



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

«Sentir y Gustar»

Un criterio apostólico para contemplar a Dios

Presentado por:

Íñigo Merello Terry, S.J.

Dirigido por:

Dr. José García de Castro Valdés, S.J.

MADRID

2020

A San José



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**«Sentir y Gustar»
Un criterio apostólico para contemplar a Dios**

Visto bueno del director

Dr. José García de Castro Valdés, S.J.

Fdo.

Madrid-Junio 2020

TABLA DE CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	10
I. EL SENTIDO DEL GUSTO PARA IGNACIO DE LOYOLA.....	12
1. INTRODUCCIÓN	12
2. LA ETIMOLOGÍA DE GUSTAR.....	13
3. GUSTAR EN EL CONTEXTO DE IGNACIO.....	14
3.1 VITA CHRISTI DE LUDOLFO DE SAJONIA.....	15
3.2 IMITACIÓN DE CRISTO.....	17
3.3 LOS RECOGIDOS FRANCISCANOS.....	19
3.4 JUAN DE LA CRUZ Y TERESA DE JESÚS	20
4. GUSTO Y GUSTAR EN IGNACIO DE LOYOLA.....	23
4.1 TEXTOS Y CONTEXTOS.....	23
4.2 EL GUSTO, UN MODO DE RELACIONARSE CON EL MUNDO.....	26
4.2.1 <i>Connotación corporal del gusto</i>	29
4.2.2 <i>Connotación intelectual del gusto</i>	30
4.2.3 <i>Connotación espiritual del Gusto</i>	31
5. CONCLUSIÓN	33

II. LA PEDAGOGÍA DEL GUSTO	35
1. INTRODUCCIÓN	35
2. LA EDUCACIÓN DE ÍÑIGO DE LOYOLA.....	36
3. DEL HUMANISMO DE ÍÑIGO A LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE IGNACIO	39
4. EL GUSTO ESPIRITUAL COMO POSIBILIDAD DE INTEGRACIÓN AFECTIVA Y RACIONAL.....	42
4.1 EL CUERPO COMO EL LUGAR DE LOS AFECTOS	43
4.2 EL MÉTODO DE LA ENCARNACIÓN COMO EJERCICIO PEDAGÓGICO	44
4.2.1 Descripción del Ejercicio.....	45
4.2.2 Oración Preparatoria	46
4.2.3 Los preámbulos.....	46
4.2.4 Los puntos	47
4.2.5 El coloquio.....	48
4.3 LA PEDAGOGÍA DEL GUSTO SUBYACENTE AL EJERCICIO DE LA ENCARNACIÓN	49
4.4 LAS REGLAS, COMO AGENTES PARA MANTENER LA INTEGRACIÓN	52
4.4.1 La pedagogía de las «Reglas para ordenarse en el comer para adelante» [Ej 210]	53
4.4.2 El sentido y estructura de las reglas.....	54
4.4.3 Finalidad de las Reglas.....	58
5. CONCLUSIÓN	59
III. SENTIR Y GUSTAR EN EL MUNDO DE HOY.....	61
1. INTRODUCCIÓN	61
2. «SENTIR Y GUSTAR» EN EL MUNDO DE HOY	62
3. APROXIMACIONES AL SENTIR Y GUSTAR.....	65
3.1 APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA	66

3.2	APROXIMACIÓN ESPIRITUAL	68
3.3	APROXIMACIÓN TEOLÓGICA	70
4.	APLICACIÓN PRÁCTICA DEL SENTIR Y GUSTAR IGNACIANO EN EL APOSTOLADO DE HOY	72
4.1	UN APOSTOLADO PARTICULAR DE LA COMPAÑÍA HOY: EL DIÁLOGO CON LA CULTURA	73
4.1.1	<i>Los modos de aproximarse a este apostolado</i>	<i>75</i>
4.1.2	<i>Pautas para un diálogo de misión</i>	<i>79</i>
4.2	LA PERTINENCIA DEL GUSTO COMO CRITERIO PARA UN DIÁLOGO CON LA CULTURA ...	82
4.2.1	<i>El gusto de lo estético</i>	<i>83</i>
4.2.2	<i>La gastronomía como punto de acceso a la interculturalidad</i>	<i>83</i>
4.2.3	<i>Justificación del sentir y gustar</i>	<i>85</i>
5.	LA PEDAGOGÍA DEL GUSTO Y LOS CRITERIOS IGNACIANOS PARA UNA MISIÓN UNIVERSAL	86
5.1	EL CRITERIO DE LA ENCARNACIÓN	86
5.2	EL CRITERIO DE SENTIR Y GUSTAR	87
6.	CONCLUSIÓN	88
IV.	CONCLUSIÓN.....	91
	BIBLIOGRAFIA	94
	INDICE DE TABLAS.....	102
	ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	103

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Fuentes

1.1. De los escritos ignacianos

- Au *Autobiografía*, en *El Peregrino* (2ª edición), (Rambla, J. M^a, ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2015.
- Co *Constituciones de la Compañía de Jesús*, (Arzubialde, S., Corella, J., García Lomas, J. M., eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.
- De Diario espiritual, en *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, (Thió, S., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990.
- Ej *Ejercicios Espirituales* (6ª edición), (Dalmases, C., ed.), Sal Terrae, Santander 2018.
- Obras *Obras de San Ignacio de Loyola* (Ruiz Jurado, M. ed.), BAC, Madrid 2014.

1.2. De otras fuentes ignacianas

ARSI Acta Romana Societati Iesu.

2. Dicionarios, concordancias y léxicos

CG34 Congregación General 34 de la Compañía de Jesús, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.

Concordancia ECHARTE, I. (ed), *Concordancia Ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.

DEI *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (Grupo de Espiritualidad Ignaciana ed.) (2 vols.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

DiccAut *Diccionario de Autoridades* (3 vols.), Gredos, Madrid 1990.

TLC COVARRUBIAS HOROZCO, S. DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Arrellano, I. – Zafra, R., eds.), Iberoamericana, Madrid 2006.

2.1. Otras

BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

cap. capítulo

cf. confer (véase)

d. Decreto

ed. Editor

eds. Editores

GS *Gaudium et Spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del *ConcVat. II*.

INTRODUCCIÓN

Para describir el objetivo y el contenido de este trabajo es necesario que partamos de una pregunta ¿qué entendemos por *sentir y gustar* en la espiritualidad ignaciana? La intención de este estudio parte de la necesidad de explorar el significado de esta expresión tan frecuentemente utilizada en espacios apostólicos de la misión de la Compañía de Jesús, como desconocida en la literatura. La intuición que atraviesa la siguiente investigación es la búsqueda de la justificación del sentir y gustar como criterio apostólico. Para desarrollar esta empresa, proponemos unas bases que nos permitan descubrir cómo Ignacio logra evangelizar nuestra mirada a fin de ver a Dios en todas las cosas. Quizá suene un poco pretencioso el horizonte al que nos dirigimos, sin embargo, la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola se convierte en una fuente de inspiración y nos ofrece un método pedagógico con el poder ejercitar nuestra mirada hasta educarla en un modo de sentir y gustar la divinidad.

Aproximarnos a un proceso educativo es siempre un riesgo y un reto. Hay muchas escuelas y maestros cuyo objetivo es lograr el crecimiento humano del discípulo. A veces las técnicas y modos que se utilizan pueden ser de gran ayuda para el aprendizaje de unos, mientras que para otros pueden dificultar e incluso perjudicar el buen desarrollo de las capacidades y potencialidades recibidas. Al hablar de un método pedagógico en Ignacio de Loyola queremos resaltar el significado de pedagogía como «arte de enseñar». La sabiduría es una facultad humana que capta los distintos gustos de la realidad, con ella el hombre puede distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso. Desde esta perspectiva atribuimos a Ignacio de Loyola el adjetivo de maestro del discernimiento, que con sabiduría y método nos enseña a conocernos más para captar cuál es el fin hacia el que está dirigido todo ser humano.

Este trabajo está dividido en tres capítulos. Para facilitar la lectura de las tres partes, se nos ofrece en cada uno de ellos, una introducción y una conclusión. En el primer capítulo, hacemos un acercamiento a la etimología del gustar y un análisis del uso que Ignacio hace de las expresiones relacionadas con el gusto. Empezamos describiendo algunas «definiciones» de la expresión «gustar» y cuál era su uso común en el contexto de la época. Posteriormente revisaremos cómo el sentido del gusto estaba relacionado con la vida espiritual del renacimiento. Para concluir examinamos los usos de gusto y gustar en las fuentes ignacianas.

El capítulo segundo, tiene como meta profundizar en la pedagogía del gusto de la experiencia Ignaciana. Para tal empeño es preciso buscar las categorías que emergen de la vida y del proceso espiritual de Ignacio de Loyola. En Ignacio debemos acudir a su educación, a su contexto histórico y familiar para comprender cómo fue su aprendizaje por la vía sensible. Vemos que su educación en la corte forja en él la capacidad de interactuar con diferentes personas y en diversidad de contextos siempre aprendiendo y gustando de lo que hace. El objetivo de esta segunda parte del trabajo es mostrar cómo Ignacio deja esa necesidad de educar la mirada como un punto de partida para descubrir a Dios. Consideramos así, que la contemplación del misterio de la Encarnación es la propuesta de un método que nos invita a sentir y gustar a Dios.

Por último, el tercer capítulo quiere destacar la gran herencia espiritual de Ignacio de Loyola y la pertinencia de su legado para iluminar la acción apostólica hoy. El uso de la expresión *sentir y gustar* en espacios apostólicos hoy no puede tener un sentido vacío o simplemente ser un elemento decorativo. En esta parte se muestra cómo un apostolado de frontera como el diálogo con las culturas, puede enriquecerse desde la perspectiva original ignaciana del sentir y gustar.

Finalizamos este trabajo elevando la expresión al nivel de categoría de la acción apostólica, con la cual podría enriquecerse ampliamente la misión. Al terminar el itinerario de este trabajo, se nos ofrece una perspectiva práctica para alcanzar el gusto de Dios que transforma e integra al ser humano y lo impulsa a amar y servir.

I. EL SENTIDO DEL GUSTO PARA IGNACIO DE LOYOLA

1. Introducción

Estamos muy acostumbrados a escuchar en diversos contextos de espiritualidad ignaciana el uso de la expresión «sentir y gustar». Es una expresión que ponemos en el corazón de la espiritualidad ignaciana como un criterio casi absoluto para introducirnos o evaluar una experiencia religiosa; sin embargo, es curioso que sólo una vez aparecen estos dos verbos juntos en los escritos de Ignacio. Es en el libro de los *Ejercicios Espirituales*, concretamente en la anotación segunda, donde podemos encontrar estas dos expresiones verbales con un objetivo intencional con el cual Ignacio propone saborear el contenido más que cubrir apresuradamente la materia de oración «porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el *sentir y gustar* de las cosas internamente» [Ej 2].

Una de las preguntas que surge al comienzo de este trabajo es por qué Ignacio la introduce al comienzo de los *Ejercicios* y qué quiere decir exactamente con esta referencia. No cabe duda de que, aunque sólo sea por su ubicación en el libro debe haber algo importante detrás de esta máxima. En los estudios ignacianos se pueden encontrar muchas referencias al sentir, pero nos parece interesante hacer una búsqueda sobre el significado del gusto para Ignacio de Loyola.

Este primer capítulo busca escudriñar en textos ignacianos cuál es el sentido del gusto: Cómo utiliza Ignacio aquellas expresiones en que invita al lector a «gustar». Empezaremos describiendo algunas «definiciones» de la expresión «gustar» y cuál era el uso común en el tiempo del santo. En un segundo momento revisaremos cómo en el siglo XVI es común que el sentido del gusto se ponga en relación con la descripción de la vida espiritual. Finalmente, nos adentraremos en un análisis detallado de todos los usos que

aparecen repetidas veces en los escritos de la *Autobiografía*, del *Diario espiritual* y de los *Ejercicios espirituales*.

2. La etimología de Gustar

Para profundizar en un conocimiento espiritual debemos destacar la importancia que los sentidos tienen en ese proceso. Un primer acercamiento al verbo gustar en Ignacio nos debe remitir al uso que se hacía de este en el contexto del s.XVI. El primer diccionario de la lengua castellana o española de Sebastián de Cobarruvias datado en 1611 puede ofrecernos una orientación de la cual partir. Primero acudimos a la voz gustar y seguidamente a la voz gusto. Del Gustar nos dice que «es llevar alguna cosa a la boca, en forma que la lengua y el sentido de gustar perciba el sabor dulce o amargo, etc.» y que «también se toma algunas veces por tener satisfacción de una cosa y recrearse en ella, como gustar de música; sin embargo, que pertenezca al sentido del oído. Desgustarse, desgraciarse, y enojarse, y de allí desgustado y desgusto»¹. A partir de esta definición podemos observar que el sentido del gusto tiene referencias únicamente al órgano de la boca sino también el gusto está referido a otros sentidos, se habla de un gusto que pertenece al sentido del oído...por ahí se puede entender que los otros sentidos también pueden tener gustos. ¿Pero qué se entiende por «gusto»² en esta época? Covarrubias nos presenta este como el «sentido con que discernimos los sabores» y que de estos «gustos» no debemos «disputar» poniéndonos para su comprensión el ejemplo siguiente:

«Y así tienen por grossero y descortés al que echa sal en el plato de otro, con quien está comiendo, no embargante que los maestresalas, como oficiales del gusto, suelen echarla en una parte del plato de donde podrá el que come tomar poco o mucho, o nada, porque no alargue la mano al salero y se descomponga. Y si está lexos nunca él deviera ser comidado, si acaso se le derramó en el camino estando a la mesa de algún señor agorero».

El uso del gusto se deja a voluntad del que gusta, no siendo propio de una buena educación imponer a otro cuánto o cómo debe gustar. Por lo tanto, el gusto es una acción particular

¹ TLC, «Gustar», 671.

² TLC, «Gusto», 671.

que no es transferible a otras personas incluso a pesar de que de fondo haya una recta intencionalidad por dar a otro lo que se considera bueno.

Si vamos un par de siglos más tarde del contexto de Ignacio, el Diccionario de Autoridades se enfoca en la facultad física y principalmente describe el gusto como el órgano del sentido del gusto y la facultad para diferenciar «las impresiones de los sabores». De especial atención en el diccionario es una acepción que destaca la capacidad de elegir, sentir, conocer y discernir la belleza o deformidad de las cosas. Aunque esta no es la perspectiva más común de las definiciones encontradas, no es una definición ajena a la manera como Ignacio comprende la capacidad de gustar³.

En síntesis, podemos afirmar que el gusto puede captarse por la vía de cualquiera de los sentidos y que no sólo se habla gusto en sentido práctico sino en un amplio sentido estético. La función propia del gusto es discernir los diferentes estímulos que llegan por medio de los sentidos, de modo que el gusto tiene un rol preponderante en la selección de lo que puede ser mejor. Y finalmente que, el ejercicio de discernir con el gusto no puede ser cedido a otro, pues es una acción personal y única que está condicionada por una serie de factores tanto externos como internos.

3. Gustar en el contexto de Ignacio

Ya hemos presentado el significado etimológico de gustar y gusto en el siglo XVI, nuestro trabajo pretende profundizar en los usos que estos pueden tener dentro del contexto espiritual de la época. El gusto pertenece al grupo de los registros que forman los «sentidos espirituales». Saborear es profundizar en el gusto. La propuesta ignaciana para avanzar en este camino de hondura o sabiduría espiritual requiere de un conocimiento interno muy grande para que lo antropológico no limite lo espiritual. La antropología teológica, en cuanto antropología, comparte la misma senda del conocimiento humano pero su «comprensión está anclada en el misterio de Dios»⁴. Este puede ser un camino para entender cómo a una experiencia que es netamente corporal subyace una visión espiritual o lo que podemos entender como una experiencia de Dios. No es una mirada

³ DiccAut, «gusto», 401.

⁴ Cf. FERNÁNDEZ CASTELAO, P., «Antropología teológica», en *La lógica de la fe* (Cordovilla, A., ed.), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 173.

propia de Ignacio, pues también otros místicos de su tiempo encuentran relaciones entre el gusto y la experiencia espiritual. En los siguientes apartados revisaremos algunas fuentes espirituales que pudieron influenciar la comprensión ignaciana de este término.

3.1 *Vita Christi de Ludolfo de Sajonia*

En Ignacio, como analizaremos a continuación, hay un influjo de la lectura de libros clásicos como la *Vida de Cristo* de Ludolfo el Cartujano o la *Imitación de Cristo*.

La *Vida de Cristo de Ludolfo de Sajonia* es una obra que presenta una narración completa de la vida de Cristo que tuvo una influencia decisiva en la devoción moderna del siglo XV. Escrita en una Europa azotada por la enfermedad y la debacle generada por los conflictos políticos y militares es una obra que enriquece los evangelios con comentarios patristicos y se configura en una herramienta para ser leída en común y contemplada por la riqueza de sus imágenes, por lo cual fue ampliamente aprovechada por la tradición carmelitana⁵. El Padre Leturia habla de la influencia que del Cartujano tuvo en Ignacio «que fue pasto espiritual tan sano y riquísimo»⁶ cuya lectura puede explicar mejor «el amor que Ignacio cobra ya desde Loyola a la Humanidad del Señor»⁷ y «no sólo la Vida [...] sino la cifra y flor de la vida de Cristo, que es la Pasión»⁸. Parece probable, según Villoslada, que fuese la cuñada de Iñigo, Doña Magdalena de Araoz quien hiciera entrega de aquella *Vita Christi o Cartujano*, romanzado por Ambrosio Montesino, mientras que este se recuperaba con paciencia de su convalecencia en la casa-torre de los Loyola⁹. Ignacio comunica al P. González de Cámara todo el proceso psicológico de su conversión, con los pensamientos y mociones que había experimentado. Según Villoslada, la psicología religiosa de todos los tiempos ofrece pocos documentos literarios de tan fina, precisa y segura experimentación espiritual¹⁰. El tiempo de recuperación de la herida en Pamplona supone todo un proceso de introspección con el cual Ignacio va a ir

⁵ SHORE, P., «Ludolfo de Sajonia», en *DEI II*, 1149-1153.

⁶ LETURIA, P., «El “Reino de Cristo” y Los prólogos del “Flos Sanctorum” de Loyola», *Manresa* 16 (1928) 345.

⁷ *Ibidem*, 347.

⁸ *Ídem*.

⁹ GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, B.A.C., Madrid 1986, 158.

¹⁰ *Ibidem*, 168.

descubriendo cómo Dios actúa de una manera pausada y suave en él. Iñigo lee, sueña y vuelve a posar sus ojos en los folios góticos de la *Vida de Cristo*.

Haciendo un recorrido del término «gusto» en el texto la *Vida de Cristo* del cartujano, notamos que el uso de la expresión «gustar» no tiene una orientación específica. Es decir, cuando se habla de gusto, se habla de gustar en multiplicidad de escenarios, por ejemplo: haciendo referencia a actividades como gustar la quietud en contraposición a gustar la amargura del trabajo¹¹, o gustar el ser juez¹²; también se habla de gustar refiriéndose a alimentos¹³ como gustar alimentos austeros o suaves, dulces y amargos, vino¹⁴ o al gusto relacionado con la comida¹⁵ en general. También el autor refiere a el gusto de cosas terrenales que corrompen el alma¹⁶, carnales¹⁷ o el gusto de la manzana prohibida para referirse al pecado¹⁸; estas expresiones se contraponen al gusto de las cosas espirituales entre las que se mencionan: el gusto por hacer la voluntad del padre¹⁹, gustar la suavidad del Señor²⁰, las cosas de arriba²¹, la dulzura del amor divino²², o incluso el gusto por Dios²³.

A pesar de que son múltiples las apariciones del vocablo, no podríamos decir que todas ellas tienen una significación particular. Sí es de notar que existen referencias de gusto por cosas celestiales o divinas y gusto por cosas terrenales y es enfático en privilegiar las primeras sobre las segundas. El texto en general pondera con gran insistencia que la

¹¹ DE SAJONIA, L., *La vida de Cristo*, (Del Río, E., ed.) (Vol. I), Universidad Pontificia Comillas – Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid 2010, 488.

¹² *Ibidem*, 584.

¹³ *Ibidem*, 540.

¹⁴ DE SAJONIA, L., *La vida de Cristo*, (Vol. II), 528.

¹⁵ DE SAJONIA, L., *La vida de Cristo*, (Vol. I), 521.

¹⁶ *Ibidem*, 184.

¹⁷ *Ibidem*, 619.

¹⁸ *Ibidem*, 23.

¹⁹ *Ibidem*, 506.

²⁰ *Ibidem*, 576.

²¹ *Ibidem*, 371.

²² *Ibidem*, 455.

²³ *Ibidem*, 501.

búsqueda de la «suavidad divina»²⁴ debe ser el tenor de vida de un buen cristiano. Esta búsqueda debe hacerse con diligencia y confianza y con la convicción que el hombre tiene la capacidad de alcanzar la perfección de la vida cristiana²⁵.

3.2 *Imitación de Cristo*

Así como la obra de la *Vida de Cristo*, pudo ser tan importante para Ignacio, existe otra obra que también pudo ser fundamental para sentar las bases de la comprensión de Ignacio sobre el mundo espiritual: *La Imitación de Cristo*²⁶. «Iñigo de Loyola leyó la vida de Cristo del Cartujano, la *Leyenda dorada* o *Flos sanctorum* de Varazze, quizás el *Ejercitatorio* de Cisneros, pero sobre todo la *Imitación de Cristo*»²⁷. *La Imitación de Cristo* es una obra, que ha tenido una gran influencia en la historia, es hija de la Devotio Moderna y sabemos con certeza que para Ignacio fue una obra de referencia, como se constata en el memorial de González de Cámara, «toda su vida fue lector asiduo de la *Imitación de Cristo*, libro que era para su gusto como el más sabroso y aromático manjar»²⁸. La obra tiene su origen en el Nuevo Testamento, particularmente en los escritos paulinos que propone una vida cristiana entendida como un proceso de renovación según la imagen de Dios revelada en Cristo²⁹. La obra está dividida en cuatro partes: «Avisos útiles para la vida espiritual», «Avisos relativos a cosas espirituales», «De la consolación interior» y «Del Santísimo Sacramento». En todos los capítulos hay una invitación a profundizar en la vida interior y a buscar modos para apartarse del mundo exterior, también encontramos un énfasis de la importancia de la eucaristía y cómo su devoción debe ser fundamento y origen de la vida cristiana. Uno de los grandes estudiosos de esta obra es el P. Luis Fernández S.J. afirma que no es una obra escrita de

²⁴ *Ibidem*, 760.

²⁵ DE SAJONIA, L., *La vida de Cristo*, (Vol. II), 18.

²⁶ GONÇALVES DA CÁMARA, L. *Memorial, en Recuerdos Ignacianos*, (Hernández Montes, B., ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992.

²⁷ GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 160.

²⁸ Esta obra también era conocida por Ignacio de Loyola como «el Gersoncito». En las primeras ediciones castellanas el libro de la *Imitación de Cristo* es atribuido a Gersón (1363-1429), y de ahí la denominación de El Gersoncito. Es interesante la referencia que Gonçalves de Cámara hace a este libro, hablando de Ignacio «Sus palabras, movimientos y todas las demás obras eran para él un continuo ejercicio y para quien le trataba una lección viva de Gersón». GONÇALVES DA CÁMARA, L. *Memorial, en Recuerdos Ignacianos*, 92-93.

²⁹ GARCÍA MATEO, R., «*Imitación Cristo*», en *DEI II*, 994-1000.

una sola mano, sino de varias pues «costumbre era en los escritorios monacales, muy a tono con aquellos tiempos de apersonalidad, apoderarse sin escrúpulos de las obras ajenas» parece que es a Tomás de Kempis al que se le atribuye el nombre de «compilador»³⁰.

Es curioso que en la *Imitación de Cristo* aparecen diecinueve referencias a la palabra *gustar*. Y todas ellas, están relacionadas con el gusto de lo espiritual menos una en que no se expresa el gusto de lo sacro o lo divino, sino que cambia la perspectiva y expresa lo que Dios busca y dice que a Dios le gusta la puridad³¹. Los demás gustos sí son referidos a gustar en el sentido de experiencia espiritual como: gustar de Dios³² y de los santos³³, gustar del evangelio³⁴, gustar de «las cosas divinas»³⁵. Cuando se refiere a una persona en concreto menciona apasionadamente el gustar del encendido amor de Jesucristo³⁶, y en una manera más mística habla también de gustar de la «suavidad» del espíritu³⁷. Lo temporal juega un papel secundario en la búsqueda del placer, pues la recomendación de buscar el gusto está referido a verdades permanentes, como gustar el Verbo Divino y gustar cosas celestiales y eternas³⁸, gustar la felicidad y la suavidad eterna³⁹.

En síntesis, si Ignacio leyó este libro tan asiduamente, podríamos pensar que de ahí aprendió que las cosas del Espíritu eran para ser gustadas análogamente como se gusta de las cosas adquiridas por los sentidos. La búsqueda del deleite de Dios es una constante en la *Imitación de Cristo* y no es casual que Ignacio haya seguido esa misma línea en el uso que da a la expresión de gustar de las cosas internamente, buscando en ellas algo que va más allá de lo meramente temporal. Una referencia es también muy significativa y que

³⁰ FERNÁNDEZ, L., «El autor de la “Imitación de Cristo”», *Manresa* 122 (1960) 43.

³¹ DE KEMPIS, T., *La Imitación de Cristo*, (García Fraile, P.M., ed.), San Pablo, Madrid 1996, 100.

³² *Ibidem*, 185.

³³ *Ibidem*, 140.

³⁴ *Ibidem*, 35.

³⁵ *Ibidem*, 50.

³⁶ *Ibidem*, 95.

³⁷ *Ibidem*, 138.

³⁸ *Ibidem*, 294.

³⁹ *Ibidem*, 178.

tendrá algo de eco en la mortificación que Ignacio vivió en algún momento de su vida. Para Kempis, también habría que buscar «gustar ser atribulado por Dios, y ser tenido por nada entre los hombres»⁴⁰.

3.3 *Los recogidos franciscanos*

Es importante destacar que el ejemplo de san Francisco tuvo una resonancia notable en Ignacio durante su convalecencia en Loyola [*Au* 7]. La espiritualidad Franciscana en el S. XV está en proceso de reformas y sigue una línea de retorno al evangelio y a los orígenes de la regla centrándose en la ascesis, la práctica de las virtudes y la erradicación de los vicios⁴¹. La clave de la vida espiritual franciscana «está mas en la sapiencia que en la ciencia; en la gracia más que en la doctrina; en el deseo más que en el entendimiento»⁴² Uno de los intentos de reforma, movido por Bernardino de Laredo promovía el encuentro con Dios en la soledad, para una conversación con él «en espíritu y verdad con corazón limpio» y Francisco de Osuna enfatizaba que la búsqueda debía realizarse en el interior de la persona, pues la cercanía de Dios estaba en el interior del hombre.

El recogimiento, promovido por estos autores que hemos mencionado, componía incluso nuevos modos de orar (que también Ignacio de Loyola recogerá en sus *Ejercicios Espirituales*) para alcanzar un encuentro afectivo con Dios a partir del deseo movido por el amor.

Los recogidos proponían esa capacidad para entrar en el ser humano liberándose del exterior para la recuperación de la unidad. Para Francisco de Osuna este movimiento es importante por los efectos que se ven en las personas que lo practican que definitivamente encuentran una unidad de consciencia con la imagen de Dios⁴³. En su propuesta se diferenciaba un recogimiento activo (dominio de la ascética) y un recogimiento pasivo que confiaba más en la transformación que Dios por su gracia genera en el sujeto. No es

⁴⁰ *Ibidem*, 220.

⁴¹ ANDRÉS, M., «La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380- 1517)», *Studia Historica: Historia Moderna*, Universidad de Salamanca, 6 (2009) 465-481.

⁴² *Ibidem*, 466.

⁴³ PALUMBO, E., «Recogimiento», en *Diccionario de mística*, (Borriego, L., - Caruana., E., - Genio, M. R. - Suffi, N., eds.), San Pablo, Madrid 2002, 1504.

ajeno, en San Ignacio ver estos dos tipos de movimientos a lo largo de su vida. Para los académicos que investigan la espiritualidad, el recogimiento «es una de las vías principales para la contemplación del misterio»⁴⁴ pues este camino promueve el redescubrimiento de Dios en el fondo del alma. Francisco de Osuna en su «*Sexto Tratado. La Vía del recogimiento*» en referencia a los que buscan esta vía advierte a estos «y si pudieras tanto recogerte que subas a la estrecha cumbre del monte gustando cosas altas, piensa que en el monte de Betel, que quiere decir casa de Dios, hay muchas mansiones, según dice el Señor, y que la más baja de todas es la tuya»⁴⁵.

La concepción del gusto en esta corriente de recogidos no podría separarse del hilo de pobreza que modela la regla de los franciscanos. Sin embargo, el cimiento y cima de la perfección de los religiosos se da por la pobreza que versa en los gustos corporales. La limitación en las inclinaciones físicas como son el comer, el beber o el dormir contrarrestan la gula. Esta manera de vivir la vida es una manera externa que denota el modo como otras virtudes menos visibles son practicadas⁴⁶.

Los «recogidos» practicaban las virtudes clásicas de la moral cristiana, con una fuerte renuncia a los placeres del mundo y extremando las penitencias. Para otros franciscanos, la vida no debía ser de aislamiento absoluto entre ellos sino la búsqueda de la perfección evangélica. Es en este contexto, cuando Ignacio estará escribiendo sus primeros esbozos del Libro de los *Ejercicios Espirituales*.

3.4 Juan de la Cruz y Teresa de Jesús

Teresa de Jesús (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591) son místicos que de una u otra manera debieron tener alguna influencia en el pensamiento contemporáneo de Ignacio.

Para Teresa de Jesús, el influjo del *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna fue determinante para el proceso de sus ejercicios de oración. Así lo comenta en el texto de su *Vida*, reconociendo que con la lectura de esta obra aprendió de oración y dice también

⁴⁴ *Ibidem*, 1505.

⁴⁵ DE OSUNA, F., «Sexto Tratado. La vía del recogimiento», en *Tercer abecedario espiritual*, (López Santidrián, S., ed.), BAC, Madrid 1998, 213.

⁴⁶ ANDRÉS, M., «La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380- 1517)», 471.

que sin ser experta en cosas espirituales fue aprendiendo de las cosas de Dios desde la perspectiva del recogimiento y la soledad⁴⁷. Para Teresa, esta configuración le hizo mudarse de un modo de «hacer» oración a «practicar» una vida de oración y este será el sello de su espiritualidad mística. Para ella, la existencia entera y la entrega del sujeto a una conformación con Cristo y no es un camino propiamente de alegría o tranquilidad sino en el que la tribulación podría ser parte de la jornada. Bien lo expresa al decir que «Hase de notar mucho -y dígolo porque lo sé por experiencia que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación y puede acabar consigo de no hacer mucho caso ni consolarse ni desconsolarse mucho porque falten estos gustos y ternura»⁴⁸. Quizá esta frase pueda ser un ejemplo de cómo la experiencia del Espíritu puede tener una resonancia en los sensitivo por vía de negación de lo corporal, sin embargo, esta no será una perspectiva que se repita muy a menudo como sí aparece en los textos referidos de Juan de la Cruz.

San Juan de la Cruz hablará de «apetitos» como apego afectivo a las cosas o las personas⁴⁹ que en definitiva conducen a un «amor desordenado» que produce daños en el alma⁵⁰ una dañina relación con lo externo puede crear apegos y desórdenes que opaquen el sabor que deja la acción de Dios. Mientras que el goce ordenado de lo externo es la manera propia de descubrir cómo la acción de Dios resuena en el interior. Es aquí donde encontramos el elemento clave para el discernimiento espiritual, el gusto se convierte en herramienta que ayuda a distinguir los sabores que deja el paso de la Sabiduría, entendida como sabor de Dios. Lo dulce, lo suave, lo áspero, lo amargo, lo insípido, lo delicioso... permiten afinar y categorizar la realidad que la acción del Espíritu Santo produce por medio de lo sensitivo.

La importancia de la experiencia sensitiva unida a lo espiritual queda reflejada en la herencia de escritos que hemos recibido de la tradición espiritual, Orígenes y san Buenaventura ya pusieron de relieve la trascendencia que emerge de lo sensitivo. De esta

⁴⁷ TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, (Steggink, O., Efrén de la Madre de Dios, eds.) BAC, Madrid 1982, 35.

⁴⁸ TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 65.

⁴⁹ DE HARO IGLESIAS, M.F «gusto → apetitos», en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Eulogio Pacho (ed.), Monte Carmelo 2000, 144-160.

⁵⁰ JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, (Vicente de la Eucaristía, J., ed.) E.D.E, Madrid 1957, 1181-1182.

experiencia se han distinguido tres niveles: imaginativo, metafórico y místico⁵¹. El imaginativo es capaz de componer interiormente la realidad externa y ponerla en conexión con cada uno de los sentidos; el nivel metafórico concede a los sentidos la vía de expresión de la experiencia espiritual, Santa Teresa dirá que «también entre los pucheros anda el Señor»⁵²; y por último el nivel místico da expresión a la experiencia inmediata de Dios.

Es probable que esta influencia tenga que ver con la posición que Juan de la Cruz toma ante el goce y el placer, o con la manera que Teresa entiende el gusto y sus derivados. Para Juan de la Cruz «el deleite sensitivo es considerado una distracción»⁵³ y apuesta por «una pedagogía donde se da la ausencia de todo gusto»⁵⁴, mientras que Teresa hace una distinción entre «gustos» y «contentos», los primeros hacen salir más de uno mismo y ensanchan el corazón, mientras que los segundos son autocentrados y lo contraen⁵⁵.

En San Juan de la Cruz las citas explícitas de sus obras nos ayudan a esbozar la riqueza de pensamiento que ha llegado hasta él. Juan de la Cruz presenta un estilo muy fresco, poético, artístico, cargado de lenguaje metafórico que ayuda a introducir al lector en una experiencia espiritual. De una manera similar ocurre con los escritos de Teresa de Jesús, en los cuales se hacen latentes los tres niveles antes mencionados. ¿Pero de dónde surge toda esa nueva corriente?

Hemos citado a San Juan de la Cruz y a Teresa de Jesús, ambos tienen un lugar destacado en el contexto espiritual de Ignacio. Las obras de estos autores nos revelan el horizonte de un florecimiento místico notable de la época. De ellos emerge una mística que va a abrir nuevos caminos de espiritualidad. Es difícil tener certeza de todos los autores que fueron configurando la expresión de la mística que hay detrás de Ignacio, Teresa, o Juan. Ciertamente en estos dos últimos es evidente la asimilación de la corriente franciscana que permeó la vida de los conventos españoles con sus seis grados de perfección: la austeridad de las cosas necesarias, la sencillez del lugar de vivienda, la imitación de San

⁵¹ MELLONI, J., «Gustar», en *DEI II*, 931-932.

⁵² TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 916

⁵³ MELLONI, «Gustar», 931.

⁵⁴ *Ibidem*, 932.

⁵⁵ *Ibidem*, 933.

Francisco en su vestido modesto, las abstinencias y penitencias para favorecer la castidad, la limitación de los gustos como comer, beber y dormir y finalmente la pobreza del corazón, que incluye la entrega de las potencias del alma: «la mas alta pobreza es en aquellas cosas que están dentro...el propio seso de nuestro entendimiento, e la memoria nuestra, e la nuestra voluntad» como lo extrae Andrés del testamento de Fray Lope de Salazar y Salinas⁵⁶.

4. Gusto y gustar en Ignacio de Loyola

4.1 Textos y Contextos

Las conjugaciones del verbo «gustar»⁵⁷ aparecen cuatro veces en los escritos de Ignacio, tres en los *Ejercicios* [*Ej*:2,5; 69, 1; 124,1] y una sola vez en la *Autobiografía* [*Au*:11, 2]. Sin embargo, mucho más amplia es la presencia de la palabra *gusto* la cual la encontramos un total de veintitrés veces recogiendo su uso en los *Ejercicios*, *Constituciones*, *Autobiografía* y *Diario espiritual*. Es en el *Diario espiritual* donde encontramos un número mayor de su uso, doce veces [*De*: 2 veces en 44,2; 60,1; 135,2; 145,1; 146, 2; 152,3; 163, 1; 164,2; 222,1; 224,2; 234,2]. Seguidamente en orden numeral pasamos al libro de los *Ejercicios* espirituales en el que aparece «gusto»⁵⁸ cinco veces [*Ej*: 2,4; 69,1; 124,1; 252,2; 254,1] posteriormente son cuatro los usos que localizamos en la *Autobiografía* [*Au*: 4,4; 21,1; 54,5; 57,3] y finalmente hallamos un solo uso en las constituciones [*Co*: 727,2]. De todos estos textos en los que aparecen tanto «gustar»⁵⁹ como «gusto» percibimos que en algunos lugares hacen referencia a sabores o a gustos de los sentidos, en otras por el contrario descarta los sentidos para hablar de cosas más espirituales.

Un compendio completo de estas diferencias las encontramos en las concordancias, pero que nos permitimos presentar de manera organizada según su fuente en las tablas a continuación:

⁵⁶ ANDRÉS, M., «La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380- 1517)», 472.

⁵⁷ ECHARTE, I. (ed.), «Gustar», en *Concordancia*, 584.

⁵⁸ ECHARTE, I. (ed.), «Gusto», en *Concordancia*, 584.

Gustar

En los Ejercicios:

Ej 2,5	al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente
Ej 69, 1	El 4º, gustar con el gusto cosas amargas, asó como lágrimas, tristeza y verme de la cosnciencia
Ej 124, 1	3.º, oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad

Tabla 1. Referencias de conjugaciones de gustar en los Ejercicios.

En la Autobiografía:

Au 11,2	Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos
----------------	---

Tabla 2. Referencias de conjugaciones de gustar en la Autobiografía.

Gusto

En los Ejercicios

Ej 2,4	es ilucidado por la virtud diuina, es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia;
Ej 69, 1	El 4º, gustar con el gusto cosas amargas, asó como lágrimas, tristeza y verme de la cosnciencia
Ej 227, 3	haciendo pausa en las tres partes más principales y donde aya sentido mayores mociones y gustos spirituales.
Ej 252, 2	tanto tiempo, quanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra y de la misma manera haga en la misma palabra del Pater noster o de otra oración
Ej 254, 1	hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar, y gusto y consolación, no se cure pasar adelante, aunque se acaba la hora en aquello que halla, la cual acabada, dirá la resta del Pater noster en la manera acostumbrada

Tabla 3. Referencias del gusto en los Ejercicios Espirituales.

En la Autobiografía

Au 4,4	se determinó martirizarse por su propio gusto, aunque su hermano más viejo se espantaba y decía que tal dolor él no se atrevería a sufrir;
Au 21, 1	veces tan desabrido, que ni hayaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese;
Au 54, 5	Más le impedíale mucho una cosa, y era que, cuando comenzaba a decorar, como es necesario en los principios de gramáticas le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos
Au 57, 3	Y muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales

Tabla 4. Referencias del gusto en la Autobiografía.

En el Diario espiritual

De 44,2	repetí la oración, que hice, parece con bastante devoción e incluso, hacia el final, con mucha dulçura y gusto spiritual
De 44,2	hice la primera mitad la oración acostumbrada con ninguno o con muy poco gusto o con tan poco, y con esto vna desconfinça de hallar la gracia de la santísima Trinidad
De 60, 1	en la oración a la larga en mucho continua y en muy grande deuõion, claridad calorosa y gusto spiritual, y tirando en parte a un cierto elevar.
De 135, 2	y quanto menos quería mirar arriba y humillarme y baxarme, tanto más gusto y visitaçion spiritual sentía.
De 145, 1	me he hallado totalmente desierto de socorro alguno, sin poder tener gusto alguno de los mediadores ni de las Personas divinas, sin que me he sentido tan distante y tan separado de ellos como si nunca hubiese sentido cosa suya,
De 146, 2	en misas terminadas por mi satisfacción, siendo la cosa en sí clara, y no buscando la certinidad della, más sólo que el dexo de todo fuese a mi gusto;

De 152, 3	con toda firmeza y confirmación de la cosa, y este sentir con vn gusto espiritual, y como viniendo agua a los ojos con mucha seguridad de ánima.
De 163, 1	no hallava ningún acatamiento o reuerençia con alguna influençia o gusto interior, imo parecer en mí vna impotencia para hallar, y tamen deseava tener o hallar.
De 164, 2	tanta afluençia de conoçimiento, visitaçion y gusto spiritual, como dixè, con lágrimas y tanto continuadas, perdiendo la abla, que me parecía cada palabra de nombrar a Dios, Dominus etc., me penetraba tanto dentro, con acatamiento y humildad reverencial admirable, que explicar parece que no se puede.
De 222, 1	en toda la misa por el gusto de las loquelas con deuoçion que sentía que otras algunas vezes que en parte de la misa tenía lágrimas.
De 224, 2	eran como las del día pasado, y con tanto gusto de la loquela interior vn asimilar o rrecordar de la loquela o música celeste, creciendo la devoción y afecto con lágrimas en sentir o que sentía o aprendía divinitus.
De 234, 2	mucha loquela, tamen trayéndome dubitaçiones del gusto o suavidad de la loquela que no fuese a malo spíritu en cesar la visitaçion spiritual de lágrimas;

Tabla 5. Referencias del gusto en el Diario Espiritual.

En las Constituciones

Co 727,2	que haze, bien que contra su gusto y consolación fuese según el hombre inferior.
-----------------	--

Tabla 6. Referencias del gusto en las Constituciones.

4.2 El gusto, un modo de relacionarse con el mundo

El modo de actuar de Dios con la encarnación nos permite comprender la importancia de lo físico como vía a lo divino. Es así como el gustar asume una misión de puente que conecta lo externo con lo interno, es en ese punto intermedio donde el gusto puede captar de manera sensitiva lo que acontece en la realidad *ad extra* y *ad intra*. Dicha captación se consigue por medio de unas respuestas que podrían categorizarse en términos culinarios

como experiencias sabrosas o insípidas, es decir producen un efecto sensitivo real que nos ayuda a comprender que la experiencia espiritual también tiene una dimensión corporal; la conjunción de lo físico y lo espiritual permite formar una visión integrada del hombre.

Quizá esto resulte desconcertante para quien ha tenido cierto acercamiento a la espiritualidad ignaciana, la cual parece estar muy marcada por la acción y diera la impresión de que esta acción fuese incompatible con una atención pausada al mundo de la interioridad. Las «Reglas para ordenarse en el comer» [Ej 210] son un ejemplo de que lo físico no puede separarse de lo espiritual, estas claves que buscan vencer el desorden en el acto de comer serán útiles si son extrapoladas a otras situaciones donde entre en juego cualquier relación con lo externo, porque la comunicación entre lo interno y lo externo es inseparable. De este modo, el gusto desde lo psico espiritual se relaciona de manera directa con una experiencia de carácter oral⁶⁰ y de esta manera íntimamente ligado a la codicia que desea asegurar la propia supervivencia. Esta apetencia en términos Ignacianos podríamos categorizarla como «desorden». Ignacio conoce esta avidez y por ello nos propone en los *Ejercicios* toda una pedagogía para conocer y vencer aquello que no esté ordenado.

La comida es necesaria para vivir, y la acción de comer tiene una dimensión relacional con lo externo, es decir el hombre cuando come, al igual que cuando respira, oye, palpa, huele entra en contacto con la creación y participa de ella. La Biblia hace multitud de referencias a la comida, pero también a la experiencia de compartirla, como algo que gusta a Dios. Dar de comer al hambriento es una obra de misericordia, Jesús pesca, alimenta a multitudes, acude a comidas con pecadores y finalmente se hace alimento⁶¹. La comunión eucarística es una síntesis de cómo lo externo tiene una comunicación real con lo interno y lo físico y como hemos dicho antes, se convierte en tránsito a lo divino.

⁶⁰ MELLONI, «Gustar», 932.

⁶¹ Estas ideas señaladas pueden recordarnos el ciento por uno de la cosecha (Mc 4,1) como muestra de la abundancia que nos ofrecerá la plenitud del Reino, esa misma abundancia que encontramos en contextos de celebración como banquetes o en una boda (Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24; Mt 8,5-11; Lc 13, 29; Jn 2, 1-12). La experiencia de Jesús en la mesa con otros crea tensiones y murmuraciones «comilón y borracho» le dicen algunos. Sin embargo, fue en la comensalidad de Jesús con sus discípulos donde ellos descubrieron al Resucitado (Lc 24, 30-31; Jn 21, 11). La importancia de la mesa y la invitación a compartirla tiene un hilo teológico que conecta al hombre con la experiencia de amor oferente de Dios «mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré, y cenaré con él, y él conmigo» (Ap 3,20).

La contemplación de la vida de Jesús desde la pedagogía ignaciana va revelando que la relación que Jesús tiene con las cosas y las personas tienen un orden. Cuando uno tiene el gusto espiritual afinado, ordenado, puede ir saboreando aquello que le acerca a Dios y lo que le aleja de Él, esto es un camino de discernimiento que se hace por medio del *gustar*.

Al revisar los usos de gustar y del gusto en Ignacio, percibimos que estos tienen un lugar destacado en el conjunto de los escritos su obra. Con el análisis que presentamos a continuación, nos permitimos proponer una clasificación de estos usos en tres acepciones:

1. cuando se refiere a lo corporal;
2. cuando se refiere a lo intelectual; y
3. cuando se refiere a lo espiritual.

Decimos que en Ignacio el gusto tiene diferentes acepciones porque como analizaremos no es únicamente un gusto de lo corporal o de lo intelectual, sino que también refiere un nivel más profundo que llama el gusto de cosas espirituales. Podemos decir que hay una gradación cuando hablamos del gusto. Si bien Juan de la Cruz tiene menciones en que dejarse llevar por el gusto puede dificultar el camino a Dios y Teresa de la Cruz advierte que hay que diferenciar entre «gustos y contentos»⁶² y sugiere que los gustos pueden no estar presentes en el camino de la oración, Ignacio en el uso de la palabra se refiere a tres tipos de gustos: el de lo corporal, el de lo intelectual y el gusto interno o el de lo espiritual. La vida de Ignacio está formada por una secuencia muy extensa de experiencias. Son estas vivencias prácticas las que van construyendo una pedagogía que surge de la vida cotidiana, del contacto con las cosas, de las relaciones, en definitiva, de diferentes modos de conocer. Este modo de conocer, en Ignacio, tiene un componente muy importante que es el examen de lo que ve y lo que siente el cual marca su modo de situarse en el mundo. Por tanto, lo sensitivo es fundamental para entender la experiencia religiosa que Ignacio propone.

⁶² MELLONI, «Gustar», 931.

4.2.1 Connotación corporal del gusto

Los textos de la *Autobiografía* nos revelan el carácter recio de Ignacio, ensimismado con su afán de gloria, de grandeza, donde el físico, los modales y la estética tienen un lugar significativo. Su herida en la pierna y su determinación a reparar la protuberancia que en ella ha quedado tras una primera operación, vislumbran el valor que tiene para Ignacio lo corporal hasta tal punto que es capaz de admitir un sufrimiento para alcanzar el gusto de la armonía estética. «Se determinó martirizarse por su propio gusto, aunque su hermano más viejo se espantaba y decía que tal dolor él no se atrevería a sufrir» [Au 4,4]. Su preocupación por su apariencia física y la desolación que lo feo deja en él, hace brotar una pedagogía del discernimiento con la cual Ignacio va aprendiendo a partir de lo corporal, cómo las desolaciones pueden llevar a las consolaciones. Es decir, el sufrimiento que conlleva la determinación de «martirizarse por su propio gusto» [Au 4] para reparar la malformación producida por una mala fusión de los huesos de su pierna permite el aprendizaje que de una desolación producida por un mal real puede llevar a consolación por el efecto de una decisión correcta. A lo largo de su vida, Ignacio va a proponer que el gusto es necesario para el conocimiento, ya sea por la vía de las cosas agradables o las menos placenteras.

En los Ejercicios, por ejemplo, menciona que los sentidos pueden servir para «oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad» [Ej 124,1], pero también «gustar con el gusto cosas amargas, asó como lágrimas, tristeza y verme de la consciencia» [Ej 69,1]. Y finalmente que hay gustos imaginativos que son sutiles distracciones y que pueden apartarnos de la realidad «más le impedíale mucho una cosa, y era que, cuando comenzaba a decorar, como es necesario en los principios de gramáticas le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos» [Au 54, 5], pero por medio de estos gustos se vislumbran conexiones que completan y dan una visión más integrada de lo corporal como puente a lo espiritual.

En pocas palabras, las sensaciones físicas son claramente en Ignacio un punto de entrada para el conocimiento. La vía experiencial es una manera que él usa para el acercamiento de la realidad y la comprensión de algo adicional, pues lo que le interesa no es el conocimiento de las cosas en sí, sino que usa las sensaciones físicas para ayudarse en la descripción de fenómenos más profundos.

4.2.2 Connotación intelectual del gusto

Ignacio es una persona que ha recibido una formación privilegiada. En los primeros relatos de su *Autobiografía* vemos cómo gusta de la lectura y el deleite que le produce en el intelecto imaginarse ser protagonista de hazañas de honor, caballero de aventuras, sr hombre de conquistas y logros. Por medio del gusto de lo que lee, se moviliza su intelecto «y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos» [Au 11,2]. De ese conocimiento intelectual nacen en él grandes deseos que reconfiguran sus propios límites u horizontes vitales como queda constado en la obra mencionada. En sus escritos podemos percibir que para él existe un gusto intelectual por el cual las cosas espirituales se agudizan. Algo de esto podría tener relación con que no sea necesaria la abundancia de conocimientos y así lo advierte en los ejercicios para quien «hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar, y gusto y consolación, no se cure pasar adelante, aunque se acaba la hora en aquello que halla» [Ej 254,1]. Es por tanto que el gusto tiene un sentido práctico y conduce a un enriquecimiento intelectual pues «con el olfato y con el gusto» se puede conocer la «divinidad» de «la persona que se contempla» [Ej 124,1].

Hagamos una pausa aquí. Cuando hablamos de conocimiento o intelecto no estamos refiriéndonos a la adquisición de experticias técnicas o hechos del conocimiento científico. Nos referimos a la apropiación de la realidad circundante que puede ser experiencial pero que va más allá de lo puramente sensitivo. Por ejemplo, cuando Ignacio habla de gustar cosas amargas como la tristeza, hace uso de una realidad sensitiva corporal como es la característica amarga que las papilas gustativas de la parte posterior de la lengua pueden captar, para asociarlo con una experiencia probablemente dolorosa o desagradable de la cual hace un juicio de valor.

Ignacio a lo largo de su trayectoria irá reconociendo que hay gustos que no son únicamente experiencias agradables a los sentidos sino que le facilitan entender y aprender cómo Dios va enseñándole y así anota en su diario espiritual que siente «tanta afluençia de conoçimiento, visitaçion y gusto spiritual, [...]con lágrimas y tanto continuadas, perdiendo la abla» que le «parecía cada palabra de nombrar a Dios» le «penetraba tanto dentro, con acatamiento y humildad reverencial admirable que explicar parece que no se puede» [De 164,2]. Aunque hable aquí de conocimiento de cosas de Dios, sigue siendo un conocimiento meramente intelectual, es decir de juicios de valor

que no tienen trascendencia espiritual aún. Para describir experiencias espirituales, Ignacio usará otras palabras para denotar un «gusto» diferente.

Vamos con otro ejemplo. Seguramente Ignacio en su familia, o en la corte, o en la experiencia del mundo renacentista, conocía (podríamos decir sabía de oídas y tal vez un poco más) de las cosas de Dios. Ese conocimiento intelectual se ve aumentado de algún modo cuando hace contemplaciones de la vida de Jesús por medio de las lecturas espirituales. Es así como dice Ignacio que tiene «afluencia de conocimiento», que disfruta incrementar. Aunque el gusto de lo intelectual también puede aparecer como impotencia para hallar otras cosas como cuando «no hallava ningún acatamiento o reuerençia con alguna influençia o gusto interior, vino parecer en mí vna impotencia para hallar, y tamen deseava tener o hallar» [De 163,1]. El intelecto es de suma importancia en el aprendizaje y en la configuración vital de Ignacio, pero tenemos que ser conscientes de que el gusto intelectual tiene un límite con lo que no puede explicarse o expresarse del todo. Los juicios de valor sobre Dios que son de carácter intelectual, los encuentra con gusto (con cierto agrado), pero habrá gustos que no podrá describir con palabras coherentes, sino para las cuales utilizará imágenes que siendo sensitivas intentarán expresar lo que ni el intelecto logra captar por la razón.

4.2.3 Connotación espiritual del Gusto

Hemos hablado del gusto de las cosas corporales para referirnos más a las experiencias de los sentidos y gusto de las cosas intelectuales para las que le dan contento al intelecto. Pero aparecen unos tipos de situaciones en que el agrado va más allá de los anteriormente descritos que es el gusto en una connotación espiritual. El gusto espiritual que encontramos en muchas referencias de Ignacio es expresión de una unidad. Hay un gusto espiritual que es no es intelectual ni físico, sino que está en lo interno y que no puede ser explicado con palabras. Aquí nos referimos a lo que puede estar fuera del lenguaje puramente proposicional con el que se describe el mundo en relación con los hechos de verdad. Para Ignacio, hay un tipo de gusto que no es únicamente físico (dulzura, amargo, suave) ni intelectual (conocer cosas de Dios, reconocer cómo Dios le enseña), sino que toca esferas que no son fácilmente explicables, como el gusto por celebrar la Eucaristía al punto de expresarlo con lágrimas, o el gusto de seguir al Señor bajo el estandarte de la Cruz, o el gusto de no saber mucho sino quedarse con el gusto de sentir. Aquí encontrará

la descripción de palabras como «consolación» para nombrar el «aumento de la fe... y toda Leticia interna que llama y atrae las cosas celestiales» [Ej 317]. Es otro tipo de conocimiento que va más allá del conocimiento intelectual y que toca el entendimiento comprensivo de los principios de la vida interior e incluso de las cosas divinas.

Ignacio parte de Loyola como peregrino. Tras esa decisión hay una motivación primera muy unida a una fuerte voluntad, hay un gusto por experimentar lo que otros santos como Domingo o Francisco ya experimentaron. Si en un principio hay un gozo por conocer [gusto intelectual] la vida de los santos, hay un deseo mayor [gusto espiritual] cuando piensa que él está llamado a hacer lo que ellos han hecho. Aquí podríamos decir que hay un momento en que su alma se «inflama en amor de su Criador y Señor» [Ej 316]. Ese deseo arriesgado de ponerse en camino toma forma y se hace realidad. El camino, los encuentros, la oración y la apertura al Espíritu irán haciéndole descubrir un gusto interno que va más allá de conocer la vida de los santos o tener prácticas piadosas. Él mismo lo refleja con claridad en alguna de sus notas del diario como cuando escribe «repetí la oración, que hice, parece con bastante devoción e incluso, hacia el final, con mucha dulçura y gusto spiritual» [De 44,2]. Ignacio descubre también que no siempre que tiene prácticas devocionales puede llegar a experimentar este gusto de orden superior y por tanto éste no es inducible a través de su propia voluntad sino un efecto que viene de la gracia.

Ese gusto profundo, es probable que Ignacio lo sienta desde los comienzos de su andadura como peregrino y pronto se hace evidente, contagioso y multiplicador para otros pues «muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales» [Au 57,3] e Ignacio parece ser consciente de esto porque desde muy pronto lo que aprende lo ha ido enseñando.

El gusto espiritual se sitúa entonces como herramienta con la cual discernir el paso de Dios por uno mismo, por eso en los ejercicios es importante dejar que sea Dios quien obre en el ejercitante porque la experiencia de quien «es iluminado por la virtud diuina, es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia» [Ej 2,4]. Es este tipo de gusto, de capacidad de conocimiento interior, de «leticia interna» [Ej 316] la petición que Ignacio considerará [Ej 221] como vemos en los *Ejercicios Espirituales* y que se convierte en supremacía a otras cosas.

5. Conclusión

Después del recorrido que hemos realizado, podemos observar que la pedagogía que hay detrás del gusto en Ignacio es notable. El gusto se convierte en un elemento de discernimiento porque como decíamos antes, es a partir de las experiencias de la cotidianidad donde Ignacio por medio de sus sentidos intuye maneras de conocer el Espíritu.

Es todo un proceso pedagógico que surge de lo que vive (conocimiento experiencial) y de lo que va examinando acerca de su propia vida. Por vanidad, durante su convalecencia en Loyola es capaz de aceptar cosas poco gustosas por alcanzar otras más gustosas. Más tarde Ignacio encuentra que los diferentes tipos de gustos le enseñan una manera diferente de percibir incluso a Dios, el gusto corporal o intelectual no es lo mismo que el gusto espiritual, a veces se contraponen, en ocasiones también el gusto corporal o intelectual se mueven por la voluntad: «hice la primera mitad la oración acostumbrada con ninguno o con muy poco gusto o con tan poco, y con esto vna desconfinça de hallar la gracia de la santísima Trinidad» [De 44,2]. Sin embargo, la voluntad no promueve necesariamente el gusto espiritual, por lo tanto, algo más será necesario para que este se dé. Como vemos, todo esto es un aprendizaje lento por el cual probablemente Ignacio reconoce la existencia de la gracia.

El gusto es entonces criterio para aprender a descubrir la voluntad de Dios y que tendrá expresiones corporales, intelectuales o más claramente espirituales. Gusto en Ignacio de Loyola no es asimilable al placer de los sentidos o al ansia de la satisfacción del intelecto. Gusto es un movimiento que conduce gratuitamente a lo que más ayuda para el encuentro unitario con Dios. Con esta pedagogía de discernimiento, Ignacio aprende que hay movimientos poco gustosos a partir de lo corporal, cómo ocurría en las desolaciones que le dejaban a «veces tan desabrido, que ni hayaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese» [Au 21,1] y que en cualquier momento pueden mudarse a consolaciones como las que experimenta y apunta en el diario «con toda firmeza y confirmación de la cosa, y este sentir con vn gusto espiritual, y como viniendo agua a los ojos con mucha seguridad de ánima» [De 152,3]. También a partir de ciertos gustos encuentra otros mayores o nuevos gustos de otro orden como cuando decíamos que «en los principios de gramáticas le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos» [Au 54,5].

Ignacio aprende y alcanza unos gustos espirituales que le hacen capaz de diferenciar momentos o modos de gustar distintos, como cuando en los ejercicios se propone al ejercitante que se detenga «haciendo pausa en las tres partes más principales y donde aya sentido mayores mociones y gustos espirituales» [*Ej* 227,3]. El gusto en Ignacio de Loyola es fundamentalmente una herramienta que le sirve al sujeto para ir acercándose al encuentro de la voluntad divina.

II. LA PEDAGOGÍA DEL GUSTO

1. Introducción

Para poder profundizar en la pedagogía del gusto de la experiencia ignaciana es preciso dilucidar qué categorías subyacen al itinerario vital de Ignacio de Loyola. La manera de ser de Ignacio es educada, sensible, integrada y discernida. En Ignacio debemos remitirnos a su origen, a su educación, a su contexto y recorrido para entender cómo fue su camino de conocimiento por la vía sensible; es por medio de lo sensible que uno puede captar lo verdadero.

Ignacio fue un hombre que experimentó contrastes en su vida: de una vida ampulosa en el corazón de la corte, optó por una vida de ascetismo tras su conversión y que llega a ser extremadamente radical en Manresa. Son estas vivencias las que van configurando un hombre nuevo que con el paso del tiempo y la práctica del examen es capaz de encontrar un equilibrio vital y espiritual e ir dando forma por escrito de un método novedoso para la ayuda de las almas como son los Ejercicios Espirituales. Las experiencias de contrastes también van a estar presente en los Ejercicios como una propuesta pedagógica. La contemplación de la encarnación y las Reglas para ordenarse en el comer son invitaciones prácticas que sintetizan este método mencionado cuyo objetivo es sentir y gustar a Dios para más amarle y seguirle. Es de este modo que la conjunción ordenada del gusto intelectual, afectivo y espiritual puede ser un camino experiencial de identificación con Cristo.

2. La educación de Íñigo de Loyola

Todo ser humano es hijo de su tiempo, la persona e influjo de Ignacio de Loyola ha llegado hasta nosotros fundamentalmente por los *Ejercicios Espirituales* «términos estos de los que o bien se abusa a la ligera, o bien se los toma en un sentido ascético contrapuesto a la mística»⁶³, sin embargo quien se acerca a la figura y a los escritos del fundador de la Compañía de Jesús descubre los rasgos de «un personaje carismático, tanto en el sentido sociológico como en su versión teológica»⁶⁴. Los *Ejercicios Espirituales* ofrecen un método que recoge el itinerario de un hombre que ha ido integrando de manera procesual las muchas y distintas experiencias que ha vivido. Para poder clarificar cuáles son las bases de esta metodología, nos acercaremos a algunos hechos puntuales de la vida de Ignacio que probablemente pudieron marcar su vida y que lo llevarán a proponer una «pedagogía del gusto» a partir de las propias experiencias y las necesidades que supo llenar en su vida.

Íñigo de Loyola nació en una sobria casa torre del valle de río Urola, su educación primera estuvo marcada por la escucha de las grandes hazañas familiares, cuyos valores fundamentales probablemente eran la fidelidad y el honor. La casa solariega, estaba rodeada de un paisaje muy rico, en un enclave de belleza natural con montes frondosos, agua caudalosa y árboles frutales⁶⁵. No es difícil pensar que el caer de la lluvia, el cantar de los pájaros, y el correr del río fueron sonidos familiares en su infancia. Sin embargo, Íñigo pronto dejará ese entorno y será enviado a Castilla para recibir una educación cortesana, con una formación y un estilo de vida, donde todos los medios y los bienes eran orientados para el mejor servicio al rey. Un primer contraste en Íñigo sería el paso de la sobriedad caballeresca del medievo a la sofisticación de la corte del renacimiento⁶⁶.

⁶³ LERA MONREAL, J. M., *La pneumatología de los Ejercicios Espirituales. Una teología de la cruz traducida a la vida*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2016, 27.

⁶⁴ *Ibidem*, 28.

⁶⁵ COUPEAU, C., GARCÍA MATEO, R., «Loyola» en *DEI II*, 1143-1149.

⁶⁶ ARRANZ, I., «Arévalo», en *DEI I*, 192-195.

Iñigo de Loyola recibió una educación exquisita en el palacio de Juan Velázquez, en Arévalo, quien lo acogió como uno más de su familia, allí aprendió a vivir lejos de su tierra, separado de su familia y del lugar en el que había nacido. Su formación y su crecimiento está envuelto por un ambiente refinado, donde la educación estética ejerce una función clave en su desarrollo estructural y cognitivo. Como dice Thomas Mann citando a Platón, «la belleza es pues el camino del hombre sensible hacia el espíritu, sólo el camino, un simple medio»⁶⁷. Iñigo, estuvo rodeado por un entorno de riqueza natural y belleza estética, en sus primeras fases de crecimiento y las que le continuaron. Se educó y asimiló las costumbres de la etiqueta palaciega, teniendo como hogar «un palacio real alhajado muy decorado con opulenta suntuosidad»⁶⁸. El contador del reino fue en muchas ocasiones beneficiado por los reyes que con agradecimiento a su buen servicio le «abrumaban de mercedes a su muy querido Juan Velazquez»⁶⁹. Velázquez de Cuellar era contador mayor y miembro del consejo real, por ser hombre de confianza de los reyes «tenía que pasar frecuentes temporadas en la corte ambulante de los Reyes católicos»⁷⁰ y «no puede haber duda de que los hijos de Juan Velázquez acudían con su padre y Ejercían como pajes: servían la mesa, y recogían la ropa del rey»⁷¹. No hay documento que afirme que Iñigo ejerció oficialmente de paje real, pero «debió servir muchas veces a los reyes don Fernando y doña Germana»⁷².

Iñigo al igual que los hijos de Juan fue educado presumiblemente con la formación cortesana propia de la época y que ya le acompañaría toda su vida. En Arévalo «aprendió a montar a caballo y manejar la espada, a galantear damas y a alternar con caballeros» y «se aficionó a la lectura, la poética» y también se ejercitó en «música y canto»⁷³. Su

⁶⁷ MANN, T. *La muerte en Venecia ; Mario y el mago*, RBA, Barcelona 1994.

⁶⁸ FERNÁNDEZ MARTÍN, L., *Los años juveniles de Iñigo de Loyola*, Caja de ahorros popular de Valladolid, Valladolid 1981, 121.

⁶⁹ *Ibidem*, 33.

⁷⁰ *Ibidem*, 44.

⁷¹ *Ibidem*, 45.

⁷² *Ibidem*, 121.

⁷³ *Ídem*.

educación en la corte estuvo tocada por la «mundanidad y despilfarro del Renacimiento» y es en ese ambiente, que «durante unos doce años, Iñigo de Loyola se hizo hombre»⁷⁴. Iñigo aprendió la etiqueta palaciega y la práctica religiosa de la corte en la capilla doméstica donde se veneraba Nuestra Señora. El palacio real contaba con una servidumbre numerosa y disciplinada para poder atender a personas reales que allí comían y se hospedaban en numerosas ocasiones. De refinada ostentación era el ambiente palaciego, rodeado de tapices y guadamecés, con estancias perfumadas y templadas con braseros⁷⁵.

Se desprende de aquí, que la educación juvenil de Iñigo está marcada por un método riguroso que alterna conocimiento y experiencia. Es este método el que Baldassarre Castiglione, en «El cortesano», describe como ideal de vida del Renacimiento y donde propugna un modelo de caballero que responde a las inquietudes y a la visión del mundo que se tenía en esa época: el caballero perfecto debía ser tan experto en las armas como en las letras, saber conversar y tratar con sus semejantes o con las damas y tañer algún instrumento musical. Dice Castiglione: «creo yo que baste para todo ello decir con una palabra que el Cortesano no ha menester más sino ser hombre de buen juicio»⁷⁶. La educación cortesana no sólo es un entrenamiento para atender las obligaciones de la corte, sino que implica ante todo un modo de relacionarse y de apreciar los modos de proceder. Por tanto, podemos decir que un hombre con buen juicio no sólo tiene un conocimiento intelectual, sino que debe tener un conocimiento práctico que es capaz de entrar en comunicación con el mundo y aprehender de este aquello que le ayude al fin para el que ha sido educado: el servicio al rey.

Tendríamos que imaginarnos que los aprendizajes que Ignacio tiene son los de nuevas maneras de conversar, de comer, de relacionarse, de escuchar música, e incluso de callar ante la autoridad. Su vida de cortesano debió ser un aprender a gustar y moverse en un mundo diferente al que había estado acostumbrado. De esta afirmación podemos concluir que Iñigo, dada su educación juvenil para el mundo, llegó a ser un hombre de buen juicio

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ *Ibidem*, 119.

⁷⁶ CASTIGLIONE, B., *El Cortesano*, Alianza, Madrid 2008.

con grandes aspiraciones en la corte, un hombre que aprendió a gustar de otros mundos con la versatilidad que le exigían las nuevas posiciones que iba conquistando.

Al leer los inventarios de la casa de Juan Velázquez⁷⁷, podemos hacernos una imagen de lo que vivió Íñigo en la corte. En síntesis, la belleza será el reflejo de aquello que es expresión del orden racional y de la proporción matemática. Lo humano, al descubierto, será la mayor de las perfecciones y objeto de interés para escritores, místicos y artistas. El humanismo toma un papel relevante que lleva incluso a personificar a los santos, a la Virgen María o incluso a Dios. Es este ambiente el que probablemente Íñigo respira en la corte, rodeado de familias influyentes y adineradas que copiaban los gustos y tendencias del creciente renacimiento europeo. Los palacios celebraban banquetes y fiestas amenizados con música flamenca, a las que acudían cortesanos que se engalanaban con trajes de algodón y seda para las celebraciones. El modo de festejar en la corte se convierte en un derroche de lujos y perfumes. Vajillas de oro para los banquetes, máscaras en los bailes que son amenizados con el laúd, el clavecín o virginal y otros instrumentos. Realmente la música estaba presente en cualquier fiesta o celebración profana o religiosa. Las estancias palaciegas se revestían de pintura al fresco imitando textiles o tapicerías murales, con motivos abstractos y elementos paisajísticos. Es un ambiente donde los sentidos están continuamente exasperados por la multiplicidad de estímulos que encuentran alrededor: colores, texturas, fragancias, sonidos... sin contar los innumerables espacios de relaciones que movían los afectos y sentidos interiores. No en vano, el santo de Loyola aprendió a reconocer y diferenciar los modos como la realidad tocaba su mundo interior.

3. Del humanismo de Íñigo a la experiencia espiritual de Ignacio

Las grandes aspiraciones de Íñigo quedan truncadas fundamentalmente por dos razones, la primera es contextual y la segunda física. La caída de Juan Velázquez de Cuéllar conlleva para el joven Loyola la pérdida de un puesto distinguido en el escalafón burocrático de la

⁷⁷ FERNÁNDEZ MARTÍN, L., *Los años juveniles de Íñigo de Loyola*, 61.

Casa Real⁷⁸. Íñigo tuvo que dejar su casa palaciega y ponerse al servicio de otro benefactor Don Antonio Manrique de Lara, Duque de Nájera. El Duque de Nájera era también Virrey de Navarra, entre 1520-1521 la provincia de Guipúzcoa vive un ambiente de crispación y división que desembocó en unas revueltas entre dos bandos, Castilla se ve inmersa en una lucha contra comuneros. El Rey de Francia, Francisco I aprovechando la inestabilidad política y militar decide enviar sus tropas a Pamplona con el deseo de herir a Carlos V «en lo más vital de su de su Imperio»⁷⁹. Esta situación hace que Íñigo se vea inmerso en una difícil contienda con una guarnición mínima y como miembro de un pequeño ejército. Es en servicio a este Duque cuando Íñigo en 1521 es alcanzado por una bala de cañón que hiere gravemente su pierna en la fortaleza de Pamplona, de nuevo otro fuerte contraste marca su recorrido; de la conquista de honor al retorno a los orígenes, de la lucha a la postración.

El regreso de Íñigo a su casa natal, la experiencia de limitación en la enfermedad y el dolor por el fracaso van haciendo renacer a un nuevo hombre. Algunos elementos que influyen en esta experiencia son las lecturas que su cuñada Magdalena de Araoz le ofrece: la *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance [Au 5] abren nuevos horizontes en Íñigo, los deseos mundanos van transformándose en deseos de Dios. La experiencia de renacimiento físico en él va acompañada por una experiencia de renacimiento espiritual. Es en Loyola cuando Íñigo comienza su afición por anotar lo que va experimentando, toma gusto por escribir a la vez que va aumentando en él «una capacidad de observación interior»⁸⁰.

Íñigo va a ir experimentando nuevos deseos con los que se consolaba como «ir a Jerusalén descalzo», y pensando en «no comer sino hierbas» [Au 8], se sueña como san Francisco o santo Domingo. Una nueva sensibilidad emerge de su aparente «dureza y austeridad» que

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola*, 145.

⁸⁰ RAMBLA BLANCH, J. MA *El Peregrino. Autobiografía de Ignacio de Loyola*, Mensajero- Sal Terrae, 1983, 40.

se «debían más a la renuncia que a la sequedad natural»⁸¹. Íñigo va a escribir lo que siente y lo que le produce gusto; «esta sensibilidad muy presente, pero contenida, es la que hace de los Ejercicios Espirituales una pedagogía del *sentir y gustar*» [Ej 2]⁸². Poco a poco estos deseos que aún son incipientes van tomando forma hasta que de alguna manera él va reconociendo y confirmando en ellos el paso de Dios que le invita a dejar su casa y a ponerse en camino. Nos encontramos de nuevo ante otro contraste: de la búsqueda del mundo a una conversión en búsqueda de Dios. Para García de Castro, el proceso de cambio de Íñigo es claramente marcado por el conocimiento de la diversidad de los espíritus y que metafóricamente explica con un «abrir los ojos», con la cual se refiere a una nueva etapa de la vida del santo en la que el conocimiento de la realidad adquiere un nuevo sentido⁸³. Para resaltar la importancia de este doble movimiento afectivo y efectivo que se produce en Íñigo, a partir de este momento vamos a continuar llamándole Ignacio.

Ignacio a lo largo de su vida irá completando su experiencia espiritual, es su proceso será clave la visión del Cardoner, posteriormente la visión de la Storta y finalmente la experiencia de comunicación con Dios que queda latente en el *Diario Espiritual*. Sin embargo, nos interesa detenernos en Manresa por dos cuestiones clave: la primera podemos decir que es una experiencia bisagra entre un itinerario espiritual *ad intra* y un itinerario *ad extra*. Es decir, Ignacio ha descubierto el paso de Dios por su vida y necesita comunicarlo. Esta pedagogía la ha recibido como una gracia en un momento determinado y personal, pero en su manera de comunicarla no puede separarla de la experiencia afectiva, sensible, vital, corporal. Lo que siente y gusta no puede separarse de lo temporal, así se constata cuando en la *Autobiografía* narra lo que sintió en Manresa en 1522, como si las actividades en un tiempo concreto dieran veracidad a lo que sintió espiritualmente:

«se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer,

⁸¹ *Ibidem*, 29.

⁸² *Ídem*.

⁸³ GARCÍA DE CASTRO, J. M., *El Dios emergente*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 111-115.

ni después de comer podía dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado la impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad» [Au 28].

En la *Autobiografía*, después de este relato van seguidas una serie de visiones, poniendo broche final a estas la «ilustración tan grande» del Cardoner. Del mismo relato de Ignacio emergen dos experiencias cuyas características son: 1. Algo que no es fácil de comunicar «en figura de tres teclas» y 2. Y que desde «la subjetividad de Ignacio, y en concreto del Cardoner (la experiencia «eximia»), contienen algo absoluto que ya no será superado posteriormente»⁸⁴.

La experiencia de conversión ha ido integrando en Ignacio la imagen de Dios de la época con su propia vida. Ignacio ha pasado de una imagen de Dios «ofrecida en la tradición sacramental y la devoción popular»⁸⁵ a un Dios que se manifiesta por medio de la experiencia espiritual, «que se hace presente por medio de la conciencia personal»⁸⁶, un Dios que se comunica de manera directa «en la forma y en el comportamiento de la vida»⁸⁷.

4. El gusto espiritual como posibilidad de integración afectiva y racional

Los Ejercicios espirituales no nacen como una estructura cerrada, sino que son fruto de un proceso que se afina y se completa por el contacto de Ignacio con otras personas. Las intuiciones fundamentales y «la arquitectura del conjunto»⁸⁸, son esbozadas desde una etapa muy temprana y cercana a su conversión. Ignacio hace una recopilación u ordenación de su experiencia y su mérito está en adaptar la estructura interna del hombre al modo en

⁸⁴ LERA MONREAL, J. M., La pneumatología de los Ejercicios Espirituales, 44-45.

⁸⁵ CORDOVILLA, A., «Al hablar del Padre mi amor se extendía a toda la Trinidad (De 63). Rasgos del Dios Trinitario», en *Dogmática Ignaciana* (Uríbarri, G. ed.), Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2018, 80.

⁸⁶ *Ídem*.

⁸⁷ *Ídem*.

⁸⁸ GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 2006, 22.

el que Dios se revela. Es decir, Ignacio intuye la capacidad del hombre para entrar en comunicación con Dios. Para desarrollar su método partió de su propia experiencia, pero lo fue mejorando al ofrecerlo a sus amigos. Es claro para Ignacio que la experiencia parte de los afectos y toca la razón. Por ello, es necesario asentar unas bases, buscar el modo, perfilar una pedagogía integrando los movimientos interiores y pasados por el ejercicio de la razón, le ayuden al sujeto a descubrir lo que consideramos es la voluntad de Dios.

4.1 *El cuerpo como el lugar de los afectos*

En los Ejercicios hay una serie de indicaciones u orientaciones que confirman como «la corporalidad» influye en la «experiencia espiritual»⁸⁹. García Domínguez recoge algunas de las recomendaciones «cuidar la postura del cuerpo» [Ej 75-77], «el descanso» [Ej 73, 84], «el alimento fuera y dentro del retiro» [Ej 210-217]. No podemos olvidar que lo externo también afecta al cuerpo y por eso también queda recogido en la primera Semana «privarme de toda claridad para el mismo efecto cerrando ventanas y puertas el tiempo que estuviere en la cámara, si en el fuere para rezar, leer y comer» [Ej 79]. Para García Domínguez el Ejercitante debe tener en cuenta el cuerpo para «favorecer su disposición a la oración, para discernir lo que sucede y para responder al encuentro con Dios»⁹⁰. El cuerpo es fundamental en la experiencia de Ejercicios, la encarnación se sitúa en el centro de la revelación del cristianismo. El cuerpo es tan importante que Dios ha asumido la «condición humana» y se ha implicado en la historia de salvación «haciéndose uno de tantos». Jesús viene al mundo, la contemplación y meditación de su vida va a ser la materia que ilumine la experiencia de Ejercicios se convierte en referente y guía de todo hombre. Con la encarnación el hombre encuentra un modelo concreto de plenitud, la muerte y la resurrección se sitúa como Eje transversal de toda experiencia humana; sabiendo que el Espíritu Santo continúa actuando y generando vida en el mundo, como Pablo nos recuerda *¿No sabéis qué sois templo del Espíritu y que el Espíritu del Señor habita en vosotros?* (1 Cor 3,16).

⁸⁹ GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., «La aplicación de sentidos», *Manresa* 81, (2009) 141.

⁹⁰ *Ídem*.

El éxito de la conversión de Ignacio fue el don que Dios le dio «de la apetencia y el gusto por buscar y hallar la voluntad divina»⁹¹. En definitiva, el corazón del hombre no se «pega sino a aquello en que halla satisfacción, gusto y consuelo»⁹². A partir de aquí, es necesario preguntarse cómo se forjó en Ignacio ese deseo por hacer la voluntad de Dios. De dónde surgió y cómo alimentó en su vida la necesidad de ser fiel a esos deseos afectivos y a dar curso a esas ideas contraculturales que muchas veces cruzaban por su mente. El sentido del gusto, es la clave para poder probar, catar, degustar, saborear hasta llegar a disfrutar lo que Dios va haciendo en Ignacio. Esto es precisamente lo que Ignacio enseña a un ejercitante cuando empieza a proponerle las contemplaciones en los ejercicios. Ignacio prepara al sujeto enseñándole una nueva manera de mirar, tal como en su vida él aprendió a nuevos modos de gustar.

Partiendo de que todo es un don recibido, el Ejercitante tiene un método por el cual puede ir educando su afectividad de tal modo que pueda llegar a identificarse plenamente con Cristo, esta identificación podríamos decir que sería alcanzar a Dios. La vía para la integración parte de la experiencia de encarnación: «sentir y gustar» la vida del Hijo encarnado permitirá al Ejercitante ir conociendo internamente la dinámica soteriológica de Dios en el mundo que sigue haciendo redención del género humano.

4.2 *El método de la Encarnación como ejercicio pedagógico*

A continuación, vamos a hacer un recorrido por el primer ejercicio de contemplación propuesto en los Ejercicios Espirituales. Es importante conocer el ejercicio en detalle para poder entender cómo Ignacio propone desde el inicio de la segunda semana, una educación de la mirada que concluirá en la cuarta semana en la capacidad de contemplar a Dios en todas las cosas. Para este recorrido, Ignacio enseña al ejercitante a adquirir una nueva

⁹¹ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 93.

⁹² *Ídem*.

mirada que se educa gradualmente y que origina una manera diferente de relacionarse con el mundo y descubrir lo que va más allá de la evidencia fáctica⁹³.

La capacidad de tener impresiones sensoriales y poderlas diferenciar en sus contextos particulares, generan diferentes impresiones estéticas. El uso de los sentidos será de vital importancia para acompañar los aprendizajes que promueven los Ejercicios. Tal como ocurre cuando tenemos una experiencia gastronómica, no sólo el gusto entra en relación con los alimentos que degustamos, también el olfato, la vista, el tacto, e incluso la compañía, tendrán participación para que la experiencia sea verdaderamente grata. Ignacio propone con el método de oración en la Encarnación, una manera novedosa de contemplar a Dios en el mundo usando la totalidad de los sentidos para generar experiencias transformadoras en el ejercitante.

Procedamos entonces a una descripción del ejercicio y a conocer las partes que lo componen para finalmente develar el contenido pedagógico que encierra esta pieza magistral de los Ejercicios. Desde nuestra perspectiva afirmamos desde ya que, sin este método, el resto de los ejercicios no tendría sentido, pues sería imposible alcanzar la contemplación y disfrutar la «dulzura de la divinidad» si no se tiene una adecuada educación en la capacidad de gustar.

4.2.1 Descripción del Ejercicio

El Ejercicio de la contemplación de la encarnación está compuesto por nueve números [*Ej* 101-109]⁹⁴. El texto está estructurado en cuatro partes principales que son: una oración preparatoria, preámbulos, puntos y coloquio. Para poder entender posteriormente la pedagogía subyacente del Ejercicio, es preciso detenernos en algunos elementos claves de su método. Por ese motivo, comenzaremos describiendo, la oración [*Ej* 101], los tres preámbulos [*Ej* 102-105], después los tres puntos [*Ej* 106-108], y finalmente el coloquio.

⁹³ ZAS FRIZ, R., «Encarnación» en *DEI I*, 738-740.

⁹⁴ ZAS FRIZ, R., «Encarnación» en *DEI I*, 739.

4.2.2 Oración Preparatoria

La «sólita» oración la cual recordamos dice así: «La oración preparatoria es pedir gracia a Dios para que todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina magestad» [Ej 46], siguiendo la interpretación de Calveras: el sentido general de la oración preparatoria no es el de una rectificación de la intención cuando se comienza un ejercicio, sino el de una petición del fruto general de los Ejercicios al cual dicha oración nos prepara⁹⁵. Por tanto, en lo particular y específico de cada ejercicio, el ejercitante puede poner en práctica las intenciones, acciones y operaciones que tendrá que ejercitar en el conjunto de una jornada completa de Ejercicios y posteriormente en su vida para «adelante» [Ej 210].

4.2.3 Los preámbulos

El primer preámbulo [Ej 102] tiene una función introductoria, nos invita a contextualizar lo que va a ser contemplado, es decir «traer la historia». La historia es cómo la Trinidad se deja afectar ante la falta de orden que hay en el mundo, y deciden «en su eternidad» enviar al Hijo para «salvar el género humano».

El segundo preámbulo [Ej 103] es muy importante porque sitúa el foco en la casa de María, «de la grande capacidad y redondez del mundo» a un «apuesto», hay una invitación a poner atención en algo que es un contraste tremendo: de la inmensidad del mundo a la pequeñez de una casa humilde en Nazaret. El texto de la encarnación parece un díptico medieval, por un lado, encontramos la Trinidad y por otro el anuncio a María. Es una presentación de la contemplación en paralelo, Ignacio probablemente quiere que imaginemos a María y a la Trinidad para generar un movimiento en el ejercitante. Quizá desde este paralelo subyace la elección. Es decir, a María se le está haciendo una propuesta, de ella depende que pueda haber redención. Pareciera que el ejercitante también debe ahora

⁹⁵ CALVERAS, J. «Técnicismos Explanados: "quitar de sí todas las afecciones desordenadas" la oración preparatoria», *Manresa* 6, (1926) 119-132.

decir sí para que se continúe el plan divino de redención. Pero el ejercitante necesita conocer por medio de la gracia cuál es ese plan que se le presenta en la contemplación.

Por eso el tercer preámbulo [*Ej* 104] es una petición, en la que hay un deseo de esperanza de que al ejercitante se le conceda la gracia del «conoscimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre» es decir aquí entra en juego la implicación afectiva del ejercitante quien debe asumir la responsabilidad del «por mí» que tendría que impulsarle a un deseo de amar y seguir más al Señor. La nota [*Ej* 105] es un recordatorio que quiere destacar la función pedagógica que tanto la oración como los preámbulos tendrán en las siguientes contemplaciones de la semana «según la subiecta materia».

Como podemos observar en los tres preámbulos y la nota, hay un acercamiento desde lo más general (la historia a contemplar) hacia lo particular (un foco) que además termina en la expresión de un deseo específico (conocimiento interno). Un proceso análogo lo encontramos con el sentido del gusto, quedarnos simplemente en el nivel puramente fisiológico sería minimizar el sentido; pues el sentido se complementa con algo que viene desde lo más general, de lo psicológico e incluso lo sociológico. Es a partir de las experiencias generales de la vida como se va encontrando poco a poco lo que gusta o no. Es imposible hacer una elección por algo que nos gusta o que nos guste algo que elijamos, si no es porque tenemos un trabajo interior que asocie ese deseo a experiencias más generales que nos vinculen directamente al objeto deseado.

4.2.4 Los puntos

Concluidos los preámbulos, llegamos al cuerpo del ejercicio que son los tres puntos ya mencionados anteriormente [*Ej* 106-108]. Estos puntos tienen una pedagogía transversal que consiste en un entramado compuesto por un hilo narrativo y un hilo teológico estructurado en un juego de contrastes. El narrativo parece introducir al sujeto en un proceso ascendente con el máximo de detalles, buscando probablemente que con dichas sugerencias el ejercitante caiga en la cuenta primero [*Ej* 106] de los contrastes que existen en la realidad de la vida y que ahora puede contemplar: «unos en paz y otros en guerra»; «unos sanos y otros enfermos»; «unos nasciendo y otros muriendo». Ante estos contrastes terrenos se presenta el contraste de la mirada de la Trinidad con la «ceguedad» de todas las

gentes. A continuación, se invita al ejercitante a no participar de la ceguera de las gentes sino «sacar provecho de la tal vista» desde un «ver» y «reflexionar» el saludo del ángel a María.

El punto segundo [*Ej* 107] «oír lo que hablan», aquí la palabra toma un papel fundamental, primero es necesario «oír» a las personas «sobre la faz de la tierra» que «juran y blasfeman» y como respuesta la palabra divina es «hagamos redención del género humano»; a continuación habla el ángel a María, siguiendo la misma metodología del punto anterior podría haber aquí una intencionalidad de que el ejercitante pueda «reflexionar» cómo es su hablar, desde una invitación a no blasfemar y jurar; sino al modo de Dios que es haciendo redención por medio de María.

El punto tercero [*Ej* 108] y último, (ya con el aprendizaje previo de ver sin ceguera y oír la palabra que redime) es «mirar» la realidad tal como es, mirando como la humanidad obra malicia y las consecuencias que esta acarrea al género humano, y «mirar» como las personas divinas obran, en contraste a la humanidad, «la santísima encarnación». La invitación es «mirar» qué hace, o mejor dicho qué papel juega en la encarnación el ángel, y después María, cada uno desempeña una función, el ángel como «legado», María «humillándose» y «haciendo gracias a la divina magestad».

El «reflexionar» señala ahora probablemente al ejercitante, que tendrá que preguntarse y «mirar» cuál es su papel dentro de la encarnación.

4.2.5 El coloquio

Concluido todo el proceso descritos en los puntos anteriores, percibimos que toda la metodología del ejercicio ha ido disponiendo al sujeto en un modo de ver, oír y mirar a las Personas divinas, al Verbo o a la Madre. La pedagogía del ejercicio que apuntábamos al inicio trata de trascender el hilo narrativo para captar el hilo teológico. El ejercitante ya no es un mero espectador, sino que ha entrado en la historia y ha sido invitado a comenzar un proceso de transformación que pone en contraste su vida con la propuesta de Dios. Es decir, el sujeto está invitado a dar una respuesta a Dios que quiere encarnarse hoy, en el mismo sujeto; en el coloquio el ejercitante «según en que sintiere» debe pedir «seguir e imitar al

Señor nuestro», que es ahora «ansí nuevamente encarnado», y terminar con un *Pater Noster*.

* * *

Este ejercicio de la Encarnación, aunque tiene sentido en sí mismo tiene un contexto mucho más amplio para incorporar la corporalidad a la vida espiritual. Inmediatamente después a este ejercicio que hemos ido describiendo, le sigue el texto de la contemplación del nacimiento [Ej 110-117] que es el segundo ejercicio de la segunda semana. El tercer ejercicio [Ej 118-119] es una repetición del primero y del segundo [Ej 101 y 110]. Posteriormente, el cuarto ejercicio [Ej 120] es la contemplación de la primera y de la segunda, que vuelve a ser una repetición como el ejercicio anterior. Finalmente, la quinta y última contemplación [Ej 121-126] pide traer los sentidos sobre lo que se ha contemplado en los ejercicios anteriores. Toda esta estructura metodológica es un elaborado entramado del que emerge una fuerte pedagogía interna.

4.3 La pedagogía del gusto subyacente al ejercicio de la Encarnación

Una vez revisado el ejercicio, pasemos a la propuesta metodológica que encierra. La contemplación de la encarnación es un ejercicio con una estructura pedagógica muy elaborada. Uno de los primeros elementos que llama la atención de la pedagogía subyacente es su lugar en el marco de los Ejercicios. Por su ubicación podríamos afirmar que el ejercicio se presenta como un modelo de oración. Sin duda este ejercicio, que está en el primer día de la segunda semana y está propuesto como primera contemplación, es un modelo para la preparación de las siguientes oraciones. En extensión este ejercicio es más largo que los otros y explica en detalle lo que el ejercitante debe hacer.

No sólo es el más largo, sino que también está propuesto cinco veces (contando las repeticiones) para que sea realizado, como con la intención de fijar un modo de orar el cual se aprende poniéndolo en práctica varias veces. Como vemos en el ejercicio, los términos que señalamos inicialmente tienen una relación directa con tres capacidades del ser humano: La afectiva, la intelectual y la de la voluntad.

Si bien estas capacidades no se pueden separar y se encuentran interrelacionadas en el ser humano, también la estructura de los *Ejercicios* las presenta interconectadas de modo que a través de unas se llega progresivamente a las otras. La primera aproximación que sugiere el ejercicio es el uso de los sentidos para poder ver, oír y mirar.

Para entender mejor la amplitud de este sentido de gustar, que no se refiere exclusivamente al gusto de sabores, acudamos a un ejemplo cotidiano de gusto. Imaginemos el proceso que implica la cata de vinos. Un catador de vino sabe que antes de proceder a la cata es fundamental tener en cuenta el espacio donde va a llevar a cabo el ejercicio. Pues este debe ser un lugar luminoso y que esté bien aireado. Necesita evitar ir perfumado de cualquier otro tipo de olor externo porque otros olores impedirán la finalidad que se pretende. Si se van a catar varios vinos, lo mejor será hacerlo en una copa diferente para que un sabor no altere otro. Catar un vino, paso a paso, va a ser un auténtico viaje por los sentidos, un viaje en el que intervienen prácticamente todos ellos, pero con una posición preponderante la vista, el olfato y el gusto. El maestro en cata para poder gustar del vino pone todos sus sentidos en percibir con exactitud la calidad de este. El catador, para saborear, antes analiza el color, lo examina y descubre por un análisis metodológico si tiene brillo, si hay burbujas, si es opaco o transparente, denso o ligero..., pero aún no lo ha gustado. Después lo huele para captar sus matizados aromas, y finalmente lo gusta para determinar si es un vino dulce, ácido, amargo, suave... es una ciencia, un arte, un método.

El arte de contemplar requiere también ese mismo cuidado. Estas tareas que son claramente aprehendidas por el uso de los sentidos muestran como el acercamiento a un momento de contemplación debe contar con un «tomar consciencia» de los estímulos recibidos por los sentidos, es decir «se reduce a disponer al contemplativo orante con todo el hombre»⁹⁶. Por eso para García Domínguez el ejercitante debe tener también en cuenta el cuerpo para «favorecer su disposición a la oración, para discernir lo que sucede y para responder al encuentro con Dios»⁹⁷.

⁹⁶ TEJERINA, A., «Petición de la contemplación de la Encarnación», *Manresa* 71, (1999), 51.

⁹⁷ GARCIA DOMÍNGUEZ, L., «La aplicación de Sentidos», *Manresa* 81 (2009) 141.

Una vez hecha la percepción del tema de la oración con el uso de los sentidos, Ignacio involucra otra capacidad que es el uso del intelecto. Es el «reflexionar», que lleva a dejar caer lo contemplado en la escena sobre el ejercitante «cual si de rayos de luz se tratase»⁹⁸, no es «reflexionar ni hacer propósitos» sino «sencillamente dejar que la contemplación se refleje en la propia vida»⁹⁹ y que la escena «vaya transformando al ejercitante»¹⁰⁰.

Una vez cumplidos los dos anteriores modos de analizar la historia, es de esperar que produzca sus frutos y ahí es cuando la petición del conocimiento interno juega un papel fundamental. No sería difícil considerar que el conocimiento interno se logra por medio de una percepción en primer lugar por los sentidos, pero que no se queda en lo efímero de la experiencia sensorial, sino que da un paso más: la racionalización de eso que se ha oído y visto¹⁰¹.

Este modelo de conocimiento es el que proponemos como un camino que se convierte en el método propio de la segunda semana y del resto de los ejercicios. De lo sensorial, a lo intelectual y luego al de la voluntad, para quien más se quiera afectar por la vida de aquel de quien se contempla su historia. Si Dios se hizo carne, «ningún hecho o ejercicio espiritual está pensado para sacarnos de lo terreno»¹⁰². Lo que tenemos presente en nuestra contemplación es la realidad de que Dios ha asumido «nuestra humanidad en su ser divino» e Ignacio busca que se produzca la experiencia en el Ejercitante de introducirse en «este infinito misterio de manera directa»¹⁰³.

⁹⁸ TEJERINA, A., «Petición de la contemplación de la Encarnación», 53.

⁹⁹ *Ídem*.

¹⁰⁰ *Ídem*.

¹⁰¹ «El conocimiento interno supondrá “perder tiempo” visualizando al Señor en toda su humanidad, sensibilizándonos con su persona». LAMARTHÉE, P., «El “conocimiento interno del Señor” en los Ejercicios Espirituales», *Manresa* 90 (2018) 179.

¹⁰² LUCCHETTI, M.C., «El misterio de la encarnación como "ejercicio". Reflexiones sobre la corporeidad en los Ejercicios», *Manresa* 83 (2011) 19.

¹⁰³ *Ídem*.

4.4 *Las reglas, como agentes para mantener la integración*

Una vez analizado cómo la espiritualidad de Ignacio es concreta y enraizada en la realidad de las personas: una espiritualidad encarnada; queda la pregunta sobre cómo hacer que las mociones recibidas puedan tener asidero en la vida del ejercitante. Esto es, cómo hacer que se mantenga para la vida post-ejercicios, la integración de afectos e intelecto en un movimiento espiritual que se ha alcanzado. Pues bien, para Ignacio, no sólo es importante la disposición corporal sino cómo el entendimiento de las cosas dispone al sujeto para la transformación de la voluntad. Los hábitos se forman por medio de la repetición y por ello, Ignacio ofrece ayudas para que el ejercitante pueda mantener aquello que un día sintió en su cuerpo y se conviertan en modos nuevos de ver el mundo. Para obtener hábitos en la vida es preciso ser educados y ejercitados en ellos. Una persona disciplinada, ordenada, moderada, normalmente ha sido instruida con ese fin. La educación es clave para el desarrollo potencial de las capacidades.

La formación del gusto también es importante como un elemento de integración vital. Cuando un niño se enfrenta a un nuevo sabor, normalmente lo rechaza; por un momento pensemos en el ejemplo de las verduras. Las preferencias culinarias de un niño están proporcionalmente relacionadas a la repetición y frecuencia que estos gustos aparecen en sus platos. El aprendizaje del arte de gustar es un hábito que debe formarse y para ello se requiere instrucciones que ayuden en el proceso.

Ese parece ser el papel de las diferentes anotaciones y reglas que parecieran ser añadidos del texto de los *Ejercicios* pero que deben ser comprendidos como ejercicios en sí mismos para lograr la integración de la que estamos hablando. Las «Reglas para ordenarse en el comer» [Ej 210] pueden ser un excelente pretexto para identificar cómo se va desarrollando esa pedagogía del gusto cuyo fin es la identificación con Cristo. Un horizonte que puede alcanzarse procesualmente a partir de la integración de lo afectivo y lo intelectual en una entera unidad espiritual.

4.4.1 La pedagogía de las «Reglas para ordenarse en el comer para adelante» [Ej 210]

El objeto inmediato y concreto de estas reglas lo declara el mismo autor al decir que son: «para ordenarse en el comer para adelante»¹⁰⁴. Queremos profundizar en el sentido teológico que subyace del texto y el valor que estas reglas encierran como pedagogía espiritual de integración de lo vivido en el proceso de los Ejercicios. «Las Reglas para ordenarse en el comer» [Ej 210-217] aparecen en la Tercera Semana de los Ejercicios Espirituales.

Las «reglas para ordenarse en el comer» forman parte del conjunto textual de los Ejercicios espirituales de san Ignacio, y por tanto no son un compendio de normas aisladas, «no se trata de Reglas para lo prohibido»¹⁰⁵. La aplicación de éstas debe ser considerada como un ejercicio más. Con ello nos referimos a que no son una teoría legislativa, sino que están orientadas a la praxis que sigue de la experiencia espiritual que emerge de los mismos Ejercicios; si estos son entendidos como «todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas» [Ej 1]. Por tanto, estas «Reglas para ordenarse en el comer en adelante» [Ej 210] son una propuesta para ayudar al ejercitante a alcanzar el fin que se pretende que es «buscar y hallar la voluntad de Dios» [Ej 1] para su vida.

Para que estas reglas no sean entendidas como meras normas es preciso imbuirse en el sentido total de los Ejercicios, profundizar en el contenido concreto del texto sin olvidar la teología que subyace de toda la experiencia espiritual que conforma las cuatro semanas. Para ello debe haber una verdadera comunicación entre el que da los Ejercicios y el que los recibe, es decir las Reglas deben ser explicadas y entendidas con fidelidad al texto y sin olvidar que forman parte de una estructura mayor.

¹⁰⁴ GUILLÉN, A.T., «Reglas “ordenarse en el comer”», en *DEI II*, 1553-1554.

¹⁰⁵ RESTREPO, A., «Reglas Para Ordenarse En Comer Para Adelante [210-217]», *Apuntes Ignacianos* 72 (2014) 7.

Para vencer todo desorden hay que «disponer el ánimo»¹⁰⁶. Esta disposición es clave para poder captar aquello que conduce más hacia el fin que se pretende. Todo desorden genera obstáculos para avanzar en la praxis espiritual que se le propone al ejercitante el cual precisa de un deseo, de una opción «para quitar de sí todas las afecciones desordenadas» [Ej 1]. El ejercitante debe poner en juego todo su ser para así entrar en una experiencia de encarnación, es decir entrar con todo lo que es, con todo su desorden, pero sabiendo que la acción creadora de Dios no está agotada, sino que continúa produciendo efectos concretos por medio de la gracia. Por tanto, es fundamental caer en la cuenta de que para ordenar la vida el ejercitante debe disponer-se para ello. El verbo *disponer* ejerce una función de movimiento, de apertura, la cual es necesaria para poder introducirse en el misterio sin prejuicios, sin expectativas de resultados sino con una actitud de humildad, de reverencia y de deseo.

4.4.2 El sentido y estructura de las reglas

El sentido de estas reglas es poder presentar a Jesús como el criterio básico de vida, que será la realidad suficiente para alcanzar la plenitud. Estas reglas están situadas al final de la tercera semana y son ocho reglas que introducen una profundización progresiva en el seguimiento de ser cristiano¹⁰⁷. Las reglas presentan una realidad que quizá pueda necesitar enmienda en el ejercitante. El análisis formal de dichos números concluye que se pueden agrupar en bloques temáticos. Siguiendo a Arzubialde¹⁰⁸ y a Restrepo¹⁰⁹, podemos conceder que una posible descripción de la estructura está dada como se resume a continuación.

¹⁰⁶ QUIJANO, A., «Disposición», en *DEI I*, 645-649.

¹⁰⁷ GARCÍA HIRSCHFELD, C., «Las "reglas para ordenarse en comer para adelante" [210-217]», *Manresa* 56 (1984) 201.

¹⁰⁸ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 529.

¹⁰⁹ RESTREPO, A., «Reglas para ordenarse en comer para adelante [210-217]», 12-14.

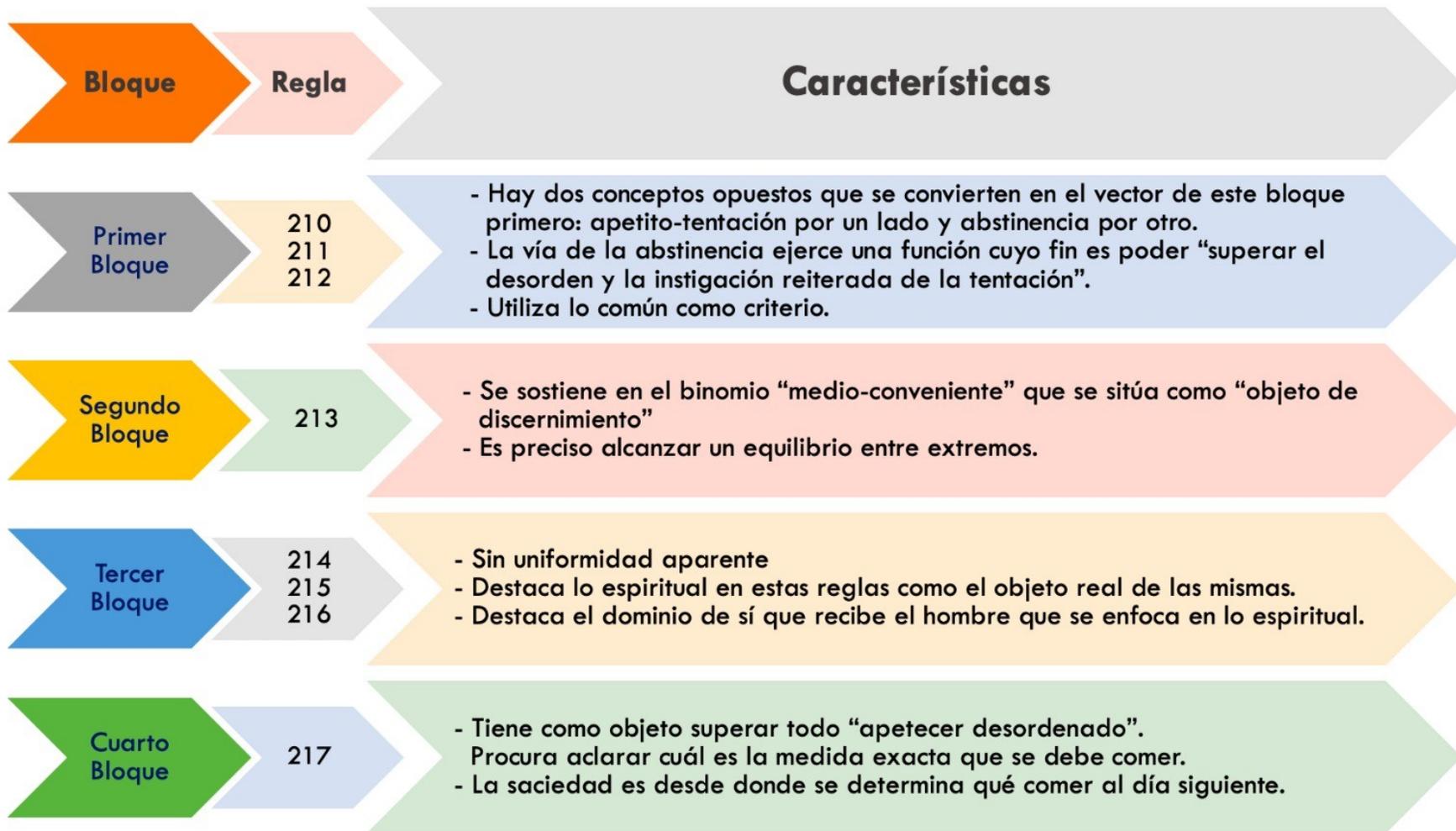


Ilustración 1 Estructura de las Reglas para ordenarse en el comer

En el *primer bloque* [Ej 210-212] de reglas, Ignacio hace una magistral explicación usando para ello elementos naturales bastante comunes como son la sed o el apetito. A partir de estas realidades humanas, por las que toda persona pasa de manera desapercibida, Ignacio plantea cómo el ser humano se ve más inclinado a obnubilarse por lo que es más delicado e incluso accesorio, que por lo que es realmente necesario para el diario trasegar. Estas tres reglas a pesar de que tratan de necesidades fisiológicas básicas tienen un trasfondo más amplio que es contrastado con la realidad del apetito. Es así como las reglas empiezan a revelar que su propósito no es prescriptivo sobre el modo de tomar alimentos, sino que los alimentos son una manera de entender cómo la tentación funciona en el ser humano y aprendiendo cómo usar la abstinencia propone cómo aprender a lidiar con la tentación. La abstinencia sería el método para poder captar a Dios, Dios se manifiesta de dos modos en el límite y en la consolación.

El *segundo bloque* [Ej 213] recoge importantes intuiciones de Ignacio sobre la temperancia y la mesura. Se resalta la ventaja de quitarse de lo «conveniente» como una manera de dilucidar la voluntad de Dios. Es decir, a través de la comida, Dios se le comunica a las personas desde la sobriedad en el comer y en el beber. Ignacio sabe que hay un peligro, que subyace en la invitación de este ejercicio, el cual puede devenir en la alteración del equilibrio vital; por tanto, es claro que no debe ponerse en riesgo la salud. La regla no vacila en esta advertencia, cuya formulación dice «guardándose de que no caiga en enfermedad». Sin embargo, dicho esto, es fundamental no olvidar que «quanto más hombre quitara de lo conveniente», este podrá sentir con más facilidad consolaciones y percibir con más lucidez aquello que será de una mayor conveniencia. Si por un lado la comunicación de la voluntad de Dios es más fácil desde la experiencia de la carencia, también las denominadas experiencias límite, son importantes para el mismo fin. Desde estos ejercicios de «ordenar el comer» se visualiza que si el bien último es el descubrimiento de la voluntad de Dios, también aportará una conciencia más afinada para captar lo que es necesario y lo que, por el contrario, puede resultar superfluo o incluso dañino.

El *tercer bloque* [Ej 214-216] es el corazón del ejercicio en el cual se revela cómo un ejercicio cotidiano se hace vehículo para el descubrimiento de la rectitud en el actuar. Ignacio propone que algo tan básico y ordinario como el comer y el beber debe estar en un segundo plano, pues la actividad principal que debe realizarse mientras se ejecutan las tareas cotidianas es la contemplación del Señor. El quehacer común queda marcado por la realidad divina, Jesús primero y los santos después son el centro del ejercicio. El modo de Jesús se convierte en una inspiración que sitúa la realidad de los deseos en un horizonte en lo que ellos pueden desplegarse, la mirada, el habla y en definitiva todo el ser busca ser configurado a ideal encarnado. Sabiendo que no es algo imposible, sino que todo hombre está invitado a crecer en esa dirección, así como ya hubo otros que lo hicieron. Quizá la sexta regla, cuando pide considerar mientras se come la vida de los santos o contemplar cosas espirituales busca de nuevo apartarse de todo aquello que no sea estrictamente necesario, porque es en lo fundamental donde se puede conectar con Dios.

El *cuarto bloque* [Ej 217] podría considerarse como un examen de todas las reglas anteriores, la analogía con la comida es muy lúcida. Para todos es lugar común considerar en caso de hambruna, cualquier alimento como un manjar. Cuando la necesidad está presente, el criterio del gusto no será el más objetivo posible. Sin embargo, cuando el apetito ha sido saciado, la valoración de un alimento probablemente tendrá más claridad al estar libre de todo viso de necesidad. Exactamente esta es la descripción que Ignacio hace en esta última regla: Propone que el ejercitante observe en situación de saciedad lo que más le conviene comer al día siguiente pues está libre de toda presión subjetiva. Así, propone que la tentación puede ser desenmascarada con más atino cuando se ha educado la sensibilidad que inclina hacia el objeto de una aspiración. La comida es en este ejercicio un ejemplo que se hace relevante porque se convierte en una herramienta de discernimiento accesible a toda persona. Lo importante es que el ejercitante pueda conmutar el aprendizaje que se hace a través del sentido del gusto a lo que puede considerar para el descubrimiento del orden de sus afectos en el correr de la vida.

«Para adelante»

Que Ignacio haya añadido «para adelante» en el número 210, nos hace pensar que estas reglas nos son un compendio meramente puntual y en referencia a la tercera semana. Parece que el sentido de esta preposición «para» nos sitúa ante un proceso que se irá consolidando más adelante. El «adelante» pone al ejercitante en un horizonte de sentido que lo espolea a seguir ejercitándose, a no dejar de examinar su experiencia humano-espiritual y a saber que en definitiva se abre a aplicaciones tal vez insospechadas¹¹⁰.

4.4.3 Finalidad de las Reglas

Las reglas tal como las hemos descrito son un ejercicio pedagógico que a través de una necesidad básica como lo es el satisfacer el hambre o la sed, están enseñándole al ejercitante a reconocer el orden de los afectos hacia las cosas que le rodean. El proceso pedagógico parte de una relación entre apetito y tentación que desde un ejemplo cotidiano entrañan una realidad más profunda que es la del movimiento propio de los deseos. Prosigue el ejercicio proponiendo la temperancia como el modo de asumir los deseos para poder alcanzar un medio equilibrado y cuidando de caer en los extremos. Esta búsqueda cuidadosa que promueve la evasión de los excesos sólo es posible cuando hay un criterio fuerte que permita dicha temperancia: ese criterio es básicamente la vida de Cristo, que se presenta en las reglas como el tenor con el cual un ejercitante debe regularse hasta en los momentos de acciones mecánicas como podrían ser la satisfacción de las necesidades básicas como comer o calmar la sed¹¹¹.

Estas reglas, puestas en un lugar preponderante de la tercera semana caerían en el sinsentido si únicamente fueran vistas como una regulación de necesidades básicas pues no tendría sentido que en la contemplación de la pasión de Jesús se incluyera una prescripción indicativa de alimentos. El horizonte de estas reglas a la luz de las contemplaciones de tercera semana se hace «posible» y «suave» viendo al Salvador; «y el

¹¹⁰ *Ibidem*, 14.

¹¹¹ GUILLÉN, A.T., «Reglas “ordenarse en el comer”», en *DEI II*, 1553-1554.

hombre crucificado está ya dispuesto para la contemplación unitiva y amorosa de la cuarta semana»¹¹².

5. Conclusión

Este capítulo nos ha mostrado cómo la educación de Ignacio de Loyola ejerce una influencia muy grande en el desarrollo de sus experiencias. Los acontecimientos por los que tuvo que pasar, sus logros y fracasos, sus aspiraciones y frustraciones fueron configurando a un nuevo hombre. Su capacidad de observación tanto interior como exterior le permitió desarrollar un método pedagógico donde se produce una integración del gusto afectivo, intelectual y espiritual. Esta pedagogía del gusto queda recogida en los Ejercicios Espirituales. La experiencia de los Ejercicios es una propuesta única para que el hombre pueda «sentir y gustar» a Dios para amarle y seguirle. La genialidad de esta pedagogía interna del libro está en conducir al ejercitante hacia una identificación experiencial con Cristo. Un momento privilegiado de esa pedagogía es la manera como se presenta en el ejercicio de la Encarnación.

El ejercicio de la Encarnación es referente paradigmático de la oración ignaciana porque desde su estructura, con un modo característico y perfectamente pautado, se convierte en una guía para ir avanzando en un conocimiento teologal por vía experiencial de Jesucristo como modelo de rey. El método explicado en este ejercicio será el modo de las subsecuentes contemplaciones. Como hemos visto, la contemplación de la encarnación tiene un lugar privilegiado en la Segunda Semana de los Ejercicios y su ubicación en el libro permite dilucidar la importancia que este ejercicio tiene para Ignacio; pues este parece revelar una intencionalidad de fondo que no va a desaparecer en el resto de las Semanas. Es decir, hay un objetivo concreto que trata de vincular al ejercitante con Cristo para que se sienta llamado al ministerio de «hacer redención». Es un paradigma pedagógico de cómo alcanzar el conocimiento interno del misterio de la Encarnación donde «el por mí» genera

¹¹² BOVER, J.M., «Reglas para ordenarse en el comer: ¿Por qué en la tercera semana?», *Manresa* 9 (1933) 133.

un impulso a la acción: «para que más le ame y le siga». El proceso pedagógico del ejercicio parece tener tres etapas: Un conocimiento afectivo, un conocimiento intelectual, y un conocimiento «interno» que se alcanzan mediante el entrenamiento del gusto de lo corpóreo, el gusto que satisface el conocimiento racional y el gusto que implica sentir la gracia de la consolación. Este proceso, es un itinerario de integración humana en sus diferentes dimensiones que precisan de unas pautas que aseguren que lo experimentado en los Ejercicios lleve al ejercitante a una verdadera identificación con lo contemplado.

En el proceso de integración y para garantizar que la experiencia produzca los mayores frutos, Ignacio va recogiendo indicaciones sobre las cosas que pueden funcionar para mantener la gracia recibida. A estas indicaciones las denomina reglas y las utiliza en diferentes momentos de los ejercicios. Las reglas y anotaciones orientan en cómo dar «modo y orden» [Ej 2] a la totalidad de la experiencia espiritual que es solo medio para dirigir al ejercitante hacia un fin mayor: la identificación con Cristo. Es de este modo como Ignacio promueve una pedagogía del gusto, que nos ayuda a «sentir y gustar» a Dios en todas las cosas.

El presente capítulo exhibe una propuesta que hemos denominado una pedagogía del gusto y que extraemos de la contemplación de la Encarnación. Esta pedagogía se ve apoyada en reglas para crear hábitos que permitan a un sujeto aprender a mirar de manera diferente y a gustar la realidad con ojos siempre nuevos. Hasta aquí hemos querido definir la propuesta, sin embargo, como todo elemento de la espiritualidad ignaciana, esta propuesta requiere una claridad pragmática que nos indique cómo poder utilizar estos criterios en la vida diaria. En el siguiente capítulo, es nuestra intención presentar un ejemplo concreto de aplicación de estos criterios de la pedagogía del gusto en apostolados particulares de la Compañía de Jesús.

III. SENTIR Y GUSTAR EN EL MUNDO DE HOY

1. Introducción

Todos podemos estar de acuerdo del gran aporte que Ignacio de Loyola ha hecho al hombre, a la Iglesia y al mundo con los Ejercicios Espirituales. Son muchos los ejemplos del fruto que la experiencia espiritual de los ejercicios sigue produciendo. Quizá esta afirmación se confirma en la praxis que produce la vivencia de los ejercicios, es decir, la consecuencia inmediata de la comunicación entre Dios y el hombre que se traduce produciendo en los ejercitantes un deseo de hacer, de servir, de amar. *La contemplación para alcanzar amor* [Ej 230-237], que se propone al final del itinerario de las cuatro semanas de Ejercicios, nos ofrece una mirada nueva para contemplar el mundo, una mirada que no puede separar a Dios del hombre, ni a las cosas de Dios.

De una manera más teológica podríamos afirmar que sentir y gustar a Dios produce una evangelización de la mirada. Una mirada excepcional y comprensiva que puede *sentir y gustar* a Dios en todas las cosas, una mirada que es capaz de contemplar cómo Dios opera en el mundo hoy, una mirada que descubre la lógica con la cual Dios se encarna en el mundo. En el presente capítulo veremos que la propuesta de Ignacio de una «pedagogía del gusto» es muy actual y necesaria en el mundo contemporáneo. Este capítulo ofrecerá una mirada práctica de cómo el ejercitante puede aprender gradualmente a reconocer el paso de Dios por su vida, conociéndolo y sintiéndolo en primera persona para luego poder conocerlo y sentirlo en los demás.

Durante este estudio venimos destacando el valor que tiene la experiencia del gusto para poder aproximarse a Dios y al mundo. La pedagogía del gusto como decíamos anteriormente nos ofrece una herramienta de discernimiento para conocer qué efectos produce en el hombre. Esos efectos pueden reconocerse desde una aproximación a lo intelectual, a lo afectivo o a lo espiritual. Por tanto, el gusto se convierte en un elemento de discernimiento que produce unos efectos en todo el hombre, y estos efectos pueden sentirse. De aquí la importancia del número segundo de los Ejercicios que nos advierte «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el *sentir y gustar* de las cosas internamente» [Ej 2]. Entonces, es el sentir lo que nos pone en comunicación con nuestra experiencia antropológica, con el otro, con el mundo, y con Dios; pero esa comunicación íntima que se logra con la alteridad es tan frágil que se pierde permanentemente y por eso, aunque el sentir sea pasajero, es el gustar de la divinidad lo que puede permanecer en nuestra memoria y en nuestro entendimiento. Sentir y gustar se convierten entonces en el binomio por medio del cual puede alcanzarse el amor, que en definitiva es la vía para descubrir como Dios habita en todo.

2. «Sentir y Gustar» en el mundo de hoy

¿Cuál es el sentido del binomio «sentir y gustar» hoy? Hemos dicho que uno de los frutos de los Ejercicios Espirituales en los ejercitantes es una crecida capacidad de encontrar a Dios en todas las cosas con la habilidad particular de gozarse o gustar la presencia de Dios. Ahora bien, llama la atención que cuando se realizó el Congreso Internacional de Ejercicios en Loyola durante los «Aniversarios Ignacianos» de 1991, cuyas memorias están publicadas con el título de «Ejercicios espirituales y mundo de hoy»¹¹³ no se hiciesen referencias explícitas al sentir y gustar. Sin embargo, que en esta obra no aparezca una

¹¹³ GARCÍA-LOMAS, J.M., Ejercicios espirituales y mundo de hoy: Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 set.1991), Mensajero-SalTerra, Bilbao-Santander-Madrid 1992.

relación del sentir y gustar con los Ejercicios-mundo de hoy, no resta que el uso de la expresión esté actualmente presente en propuestas del ámbito ignaciano. Hay muchas personas que tras haber hecho la experiencia de Ejercicios utilizan la expresión «sentir y gustar» como un elemento de profundización con el que acercarse a cualquier cosa. En repetidas ocasiones se utiliza para propuestas pastorales, académicas, culturales, laborales, pedagógicas, pero en pocas ocasiones se explica qué significa exactamente este tipo de profundización o de aproximación.

A continuación, recogeremos algunas referencias contemporáneas a este binomio, que en definitiva nos puede dar luz a la hora de presentarlo como una herramienta clave en el modo de situarse en el mundo, en el modo de asimilar la identidad ignaciana y como vía para poder entablar un sano, sincero, y sabio diálogo con la cultura actual, con el mundo; así como para erradicar formas superficiales de sentir y gustar hoy en un mundo que en ocasiones nos parece efímero. No es tan obvio que alguien ajeno a la espiritualidad ignaciana pueda entender la carga de profundidad antropológica, teológica y espiritual que defendemos que tiene este binomio y que puede ser de mucha utilidad para el mundo de hoy.

Gabino Uríbarri en su conocida obra *Dogmática ignaciana*¹¹⁴ utiliza a modo de introducción el siguiente título: «“Del sentir y gustar” [*Ej 2*] a las “materias teológicas” [FN II, 198]»¹¹⁵. En esa introducción se desarrolla un esbozo de justificación de por qué podemos hablar de una dogmática ignaciana. La fundamentación teológica de esta propuesta se enraíza en que Ignacio tuvo una fuerte experiencia personal de encuentro con el Dios trinitario, por tanto se podría sostener que Ignacio es un teólogo bajo la concepción que se ha mantenido con mayor énfasis en la tradición oriental, en la cual «el teólogo no

¹¹⁴ URÍBARRI, G. (ed.), *Dogmática ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2018.

¹¹⁵ *Ibidem*, 23

es, en primer lugar, alguien con gran capacidad especulativa o con una gran erudición»¹¹⁶, sino más bien es la persona que «conociendo el misterio de Dios, es capaz de transmitirlo a otros»¹¹⁷. Es llamativo que la justificación del título de la introducción no queda explicada de manera explícita, por tanto, tenemos la sensación de que el autor parte de que el lector puede entender qué significa en un contexto ignaciano «sentir y gustar». Nos atrevemos a interpretar que para Uríbarri «sentir y gustar» es recabar en la experiencia vivida de Ignacio, es decir que «la mística ignaciana vivida incluye una serie de acentos teológicos, que permiten [...], dibujar unas claves teológicas con fuerte raigambre en la experiencia de Dios que hizo Ignacio»¹¹⁸. Es aquí donde nos arriesgaríamos a decir que el sentir y gustar tiene un acento teológico. Nuestra propuesta en el capítulo anterior daba por hecho ese acento al afirmar que hay toda una pedagogía del gusto que lleva a sentir cómo Dios opera en la vida personal del ejercitante y cómo la experiencia personal se convierte en un cauce para reconocer que Dios sigue actuando en el mundo, y se le debe «buscar y hallar en todas las cosas».

También hay referencias al «sentir y gustar» en poética espiritual, como es el caso del libro «*Salmos para sentir y gustar internamente*»¹¹⁹ de Benjamín González Buelta. Este autor, reconocido por estar bien versado en la espiritualidad ignaciana, utiliza su experiencia y su particular sensibilidad para poner este título a un libro de poemas. ¿Qué quiere exactamente transmitir al lector con ese título? Pues seguimos sin tener la certeza de qué es sentir y gustar para el autor o cómo lo interpreta. Sin embargo, intuimos que estos poemas pretenden ayudar a formular una experiencia de Dios que quizá un ejercitante, sintiéndola y gustando de ella, no tiene capacidad para nombrarla. Por tanto, *sentir y gustar* podría ser

¹¹⁶ *Ibidem*, 24

¹¹⁷ *Ibidem*, 25

¹¹⁸ *Ibidem*, 32.

¹¹⁹ GONZÁLEZ BUELTA, B., *Salmos para “sentir y gustar internamente”*: una ayuda para la experiencia de los ejercicios espirituales, Sal Terrae, Santander 2007.

un modo de categorizar lo que Dios hace en aquel que se dispone desde el ejercicio espiritual. Sin embargo, sólo son especulaciones.

El sentido de nuestro estudio ha sido y quiere seguir siendo una justificación de la importancia en la espiritualidad ignaciana del *sentir y gustar*. No hay duda de su importancia pues una serie de estudios lo han explorado, más en el lado del sentir que lo propio que implica el gustar, como en los capítulos previos se ha enfocado.

Los tres ejemplos que hemos señalado previamente son de autores que indudablemente conocen en detalle la Espiritualidad Ignaciana y que a ciegas podrían darnos un retrato de Ignacio y su modo de pensar. En esos casos, una expresión tan crucial como «sentir y gustar» puede aparecer (o no) con distintos enfoques. Con esto, simplemente queremos demostrar que no se puede dar por supuesto, que entendemos a primera vista las fuentes, o incluso conociéndolas, si no hacemos el esfuerzo por entender su contexto desde la filología, la historia, o la teología podemos perder matices que son importantes para la praxis de una espiritualidad contemporánea. De ahí la importancia de este capítulo, que tras un itinerario por los textos y fuentes del capítulo uno, la pedagogía del gusto en el capítulo dos, tratamos de ofrecer una mirada práctica al uso del «sentir y gustar» como criterio apostólico hoy.

3. Aproximaciones al Sentir y Gustar

Si bien es cierto que la comprensión del «sentir y gustar» ignaciano ha danzado entre múltiples interpretaciones de la expresión, en este apartado queremos recoger tres lógicas particulares de cómo este binomio, que nos lleva al conocimiento de Dios, ha sido usado en la literatura ignaciana. No podríamos decir que son las únicas comprensiones pues seguramente otros análisis llevarían a conclusiones diferentes. Lo que queremos mostrar es que, si hablamos de Espiritualidad Ignaciana en el mundo de hoy, deberíamos explorar cuáles son las conexiones con el sentido que Ignacio le dio en sus escritos, no para quedarnos únicamente en ellos, sino para ser claros en que probablemente los usos del día

de hoy han renovado su sentido, o que el sentido original de Ignacio puede ser tan actual para los apostolados de hoy como lo desarrollaremos en los números consecuentes.

Tres aproximaciones que podemos encontrar en textos ignacianos pueden ser clasificados como una aproximación antropológica, una aproximación espiritual y una aproximación teológica.

3.1 *Aproximación antropológica*

Una primera aproximación al uso del sentir y gustar es la que Ruiz Pérez tiene en su *Teología del camino*¹²⁰. Cuando el ser humano se abre a la realidad de Dios, comienza un camino de conocimiento personal que se fragua desde la comunicación con los otros, con las cosas del mundo y con Dios mismo. Pero el énfasis que Ruiz Pérez da a su mirada recae en la posibilidad que tiene cada persona para abrirse a ese camino de encuentro. Para él, la apertura sólo es posible desde el deseo profundo por el encuentro. Es en el corazón del hombre, no desconociendo la gracia por supuesto, pero sí prioritariamente en la apertura y disponibilidad del sujeto, donde radica la maravilla del encuentro con Dios. Aferrarse al deseo de hacer ejercicios, gustar cada paso del camino es para este autor el modo como el ser humano se transforma.

En su análisis de los ejercicios espirituales, según Ruiz Pérez; «Ignacio prepara un entramado constituido por dos planos, uno objetivo y otro subjetivo, coexistentes y correlativos entre sí, respecto a los cuales el encuentro persona-gracia va adquiriendo una estructuración interna»¹²¹. En la experiencia de Ejercicios «se produce algo de lo que Kasper sospecha como la imposibilidad de hacer un reduccionismo objetivista o

¹²⁰ RUIZ PÉREZ, F.J., *Teología del camino: una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000.

¹²¹ *Ibidem*, 58.

subjetivista»¹²². Acercarnos a la experiencia de los Ejercicios desde esta mirada antropológica puede dilucidar aspectos importantes del ser humano, como por ejemplo su identidad y aquello que lo sitúa en referencia a Dios.

La perspectiva antropológica hace posible enraizar los deseos que permitirán el recorrido de integración del hombre para que pueda sentir y gustar su vida en el mundo de hoy. Para Ruiz Pérez, el gusto es una posibilidad que abre el deseo, el «querer y libertad» para poder emprender un camino que le permite al hombre la disponibilidad total que lo lleve a «abarcar su realidad histórica», esto es, la disponibilidad para mirar la vida con naturalidad y apertura, y gozarse en ese ejercicio, es la apuesta que logra la integración objetiva-subjetiva de su identidad¹²³. El hombre de hoy, como el del pasado, está condicionado por su particular perspectiva «esto es, “su persona como de todo lo que tiene”»¹²⁴. La novedad antropológica que los Ejercicios nos presentan hoy está unida a la cambiante mirada de aquel que hace suya la experiencia propuesta por Ignacio.

El hombre como criatura dotada de un destino de salvación pone su foco en Cristo que con su Pasión y Resurrección va transformando procesualmente al ejercitante: «lo así comenzado se prolonga en consolaciones y desolaciones y en agitación de espíritus, y se desarrolla en el área del “sentir y gustar de las cosas internamente”»¹²⁵ Por eso la experiencia de los Ejercicios Espirituales continúa teniendo una significación y actualidad notable para el hombre, porque lo sitúa en un camino de integración y plenitud. El camino no «es sólo la singladura de un hombre -singladura en la que Dios de alguna manera

¹²² *Ibidem*, 53.

¹²³ *Ibidem*, 55.

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ídem*.

participaría como un inductor lejano-, sino que sería la singladura de Dios en su aproximación al hombre»¹²⁶.

3.2 *Aproximación espiritual*

Otra manera como la expresión «sentir y gustar» ha sido interpretada es desde un sentido de experiencia espiritual. Este tipo de aproximación es la que ofrece Giuliani en su obra *Acoger el tiempo que viene*¹²⁷, muy en consonancia con la aproximación que Bakker le da a la expresión en su estudio sobre las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola¹²⁸.

Giuliani da una primacía única al «“sentimiento” y al “gusto interior”»¹²⁹ en todo lo que corresponde a la comunicación del ser humano con Dios. Según él, es a través del gusto como se hace posible un conocimiento de Cristo. Para Giuliani, «la oración no produciría su fruto si no llegase hasta ese punto en que nos “sentimos” Dios»¹³⁰. Esta afirmación de Giuliani es muy impactante pues el sentido de la oración, del conocimiento de Dios, de la relación con Cristo tiene su fuente y su plenitud en la posibilidad que la vida del ser humano repose en Dios. «“Sentir y gustar las cosas internamente”, o “conocimiento interno” de Cristo, es experimentar un conocimiento por el Espíritu Santo que nos comunica gozo, paz, certeza, deseo de imitación y de unión; es tener, por la gracia, una experiencia que nos llena»¹³¹. La experiencia de Ignacio de Loyola pone en juego muchos de los elementos que pueden resultar de utilidad para que el hombre pueda ser versado en el conocimiento de la

¹²⁶ *Ibidem*, 257.

¹²⁷ GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene: estudios sobre San Ignacio de Loyola*.

¹²⁸ BAKKER, L., *Libertad y experiencia: historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995.

¹²⁹ GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, 80.

¹³⁰ *Ídem*.

¹³¹ *Ídem*.

acción del Espíritu Santo en su vida y en el mundo. El discernimiento según Giuliani comporta «una especie de presencia del otro, el cual da un criterio para retener o excluir»¹³².

Hemos comentado en el capítulo segundo cómo la experiencia espiritual de Manresa transforma el conocimiento que Ignacio tiene de Dios. Según Baker es en la iluminación del Cardoner donde Ignacio capta la significación de la discreción de espíritus. Bakker se basa en Laínez para resaltar la importancia de la ilustración interna que acontece en Ignacio durante aquella visión junto al río en Manresa. Para este autor «Laínez lo deduce del “gustar de las cosas divinas y celestiales de nuestro Señor”, mientras que Nadal encuentra su fundamento en la “experiencia extraordinaria en cosas espirituales”»¹³³.

Tanto Giuliani como Bakker están convencidos de que para percibir el tiempo de Dios se requiere una mirada de fe, pero también requiere del sujeto «la aceptación tranquila» del aquí y el ahora con la convicción de la presencia de Dios en todo. Es cuando el «gustar» de las cosas se hace indispensable para lograr dicha percepción y alcanzar la unidad en una experiencia trascendental¹³⁴.

Desde la manera propia de estos autores para entender el «sentir y gustar», podemos decir que el énfasis que le dan a la expresión es el de *gustar* de las cosas para encontrar una comunicación con el creador que le permita a un sujeto hallar la voluntad. Probablemente esta es la razón que hace que la experiencia del Cardoner sea tan importante para los dos, pues es la gracia de encontrar la mirada clara para hallar la voluntad de Dios. Así lo explica Giuliani, cuando narra en palabras de Nadal cómo Ignacio crecía continuamente en la fidelidad para encontrar la voluntad de Dios y cómo esta intención surgió «a la orilla del

¹³² *Ibidem*, 17.

¹³³ BAKKER, L., *Libertad y experiencia: historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola.*, 87.

¹³⁴ GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, 243.

Cardoner, cuando sus ojos se le empezaron a abrir entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y las letras»¹³⁵.

3.3 *Aproximación teológica*

Por último, otra aproximación al uso del *sentir y gustar* sería la teológica. Para ello hemos seleccionado algunas referencias que hace el teólogo Hans Urs Von Balthasar en algunos de sus textos de Ejercicios Espirituales¹³⁶. Von Balthasar en referencia a la oración menciona el sentir y gustar para relacionarlo como un modo de permanecer en la palabra, de conservar y guardar como lo hizo María aquellas cosas que nos refieren al conocimiento de Dios. Von Balthasar cita a S. Buenaventura para afirmar la importancia de saborear en el mundo y con ello menciona la importancia de gozarse en la acción, pues ella misma es una posibilidad dada al sujeto por Dios¹³⁷.

Balthasar destaca con perplejidad el hecho que ninguno de los conocedores y estudiosos comentaristas del libro de los Ejercicios «consiguiera hacer de la actitud especial de los Ejercicios el principio estructural de una dogmática»¹³⁸, esto es, que la actitud contemplativa presente en la totalidad de los ejercicios se convirtiera en el eje fundamental que ayudase a entender cómo Dios actúa en el mundo. En la exégesis sobre los ejercicios de Von Balthasar encontramos, sin embargo, un intento de búsqueda de la naturaleza y el

¹³⁵ *Ibidem*, 242.

¹³⁶ VON BALTHASAR, H., *Textos de Ejercicios Espirituales* (Martínez-Gayol, N., Servais, J. eds.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.

¹³⁷ «A esto puede ir unido el gozo, incluso un gozo rebosante, de que se nos haya concedido no sólo contemplar los frutos como a través de la luna de un escaparate sino "gustar", "saborear". Aquí encajan aquellas viejas palabras sobre el don de esta participación: "saber mucho y no saborear nada, ¿de qué sirve?», VON BALTHASAR, H., *Textos de ejercicios espirituales*, 148.

¹³⁸ *Ibidem*, 39.

fin de estos, que sería gustar a Dios «hasta que hayamos aprendido a gustar también de manera totalmente desinteresada, a hacer del gusto mismo un servicio»¹³⁹.

De este modo, Von Balthasar le da al «gustar» la centralidad que queremos de alguna manera demostrar en este trabajo. Para Balthasar, Dios nos hace aprendices de este gusto con una pedagogía que consiste en la «alternancia de consolaciones y desolaciones»¹⁴⁰ durante los Ejercicios. Decimos que el sentir y gustar para este teólogo se asemeja a la experiencia de María que guardaba las cosas en su corazón porque Ella lo hacía por amor a la Palabra después de acogerla y reposarla. Es en ese reposar sencillo y humilde donde surge el amor que no desea sino *estar-con* el otro, *ser-para* el otro que se resume en la máxima ignaciana enfáticamente repetida:

«No el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente” [Ej 2]. Si ese gustar proviene de la “raciocinación propia” sobre lo que uno ha contemplado o “por cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina”, Ignacio deja en este lugar la cuestión abierta; lo primero será difícil que se realice sin algo de lo segundo, pero lo segundo con toda seguridad no será posible sin lo primero»¹⁴¹.

La aproximación teológica al «sentir y gustar» va más allá de una comprensión meramente intelectual para develar la lógica de cómo Dios se revela en el mundo. No es simplemente aprender una teología dogmática o dilucidar el contexto de un texto bíblico, sino captar y disfrutar la lógica con la que Dios se revela en el mundo. Esto es posible sólo mediante esa conjugación de momentos dulces y amargos, claros y sombríos, tenues e intensos que tenemos en la vida, observados desde una visión de totalidad. Sólo cuando podemos discernir y entender estaremos saboreando lo que Dios mismo nos da a conocer.

¹³⁹ *Ibidem*, 153.

¹⁴⁰ *Ídem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, 149.

4. Aplicación práctica del Sentir y Gustar ignaciano en el apostolado de hoy

Hemos recogido una serie de aproximaciones contemporáneas al sentir y gustar ignaciano, con las cuales se busca aportar una profundidad espiritual propia de la tradición ignaciana a contextos incluso ajenos al ámbito de la misión de la Compañía de Jesús. Aunque los jesuitas se han destacado durante su historia por transmitir los valores fundamentales de la espiritualidad ignaciana en todos sus apostolados, no es tan evidente la presencia del sentir y gustar como una categoría clave para una misión de frontera. Hoy, el sentir y gustar al modo ignaciano puede ser un elemento enriquecedor para aproximarse a cualquier apostolado de la Compañía de Jesús. A manera de ejemplo en este apartado queremos presentar cómo el «sentir y gustar» puede ser un criterio básico para un apostolado de frontera en la actualidad como lo es el diálogo con la cultura.

Para acompañar al lector en esta sección, es importante establecer un plan, que inicia con una presentación del diálogo con la cultura como un apostolado particular y novedoso de la Compañía que se enraíza en el espíritu de Ignacio y sus primeros compañeros. Luego desarrollaremos un análisis de cómo se lleva a cabo hoy este apostolado dando una mirada a los criterios básicos de su ejecución. Percibiremos entonces la ausencia de un criterio como el sentir y gustar. Finalmente, veremos cuál es la pertinencia del sentir y gustar vinculado a esta misión de frontera. Un acercamiento a las culturas desde la profundidad contenida en la experiencia del sentir y gustar puede aportar un modo de situarse en el mundo que no tiene porqué ser una utopía sino un modo concreto de continuar generando lazos tanto en los puntos nucleares de las nuevas culturas emergentes como en las más tradicionales.

4.1 *Un apostolado particular de la Compañía hoy: El diálogo con la cultura*

Desde el año 1978, el entonces P. General Pedro Arrupe, había escrito una carta sobre la importancia del adentrarse en los mundos y culturas particulares, siempre con el cuidado de no perder la visión de lo universal¹⁴². Desde entonces se visualizaba la importancia de hacer un apostolado que tuviera en cuenta las diversidades, aunque fue sólo hasta la década de los 90 cuando la Compañía de Jesús decidió pronunciarse en pleno sobre esta necesidad. El 8 de septiembre de 1993 el P. General Peter-Hans Kolvenbach convocaba la Congregación General 34¹⁴³. Esta asamblea de algunos miembros de la Compañía de Jesús tiene como objetivo deliberar para renovar su manera de orar, de actuar y vivir, para así hacer frente a nuevos desafíos apostólicos. Estas eran algunas de las indicaciones que el P. General daba a toda la Compañía al lanzar su convocatoria. El Padre General era consciente de las dificultades y retos que la Compañía tenía por delante, pero tenía la certeza de que la Compañía debía dar una respuesta oportuna desde su servicio a la misión de Cristo.¹⁴⁴

En esta reunión, el instituto se enfrentaba a un desafío que nunca había sido abordado con la tesitura de una misión: la relación con la cultura. Si bien era un apostolado novedoso para la Compañía, debía ser abordado desde criterios ignacianos (como el *sentir y gustar*) que pudieran conectar la espiritualidad con la labor apostólica que estaba por iniciar. De ahí que su resultado fuera elaborar un decreto sobre la «cultura», entendida esta como un punto inevitable de referencia en la Misión¹⁴⁵. Lo singular de este aporte es el análisis de la relación entre la misión de la Compañía y la cultura, entendiendo ésta en términos

¹⁴² ARRUPÉ, P., “Carta sobre la inculturación” en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Sal-Terrae, Santander 1981, 96.

¹⁴³ CG34, Presentación general del P. Melecio Agúndez, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995. p. 9-11.

¹⁴⁴ CG34, Proemio histórico, p. 21.

¹⁴⁵ CG34, Introducción d.4. P. Josep Miralles, p. 105.

antropológicos y sociológicos. Este análisis es consecuencia de los distintos sondeos previos a la reunión. Las inquietudes recogidas presentadas podrían agruparse en tres tipos, que presentamos a continuación¹⁴⁶:

- 1) Las que expresaban el deseo de un compromiso de la Compañía con pueblos y culturas indígenas. Los jesuitas desde sus misiones y trabajos con indígenas percibían un profundo valor en las vivencias religiosas y humanas de estos pueblos.
- 2) Las que nacían como fruto de una preocupación en Europa ante la constatación de la dificultad de inculturar en el Evangelio en sociedades con un índice creciente de increencia.
- 3) Las que mostraban un deseo ferviente de que la fe cristiana pudiera ser inculturada de una manera mucho más profunda en las grades tradiciones culturales del continente asiático.

Estos tres grupos de inquietudes, técnicamente llamadas postulados, que acabamos de presentar fueron recibidos con interés y preocupación por los jesuitas congregados, dando lugar al inicio de un trabajo de elaboración de documentos que respondiese con modos plausibles de aproximación a la cultura. Finalmente, las respuestas a las inquietudes presentadas a la congregación quedan agrupadas en un sumario de reflexiones para el diálogo con la cultura¹⁴⁷.

El objetivo de dichas orientaciones busca un modo de situarse en los distintos ámbitos de la misión la Compañía y en el propio quehacer de la vida del jesuita. La CG 34 vio necesaria que la opción por los pobres se extendiera a sus culturas y valores; que el estilo de vida de los jesuitas fuera consecuente y creíble desde los valores culturales del Evangelio; que el compromiso por la justicia social y el desarrollo humano transforme valores culturales que van en contra de un orden social represivo e injusto; que las etapas de la formación en la

¹⁴⁶ CG34, Introducción al d.4 P. Josep Miralles, p. 106.

¹⁴⁷ CG34, Introducción al d. 4, p. 105.

Compañía y sus programas estén fuertemente enraizados en las culturas de los pueblos a los que se está llamado a servir; que la dinámica de la inculturación esté integrada en la renovación apostólica de la Compañía y de aquellos que colaboran en la misión; que la experiencia de otras culturas pueda abrir perspectivas más amplias a la personal, siendo de utilidad para una apertura mayor a lo universal; que la educación y las obras educativas engarzen los puntos nucleares de la fe y de las culturas, tanto las contemporáneas como las tradicionales. Por último, hubo también una invitación a pensar cómo crear teología, liturgia y espiritualidad sin desencarnar las propias culturas y los valores autóctonos.

En síntesis, la definición de un nuevo horizonte de misión en el diálogo con las culturas dejó muchas bellas reflexiones y derroteros, pero a su vez pocos elementos orientadores sobre el modo de afrontar tales retos. La tarea había comenzado, pero se hacían necesarias muchas mediaciones para encontrar el sendero que podría llevar a feliz término esta nueva misión.

4.1.1 Los modos de aproximarse a este apostolado

Enfrentarse a los retos propuestos por la Congregación General no era tarea fácil. La presencia y la interacción de la Compañía en el mundo debe tener en cuenta cuáles son los criterios por los que se rigen las distintas culturas¹⁴⁸. Para poder establecer un verdadero diálogo con el mundo se hace imprescindible la búsqueda de unos criterios mínimos que sean aplicables a diversos contextos. Algunos autores que han reflexionado la complejidad de establecer criterios comúnmente válidos nos ofrecen distintas perspectivas para fomentar una cultura del diálogo. El diálogo es importante hoy para comprender las estructuras que edifican el mundo, pero para poder comenzar ese diálogo hay que

¹⁴⁸ CG34, d.4, 28§4.

sumergirse en un conocimiento sociológico profundo que ayude a encontrar pautas para un equilibrio justo y digno de toda la humanidad¹⁴⁹.

Pautas sociológicas para un diálogo con las culturas

Las mediaciones académicas siempre han sido un soporte para el apostolado de la Compañía¹⁵⁰. En el diálogo con las culturas esto no es una excepción¹⁵¹. Desde la academia se proponen criterios para acercarnos a este problema y comprender las complejas estructuras que edifican nuestro mundo. Telleschi por ejemplo se enfoca en valores particulares de las culturas para conseguir la identidad y construir tejido social a partir de las carencias de los grupos disímiles¹⁵². Desde este patrón, se supone que la integración sólo ocurre por la combinación de dos modelos: uno de multiculturalismo, donde los grupos sociales diferentes enfatizan sus propios valores y características, para pasar luego a un modelo de interculturalidad, donde se crean las semejanzas a partir del conocimiento de los diferentes. Para Villasmil Espinoza y Chirinos Portillo, la integración entre lo multicultural y lo intercultural solo puede ser reconciliable a través de perspectivas axiológicas que recuperen la dignidad¹⁵³. Desde la posición de ambos, los derechos humanos serían la pieza central que posibilita un diálogo intercultural pues para ellos, «la dignidad humana es el eje transversal de las representaciones sociales y los imaginarios colectivos de todas las naciones»¹⁵⁴ y este sería el criterio marco del diálogo.

¹⁴⁹ CG34, d.2, 47.

¹⁵⁰ CG34, d.16, 7

¹⁵¹ BLANCH, A., «Cultura», en *DEI I*, 543.

¹⁵² TELLESCHI, T, "Developing an Intercultural Value-Based Dialogue", *Ra Ximhai*, vol. 11, no. 1 (2015) 135-151.

¹⁵³ VILLASMIL ESPINOZA, J., CHIRINOS PORTELLO, L., "Reflexiones sobre Derechos Humanos, multiculturalidad y diálogo intercultural." *Opción* 32, no. 79 (2016) 197-216.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, 210

Indudablemente, es desde un conocimiento profundo del problema como puede surgir un pensamiento que ayude a dar respuesta y encontrar vías que permitan un equilibrio justo y digno para toda la humanidad. Hemos seleccionado algunas claves que algunos académicos consideran útiles para establecer el diálogo con las culturas, ellas son una mínima propuesta seguramente entre una multitud. De González-Carvajal¹⁵⁵ presentamos cuatro criterios que son: *sym-pátheia*, actitud sincera de búsqueda, clima de reciprocidad, sinceridad total; y posteriormente otros cuatro de Tamayo y Fariñas Dulce¹⁵⁶: identidad y alteridad, universalidad y diversidad, solidaridad y corrección, desmitificar. El conjunto de estos criterios puede dilucidar una visión original, sugerente y esperanzadora para el mundo. La originalidad de la propuesta conjunta de Tamayo y Fariñas radica en una visión y una respuesta de carácter global, sus aproximaciones son desde el análisis y el estudio académico, pero en su conjunto contemplan todas las dimensiones de la realidad humana. Sin embargo, hemos seleccionado estas por su pertinencia para un apostolado eclesial.

1. *Sym-pátheia*: para poder establecer un verdadero espíritu de diálogo es necesario esforzarse en tener capacidad para la comprensión y simpatía en el sentido etimológico de la palabra que es comunidad de sentimientos.
2. Actitud sincera de búsqueda: la apertura al diálogo no puede partir de alguien que está totalmente satisfecho y convencido de las respuestas a problemas de la existencia; desde esta disposición será posible quizá la enseñanza, pero de ningún modo el diálogo.
3. Clima de reciprocidad: un clima recíproco se construye desde el diálogo a un mismo nivel, es decir se hace necesario que los interlocutores puedan enriquecerse desde una llamada a dar y recibir, a aprender y a enseñar. No puede existir un diálogo que se posiciona desde un lugar preponderante,

¹⁵⁵ GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., “La iglesia y el mundo: Un diálogo con dificultades,” *Sal Terrae*, vol. 101, no.4 (2013) 357–358.

¹⁵⁶ TAMAYO, J.J. Y FARIÑAS, M. J., *Culturas y religiones en diálogo*, Síntesis, Madrid 2007.

cuya doctrina parece ser la única y verdadera. La reciprocidad conjuga un diálogo de verdades, pero no cerrado a la búsqueda sincera y empática de ambas partes.

4. Sinceridad total: aquí se entiende por sinceridad que antes de decir la verdad, los que dialogan, puedan estar dispuestos a aceptarla. Es posible que el diálogo pueda enfrentar ciertas contradicciones, o que ponga en cuestión convicciones arraigadas con fuerza. La sinceridad total debe partir de una actitud de juicio sin garantías de certeza.
5. Identidad y alteridad: es un criterio que parte de un esfuerzo por la autocrítica y el análisis reflexivo de uno mismo para encontrarse desde ahí con los demás. Desde esta actitud pueden captarse las distintas manifestaciones de la condición humana, reconocerla y aceptarla descubriendo en el valor que hay en la alteridad. Cuando los distintos grupos sociales, o diversas culturas son capaces de examinar su propia identidad, desde un modo profundo y crítico, ponen de este modo una base para establecer el diálogo.
6. Universalidad y diversidad: quien desea comprender, es decir tener una visión más amplia, tiene que aceptar que el otro pueda con libertad tener una palabra. De tal modo es imprescindible que haya vías para la expresión de opiniones, de proyectos, de búsquedas. Esta clave precisa acentuar los vínculos y atenuar las diferencias con el objetivo de que pueda lograrse la integración de todos, evitando concepciones de extrema diferencia.
7. Solidaridad y corrección: en este punto se hace preciso crear un vínculo entre diálogo con las culturas y la lucha por el desarrollo económico, educativo, cultural y medioambiental de todos los pueblos del planeta», es aquí donde toma un significado la palabra corrección, que debe buscar estrategias de entendimiento entre culturas: civilizar primero lo global, para civilizar después la sociedad.

8. Desmitificar: es común encontrar patrones que enaltecen o mitifican las fortalezas de las distintas culturas, a veces muy ancladas en ideologías o fundamentalismos. Desmitificar en este contexto se refiere a ver la cultura desde la práctica de procesos sociales y cambiantes con el objetivo de construir modelos éticos transculturales de convivencia donde todos tengamos cabida.

Al revisar detalladamente los criterios expuestos, vemos que hay elementos importantes, pero echamos en falta un criterio de trascendentalidad, que nos sirva para orientar también un apostolado eclesial y que nos lleve a lo que en sentido ignaciano podríamos decir que es salir de nuestro propio amor, querer, interés e intentar comprender al otro situándonos desde la perspectiva del otro, desde los ojos de aquel al que me abro al diálogo. No significa que todos los criterios ofrecidos no sean de vital importancia para un horizonte apostólico. Ciertamente lo son. Pero ¿cómo hacer un apostolado desde el sentido evangélico que vaya más allá de la responsabilidad social o del bienestar que proveen los estados? ¿Cómo poder hacer un diálogo que sin despersonalizar a los actores puedan comunicarse entre sí, sin los privilegios que da el poder o con la plena confianza de la aceptación de la alteridad? De antemano, no tenemos una respuesta clara para esta pregunta, sin embargo, podría ser de utilidad una aproximación al diálogo desde un marco de misión, la misión de por sí ya contiene una visión trascendental¹⁵⁷.

4.1.2 Pautas para un diálogo de misión

Para la búsqueda de un criterio de misión que ensamble con la espiritualidad ignaciana, hemos extraído algunas pautas mencionados por el actual prepósito general de la Compañía

¹⁵⁷ SALVAT, I. «Misión», en *DEI II*, 1246.

de Jesús¹⁵⁸ que pueden ser invitaciones también extrapolables a los distintos ámbitos de misión de la Compañía hoy. Una primera invitación podría ser a la apertura, es decir que desde perspectivas universales como la que tienen las universidades, se pudiera tener una mirada que penetre en la realidad para «descubrir las raíces de la injusticia y contribuir a proponer alternativas de transformación económica y social», para el Padre Sosa este desafío «cobra nuevas dimensiones cuando los pensamos como transformación global». Otra recomendación que el General de la Compañía ofrece para el diálogo con la cultura es que este apostolado debe hacerse en consonancia con la educación. Hoy se hace necesario buscar desde el ámbito académico cómo tener incidencia no sólo en lo local sino en «niveles regionales y globales de nuestro mundo» para cumplir la misión de la universidad, concibiendo esta como un proyecto de transformación social cuyo objetivo debe estar en buscar vías desde la intelectualidad para la reconciliación y la justicia. Una manera práctica de esa relación educación-diálogo es a través de las universidades. La Universidad es un espacio donde puede ponerse en práctica la misión recibida «inspirada en el evangelio» que busca «con tesón la justicia social y la sustentabilidad ecológica a través del diálogo con las culturas y las religiones». La misión dada a la Compañía hoy nos recuerda que nuestra labor debe ser dada y vivida con profundidad y esto en palabras del P. Sosa significa «zambullirse en la variedad de pieles y culturas que forman la humanidad» y que «supone zambullirse en la complejidad de los procesos históricos y sociales en marcha en este momento de la historia», el General es consciente del reto que esto supone sabiendo que son «procesos de cambio profundo, complejos, con ritmos distintos que llegan a llenarnos de incertidumbre frente a un futuro cada vez más difícil de imaginar».

¹⁵⁸ SOSA, A. “La Universidad, fuente de vida Reconciliada-Discurso del Padre General en Loyola para el Encuentro Mundial de Universidades encomendadas a la Compañía de Jesús”, Julio 2018, *ARSI*. 215-227.

La misión de la Compañía de Jesús es una misión de la Iglesia, así lo sentía Ignacio¹⁵⁹. Él era consciente de los conflictos eclesiales de su tiempo, y como queda constatado en las «Reglas para sentir con la Iglesia» [Ej 352-370], la Iglesia es la mediación que señala la presencia de Cristo en el mundo. Desde los orígenes de la Compañía, el empeño fundamental de la orden ha sido servir a la Iglesia y cumplir con la mayor disponibilidad a las necesidades que el Papa requiriese en cada momento de la historia¹⁶⁰. También en este tema del diálogo con la cultura, la Compañía ha buscado la aprobación del sumo pontífice para emprender la tarea que la llevará a las fronteras de las relaciones con otros mundos diferentes al mundo cristiano. Fue así como el Papa Francisco confirmó y animó en su alocución a la CG 36¹⁶¹ a continuar por el camino que la Compañía ha llevado. El Papa haciendo referencia a la CG 32 señalaba como propio del carisma ignaciano ser enviados a las fronteras para llegar a los que más sufren diciendo:

«Sólo si experimentamos esta fuerza sanadora en lo vivo de nuestras propias llagas, como personas y como cuerpo, perderemos el miedo a dejarnos conmover por la inmensidad del sufrimiento de nuestros hermanos, y nos lanzaremos a caminar pacientemente con nuestros pueblos, aprendiendo de ellos el mejor modo de ayudarlos y servirlos (Cfr. CG 32, d. 4)».

El actual Padre Preósito General de la Compañía de Jesús, Arturo Sosa, es consciente de la complejidad del mundo en el que vivimos. Su origen latinoamericano y su formación socio-política han hecho latente que el diálogo con la cultura hoy sigue siendo una prioridad y una preocupación de la Compañía, que necesita creatividad. Hoy el ámbito de la educación dentro de la misión ha alcanzado sus cotas más altas; es por tanto necesario que desde la academia se busquen puentes, modos y praxis para poder seguir atendiendo a

¹⁵⁹ SALVAT, I. «Misión», en *DEI II*, 1240.

¹⁶⁰ DE DIEGO, L., «Magis», en *DEI II*, 1167.

¹⁶¹ FRANCISCO, «Discurso a los miembros de la 36ª Congregación General de la Compañía de Jesús». Noviembre 2016, *ARSI*. 137.

lo que el Papa Francisco ha confirmado como misión de la Iglesia confiada a la Compañía. Es decir, la Compañía debe seguir iniciando procesos de transformación social que puedan ser cauces de una mayor justicia y donde la fe tenga un papel relevante que unifique y sostenga a una humanidad que en ocasiones se siente insegura, perdida o rota por el impacto de las polaridades que se dan en un mundo diverso y complejo. El diálogo con la cultura es entonces para la Compañía de Jesús no sólo la manera de salir al encuentro del otro sino la misión encomendada por Dios y confirmada por el sumo pontífice para atender las fronteras que se vislumbran hoy en el horizonte de la humanidad.

A pesar de la confirmación de la misión por el gobierno de la Compañía de Jesús y de la Iglesia, las indicaciones particulares para enfrentarse a un reto de tal envergadura siguen siendo limitados. ¿Cómo hallar entonces unos criterios prácticos desde la espiritualidad, pues ya contamos con algunos que el mundo secular puede ofrecer, pero son insuficientes para avanzar una misión que sale de toda experiencia y que nos lleva a lidiar con un futuro incierto y desconocido desde una lógica apostólica? La misión en el sentido más ignaciano debe estar sostenida en la experiencia de identificación con el Cristo de los Ejercicios¹⁶². De los Ejercicios emana toda una pedagogía que hace posible situarse en el mundo con una mirada universal.

4.2 La pertinencia del gusto como criterio para un diálogo con la cultura

El acercamiento a la cultura implica el reconocimiento de los valores de los pueblos y la admiración por sus tradiciones. Así que un diálogo con las culturas implica una educación del gusto para admirar nuevas estéticas, así como lo aprendió Ignacio al acercarse al mundo de la corte. Establecer un diálogo con la cultura no puede estar al margen de las categorías propias que definen lo cultural en cuyo caso veremos dos componentes específicos: lo estético y lo gastronómico.

¹⁶² ALEMANY, J., «Diálogo interreligioso», en *DEII*, 589.

4.2.1 El gusto de lo estético

Si entendemos la estética como la capacidad de admirar lo bello, de reflexionar el origen del sentido puro y su manifestación, percibimos que esta aproximación no está cerrada, sino que es una búsqueda constante y supeditada a culturas o modos históricos cambiantes. El conocimiento de la belleza está condicionado a contextos diversos y sólo un análisis estético minucioso es capaz de captar los valores y matices definatorios que están contenidos en la idea de lo bello.

Una de las barreras que existen en el diálogo con la cultura es el encontrar patrones estéticos divergentes propios de la diversidad cultural. La pertinencia de hacer referencia a la estética en el contexto del sentir y gustar es para justificar que la educación del gusto se hace necesaria como enlace con la cultura a la que pretendemos adentrarnos. Esta educación contextualizada del gusto estético sólo puede hacerse en un primer momento desde una comprensión de que los gustos son aprendidos y que los gustos de una cultura pueden estar totalmente disociados de los propios.

Recordando el capítulo segundo, vemos como el origen de Ignacio tuvo el mismo recorrido de acercarse a lo diferente. En un primer momento para valorar las artes y las letras propias del mundo cortesano. Pero en otro momento, tal vez más definitivo, para renunciar a sus propios gustos para adquirir una sensibilidad por valores más universales. El modo de Ignacio, que se convierte en pilar fundamental de la Espiritualidad Ignaciana aporta intuiciones invaluable para fijar los criterios con los cuales se puede abordar un diálogo intercultural.

4.2.2 La gastronomía como punto de acceso a la interculturalidad

Una de las aproximaciones más accesibles a cualquier persona cuando hablamos de inculturación es la gastronomía. El arte culinario no es solo una selección de elementos de la tierra elaborados de un determinado modo y finalizados con una estética más o menos

significativa. La gastronomía no es el resultado de un conjunto de recetas que contienen ingredientes de la tierra. La gastronomía encierra en sí misma la cultura, un saber que conjuga gustos, tradiciones, historia, rituales, normas antropológicas, sociológicas y hasta morales. Una persona sabia es aquella que puede palpar el gusto de las cosas y saber ordenar esos gustos en busca de la felicidad.

El siglo XXI es el siglo de la comunicación, de la innovación y de la gastronomía. La comida ha tomado un papel relevante en el desarrollo y la promoción de las culturas y podríamos decir que hoy sería imposible conocer una cultura sin tener un acercamiento a lo que las personas guisan en sus cocinas ni las maneras como alimentan sus cuerpos y almas. No hay cultura que se precie que no utilice su gastronomía como herramienta de relación con los otros. Es así como el gusto toma el papel de embajador de cada pueblo, región o cultura. Cada cultura tiene de manera explícita o implícita un gusto que la identifica, el cual se convierte en nexo de integración entre cualquier diversidad.

Cada cultura tiene la misión de conquistar la libertad de su cocina, de su gusto y debe defender esto como un patrimonio que recoge una tradición, una historia, y un contexto particular e intransferible. El alimento es necesario, pero en la tarea de alimentar a los pueblos, es fundamental promover y discernir aquellos códigos de conducta que acompañan el momento de compartir la comida. La mesa se convierte en un aglutinador de vivencias que da paso a la comensalidad. Es entonces cuando podemos conectar al hombre con la tierra, a la criatura con la creación.

Es en esa experiencia donde surge un valor asociado a la comensalidad que es el diálogo, que o debe ser entendido como un intercambio de palabras sino como un compartir íntegro, total, que recoge al hombre entero; es un acto relevante a la hora de poner en valor las pautas de socialización y los mecanismos de transmisión de valores en cualquier grupo humano. La comensalidad es el espacio simbólico en el que el grupo social comparte y transmite sus valores y sentidos sociales, es decir su identidad cultural.

Al hablar de diálogo nuestro interés es siempre integrar, integrar primero lo personal para poder posteriormente integrar lo otro, el otro, la alteridad. Y no puedo llegar a otro si no es a través de la comunicación con sus valores, sus gustos, sus opciones. Aquí es donde una herramienta como el sentir y gustar puede jugar un papel preponderante para el diálogo con las culturas. Sólo a partir de la mirada atenta, profunda y respetuosa del entorno, se alcanza la sensibilidad necesaria para acercarse a lo desconocido. La espiritualidad ignaciana con su método de discernimiento nos permite poner el foco en una nueva manera de observar el mundo y la cultura.

Por tanto, la gastronomía y con ella la educación en el gusto, es una herramienta educativa que conduce al hombre a la búsqueda de los sabores y relaciones que más le ayuden a alcanzar la felicidad que todo ser humano persigue. La educación del gusto como hemos visto anteriormente es una herramienta pedagógica que ayuda a descubrir los valores intrínsecos de las personas y las culturas para entender con el corazón a las personas en relación con la creación que le rodea.

4.2.3 Justificación del sentir y gustar

En el capítulo segundo hemos detallado una pedagogía que llamamos la pedagogía del gusto, entendida como una guía práctica que puede extraerse de la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*. Al revisar su proceso metodológico concluíamos que el recorrido partía de lo físico (sensaciones y sentimientos), pasaba por el intelecto (razón, entendimiento) para llegar finalmente a lo trascendental (espíritu). Es una propuesta pedagógica que educa al sujeto en su capacidad de «gustar», inspirada en el modo de aprendizaje que vivió Ignacio en su juventud, cuyo objetivo está orientado a que el hombre pueda «sentir y gustar» a Dios y que procesualmente pueda amarle y seguirle.

En el ejemplo que presentamos de diálogo con la cultura, la propuesta del sentir y gustar como criterio de diálogo va más allá de justificar con términos ignacianos toda labor de la Compañía de Jesús. Proponer este criterio, es una aplicación de los instrumentos que nos

ofrece la Espiritualidad Ignaciana a acciones apostólicas concretas en el mundo de hoy. Los Ejercicios ignacianos por medio de un método pautado de aprendizaje se convierten en una fuente de conocimiento que ayuda a profundizar en el fundamento de la misión de Dios. Los ejercicios espirituales no pueden ser una experiencia que mueva únicamente la intelectualidad, sino que están propuestos para que activen también la humanidad del ser que se abre al diálogo.

5. La pedagogía del gusto y los criterios ignacianos para una misión universal

La pedagogía del gusto nos sugiere unos criterios para un apostolado de la misión universal. El primer criterio es la «Encarnación» y el segundo es «sentir y gustar». La Encarnación nos permite entender la humanidad y ver cómo Dios actúa en el mundo. Sentir y gustar nos introduce en el ámbito de la educación del gusto para poder conocer y adquirir una mirada que sea capaz de ver a Dios encarnado. Nuestra propuesta se fundamenta en estos dos criterios para evidenciar cómo pueden ser aplicables a un apostolado particular.

5.1 El criterio de la Encarnación

El ejercicio de la Encarnación es elemento fundamental para la oración ignaciana. En primer lugar, la Encarnación es más que un momento particular del verbo que se encarna en el mundo. La Encarnación es la esencia misma de Dios que se preocupa por el mundo y por eso acude a él para habitarlo. Dios entra a la realidad del otro con el profundo respeto de hacerse otro sin dejar de ser sí mismo, experimentando en toda la condición humana. Este movimiento sublime y completamente receptivo de la alteridad es el principal criterio que vemos debe ser incorporado para establecer un diálogo con la cultura.

En segundo lugar, la Encarnación es en el proceso de los Ejercicios Espirituales un método que puede servir de guía para avanzar en un conocimiento teológico de que Dios viene al mundo para salvar a todos. Detrás de ese conocimiento hay un objetivo concreto que trata

de vincular al ejercitante desde su propia experiencia con Cristo para que este se sienta llamado al ministerio de «hacer redención». Cuando se presenta el ejercicio de la Encarnación, se da un énfasis especial en la estructura de los ejercicios. No sólo se presenta en un lugar privilegiado, sino que también se propone con varias repeticiones para hacer de este tema un núcleo fundamental del proceso que vive el ejercitante. Si el ejercicio se promueve con tanto énfasis, no debe ser únicamente para contemplar una temática sino para que se convierta en hábito. Para Ignacio, la repetición genera modos de proceder de manera que entendemos que el modo de proponer el ejercicio busca además de la contemplación del misterio de la Encarnación, la oportunidad de asimilar el modo que Dios utiliza para vivir en el mundo.

Finalmente, consideramos entonces que el criterio de la Encarnación para abordar el diálogo con la cultura es en sí mismo un paradigma pedagógico que promueve el modo sugerido para alcanzar el conocimiento interno del misterio de la Encarnación que además genera el impulso a hacer exactamente lo que Dios ha hecho por nosotros.

5.2 El criterio de sentir y gustar

La experiencia de la encarnación nos sitúa delante el reto de sentir como propios los gozos, las esperanzas, las tristezas, los anhelos de la humanidad que nos plantea la constitución *Gaudium et Spes*, de tal manera que nuestra fe cristiana no tenga que ver solamente con el más allá, sino que nos impulse a entrar resuelta y efectivamente en el proyecto de hacer en esta tierra una convivencia más fraterna, solidaria y justa.

Esta oportunidad de sentir en profundidad la necesidad de otros es el segundo criterio que consideramos importante para el diálogo con las culturas. Únicamente cuando se tiene la «gracia» de asumir la necesidad del otro como propia, se puede comprender internamente la alteridad para asumirla y honrarla. Ese es el modo como Ignacio de Loyola entiende el «sentir y gustar», como un ejercicio para sentir la divinidad y reverenciarla.

Podemos concluir que el sentir y gustar al modo ignaciano es útil para ser aplicado a cualquiera de las misiones apostólicas de la Compañía de Jesús. Tal como acabamos de ver el «sentir y gustar» es un elemento valioso si es adaptado al diálogo con la cultura. El ejemplo que hemos utilizado en este ejercicio de caso aporta una aproximación válida para un servicio apostólico de frontera, los criterios ignacianos desde la transversalidad contenida en la experiencia del sentir y gustar enriquecen un modo de situarse en el mundo de la cultura dando una visión holística con la que afrontar las necesidades más complejas de esta. El análisis de este apostolado del diálogo, primero desde una aproximación externa al ámbito de la espiritualidad ignaciana y después ensamblado a unos criterios iluminados por el prisma de la misión de la Compañía, nos ayuda a confirmar que el criterio marco del sentir y gustar aporta un verdadero enriquecimiento a cualquier apostolado de la Compañía.

6. Conclusión

La aplicación de los criterios derivados de la espiritualidad ignaciana solo puede llevarse a cabo desde un conocimiento experiencial del gusto por Dios. Gustar la divinidad en palabras de Ignacio, gustar de Dios debería ser el criterio fundamental de la acción apostólica de la Compañía hoy. Y ahora no hablamos únicamente de un apostolado de frontera como el diálogo con las culturas que ampliamente hemos ilustrado en este capítulo.

Todo apostolado debería hacer uso de estos criterios para que la labor evangelizadora esté realmente permeada por el espíritu ignaciano que orgullosamente pregonamos. Estos criterios pueden estar en la base de cualquier preferencia apostólica del instituto: Mostramos el camino hacia Dios, cuando realmente educamos el gusto para ser capaces de discernir y contemplar como Dios habita en el mundo; caminamos con los excluidos y con los descartados del mundo cuando somos capaces de valorar e incluso amar a otros que no son como nosotros; acompañamos a los jóvenes y compartimos con ellos el camino para aprender con ellos a sentir y gustar del presente anhelando un futuro esperanzador;

colaboramos con otros en el cuidado de la casa común cuando somos conscientes que todo don viene de Dios y es para el uso de todos.

En cualquier tipo de apostolado que tengamos, social, educativo, intercultural, político, etc. Necesitamos recuperar la intención de Ignacio: aprender a reconocer por dónde se mueve el Espíritu para ser capaces de contemplar y gustar a Dios.

Para Ignacio de Loyola el gusto se convierte en un elemento de discernimiento ya que es partir de la experiencia cotidiana donde Ignacio a través de sus sentidos descubre maneras de conocer el Espíritu. El gusto es entonces criterio para aprender a descubrir lo que Dios quiere por medio de expresiones espirituales, intelectuales o corporales. Gusto en Ignacio de Loyola es un dinamismo que conduce gratuitamente a lo que más ayuda para el encuentro unitario con Dios. Hoy el excesivo trabajo, los cargos, las responsabilidades, la eficacia, la competitividad, la ingratitud, la falta de amor y de humildad va encerrando y va produciendo en el hombre infinitas experiencias que se alejan de un gustar la vida y mucho más de un gustar de Dios. Por eso todo ser humano precisa de una experiencia en la que pueda sentir y gustar como Dios le sana, le restaura, en definitiva, para tener una experiencia de gusto vital.

Pensamos que la mejor manera de adquirir ese criterio o lente fundamental para situarse en el mundo es desde la vivencia de los ejercicios espirituales centrados en su objetivo de «sentir y gustar de las cosas internamente» y partiendo de la mirada de la Trinidad tal como se presenta en el texto de los Ejercicios: «se determina en la su eternidad [...] que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano» [*Ej* 102].

La mirada trinitaria tiene como meta la vida del hombre, busca salvarlo, y por eso Dios se encarna. Los efectos de la encarnación son palpables hoy y muestran que la acción de Dios sigue generando dinámicas de vida. Los Ejercicios ponen al hombre en comunicación con Dios que continúa manifestado su Gloria en el mundo. Acercarse a los textos de los Ejercicios con el criterio fundamental de gustar de Dios tiene como finalidad un alcanzar su presencia en las propias realidades circundantes. Con esta pedagogía de discernimiento,

Ignacio aprende que hay movimientos y que es a partir de ciertos gustos como se alcanzan otros de otro orden.

La búsqueda de este gusto por Dios comienza con un movimiento que parte del deseo del hombre de trascendencia, de huir de aquello que le resta vida. Esa dinámica ejercida por el hombre es una disposición personal a la apertura en la cual se conjuga todo lo que el ser humano es con todo aquello que le rodea; todo esto va a influir en el proceso de crecimiento personal, teológico y espiritual de cada sujeto. Ignacio asila unos gustos mayores que le hacen capaz de distinguir modos de gustar diversos, como queda reflejado en los Ejercicios al decir: «haciendo pausa en las tres partes más principales y donde aya sentido mayores mociones y gustos espirituales» [*Ej* 227,3]. El gusto en Ignacio de Loyola es una herramienta que permite al sujeto profundizar en la voluntad divina para conocerla, amarla y seguirla; gustar de Dios es la experiencia de integración total del hombre que llega a ser alcanzado por el amor.

IV. CONCLUSIÓN

Con este trabajo nos hemos acercado a la figura de Ignacio de Loyola para poder destacar algunos de los grandes aportes que su modo de vida y su espiritualidad ofrece a la Iglesia y al mundo. Conocer de manera cercana a Ignacio de Loyola, implicó dar una visión a su contexto con el fin de profundizar en el uso de sus expresiones, y de manera particular en la expresión «sentir y gustar» que muchos reconocen como sello distintivo de su modo de acercarse a Dios. No podemos interpretar su legado si no acudimos a las fuentes principales para recabar información y entenderlas de una manera histórico-crítica. Las fuentes ignacianas están cargadas de sentido y siempre ofrecen nuevas inspiraciones para continuar el trabajo de investigación que tantas personas han hecho desde los orígenes de la Compañía de Jesús. Este fue el origen de este estudio particular sobre la expresión «sentir y gustar» que aparece con frecuencia en contextos donde se menciona la espiritualidad ignaciana pero que suponen el conocimiento de su significado. Ignacio usó la expresión y a pesar de que su uso está ligado al sentir, hemos descubierto en este estudio como en el contexto del santo, la expresión evoca criterios de discernimiento y que su uso puede servir de criterio para enfocar la misión hoy.

En el recorrido realizado, hemos visto la importancia definitiva de la educación en la estética. Cuando hablamos del contexto de Ignacio no podemos abolir la importancia que la educación en la corte y su recorrido vital tuvo para la posterior configuración de su liderazgo al frente de la orden de los jesuitas. La educación de Ignacio vislumbra cómo se puede alcanzar la educación de los sentidos y cómo estos son cruciales para el desarrollo integrado del ser humano. El conocimiento necesario para la integración del hombre es procesual y siempre está en conjunción con la gracia. La educación de los sentidos y del

intelecto por medio del gusto es desde la experiencia de Ignacio, un camino de acceso a la experiencia de Dios. Al revisar este trabajo consideramos que no es posible el entendimiento experiencial de categorías como «discernimiento», «encarnación», «descubrir a Dios», sin asociarlas a un sentido educado del gusto, que permita escoger las más exquisitas oportunidades para saborear la divinidad. Nos atrevemos a concluir que sin una educación estética que permita tomar consciencia de los sentidos, es muy difícil practicar una espiritualidad que se basa en la discriminación de sentimientos para alcanzar el gusto de Dios.

Gustar como ejercicio de percepción requiere entrenamiento y eso es lo que proponemos como la pedagogía del gusto, por medio de la cual toda persona puede profundizar en el misterio de Dios y con ello sentir y gustar la gracia que sigue operando en el mundo. Hoy estamos muy acostumbrados a comunicar todo aquello que nos gusta, compartimos continuamente en redes sociales aquello que capta nuestra atención, lo que nos atrae, lo que nos divierte o entristece. La educación del gusto se convierte en una necesidad para no correr detrás de los brillos engañosos de la vida, sino que con él podemos distinguir un gusto verdadero y profundo, que conoce aquello que conduce al bien más universal para ponerlo en práctica.

El método pedagógico que hemos presentado es un adiestramiento que vincula cuerpo, razón y alma, como ocurre en el itinerario de Ignacio. Gustar en su máximo sentido es la oportunidad de disfrutar de la divinidad. El gustar, en sentido ignaciano, está relacionado de manera directa con el misterio de la Encarnación. En nuestra cultura a veces un tanto dualista, el cuerpo es frecuentemente separado del espíritu dándole una mirada peyorativa y negativamente considerado mundano. La pedagogía del gusto que hemos revisado a lo largo de estas páginas nos indica, por el contrario, un camino de integración de las dimensiones del ser humano. Esta integración empieza por una reconciliación con el cuerpo y asume la belleza de lo natural para hacer posible el misterio divino de la encarnación. La pedagogía del gusto orienta nuestra vida hacia la aceptación de nuestros instintos y nuestros

deseos para entenderlos como el punto de origen en la percepción de cómo se mueve el Espíritu en nosotros. No se trata de revivir una cultura hedonista que privilegia los placeres corpóreos por encima de cualquier sentido trascendental, sino de un disfrutar la integración de un ser humano corporal en donde es posible a través del entendimiento de la razón, llegar al gozo de la comunicación plena de Dios con nosotros. Este es el modo de alcanzar el sentido espiritual del mundo natural.

Finalmente, afirmamos que hay una vinculación entre la pedagogía del gusto y la Encarnación porque es preciso un entrenamiento de la mirada para que sea posible captar dónde habita Dios en nuestro mundo. Éste es el elemento que ha guiado el presente trabajo, pues la intención fundamental del mismo partió de la necesidad de explorar el significado de la expresión *sentir y gustar* comúnmente utilizada en espacios apostólicos y resultó que este puede ser criterio fundamental de cualquier labor apostólica, incluso en aquellos lugares donde la religiosidad o la visión espiritual no es tan explícita. Si bien se presentó un ejemplo de uso del criterio en un apostolado como el diálogo con las culturas, el criterio de *sentir y gustar* es aplicable a cualquier espacio apostólico y corresponde con una mirada educada y ejercitada que debe trascender todos los aspectos de nuestra vida. Esta mirada encarnada provoca un reconocimiento de la acción del Espíritu Santo en el centro de la humanidad. En síntesis, concluimos que conocer a Ignacio y su contexto nos lleva a aprender cómo gustar, es decir como ver a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en él.

A.M.D.G.

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes primarias

1.1. Escritos ignacianos

IGNACIO DE LOYOLA, *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, (Thió, S., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1990.

_____, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, (Arzubialde, S., Corella, J., García Lomas, J. M., eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.

_____, *Obras*, (Iparraguirre, I. – Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2014.

_____, *Autobiografía*, en *El Peregrino* (2ª edición), (Rambla, J. M^a, ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2015.

_____, *Ejercicios Espirituales* (6ª edición), (Dalmases, C., ed.), Sal Terrae, Santander 2018.

1.2. Otras fuentes

DE KEMPIS, T., *La Imitación de Cristo*, (García Fraile, P.M., ed.), San Pablo, Madrid 1996.

DE OSUNA, F., «Sexto Tratado. La vía del recogimiento», en *Tercer abecedario espiritual*, (López Santidrián, S., ed.), BAC, Madrid 1998.

DE SAJONIA, L., *La vida de Cristo*, (Del Río, E., ed.) (Vol. I), Universidad Pontificia Comillas – Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid 2010.

GONZÁLVES DA CÁMARA, L. *Memorial*, en *Recuerdos Ignacianos*, (Hernández Montes, B., ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, (Vicente de la Eucaristía, J., ed.), E.D.E, Madrid 1957.

TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, (Steggink, O., - Efrén de la Madre de Dios, eds.), BAC, Madrid 1982.

VON BALTHASAR, H., *Textos de Ejercicios Espirituales* (Martínez-Gayol, N., - Servais, J. eds.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.

2. Fuentes secundarias

2.1.Libros

ARRUPE, P., «Carta sobre la inculturación», en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Sal Terrae, Santander 1981.

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.

BAKKER, L., *Libertad y experiencia: historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995.

CASTIGLIONE, B., *El Cortesano*, Alianza, Madrid 2008.

CORDOVILLA, A., «Al hablar del Padre mi amor se extendía a toda la Trinidad (De 63). Rasgos del Dios Trinitario», en *Dogmática Ignaciana* (Uríbarri, G. ed.), Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2018.

FERNÁNDEZ CASTELAO, P., «Antropología teológica», en *La lógica de la fe* (Cordovilla, A., ed.), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.

FERNÁNDEZ MARTÍN, L., *Los años juveniles de Íñigo de Loyola*, Caja de ahorros popular de Valladolid, Valladolid 1981.

- GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente, sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- GARCÍA-LOMAS, J.M., *Ejercicios espirituales y mundo de hoy: Congreso Internacional de Ejercicios*, Mensajero-SalTerrae, Bilbao-Santander-Madrid 1992
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola, nueva biografía*, B.A.C., Madrid 1986.
- GIULIANI, M., *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2006.
- GONZÁLEZ BUELTA, B., *Salmos para «sentir y gustar internamente»: una ayuda para la experiencia de los ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander 2007.
- LERA MONREAL, J. M., *La pneumatología de los Ejercicios Espirituales. Una teología de la cruz traducida a la vida*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2016.
- MANN, T. *La muerte en Venecia ; Mario y el mago*, RBA, Barcelona 1994.
- MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., «... nos quiera dar su gracia cumplida”: La gracia en Ignacio de Loyola», en *Dogmática Ignaciana* (Uríbarri, G., ed.), Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2018, 271-302.
- _____, «“Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad” [Ej 180]: Voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana», en *Dogmática ignaciana* (Uríbarri, G., ed.), Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2018, 97-132.
- RAMBLA BLANCH, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1983.
- RUIZ PÉREZ, F. J., *Teología del camino: una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.
- SALVAT, I., *Servir en misión universal*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- TAMAYO, J.J. Y FARIÑAS, M. J., *Culturas y religiones en diálogo*, Síntesis, Madrid 2007.
- URÍBARRI, G. (ed.), *Dogmática ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander- Madrid 2018.

2.2. Artículos

- ALEMANY, J., «Dialogo interreligioso», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 588-591.
- ANDRÉS, M., «La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380- 1517)», *Studia Historica: Historia Moderna* 6 (2009), 465-481.
- ARRANZ, I., «Arévalo», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 192-195.
- BLANCH, A., «Cultura», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 543-545.
- BOVER, J.M., «Reglas para ordenarse en el comer: ¿Por qué en la tercera semana?», *Manresa* 9 (1933), 128-133.
- CALVERAS, J. «Tecnicismos Explanados: “quitar de sí todas las afecciones desordenadas”, la oración preparatoria», *Manresa* 6 (1926), 119-132.
- CHÉRCOLES, A. M^a., «Conocimiento interno», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 400-408.
- COUPEAU, C., «Constituciones», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 435-445.
- COUPEAU, C., GARCÍA MATEO, R., «Loyola», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1143-1149.

- DE DIEGO, L., «Magis», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1155-1167.
- DE HARO IGLESIAS, M.F «gusto → apetitos», en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Eulogio Pacho (ed.), Monte Carmelo, Madrid 2000, 144-160.
- FERNÁNDEZ, L., «El autor de la “Imitación de Cristo”», *Manresa* 32 (1960), 33-44.
- GARCÍA DE CASTRO, J., «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos», *Manresa* 74 (2002), 11-40.
- GARCÍA DE CASTRO, J., «Consolación sin causa precedente», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 425-428.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., «La aplicación de sentidos», *Manresa* 81 (2009), 141-155.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., «Espíritus», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 820-826.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., «Las “reglas para ordenarse en comer para adelante” [210-217]», *Manresa* 56 (1984), 195-204.
- GARCÍA MATEO, R., «Imitación de Cristo», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 994-1001.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «La iglesia y el mundo: Un diálogo con dificultades», *Sal Terrae*, vol. 101, no.4/Abril (2013), 355–366.
- GUILLÉN, A.T., «Reglas “ordenarse en el comer”», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1553-1554.
- KOLVENBACH, P-H., «Fidelidad creativa en la misión», *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 95 (2000), 27-43.

- LAMARTHÉE ESTRADA, P., «Los tres grados de la vida espiritual y el conocimiento interno de los ejercicios ignacianos», *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016), 29-58.
- _____, «El “conocimiento interno del Señor” en los Ejercicios Espirituales», *Manresa* 90 (2018), 177-180.
- LETURIA, P., «El “Reino de Cristo” y Los prólogos del “Flos Sanctorum” de Loyola», *Manresa* 4 (1928), 334-349.
- LUCCHETTI, M.C., «El misterio de la encarnación “como ejercicio”. Reflexiones sobre la corporeidad en los Ejercicios», *Manresa* 83 (2011), 15-25.
- MELLONI, J., «Gustar», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 931-932.
- _____, «Manresa», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1192-1195.
- MOLINA, D. M., «Iglesia», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 967-975.
- PALUMBO, E., «Recogimiento», en *Diccionario de mística*, (Borriego, L., - Caruana., E., - Genio, M. R. - Suffi, N., eds.), San Pablo, Madrid 2002, 1504.
- QUIJANO, A., «Disposición», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 645-649.
- RAMBLA, J. M^a., «Autobiografía», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 197-201.
- RESTREPO, A., «Reglas para ordenarse en el comer para adelante [210-217]», *Apuntes Ignacianos* 72 (2014), 5-14.

- SALVAT, I., «Misión», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1239-1246.
- SHORE, P., «Ludolfo de Sajonia», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1149-1153.
- TEJERINA, A., «Petición de la contemplación de la Encarnación», *Manresa* 71 (1999), 45-61.
- TELLESCHI, T., «Developing an Intercultural Value-Based Dialogue», *Ra Ximhai*, vol. 11, no. 1 (2015), 135-151.
- THIÓ, S., «Diario espiritual», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 592-596.
- THIÓ, S., «La experiencia de Dios en los Ejercicios Espirituales y en el Diario Espiritual de San Ignacio», *Manresa* 61 (1989), 343-354.
- VILLASMIL ESPINOZA, J., CHIRINOS PORTELLO, L., «Reflexiones sobre Derechos Humanos, multiculturalidad y diálogo intercultural.» *Opción* 32, 79 (2016), 197-216.
- ZAS FRIZ, R., «Encarnación», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 735-745.

3. Voces de diccionarios, concordancias y léxicos

- COVARRUBIAS HOROZCO, S. DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Arrellano, I., Zafra, R., eds.), Iberoamericana, Madrid 2006.
- ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (ed.), *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid 1990.

4. Del Magisterio

4.1 De la Iglesia

CONCILIO VATICANO II, «Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual», BAC, Madrid 1972.

4.2 De la Compañía de Jesús

CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Razón y Fe, Madrid 1975.

CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.

CONGREGACIÓN GENERAL 36 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Grupo de Comunicación Loyola, Bilbao 2017.

FRANCISCO, «Discurso a los miembros de la 36ª Congregación General de la Compañía de Jesús». 24 Noviembre de 2016, *ARSI*, 137-150.

SOSA, A. «La Universidad, fuente de vida Reconciliada-Discurso del Padre General en Loyola para el Encuentro Mundial de Universidades encomendadas a la Compañía de Jesús», Julio 2018, *ARSI*, 215-227.

Indice de Tablas

Tabla 1. Referencias de conjugaciones de gustar en los Ejercicios.....	24
Tabla 2. Referencias de conjugaciones de gustar en la Autobiografía.....	24
Tabla 3. Referencias del gusto en los Ejercicios Espirituales.....	24
Tabla 4. Referencias del gusto en la Autobiografía.....	25
Tabla 5. Referencias del gusto en el Diario Espiritual.....	26
Tabla 6. Referencias del gusto en las Constituciones.....	26

Índice de Ilustraciones

<i>Ilustración 1. Estructura de las Reglas para ordenarse en el comer</i>	<i>55</i>
---	-----------