profunda y promueve el encuentro entre Dios y el hombre desde un marco personal. Expresa la apertura de una antropología dispuesta y abierta para ese diálogo existencial. San Ignacio encuentra en el mundo del deseo un espacio abierto e idóneo para tal empresa. Experimenta por sí mismo sus deseos, no les teme, ni los apaga, deja que estos le muevan y le conduzcan. Aprende a ordenarlos, ya que asume en ellos ciertas apetencias ambiguas y desordenadas. Sin embargo, una vez ordenados, experimenta la unificación de su interior y la adhesión, al mismo tiempo, de su corazón a la voluntad de Dios. Orar desde el deseo, para él, representa una mayor posibilidad de que el acto siguiente, sea el cumplimiento de la voluntad de Dios, de Aquel que ha deseado dársele primero, de su Creador y Señor.

Para la cultura contemporánea y subculturas anejas, el deseo se erige como uno de los elementos imprescindibles a considerar. El mercado, la política, el marketing, la economía, el consumo, la globalización, las redes sociales y lo que hoy se puede promover como «bienestar social» o modo de vida «inn», para poder desarrollarse y conseguir sus propias metas, necesita mover la base desiderativa. Nadie vende sin antes mover las apetencias para su consumo. Una persona que no contacta con sus deseos y no sabe a dónde le dirigen, será presa fácil de estas dinámicas que, en su mayoría, no prima la salud integral del ser humano, sino solo el mezquino interés del comercio del producto que ofrecen.

De modo similar, hay una especie de proliferación en la promoción de terapias y «espiritualidades» donde prometen la unificación del ser humano y también una especie de «bienestar espiritual». Nada más errado de lo que se ha venido trabajando en esta dinámica expuesta. El deseo que unifica no es el que busca su sola satisfacción, sino el que le mueve y le saca de sí mismo. Las «espiritualidades» basadas en la pacificación del interior, promueven cierto irenismo, sí, un bienestar interno, pero muchas de ellas no le llevan al encuentro, sino a un tipo de consuelo que es buscado por la disciplina y el ejercicio de meditación. La espiritualidad cristiana y, desde esta clave ignaciana, busca que el sujeto llegue a más. Promueve la unificación de sus deseos en el corazón de Dios, mediante un encuentro que lo saca de sí mismo. Un Alter que le confronta sus propios deseos y le unifica para darse, tal como Él se da.

Hoy, para un mundo en donde impera la fuerza del deseo, no se puede permanecer inmóvil o apático ante ello. La fe se desarrolla ahí, con el principio de realidad que la encarna. Un camino de fe no puede mantenerse a distancia de lo que sus deseos le expresan.

Tampoco puede acallarlos. Y darles entera satisfacción, creyendo que con ello se están evitando frustraciones, rigideces y traumas psicológicos, tampoco resulta ser la mejor opción, ya que el vacío se hace mayor, por la razón de que la satisfacción de un deseo le concede su vigencia. La dinámica espiritual basada en el deseo, desde san Ignacio, promueve una educación, pedagogía y mistagogía del deseo. El resultado de ello, por el efecto producido en el sujeto que lo quiera asumir, es la unificación de su ser, desde los ámbitos, biológico, psíquico y espiritual. Es un proceso de apertura, ordenación, contraste, renovación, purificación y, en ulterior instancia, de conversión de los propios deseos al Deseo profundo de Dios. Una voluntad que en su libertad elige adherirse a ello, es una voluntad que permanece unida y obediente al Creador y Señor por amor.

Mirar al mundo sideral sin miedo es la valentía que hoy se puede solicitar al que quiere emprender un proceso de vida y de fe delante de Dios. Hay, alrededor muchas magnificación de las apetencias. Muchas de ellas hasta con grado imperativo que arrasan al sujeto a su satisfacción. Transitar en medio de esta realidad, solamente es posible, dejando el propio deseo en las manos amorosas de Dios que siempre atrae con una fuerza plena, que es la fuerza del amor que viene de arriba, del amor que da plenitud y que es superior.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **1. Fuentes**

San Ignacio de Loyola. “Autobiografía”, en San Ignacio de Loyola. *Obras* (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.

San Ignacio de Loyola. “Constituciones de la Compañía de Jesús”, en San Ignacio de Loyola. *Obras* (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.

San Ignacio de Loyola. “Diario Espiritual”, en San Ignacio de Loyola. *Obras* (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.

San Ignacio de Loyola. “Ejercicios Espirituales”, en San Ignacio de Loyola. *Obras* (Ruiz Jurado, Manuel, ed.). Madrid: BAC, 2013.

### **2. Bibliografía secundaria**

#### **a) Diccionarios**

Corominas, J. – Pascual, J. A. “Deseo”, en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispano*. Madrid: Gredos, 1980.

Covarrubias Horozco, S. "Sujeto", en *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2006.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2007.

Albuquerque, SJ. "Memoria", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Blanch, Antoni, SJ. "Deseo", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Coupeau, José Carlos, SJ. – González Magaña, J. Emilio, SJ. "Sujeto", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

García de Castro Valdés, José, SJ. "Moción", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

González Magaña, J. E., SJ. "Entendimiento". *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Ladaria, Luis F., SJ. "Creador/creación/criatura", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Ruiz Pérez, Francisco José, SJ. "Alma", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Ruiz Pérez, Francisco José, SJ. "Hombre", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Salin, Dominique, SJ. "Libertad", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Salin, Dominique, SJ. "Voluntad", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed. Bilbao: Mensajero, 2007.

Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Gredos, 1975.

## **b) Libros**

Arzubialde Echeverría, Santiago, SJ. *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao: Mensajero, 2009.

Arzubialde Echeverría, Santiago, SJ. “Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios”, en Cebollada, Pascual, ed. *Experiencia y misterio de Dios*. Madrid: San Pablo, 2009.

Buber, Martín. *Yo y tú*. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

Domínguez Morano, Carlos, SJ. *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*. Bilbao: Mensajero, 2011.

Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1991.

Gamarra, S. *Teología espiritual*. Madrid: BAC, 1994.

García de Castro Valdés, José, SJ. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*. Bilbao: Mensajero, 2001.

García Domínguez, Luis María, SJ. *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao: Mensajero, 2015.

García, Láutico. *El hombre espiritual según san Ignacio*. Madrid: Razón y Fe, 1961.

González Faus, José I. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.

Laplace, Jean. *El Espíritu en la Iglesia. En las fuentes de la vida espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1989.

Lewis, Jacques, SJ. *Conocimiento de los ejercicios espirituales de san Ignacio*. Santander: Sal Terrae, 1987.

Lop, Miguel. *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización Ignaciana*. Bilbao: Mensajero, 2011.

- Martínez-Gayol, Nurya. "Capítulo Preliminar. H. U. Von Balthasar: el autor y su obra", en Servais, J., SJ. *Hans Urs Von Balthasar. Textos de Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Mensajero, 2009.
- Melloni, Javier, SJ. *La Mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- Melloni Ribas, Javier, SJ. *El Deseo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Perls, Friedrich Salomon. *Yo, hambre y agresión. Una revisión de la teoría y del método de Freud*. Madrid: Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 2010.
- Quinzá, Xavier. *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- Rambla Blanch, José. M<sup>a</sup>., SJ. *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2015.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Santander, 1988.
- Ruiz Jurado, Manuel, SJ. *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*. Bilbao: Mensajero, 2015.
- Ruiz Pérez, José Francisco, SJ. *Teología del Camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Segundo, José Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Sinay, S. – Blasberg, P. *Gestalt para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente, 2003.
- Uríbarri Bilbao, Gabino, SJ., ed. *Dogmática Ignaciana «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*. Bilbao: Mensajero, 2018.
- Ylla, Lluís et al. "¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?". *Colección Ayudar, Cristianisme i Justícia - EIDES 69* (2013): 1-29.

### **c) Artículos de revistas**

Alburquerque, A., SJ. “‘Traer la memoria’ [50], ‘Traer en memoria’ [50]”, *Manresa* 74 (2002): 137-152

Aleixandre Parra, Dolores, R.C.I. “El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana”. *Manresa* 66 (1994): 121-130.

Barrientos, N., SJ. “«El Diario Espiritual». Lenguaje y experiencia de Dios”. *Manresa* 62 (1990): 307-324.

Corella, Jesús., SJ. “Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas”. *Manresa* 66, (1994): 147-160.

Fernández, Avelino, SJ. “Importancia e insuficiencia del deseo”. *Manresa* 66 (1994): 131-146.

García Domínguez, Luis María, SJ. “La aplicación de sentidos”, *Manresa* 81 (2009): 141-155.

García, José Antonio, SJ. “‘El hombre es creado para...’ (EE 23). Carácter vectorial y autotranscendente del ser humano”. *Manresa* 80 (2008): 5-17.

Giuliani, M. “Cristo en la experiencia de la Primera Semana”. *Manresa* 68 (1996): 227-231.

Guindulain, David. “Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales”. *Colección Ayudar. Cristianisme i Justícia – EIDES* 84 (2017): 3-32.

González Modroño, Isidro. “«El que los recibe» (El «subjecto». Disposiciones)”. *Manresa* 61 (1989): 325-336.

Iglesias, I., SJ. “¿Es la hora de los Ejercicios ‘leves’?” *Manresa* 70 (1998): 49-60.

Kehl, Medard, SJ. “El ‘deseo’, ¿un camino hacia Dios?”, *Manresa* 70 (1998): 61-71.

Marcet, Carles. “Releyendo nuestras vidas. Al hijo de la Autobiografía de san Ignacio”. *Colección Ayudar. Cristianisme i Justícia – EIDES* 80 (2016): 5-34.

Molina, D., SJ. “Meditación con las tres potencias”, *Manresa* 81 (2009): 106-107.



Rambla, José M<sup>a</sup>, SJ. “Bondad y ambigüedad del deseo”. *Manresa* 66, (1994): 161-164.

Tejera, Manuel. “Los Ejercicios algo más que un manual de oración metódica”. *Manresa* 61 (1989): 91-105.