



TRABAJO FIN DE MÁSTER
MÁSTER EN ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Discípulos libres.
La confluencia de libertad y gracia en la vida y
***Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola**

Presentado por
Jennifer Ristine

Dirigido por
Dr. Eduard López Hortelano

Madrid
2022



TRABAJO FIN DE MÁSTER
MÁSTER EN ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Discípulos libres.
La confluencia de libertad y gracia en la vida y
***Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola**

Visto Bueno del Director
Dr. Eduard López Hortelano

Fdo.
Madrid-Junio 2022

Eduard López Hortelano
7/06/2022

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| SIGLAS Y ABREVIATURAS | 9 |
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| CAPÍTULO I. LA LIBERTAD CONDICIONADA | 15 |
| 1.1. La experiencia de Ignacio: El ideal caballeresco | 15 |
| 1.1.1. La consciencia caballeresca | 16 |
| 1.1.2. Acomodación del nuevo ideal..... | 19 |
| 1.2. La dinámica interior: Un paso hacia la encarnación del ideal «divino»..... | 21 |
| 1.2.1. Apertura a un nuevo ideal | 22 |
| 1.2.2. Confirmación y profundización de la gracia y elección | 25 |
| 1.2.3. Nuevos propósitos, viejas formas | 26 |
| 1.3 «Jerusalén»: Símbolo del nuevo ideal y causa de la elección primaria | 31 |
| CAPÍTULO II. LA LIBERTAD PURIFICADA | 35 |
| 2.1 La purificación activa del libre albedrío..... | 35 |
| 2.1.1 «Vencer a sí mismo y ordenar su vida...» (<i>Ej 21</i>)..... | 36 |
| 2.1.2 El fin del hombre | 38 |
| 2.1.3 La participación del hombre en su propia salvación..... | 40 |
| 2.1.4 Primeros movimientos para hacernos indiferentes | 41 |
| 2.2 Manresa: Hacerse indiferente en todo lo concedido | 44 |
| 2.2.1 La primera fase | 45 |
| 2.2.2 La segunda fase..... | 46 |
| 2.3 La prueba pedagógica: Camino liberador de la desolación..... | 47 |
| 2.3.1 Percepción de los lenguajes y la intencionalidad de Dios y del enemigo..... | 48 |
| 2.3.2 La libertad frente de la desolación | 51 |

| | |
|--|-----------|
| CAPÍTULO III. LA LIBERTAD “ILUMINADA” | 55 |
| 3.1 La tercera fase de Manresa: Gracias místicas para una mayor libertad | 55 |
| 3.2 «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas.» (<i>Ej 23</i>)..... | 58 |
| 3.2.1 Primer medio: «En tanto cuanto» | 59 |
| 3.2.2 Segundo medio: «hacernos indiferentes»..... | 59 |
| 3.2.3 Tercer medio: El <i>magis</i> | 61 |
| 3.3 Hacia una elección: La dinámica de la Segunda Semana | 62 |
| 3.3.1 Llamado del Rey Eterno: Elegir lo mejor y saberse elegido..... | 63 |
| 3.3.2 La Vida Oculta: Conocimiento interno del motivo y modo del Hijo de Dios .63 | |
| 3.3.3 Preámbulos para considera los estados de vida | 65 |
| 3.3.4 La vida pública..... | 66 |
| 3.3.5 Las Tres Maneras de Humildad | 67 |
| 3.4 Mayor discreción de espíritus: reglas de la Segunda Semana..... | 68 |
| 3.4.1 La experiencia de «mayor discreción» | 69 |
| 3.4.2 «Consolación con causa» | 70 |
| 3.4.3 Consolación sin causa precedente (CSCP) | 71 |
| 3.4.4 Libertad versus la acción de Dios en la CSCP..... | 74 |
| 3.5 La Elección: Materia y Modos para una colaboración con la gracia divina | 76 |
| CAPÍTULO IV. LA LIBERTAD CONFIRMANDO Y CONFORMANDO | 81 |
| 4.1 Venecia a Jerusalén | 82 |
| 4.1.1 Primera etapa: Idealismo vivido con una certeza interior y fidelidad | 82 |
| 4.1.2 Segunda etapa: La integración con el realismo..... | 84 |
| 4.1.3 Tercera estancia: Orientación hacia la misión a la Iglesia..... | 86 |
| 4.2 Inquisición | 87 |
| 4.3 Tercera y Cuarta semanas de los <i>Ejercicios</i> | 89 |
| CAPÍTULO V. LA LIBERTAD ENTREGADA..... | 93 |
| 5.1 La Storta | 93 |
| 5.2 Misión y modo: Ser puesto con Cristo llevando su cruz..... | 95 |
| 5.2.1 La Fórmula Instituto | 95 |
| 5.2.2 Modo: Cristo, pobre y humilde..... | 96 |
| 5.2.3 Forma: Obediente para seguir a Cristo, pobre y humilde | 97 |
| 5.3 El <i>Diario Espiritual</i> : Proceso de la libertad entregado en el discernimiento..... | 98 |

| | |
|---|------------|
| 5.3.1 El Corazón de un Niño..... | 99 |
| 5.3.2 Un hijo en el Hijo..... | 100 |
| 5.3.3 Inmersión en el Amor Relacional | 101 |
| 5.3.4 La Relacionalidad como clave del discernimiento y entrega libre | 102 |
| 5.4 Reconfiguración a recapitulación en la (CAA) | 103 |
| 5.4.1 La dinámica interna de la CAA | 104 |
| 5.4.2 Del conocimiento interno a la entrega libre y total a Dios | 106 |
| CONCLUSIÓN | 111 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 115 |
| APÉNDICES | 123 |
| Apéndice 1 La dinámica de la libertad en la primera semana..... | 125 |
| Apendice 2 Temas centrales acerca de la elección en la Segunda Semana | 127 |
| Apendice 3 Linea de tiempo..... | 131 |

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. FUENTES

1.1. DE LOS ESCRITOS IGNACIANOS

- Au* *El Peregrino, Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, (Rambla Blanch, J. M., ed.), Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao -Santander- Madrid, 2015.
- Co* “Constituciones de la Compañía de Jesús”, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2013, 367-577.
- CTR* «Carta a sor Teresa Rejadell» en *MHSI, Epp*, vol. 1, 99-105.
- De* “Diario Espiritual”, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2013, 269-364.
- Ej* IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, (Arzubialde, S., revisado.), Sal Terrae, Maliaño, 2019.
- Epp* *Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, Madrid, 1903-1911 (reimp. 1964-1968).
- FI* “Fórmula del Instituto”, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2013, 251-255.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma 1943 – 1965.
- MHSI* *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

1.2. DE OTRAS FUENTES IGNACIANAS

- D* *Los Directorios de los Ejercicios* (1540-1599) (Lop, M., ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander, 2000.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Roma 1943-1965.

- Laínez* ALBURQUERQUE A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005. (Tomado del FN I, 70-144).
- MCo* *Monumenta Constitutionum (I Praevia; II Textus Hispanus; III Textus Latinus)* Roma 1934-1938.
- MNad* *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesus ab anno 1546 ad 1577 (el alia scripta)*, Madrid – Roma 1898-1962.
- Summ. Hisp.* POLANCO, J.A., *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, FN I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66).
- Vita* POLANCO, J.A., *Vida de Ignacio de Loyola*, (E. J. A. Romo, ed.), Mensajero—Sal Terrae-UPCo, Bilbao-Santander-Madrid, 2021.

2. REVISTAS

- Studies* *Studies in the Spirituality of Jesuits*. Saint Louis.
- Man* Revista Manresa, Madrid.

3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

- DHCJ* *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O'NEILL, CH. E., / DOMÍNGUEZ, J. M.^a, dirs.) (4 vols) IHSI – UPComillas, Roma– Madrid, 2001.
- DEI* *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

4. OTRAS

- BAC* Biblioteca de Autores Cristianos.
- CAA* Contemplación para Alcanzar el Amor.
- CJ* Compañía de Jesús.
- CSCP* Consolación sin causa precedente.
- PF* Principio y Fundamento.

INTRODUCCIÓN

En la historia de la Iglesia, Dios ha llamado a hombres y mujeres a forjar un camino hacia una participación mayor en su vida y misión. Es un proceso que implica una relación iniciada por Dios, pero secundada y respondida por la persona humana. Implica también muchos factores de la personalidad y circunstancias socio-históricas que influyen en la respuesta libre. Aunque las llamadas son personales e individuales tienen repercusiones más allá del individuo. Son llamados a caminar en la libertad para participar en el proyecto universal y salvador de Dios donde Dios involucra muchos otros discípulos también. La dinámica de su trayectoria vital constata una serie de características universales. Hecha a su imagen y semejanza, la persona humana contiene el don más precioso, la libertad. Sin embargo, el verdadero discípulo debe recorrer un camino de descubrimiento, purificación y entrega de ese bendito don. Este camino convierte la vida en un diálogo entre el discípulo y el Señor, que se desarrolla en la interacción de gracia y libertad.

a) *Centro de interés*

En una época en la que la Iglesia sufría de prácticas escandalosas y falsos profetas que extraviaban a su pueblo, Dios suscitó muchos discípulos para fortificarla y ofrecerle caminos de santidad como discípulo. Uno de estos fue San Ignacio de Loyola en el siglo XVI. Su oración resuena en el corazón de muchos cristianos quinientos años después. «Tomad Señor, y recibid toda mi libertad...» (*Ej* 234). ¿Cómo lograr a decir estas palabras de entrega total? Su peregrinación de vida ofrece una sabiduría perenne para quienes se esfuerzan por responder a la llamada de Dios. Y deja un patrimonio universal en su espiritualidad que produce discípulos libres en Cristo, el privilegio más digno en esta vida terrena.

Contando la vida de Ignacio, no se puede separarlo de su fundación y comienzos de la Compañía de Jesús. Juan Alfonso Polanco, secretario general y colaborador eficaz, empezó su biografía con este sentimiento: «Ignacio de Loyola, al cual la divina providencia se dignó tomar como primer autor y fundador de la Compañía de Jesús...»¹. La providencia

¹ *Vita*, 45.

de Dios equivale a su disposición para asumir e incorporar a Ignacio en su plan redentor. Quiere hacerle un discípulo libre para involucrarle de una manera más eficaz e íntima en Su obra, que es a la vez trascendente y terrenal. Su manera de ser discípulo va tomando forma con el paso de tiempo y experiencia, la lucidez u oscuridad del plan de Dios, el espíritu creciente de indiferencia y las acomodaciones al plan percibido dentro de circunstancias históricas y socioculturales, sus elecciones, y algunas gracias muy particulares.

b) *Metodología*

En este trabajo, consideraremos las características particulares de la libertad de Ignacio al madurar como discípulo. Un «discípulo libre» es aquel que se ha incorporado a la vida y misión de la Santísima Trinidad a través de elecciones conscientes y decididas. Se esfuerzan activamente por desprenderse de los afectos desordenados, encauzando las pasiones de su corazón hacia el principio y fundamento de su vida: servir y glorificar al Señor y a la vez, salvar a su alma. Han soportado y abrazado la purificación de su entendimiento, memoria y voluntad para buscar la mayor gloria de Dios por encima de todo. Un discípulo libre posee una atención constante a las influencias de los espíritus: sea el Espíritu Santo, o sea los espíritus de la carne, el mundo o el diablo que se esfuerzan por influir en los motivos y las elecciones. Un discípulo libre lee los signos de los tiempos, procurando ser flexible y creativo en la elección de los medios más eficaces para la salvación de las almas, según los deseos de Cristo en su plan redentor.

En la peregrinación de Ignacio para ser un discípulo libre, hay un movimiento encarnacional donde Dios, en su bondad y gratuidad, entra de manera más y más entrañable en sus facetas humanas para incorporarse en Su vida y proyecto. Ser discípulo libre es un reto desafiante que tiene doble movimiento, de lo personal a social, y hacia arriba y abajo. Ignacio siente la llamada personal, pero muy pronto, entiende que es una llamada a ser incorporado en una célula dentro de la Iglesia universal con las consecuencias de fundar una Compañía de hombres unido en la misma misión. También, Ignacio era un hombre con sus ojos en el cielo, pero sus pies en la tierra. Lo más que crezca en su relación de Dios lo más libre es para manejarse dentro de las realidades temporales con un espíritu misionero que busca una transformación de la sociedad.

De su vida con Dios, nace la espiritualidad ignaciana con su matiz a la vez universal y particular del encuentro persona-gracia. Para cada ser humano «la gracia opera humanidad y resuelve su drama histórico.»² Dios es el Señor del mundo y de la historia. El hombre es criatura relacional creado por y para Dios. Entonces su dependencia le incorpora una finalidad de servicio a Dios y un camino para su propia salvación. La creación, como intermediario entre Dios y el hombre, exige una relacionalidad según su finalidad. Todo tiene un orden teocéntrico y el hombre se sitúa en la tensión dialéctica entre la posibilidad

² RUIZ PÉREZ, F., “Hombre”, en *DEI II*, 943.

de desviarse o ayudarse a su finalidad según su relación con Dios y su creación. Según Karl Rahner, la tarea existencial del hombre frente de esta realidad es la indiferencia.

El matiz particular de la espiritualidad ignaciana que forma al discípulo libre radica precisamente en esta tarea existencial donde Cristo, el Rey eterno, está en el centro de todo. Él llama y acoge. Intercede y perdona. Desafía y purifica. Confirma y fortalece. Transforma, une y recapitula todas las cosas bajo su señorío, realizando en su discípulo amado un nuevo modo de existir y proceder en el mundo. El peregrino no lo logra por la pura gracia ni por esfuerzo humano solo. Se trata de un proceso de madurez en sus deseos, afectos, intenciones, operaciones, y acciones. Su libertad va configurándose a lo de Cristo, quien era el hombre más libre del mundo. El reto al que se enfrentó Ignacio, así como el ejercitante de los *Ej*, es llegar a una respuesta anclada en la verdadera libertad. De condicionamientos que socavan sus elecciones a una entrega completa de su propia libertad, la persona madura a través de los acontecimiento puntuales y constantes del encuentro humano-divino. El proceso integral de la gracia acompaña a la persona a lo largo de su peregrinación.³

c) *Estructura capitular*

En este trabajo, peregrinamos con Ignacio. «Reflectimos» y «sacamos provecho» de su experiencia de vida y su pedagogía es los *Ejercicios Espirituales* para ver la maduración de un hombre hacia un discípulo libre. En el primer capítulo consideramos el contexto socio-histórico que configura la personalidad de Ignacio, el acontecimiento crucial donde comienza su peregrinación a “Jerusalén”⁴, como su libertad es condicionado por su ideal caballeresco, y como Dios abre sus horizontes a un nuevo ideal. El segundo capítulo trata de la purificación de su libertad al inicio de sus intentos de vivir su nuevo ideal. Con su firme determinación de vivir como los santos, Ignacio purifica activamente su propia libertad. Pero Dios también aprovecha de las circunstancias exteriores e interiores para obrar una purificación pasiva que obra una reconciliación más profunda, enseñándole la importancia de la indiferencia. Su aprendizaje se traduce en sabiduría perenne en los *Ej*. Vemos el lenguaje de Dios conocido por mociones interiores y el valor pedagógico de la desolación para los que van de bien en mejor.

De una libertad condicionado y purificado, pasamos al tercer capítulo que analiza la libertad que está guiada por una mayor iluminación por el conocimiento interno. Pasamos a su tercera fase de Manresa donde recibió unas iluminaciones que cambiará su manera de proceder. Reflexionamos sobre la pedagogía de la consolación y la elección como colaboración con la gracia. En el cuarto capítulo veremos la libertad buscando y recibiendo confirmación a través de una conformación por el misterio pascual de Cristo. En la vida de Ignacio reflexionamos sobre sus jornadas de Venecia a Jerusalén y como aprendió acomodarse a nuevas situaciones fuera de sus planes. Implicaba una mayor libertad afectiva y acomodaciones a nuevas circunstancias para discernir y confirmar la divina voluntad.

³Cfr. *Ibid.*, 944-947.

⁴ “Jerusalén”, como veremos más adelante, es un destino real y simbólico en la vida de Ignacio.

Finalmente, presentamos en el quinto capítulo su libertad entregándose a Dios desde su vida mística al servicio del proyecto de Dios en el mundo. Llega a ser un discípulo libre por la mediación de Cristo por su modo de proceder vivida en el seno de la Santísima Trinidad. Encontrar a Dios en todas las cosas le permite ser un discípulo libre. Con la misma dinámica interna, los *Ej* ofrece la *Contemplación para alcanzar amor* donde el ejercitante puede ofrecer su propia libertad y abrirse al proyecto escatológica de Dios en el mundo: la recapitulación de todas las cosas en Dios.

CAPÍTULO I. LA LIBERTAD CONDICIONADA

En la vida de cualquier persona llamada a seguir a Cristo, hay una yuxtaposición entre el ideal en su vida presente y la invitación a dar un giro a otro ideal. Algunos, como San Agustín, pueden sentirlo como un choque de ideales que llega a ser una lucha contra la aceptación de un nuevo camino. En el caso de Ignacio, era más bien un proceso de acomodación según las circunstancias surgiendo y la pedagogía de Dios suscitando pasos de madurez en el ejercicio de su libertad. Su punto de inflexión fue el sentir y gustar de las posibilidades de ser caballero y valiente soldado por Cristo, en lugar de ejercitarse en las vanidades del mundo. Una lectura de su convalecencia en su *Autobiografía* da pistas de un proceso bastante suave, interior y reflexivo al tomar su primera elección a seguir a Cristo. Su experiencia nos enseña un camino de espiritualidad hecha carne en Ignacio, que tomaría un tipo de forma en su obra, los *Ejercicios Espirituales*. Se halla una dinámica dentro de Ignacio de sentir, gustar, reflexionar, maravillarse, entender, formular y proponer un nuevo ideal a seguir. También es fruto del encuentro con Dios, el dejarse escuchar y ser tocado y movido por el Espíritu Santo, aún sí es por aproximaciones a la divina voluntad. La gracia de Dios entra en la forma de la persona, tal como es, para transformarla desde dentro en la *imago Christi*. Este capítulo ofrezca una exposición del contexto cultural entorno del ideal caballeresco de Ignacio como su forma de vida, un análisis de la dinámica interior que le lleva a reproponer su ideal con la ayuda de la gracia, y plantea la cuestión sobre como el ideal puede condicionar la libertad en su elección de vida.

1.1.La experiencia de Ignacio: El ideal caballeresco

«Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en el ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra» (*Au 1*). Así comienza el relato del Padre Luis Gonçalves da Câmara, treinta tres años después de que Ignacio empezó la peregrinación desde su lecho de convalecencia hasta la plena fundación de la Compañía de Jesús. Es revelador que cediera a las súplicas ante la idea de ayudar a un compañero en Cristo que luchaba contra la vanidad. Ignacio tenía mucha sabiduría en este campo. Su respuesta inicial a Câmara sobre la vanagloria era, «el Padre me dio por remedio que muchas veces refiriese a Dios todas mis cosas» (*Au 1*). Este sería un camino constante aprendido a través de la experiencia y de la gracia y

compartido a los demás: un cambio de enfoque, un giro del afecto de las cosas del mundo para ver todo a la luz de la fe, a la luz de la propia relación con Dios y su creación. Aunque, Ignacio pasó por una «mutación»⁵ en la dirección de su vida, no sería un divorcio completo de sus ideales y búsquedas. Su experiencia de Pamplona, Loyola y el comienzo de peregrinar hacia Jerusalén fue un proceso de redireccionar el ideal caballeresco mundano hacia *la imago Christi*.

1.1.1. La consciencia caballeresca

El ideal caballeresco estructura la mentalidad, psicología, motivaciones y valores de Ignacio a lo largo de su juventud y adolescencia. Orienta sus decisiones primarias de buscar y ganar honor. Es su modo de estar en el mundo y la hermenéutica por su modo de proceder. Aunque va a reorientar su vida a un ideal religioso, las decisiones de Ignacio no son siempre primeramente suyas. Reflexiona García de Castro: «El mundo alrededor, la tradición social y personal en su pasado y un futuro condicionante participan, lo sepa o no lo sepa el sujeto, en su toma de decisiones. En ocasiones no somos tanto “sujetos que toman decisiones” cuanto “sujetos de una decisión que nos toma”.»⁶ Desde pequeño, el humus de la cultura formaba su consciencia caballeresca, en el que respiraba una mística de buscar lo mejor y mayor, lo que se llama *el magis*.

Al nacer, se murió su madre. Casi huérfano con la ausencia de su padre, además de su muerte cuando Iñigo tenía siete años, su cuñada sustituyó la figura materna. Magdalena de Araoz era antigua dama de la corte de Isabel de Castilla. Tendría la mentalidad de educar a sus hijos en la preparación de la vida cortesana. Ignacio tendría hábitos para lograrse nombrado paje y el afán para hacer grandes cosas⁷.

El "valer más" y el "ser mejor" del caballero perfecto eran paradigma de las familias guipuzcoanas con cierto linaje, y que Iñigo heredó sin duda de sus Parientes Mayores. Es éste el sustrato que más tarde, pasada la purificación espiritual y cambiados los valores, se convertirá en la espiritualidad del más que va a encontrar en el "A mayor gloria de Dios" su expresión más acabada (García Mateo 2000, 223).⁸

Apenas con quince años, salió de la corte en 1506. Bajo el noble Don Juan Velázquez de Cuéllar en Castilla, Iñigo recibió una educación en los modos y las costumbres del corte, esperando ser un caballero. Luego sirvió al duque de Nájera en 1517. Polanco resumió el estado de su vida, mezclada de noble deseos e influencias mundanas de la siguiente manera:

La institución suya fue más conforme al espíritu del mundo que al de Dios; porque desde mochacho, sin entrar en otro estudio que de leer y escribir, comenzó a seguir corte como paje; después sirvió de gentilhombre al duque de Nájera y de soldado hasta los 26 años, quando hizo

⁵ *La Autobiografía* no usa la palabra «conversión» para el hecho que se descabulló de su vida pasado. Cámara escribió: «[Sospechaba el hermano y algunos de casa que él quería hacer alguna gran mutación]» (*Au* 12, 6).

⁶ GARCÍA DE CASTRO, J., «La mística de Ignacio: cultura y costumbre», *Man* 76 (2004), 335.

⁷ LÓPEZ HORTELANO, E., «Imaginando...» (*Ej* 53) *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae-UPCo, Bilbao-Santander-Madrid 2020, 131. Véase nota de pie 87 (GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013, 33).

⁸ DE DIEGO, L., “Magis”, en *DEI* II, 1155.

mutación a su vida. Hasta este tiempo, aunque era aficionado a la fe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre. Con todo ello dejaba conocer en sí muchas virtudes naturales. Porque, primeramente, era de su persona recio y valiente, y más aún animoso para acometer grandes cosas (*Summ. Hisp.* 3-4).⁹

El entorno de su cultura familiar, religiosa y secular estaba impregnado de un ideal caballeresco. Por cuatro siglos anteriores, abundó una cultura que institucionalizó la figura de caballero. Los poetas la exaltaban con tonos nobles y románticos; fiestas con competiciones caballerescas, aún mezclado con temas religiosos y solemnizados, y literatura con héroes como caballeros¹⁰. De los siglos XI a XV se evoluciona del caballero mundano al caballero cristiano, visto en las obras de *Amadís de Gaula* a *Las Sergas de Esplandián*.¹¹ Mientras la antigua caballería de *Amadís* buscaba su propio engrandecimiento, *Las Sergas de Esplandián*, hijo del *Amadís*, un relato publicado como secuela, puso en relieve el nuevo caballero cristiano. En tiempos de Ignacio, el caballero no busca el propio engrandecimiento sino defender el honor de la dama y a la Iglesia. A veces, deja las vanidades del mundo para entrar en órdenes religiosas o el pecador arrepentido peregrinando a Jerusalén. Íñigo pasó por una evolución semejante, del mundano al cristiano caballero. Pero, la idealización del caballero con sus virtudes, heroísmo, y nobleza, contrastan con la violencia de las armas y vicios de una vida «travieso en juegos y en cosa de mujeres» (*Summ Hisp*, n. 4).

«Una consciencia caballerisca como forma de vida»¹² implicaba mucho más que soñar a ser héroe. El ideal estaba entrelazado con el deber de conservar el honor de la familia. Tendría una fuerte identidad de ser caballero desde su formación juvenil por su sentido de pertenencia a un linaje antiguo de caballeros. Vivieron los ideales caballerescos en la lucha para la noble causa para preservar el honor, el deseo romántico de conseguir la estima de la dama, y ligado al motivo religioso y lealtad al rey o noble a quien sirvió.¹³

En el siglo XIV, la familia Oñaz (del linaje de Ignacio) era leal al Rey Alfonso VI de León y Castilla. Ganando la batalla de Beotibar en 1321 le mereció el honor de pertenencia a la Orden de la Banda. Su lazo con la corona de Castilla eventualmente transformó el ideal del caballero del «ejercicio de virtudes militares y morales a una capacidad económica que permita mantener un determinado ritmo de vida».¹⁴ Entonces, en el tiempo de Ignacio, el caballero estuvo relacionado con el corte castellano, vivida a través del principio de

⁹ Entre 1574-1574, al retirarse de su cargo de Secretario general de 26 años, Juan Alfonso de Polanco, escribió el *Summario Hispanico* después de haber coleccionado varios testimonios de los primeros jesuitas sobre la vida de Ignacio.

¹⁰ Entre la literatura popular de su época era *Tirant lo Blanch*, *Curial e Güelfa*, e el *Amadís de Gaula*, *Roberto el Diablo*, y *Crónica sarracina*. CACHO BLECUA, J. M., “Del gentilhombre mundano al caballero «a lo divino»: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, en *Ignacio Loyola y Su Tiempo, Congreso Internacional de Historia*, Mensajero, Bilbao, 1991, 132-3.

¹¹ *Ibid.*, 146-151.

¹² Véase LÓPEZ HORTELANO, E., *op. cit.*, 90-135.

¹³ *Ibid.*, 146.

¹⁴ *Ibid.*, 126, nota 77.

vasallaje. Su bisabuelo había recibido este honor del Juan, Rey de Castillo, al inicio del siglo quince. Entonces, Ignacio era heredero de un patrimonio de caballeros nobles y fieles a la corona. Más que una tarea, este honor estaba ligado a una identidad, capaz de formar su concepción del papel en el mundo y de estructurar las expectativas personales y los ideales que buscaban preservar el honor y alcanzar la gloria.

Además, el honor era mucho más que una virtud personal. Constituía unos méritos, suyos o heredados¹⁵. Era un valor del clan que debía ser conservado¹⁶. Con el honor viene el deber hacia el cuerpo. Para Ignacio, este sentido de pertenencia dentro de un linaje, que implicaba honor y deber, acabó pasando de la sangre de su linaje a una *societas apostólica*.¹⁷ Pero en 1522, por ser soldado bajo un duque, «el código de la honra lo organiza casi todo.»¹⁸ Aun cuando cambia hacia un nuevo camino, respondería con un «ideal preestablecido».¹⁹

Ignacio respiró el humus de «valer más» o el *magis* desde las Reglas del Orden hasta el ambiente de fe. La regla del Orden de la Banda empieza con una expresión de la razón de ser: «Por que la mas alta e la mas preciada orden que Dios en el mundo fizo es la caballería.»²⁰ Formó actitudes y comportamientos de valor, de no quejarse por alguna herida, ni alabarse de su propio éxito. Muestra la influencia en su capacidad de superación tras su herida en la batalla de Pamplona.

Además, Ignacio respiró un ambiente de conquista con las cruzadas, las expulsiones de los moros, la renovación religiosa, la evangelización por el mundo nuevo, y la gran impulsa del cardenal Cisneros, primado de España, de recuperar la Tierra Santa para el patrimonio cristiano. Con el ejemplo inspiradora de la reina Isabel la Católica, la fe simbolizó también la identidad del pueblo por lo cual sería un honor morir por ella. La fe y el reino terrenal producían un cierto misticismo que exigía un heroísmo que entrelazaba la búsqueda de la gloria de Dios y del mundo.²¹

La vida religiosa y piadosa tenía una mística de la vida del más allá por la que había que luchar. La fe implicaba el deseo de salvación y la esperanza de que un día se disfrutaría de la gloria alcanzada a través de las súplicas y, a veces, de las devociones impulsadas por el miedo. Dentro de este ambiente, Ignacio poseía el temperamento de sus predecesores caballerescos combinado con una gran capacidad de observación y reflexión. La mediocridad no estaba en su vocabulario. Su espíritu era magnánimo y capaz de soportar las dificultades y afrontar las hazañas. Su personalidad, mezcla de magnanimidad y orgullo,

¹⁵ *Ibid.*, 124, nota 74.

¹⁶ *Ibid.*, 146.

¹⁷ *Ibid.*, 124-133.

¹⁸ GARCÍA DE CASTRO, J., «La mística de Ignacio: cultura y costumbre», 337.

¹⁹ *Ibid.*, 337.

²⁰ MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2005, 34. (Citando GARCÍA DÍAZ, I., «La Orden de la Banda», *AHSI* 60 (1991), 79.)

²¹ *Ibid.*, 35-36.

de nobleza y vanagloria, creó una cierta ambigüedad de motivos, mundanos y quasi-religiosos por tradición, y sobre los que actuaba la gracia.²²

1.1.2. Acomodación del nuevo ideal

Su capacidad para vivir un ideal caballeresco se vería sacudida por una herida en la batalla de Pamplona el 20 de mayo de 1521. Íñigo se encontró al servicio del duque de Najera en la defensa de Pamplona contra los franceses.

Y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían, y siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podían defender, él dió tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros, los cuales se conhortaban con su ánimo y esfuerzo. Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas [...] (*Au* 1, 2-4).

En su relato, Ignacio dio una muestra de su conciencia religiosa, pidiendo la confesión antes de la batalla. Aunque tomó armas, tuvo el sentido de ser un caballero cristiano. Su experiencia en Pamplona ejemplifica virtudes naturales y nobles que Ignacio buscaba conservar. Estuvo dispuesto al sacrificio y abnegación para mantener su honor. Su valentía puede ser también mezclado con la aspiración de su propia gloria. Polanco lo explicó con más detalle para mostrar su carácter y su sentido de deber del caballero Íñigo. Cuando el comandante se retiró de Pamplona por pensar que no podía resistir a los franceses, «Ignacio se avergonzó de tal marcha, que parecía una huida» (*Vita* 5). ¿Qué pasa por su corazón en este escenario? El sentimiento de vergüenza le inhibió ir contra la honra y le animó a tener valor para luchar, preservando sus valores e ideales caballerescos.²³ Le condiciona su sentido de honor tan enraizado. Al respecto, Polanco subraya cómo defendió su honor al querer quedarse a defender la fortaleza, aunque eran pocos que quedaban.

Cuando el capitán de la fortaleza salió de ella, llamado por los enemigos para un coloquio, para tratar de una capitulación honrosa, entre otros tres que llevó consigo también estuvo Ignacio. A este le parecían poco honrosas las condiciones ofrecidas por los franceses, por lo que de tal manera disuadió a sus compañeros que animó al capitán y a los restantes a tomar las armas y a resistir a los enemigos y después de durar un buen rato la batería, le acertó a él una bombarda en una pierna, quebrándosela toda; y porque la pelota pasó por entrambas las piernas, también la otra fue mal herida (*Au* 1, 2-5).

La herida de Íñigo provocaría la ruptura entre su ideal imaginario y su vivencia actual. ¿Cómo se reconcilia esto? Con una transferencia del objeto. Después de la batalla de armas, va a pasar días de convalecencia en otra batalla más interna entre su ideal caballeresco mundano y otro ideal cristiano. «Forzado estar en el lecho» (*Au* 5,2), pidió algunos libros para pasar el tiempo, pero no había los que solía leer. Su contacto con la literatura de la época había reforzado su ideal: «La lectura no sólo esmero pasatiempo, sino que se imbrica en unos proyectos vitales por lo menos soñados, en los que la mujer, la dama, se convierte

²² *Ibid*, 39-42.

²³ CACHO BLECUA, J. M., *op. cit.*, 140.

en destinataria de los principales actos y palabras del caballero».²⁴ Durante su juventud, fomentaría su imaginación, viendo a sí mismo luchando por amor de la dama, poniéndose a su servicio. Su manera de idealizar de sí mismo no le permitió aceptar una nueva realidad al inicio. Nada más visual simboliza cuanto agarró a su ideal caballeresco mundano que su determinación de arreglar su pierna destruida.

(Su pierna) [...] era cosa fea; lo cual él no pudiendo sufrir, porque determinaba seguir el mundo, y juzgaba que aquello le afearía, se informó de los cirujanos si se podía aquello cortar; [...] él se determinó martirizarse por su propio gusto...lo cual el herido sufrió con la sólita paciencia (Au 4).

Con el espíritu de la regla del Orden de la Banda, no quejó. Mostró una gran valentía y determinación de sufrir para un ideal caballeresco, que luego lo transfiere a su seguimiento de Cristo. Fue una gran decepción ver lo que su cuñada trajo a su lado para entretenerla durante su convalecencia. No había libros románticos mundanos en los que pudiera identificarse con héroes caballerescos, ganando el honor y la mujer. Pero, por la providencia de Dios, abrió el camino a nutrir su corazón con otro tipo de literatura. Le dieron la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia («el Cartujano») y la *Legenda aurea*, un libro de los santos en estilo romance. Leyéndolos muchas veces, se aficionaba y paró a pensar en lo que había leído. Su lectura estaba coloreado por su propia imagen de sí y su sensibilidad. Su gran capacidad de imaginar «debieron de contribuir todavía más a una vivencia muy directa de la literatura».²⁵ Pero inicialmente, las lecturas de la vida de Cristo y los santos, no cambió sus sueños idealistas y vanos del mundo.

Contando su historia con 33 años de perspectiva, Ignacio vio lo ciego que había estado. Su mente había sido alimentada por la imagen del caballero ideal pero mundano. Su corazón había sido poseído por las vanidades del mundo caballeresco hasta el punto de no darse cuenta de la imposibilidad de alcanzar su ideal:

Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar. (Au 6,5).

Poco a poco la sensibilización de su imaginación y la gracia de Dios le hizo ver una nueva manera de vivir su ideal. Al reflexionar sobre lo que habían hecho Santo Domingo o San Francisco pensó en cómo sería hacer lo mismo. Sus ojos y su corazón se abrieron suavemente a una nueva atracción y nuevas posibilidades de vida. Dentro de esta dinámica interior Dios le llamó a una respuesta que implicaría hacer la elección por un nuevo camino. Una nueva formulación del proyecto de vida surgió y cuajó dentro del viejo. Esto informará su nuevo modo de proceder. Pero, se quedaba en lo familiar todavía, dentro de sus paradigmas caballerescos. García de Castro comenta:

²⁴ *Ibid.*, 142.

²⁵ *Ibid.*, 144.

El discernimiento ya lo ha hecho la cultura por el sujeto y el acierto o desacierto de tal o cual acción estará en función del ajuste o desajuste con respecto a estos patrones culturales previos. Saber negar la propia voluntad para seguir lo establecido es el horizonte de la virtud. En sintonía perfecta con el sistema, no hay lugar para la duda ni la sospecha.²⁶

1.2.La dinámica interior: Un paso hacia la encarnación del ideal «divino» en su realidad

Alrededor de 1515 un libro del P. Jaime de Alcalá, *El libro de la caballería cristiana*, trató de la formación religiosa y espiritual con la estructura ideológica del caballero. El caballero héroe es retratado como un hombre noble y virtuoso, con una vida moral ejemplar, y al servicio de la Iglesia, luchando contra enemigos viciosos e injustos. A través de la lectura e imitación de los santos, la persona puede pasar «de imaginar a imaginarse, imaginando *otro yo*»²⁷. Con la *Vita Christi* y la *Legenda aurea*, Ignacio pasa por este proceso interior que toca a la manera de ver a sí mismo y las posibilidades de la vida. «[La] emergencia de un sujeto nuevo, que va redireccionando su vida hacia la *imago Christi*, tiene su génesis en un cúmulo de imágenes mentales provenientes de la literatura y de la cultura (libros de caballerías y religiosos) que le proyectan hacia Jerusalén o hacia la misma cartuja de Sevilla»²⁸.

El proceso de asimilar un nuevo ideal toma su tiempo. Cacho Blecua distingue tres etapas cuando habla de la transición de la caballería mundana a la cristiana y finalmente a la «caballería “a lo divino”». En la primera, hay un esfuerzo para conquistar la honra o un amante mediante armas o palabras cortesanías. El segundo paso usa los mismos medios, pero busca otro objetivo. Lucha para vivir la virtud cristiana y servir a la Iglesia. Pero hay un paso más. En el tercero, más que la mera imitación externa de los santos, hay una transformación interna a la *imago Christi*. Con la gracia el caballero permanece firme en su ideal, pero su objetivo es usar todos los medios para dar la mayor gloria a Dios. La búsqueda para ganar la dama, puede dirigirse hacia la Iglesia, Cristo, o incluso la Virgen.²⁹ Implica una vida ascética-mística. En cierto sentido, Dios entra más profundamente y transforma a la persona desde dentro de su humanidad, como movimiento encarnacional. No pierde su personalidad, sino coopera libremente con la gracia de Dios para un plan redentor dentro de su contexto actual, psicológico e histórico. En esta etapa de su vida, parece que Ignacio está todavía cruzando el segundo paso: el caballero cristiano, llena de sus propios objetivos según el estilo de los santos.

En *El Dios emergente*, García de Castro parece sugerir que es precoz pensar que la conversión en Loyola fue «una llamada misteriosa de un Ser Superior».³⁰ Lo llama «una nueva manera de querer ser fiel a sí mismo» tras formular un nuevo ideal a conquistar.³¹

²⁶ GARCÍA DE CASTRO, J., «La mística de Ignacio: cultura y costumbre», 337.

²⁷ LÓPEZ HORTELANO, E., *op. cit.*, 92-93.

²⁸ *Ibid.*, 86-87.

²⁹ CACHO BLECUA, J. M., *op. cit.*, 156.

³⁰ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 228

³¹ *Ibid.*, 228

En este caso, se trata de un proceso natural de lucidez, ayudado por la gracia de Dios, una toma de consciencia de sí mismo frente a un Dios que le abre las posibilidades de vivir su propio proyecto de vida para un ideal más noble que el mundano. Su “conversión” crea un «nuevo hermenéutico de toda intención, acción y operación de la vida de Ignacio»³² que forma el Ignacio religioso.

1.2.1. Apertura a un nuevo ideal

Para cambiar el rumbo de los deseos firmemente arraigados en el corazón y apartarse de una orientación que busca fundamentalmente las vanidades del mundo, Ignacio tendría que, en primer lugar, tomar consciencia de su estado de vida y, en segundo lugar, sentirse atraído por otro modo de vida. Unos conjuntos de factores se funden para facilitar este cambio: sociales, antropológicos, psicológicos, históricos, culturales, teológicos, espirituales y religiosos. Pero todos estos factores se integran en uno solo: «la decisión y determinación de una libertad de salir de sí hacia un nuevo horizonte de sentido, configurando por unos valores nuevos y transmitidos imaginativamente por unos mediadores, en el caso de Ignacio los santos protagonistas de sus lecturas durante el tiempo de su convalecencia en Loyola.»³³

1.2.1.1. «Se lo abrieron un poco los ojos» (Au 8)

La lectura de los libros piadosos supuso para Ignacio la apertura hacia otros modos de ser y de estar en el mundo. Fueron para él la primera puerta de acceso al Misterio. [...] Fue la anécdota más revolucionaria que le aconteció a lo largo de su vida. Todo lo demás fue un libre asentimiento al proceso interno que a partir de la lectura se fue desplegando. Observar y responder fue su primera responsabilidad.³⁴

A través del contacto con una nueva imagen, Ignacio reflexionó, consideró y se dejó afectar por ella. «La imaginación hace posible un nuevo modo de maravillarse, apelante o interpelante, que en la espiritualidad ignaciana constituye el punto de partida de la experiencia de Dios.»³⁵ Así, Dios actúa dentro de su realidad, dentro de lo familiar, para provocar una elección. Lejos de una actividad meramente humana, Ignacio se apoya también en la gracia de Dios: «Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía» (Au 7,1).

Gracias a su convalecencia, se abrieron espacio para atender al interior, e Ignacio se fijó en la diferencia de las resonancias internas frente a los diferentes ideales.

Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejando, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a

³² *Ibid.*, 230.

³³ *Ibid.*, 221.

³⁴ GARCÍA DE CASTRO, J., «La mística de Ignacio: cultura y costumbre», *Man* 76 (2004), 338.

³⁵ LÓPEZ HORTELANO, E., *op. cit.*, 93.

ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella. Cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios (Au 8).

García de Castro elucida paso a paso su proceso interior. Ignacio empieza como un espectador pasivo a leer la vida de los santos. Entretiene los pensamientos y «recrea en su imaginación» el contenido religioso que encuentre en las lecturas. Se fijó en los pensamientos «que tornaban» (Au 7). «La pausa en los pensamientos cambiará su destino... Los pensamientos van desplegando su propia energía, desarrollando un proceso propio sin consultar con el mismo Ignacio. El pensar no es neutro ni mucho menos voluntario y libre en su totalidad.» Los pensamientos le ayudarán a «reinterpretar su pasado, le replantearán su presente y habrán de configurar el mundo de sus deseos, anhelos, aspiraciones para su próximo futuro.»³⁶

Lo que al inicio parece ajeno comienza a ser personalizado. Vea las posibilidades de vivir como los santos. «Razonando consigo», lo internaliza. Se inserta su propio yo en la historia como protagonista triunfal en el noble empeño de los santos. Tomó el primer paso para realizar su nuevo ideal a través de «la etapa de la apropiación o la subjetivación de los pensamientos.» El segundo paso sería ser protagonista de sus propias fantasías hasta que pasa al tercer paso de una «ingenua determinación» de ponerlo en obra.³⁷

Un cuarto paso, describe García de Castro, pasa cuando los pensamientos provocan repercusiones en su estado de ánimo, aun inconscientemente.³⁸ Constató de la cualidad de experiencias en su contacto con las cosas del mundo y las cosas de Dios. Se describe el proceso en el *Autobiografía*. Ignacio notó movimientos contrastantes en su interior: «se deleitaba» contra «se consolaba» y «hallábase seco y descontento» contra «quedaba contento y alegre». Finalmente, «se lo abrieron los ojos», «se maravilló», «reflexionó» sobre la experiencia, «viniendo a conocer los espíritus» (Au 8). Su ambiente de recogimiento se presta a un proceso natural de «darse cuenta» de su propio yo y del mundo de los espíritus.

La diversidad de espíritus le «agitaban», indicando un sentido de confusión o conmoción interior. Su comparación de los movimientos de sus afectos le abrió una puerta para sentir la transitoriedad de su propio ideal. Ignacio empezó a tener luz sobre su experiencia interior. La memoria del pasado confrontó sus deseos presentes como una invitación a un nuevo camino. Abre los horizontes a enfrentar la orientación fundamental de su vida enraizados en sus valores, ideales, y deseos.

Desde su experiencia interior de mociones Ignacio eventualmente comenzará a formular sus «reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar, y son más propias para la

³⁶ GARCÍA DE CASTRO, J., «La mística de Ignacio: cultura y costumbre», 339-340.

³⁷ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 222-4.

³⁸ *Ibid.*, 226.

primera semana» (*Ej 313*). Las dos primeras reglas se tratan de los dos estados de vida u orientaciones fundamentales y como resueña las influencias del enemigo y el buen espíritu en ellos. Ignacio formuló las dos reglas pensando en la persona que va «de pecado mortal a pecado mortal» (*Ej 314*, primera regla de la primera semana) y la persona que va «de bien en mejor» (*Ej 315*, segunda regla de la primera semana). Leo Bakker proponga que en su convalecencia y en este momento de conversión hacia un nuevo ideal, Ignacio se encuentra en medio de estos estados vitales.³⁹

Por un parte, Ignacio experimentó la influencia del enemigo descrito en la primera regla. El enemigo hace imaginar delectaciones (*Ej 314*). Pensando en las cosas del mundo «se deleitaba», aunque pronto lo dejó descontento. Su *Au* muestra que Ignacio tenía un sentido de punzándoles, que es propio de la moción del buen espíritu en la persona del primer estado. Pero hay señales de la consolación del buen espíritu que da a la persona en el segundo estado y descrito en la segunda regla. «Propio del bueno es dar ánimo y fuerzas [...], facilitando y quitando todos los impedimentos» (*Ej 315*). Sintió mucho gusto en leer la vida de los santos, imaginándose así, con una fuerte impulsa a servir el Señor como ellos. «Cuando reflexiona sobre las duras dificultades que podría tener imitando a los santos, le parecen muy fáciles.»⁴⁰ Sería una consolación que apoya a Ignacio tomar una decisión de mayor libertad para girar hacia un nuevo ideal fortalecido por una consciencia de las mociones interiores. Luego, al formular sus reglas, Ignacio había reflexionado sobre esta fuerza impulsadora y consoladora hacia un mayor bien. Desde esta impulsa afectiva, Ignacio comienza a formular un plan.

1.2.1.2. Atracción y formulación del nuevo proyecto de vida

Tan pronto como se abrió la posibilidad de un nuevo proyecto de vida, comenzó a formular los medios para lograrlo. Más que arrepentimiento de sus pecados, que vendrá luego en Manresa, Ignacio muestra una determinación a escoger los mejores medios para cambiar su vida, marcharse a Jerusalén, castigar su cuerpo, y abnegar su honor, deseando «agradar en gran manera a Dios» (*Vita 9*). Así estaba conmovido ofrecer sus deseos a Dios, con una determinación de seguir a Cristo como los santos. Lo hace «no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho» (*Au 9,2*), señal de un asentimiento de la primacía de la gracia de Dios en cumplir dicha promesa junto con su determinación natural. Con el nacimiento de un nuevo deseo, se animó a buscar un objeto más trascendente y noble.

La vida de los santos tocó su sentido del *magi*. Vinculado a una moción animadora, nace su deseo de ir a Jerusalén como los santos penitentes con disciplina y abstinencia y con todo lo que un alma generosa y encendida por Dios desea hacer (*Au 9,3*). «Y ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con santos deseos que tenía» (*Au 10, 1*). En su mente y voluntad (afecto), comienza a acomodar una nueva realidad y propósito de su vida.

³⁹ 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, 65-66.

⁴⁰ *Ibid.*, 65.

Se determina. La libertad del discípulo está comenzando con su desprendimiento del ideal mundano, gracia a una menor atracción de su vida pasada y una mirada hacia un nuevo objeto.

Pero, hay que preguntar si el nuevo objeto es Cristo o todavía sí mismo, formulado como camino religioso. Aunque encuentre una nueva lucidez intelectual y «un impulso del sentimiento religioso, no implica que haya encontrado la voluntad de Dios para él, pero sí afirmar que las opciones de su libertad le van simplificando.»⁴¹ La simplificación del horizonte parece como una limitación o una desapropiación, pero funciona como un nuevo estado de disponibilidad. Pero, todavía queda mucho a caminar. Poco a poco aprenderá como Dios va purificando su determinación del modo de proceder que nace de su propia formulación del ideal, aún si noble y espiritual.

1.2.2. Confirmación y profundización de la gracia y elección

Un cambio de vida no resulta fácil. Para reforzar su decisión, parece que Dios le ayudó con la confirmación de su nuevo propósito. Todavía durante su convalecencia en Loyola, Ignacio tuvo una visión de la Virgen con el santo Niño Jesús. Recibió la gracia de la claridad y un tipo de purificación por sus pecados, especialmente los de la carne (*Au 10*). «Así, desde aquella hora hasta el agosto de 53 (1553) que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne» (*Au 10, 4*). Quizás Dios le regaló una gracia de purificación de la memoria para poder centrarse en el objetivo al que Dios le llama para servir a su Iglesia. Dios sabe que será bastantes desafíos externos a la vez internas en su batalla de ser soldado de Cristo además de fundar una sociedad de sacerdotes misioneros. Parece que le liberó de la tentación específica contra la castidad para ayudarle en la perseverancia de su nuevo ideal.

Durante esta temporada en Loyola, Ignacio se dedicó a varias actividades que ayudarían a que la convicción de su nuevo ideal echara raíces y comenzara a crear nuevas memorias teológicas de las que pudiera sacar fuerzas para su viaje. Hablaba de las cosas de Dios con los de casa. Escribió 300 hojas con lo esencial de la vida de Cristo que le inspiró en sus lecturas. Y dedicaba parte de su tiempo a la oración (*Au 11*). Se constató que la contemplación del cielo y de las estrellas le proporcionaba mucho consuelo y «con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor. Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino» (*Au 11, 6-7*). Determinó peregrinar a Jerusalén y siguió soñando con su futuro. Pensó que sería una buena idea entrar en la Cartuja de Sevilla a su regreso de Jerusalén. Así podría permanecer en el anonimato y continuar una vida de penitencia (*Au 12*). Finalmente, decidido a hacer su entrada en su nueva vida, abandonó su casa, a pesar de los intentos de su hermano por hacerle cambiar de opinión.

A través de todo este proceso interior, su ideal religioso va tomando forma en su imaginación. Pero la transformación al *imago Christi* implica a todo el ser. Sin saberlo,

⁴¹ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 221-222.

Dios estaba haciendo su obra en Ignacio, encarnando otro ideal para que estuviera vivo en él. Ignacio cultivó en su entendimiento una imagen de su nuevo ideal dentro de paradigmas existentes, suscitándolo con deseos nobles. Ignacio cooperó con la gracia de Dios, poniendo fundamentos con su oración y lectura de la vida de Cristo, formando una memoria teológica de un modo de vida más trascendental. Profundizó en su elección y en el firme propósito de su voluntad. Finalmente, hizo una ruptura con su «vida pasada» con el acto de dejar su casa natal de Loyola. Por el momento, parece que Dios lo fortalece y lo conforta para que persevere en su nueva orientación. Pronto Dios obrará para liberarlo de las vanas intenciones arraigadas. Se sentirá como una muerte y desfragmentación, pero el resultado será un Ignacio más libre para seguir e identificarse con Cristo. Pero primero, Ignacio peregrinaría por su propia formulación del proyecto de vida.

1.2.3. Nuevos propósitos, viejas formas

Como todos buenos propósitos, hay nuevos ideales condicionados por una vida pasada todavía arraigado en la manera de pensar, sentir, y actuar. En Ignacio, «los ideales caballerescos juveniles arraigaron de tal modo en su personalidad, que persisten de una manera u otra a lo largo de su existencia».⁴² Al dejar su casa natal, su antiguo ideal sigue apoyando y dando forma a los medios con los que se esfuerza por llevar a cabo su cambio de ideal. Dentro de su nuevo y noble proyecto de vida, Ignacio está fundamentalmente orientado a sí mismo, como protagonista de todos sus sueños. «Se convierte en actor de sus propias fantasías.»⁴³ La línea que separa la gracia de la libertad no es clara, pero Dios aprovecha las aproximaciones a su voluntad divina. En este caso, Ignacio desplaza su mirada hacia un nuevo objeto, la Virgen María, y forja un nuevo modo de proceder en su vida ascética.

1.2.3.1. La nueva dama: nuevo objeto de su mirada

Parte de la cultura del caballero era una veneración a una dama de nobleza. «Este “amor cortés”, lejano, irrealizable, contiene una exigencia intrínseca de dominio de sí mismo y de abnegación, que hace de él una verdadera escuela de conducta moral.»⁴⁴ Esta característica está llena de la mística del *magis* que funciona para forjar piadosos sentimientos en Ignacio y consecuentemente dando un impulso a su ideal religioso contra su ideal mundano. Orienta la voluntad para perseverar en su nuevo proyecto de vida. El «amor cortés» se vive como una constancia del amor como servicio y con un anhelo para su consumación. Ignacio encarna el deseo de agradar y servir como expresión de la pasión del amor. Se traslada «la fusión amor-servicio» del amor cortés a su relación con Dios,⁴⁵ pero a través de una madre, la dama del reino de los cielos. Unos incidentes manifiestan su deseo de amor-servicio hacia la Virgen. Pasó pronto de salir de Loyola.

⁴² CACHO BLECUA, J. M., *op. cit.*, 157.

⁴³ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 222-4.

⁴⁴ MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *op. cit.*, 45.

⁴⁵ *Ibid.*, 45.

«Y así, cabalgando en una mula, otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió en el camino que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu» (*Au* 13,1). Fue la Virgen quien se le apareció para confirmar su decisión. Y ahora es a la Virgen a quien se dirige para seguir adelante. La imagen caballeresca siga teniendo un papel. Se va deformando e irrumpiendo en otros ideales redireccionados. En este caso, a la Virgen.

La imagen caballeresca no acaba de comprenderse sin la referencia al servicio a la dama o la compleja cuestión de la *fin amours* [...]. Hablamos, así, de un ejercicio espiritual en esta actividad mental imaginativa porque provoca una serie de mociones o movimientos interiores suscitados por el «ojo interior» desde esa tensión perpetua entre la lejanía y la cercanía de la amada.⁴⁶

Las teorías han sugerido que, en esta noche de oración, Ignacio había hecho su voto de castidad⁴⁷ y que, al día siguiente, fue a Navarrete a dejar su dinero a alguna amante. En cualquier caso, su vigilia en presencia de Nuestra Señora le dio nuevas fuerzas para su viaje a Navarrete para recoger el dinero que le debían en casa del duque y dejarlo a ciertas personas a las que se sentía obligado (*Au* 13,3-5). De allí, despidió a dos criados y partió hacia Montserrat solo con una mula.

Durante el camino, tuvo una experiencia muy reveladora que puso de manifiesto su la mezcla de ideales nuevas dentro de paradigmas viejas y su y su intento novato y superficial de discernir la voluntad divina. Encontró un moro y empezaron a debatir sobre la virginidad de María al dar luz al Niño Jesús. Intentó convencer el muro de la virginidad de la Virgen María y a pesar de tantas razones, no le podía convencer. Después de separarse, se puso a pensar como no había defendía a la Virgen María. Ignacio recuerda su indignación y «unas mociones que hacían en su ánimo descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber...y que era obligado volver por su honra» (*Au* 15). Combatiendo con estos deseos, en fin, quedó con dudas sobre su obligación.

En esto...también me causaban indignación contra él, pareciéndome que había hecho mal en consentir que un moro dijera tales cosas de Nuestra Señora, y que estaba obligado a salir en defensa de su honra. Y me venían ganas de ira buscar al moro y darle de puñaladas por lo que había dicho. Durando mucho la lucha de estos deseos, al final quedé dudoso, sin saber lo que estaba obligado a hacer (*Au* 15.6-15.7).

Está presente su sentido del *magis* que le lleva a sentir una obligación de hacer algo para el honor de la Virgen. Pero Ignacio todavía es novicio en su capacidad de la discreción de espíritus. Ignacio juzgó su posible respuesta en comparación con su imaginación de cómo debe proceder en su nueva elección de vida, más que por la escucha de una moción particular provocado por Dios o un buen espíritu. Su criterio queda en el nivel de obligación más que el amor. En su confusión de cómo proceder, eligió dejar que el destino del moro

⁴⁶ LÓPEZ HORTELANO, E., *op. cit.*, 198.

⁴⁷ El testimonio de Ignacio en una carta de 1554 a Francisco de Borja cuenta de la posibilidad del voto de castidad en el Santuario de Aránzazu. Cf. Pie de nota, *Peregrino*, 13,1: «Cuando Dios N. S. me hizo merced para que yo hiciese alguna mutación de mi vida, me acuerdo haber recibido algún provecho en mi ánimo velando en el cuerpo de aquella iglesia de noche» (*Epp*, VII, 422).

fuera decidido por la mula. Si la mula escogió el camino que le lleva al moro, le hería. Afortunadamente por los dos, no encontró el moro.

Su forma de elegir actuar anuló una participación libre con el plan de Dios. Su encuentro con el moro es un ejemplo de su impulso por vivir el nuevo ideal y su transición del ideal caballeresco del mundo al ámbito religioso, aunque todavía condicionado por las antiguas formas de proceder y fundamentado en ser protagonista de su vida por Dios. Buscó hacer lo que era su obligación. Y aunque es un buen camino que persiga el *más* como los santos, falta una purificación de la intención y una escucha más afondo para poder secundar el impulso de gracia para ser un acto desprendida de su propia vanidad y auténticamente amoroso.

Su modo de proceder siga siendo informado por estructuras formado en su cultura. Tiene enraizado una mentalidad de ser peregrino a Tierra Santa para conquistar los infieles. Entusiasmo de ver a sí mismo participando en la misión de la monarquía y sentirse como un verdadero cruzado.⁴⁸ Además, la educación y cultura del caballero infunden las virtudes de liberalidad y generosidad, particularmente frente de la figura del rey. El caballero debe ser disponible, activa, y con grandeza de espíritu para seguir la llamada del rey. Ignacio aplica estos rasgos a la llamada de defender el honor de la Virgen. Pero es «una libertad no del todo gratuita, pues detrás estaba el temor a «menos valer», esto es, el temor a la deshonra, a incumplir el modelo del caballero perfecto.»⁴⁹

Llegando a Montserrat repetiría una vigilia a Nuestra Señora en forma del rito caballeresco. Ignacio contó a Câmara cuánto su ideal pasado afectó y transfirió a su nuevo ideal:

Tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas (como debía hacer las hazañas por amor de Dios), *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de nuestro Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo (*Au 17*).

Después de tres días de examinar su vida y confesarse, realizó un acto de arrepentimiento y oblación profunda en «la víspera de Nuestra Señora de Marzo en la noche, el año 1522» (*Au 18*). Ignacio ofreció sus armas a la dama, la Señora de Montserrat, la Virgen María. Con ecos del rito del caballero cristiano, cuando dejan su vida pasado y emprenden la nueva por Cristo al servicio a la Iglesia, cambió sus vestidos y colgó su espalda y el puñal en la Iglesia en el altar de Nuestra Señora.⁵⁰ Selló su decisión con este

⁴⁸ MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *op. cit.*, 47-48.

⁴⁹ *Ibid.*, 47. (Cita CACHO BLECUA, J.M., «Del gentilhombre mundano», 138-139.)

⁵⁰ La ceremonia de investidura había evolucionado de un rito guerrero a un servicio trascendental en los tiempos de Ignacio. Expresó un cambio radical, un tipo de mutación o muerte para renacer como otro. En su *Au* Ignacio comentó que tenía entendimiento del rito por haber leído *Amadís de Gaula* (*Au 17*). Lo replicó en Montserrat. Nuria Martínez comenta: «La vela de armas de Ignacio en Montserrat se narra en términos semejantes. También en Iñigo se produce una «mutación» ante el altar de la Virgen, también vela y ora toda la noche, y corrobora con el cambio de vestidos-símbolo clásico, junto con el cambio de nombre, que desde

rito formal y sobrio. Es un tipo de elección radical y definitiva en cuanto de la orientación de su vida. Fue un paso decisivo hacia un nuevo destino, en un intento de liberar su corazón de su estilo de vida pasado que le impedirían realizar el santo diseño de Dios.

1.2.3.2. La vida ascética: los nuevos medios

Fijado en un nuevo y significativo proyecto de vida, Ignacio convierte los medios en fines. García de Castro comenta sobre su determinación, pero con una libertad oscurecida.

Salió de Loyola convencido de que servía a Dios, pero sin haberle preguntado (discernido) si realmente era ésa y no otra su voluntad. Ignacio puso los medios sin pararse a pensar si eran ésos y no otros los más adecuados; se instaló en unos fines que creyó los más apropiados para su propia situación, pero de nuevo sin pararse a mirar si era hacia allí y no hacia otro punto hacia dónde debería orientar el rumbo de su libertad de acuerdo con la voluntad de Dios previamente intuida.⁵¹

Ignacio parece ansioso por eclipsar incluso a los santos con una vida penitencial y austera. En la carta de Diego Laínez al secretario Polanco sobre sus recuerdos de San Ignacio, 16 de junio de 1547, escribió:

Y así entonces con buena intención le parecía que la santidad se había de medir por la austeridad, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, sería delante de Dios nuestro Señor más sancto; y esto le hacía propósito de hacer vida muy austera; y así, sin otro maestro exterior, ni comunicar su deliberación a otros, se determinó, con pretexto de ir a la corte de Duque de Nájera, de salirse de casa y totalmente renunciar su tierra y los suyos y a su mismo cuerpo y entrar en la vía de penitencia (*Laínez 4*).⁵²

Ignacio confesó su ceguera y el afán de hacer más por Dios. Determinó de hacer grandes penitencias (*Au 14*), sin pensar en que sus pecados ya le habían sido perdonados. Cuando acordó de las penitencias de los santos, determinó hacerlo aún más, en el espíritu del *magis*. Antes de llegar a Montserrat, compró «tela de la que suelen hacer sacos, de una que no está muy tejida y tiene muchas púas» (*Au 16*). Y dio su vestido mundano a un pobre (*Au 18*). «La penitencia exagerada, las austeridades desmedidas fueron para Ignacio su personal código de relación con Dios...una manera de argumentar con Dios, darle [...] argumentos retóricos.»⁵³ Poco a poco el enfoque se gira de usar la penitencia por su propio proyecto en imitación a los santos a una consciencia de su propio ser frente de Dios. Le busca por «agradar y aplacer a Dios» (*Au 14*). Su vida está mezclada de buenas intenciones, determinaciones propias, y motivaciones egocéntricas dentro de los paradigmas caballerescos. El hombre viejo siga apareciendo, pero Dios, el Maestro Pedagogo, le espera y le anima.

antiguo da cuenta de la conversión de un individuo-la transformación que está experimentando.» (Cfr. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *op. cit.*, 44.)

⁵¹ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 232.

⁵² *Lainez*, 137, n. 4, Referencia a la carta dirigida a Francisco de Borja (1554) y *Carta*, n. 5; FN, I, 74 y 76.

⁵³ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 234.

Polanco supo cómo Dios «se encarna» en la realidad de la persona y su manera de pensar, sentir, y actuar. Escribió: «No tenía lumbre en las cosas espirituales, y también porque nuestro Señor suele mover a cada uno según su disposición y entender e inclinaciones, vinole ánimo de imitar los caballeros noveles» (*Summ. Hisp.* 13). En su deseo por imitar una vida ascética y pobre: «Compró un saco grueso y una cuerda para ceñirse y un palo o bordón [...]; y desde allí comenzó a no usar otra vestidura alguna sino aquel saco, sin bonete ni zapatos» (*Summ. Hisp.* 13).

Su exigencia para vivir en la providencia de Dios, consciente de este motivo o no, era extrema.⁵⁴ En Manresa pedía limosna todos los días. Ignacio contó, «No comía carne ni bebía vino, aunque me lo dieran. Los domingos no ayunaba y bebía un poco de vino si melo daban» (*Au* 19). Con una lucidez de algunas de sus propias vanidades del mundo, buscaba conquistar su vanidad del pasado. En lugar de cuidar de su cabello, decidió dejarlo «sin peinarlo ni cortarlo ni cubrirlo con ninguna cosa, ni de noche ni de día. Y por la misma razón dejé que me crecieran las uñas de pies y manos, ya que también de esto me había antes preocupado» (*Au* 19).

Es una tentación humana común buscar merecer la santidad y el honor de servir a Dios. Luego, Ignacio aprendería y valoraba una moderación en prácticas ascéticas. Veinte años después, Ignacio integraría en las *Constituciones* la perspectiva del Aquinate, quien siguió a Aristóteles en su enseñanza de la virtud como un camino medio que evita los dos extremos. Después de muchos años de experiencia y reflexión, Ignacio formularía en las *Constituciones* su sentido teológica de la vinculación entre gracia y la libertad humana. Los jesuitas subscribieron a «la compatibilidad entre gracia y naturaleza [...] y coincidía con la convicción de los jesuitas de que en sus actividades pastorales no sólo debían confiar en la gracias de Dios, sino también usar los “medios humanos” a su disposición, como prescribían las *Constituciones* (147-162)».⁵⁵

O'Malley comenta sobre el entendimiento que Ignacio tendría sobre su participación voluntaria con la gracia de Dios:

Íntimamente relacionada con la premisa tomista de que “la gracia perfecciona la naturaleza”, estaba una comprensión de la relación entre gracia y “libre albedrío”, que permitía la actividad humana bajo la influencia de la gracia. Según esta visión, la voluntad quedó herida y debilitada por el pecado original, pero no radicalmente viciada o destruida. La gracia, siempre el factor principal, permitía a la voluntad “cooperar” con ella, de modo que de una manera misteriosa la responsabilidad humana desempeñaba su papel en el proceso de la salvación.⁵⁶

⁵⁴ Hay que matizar la diferencia entre su discernimiento en este momento de su vida, condicionado por ideales religiosos, y su discernimiento contado en su *Diario Espiritual* de 1544-1545. En las Deliberaciones sobre la pobreza de la Compañía, está más libre de sus paradigmas anteriores sobre la vida ascética y sobre que hay que vivir para imitar a los santos. Siendo más libre hay una finura en su escucha a la divina voluntad a pesar de sus propios querer.

⁵⁵ O'MALLEY, J., *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 306-307.

⁵⁶ *Ibid.*, 307.

El único peligro de esta doctrina era caer en un semipelagianismo de esforzarse para salvar a sí mismo, como vemos en las extremidades de la vida ascética de Ignacio al inicio de su peregrinación. Se hace preguntar, ¿en esta etapa de su vida, cuál proyecto escogió Ignacio, lo de Dios o su propia formulación del buen camino? La gracia de Dios va a purificar su propio yo para librarle aún más de sus entendimientos y propósitos de cómo ser peregrino y discípulo. También, Dios sabe cómo aprovechar de todas circunstancias para posicionar a Ignacio a tomar pasos de desprendimiento de su propio mismo para acomodarse en el plan de Dios. Por el momento, Dios le permite determinarse radicalmente contrario a sus tendencias mundanas y vanidosas, forjándose en su orientación hacia la divina voluntad.

1.3 «Jerusalén»: Símbolo del nuevo ideal y causa de la elección primaria

Al observar esta etapa de la vida de Ignacio, surge la cuestión de la libertad en una elección primaria. ¿Cómo entendemos la conjugación entre la gracia y la libertad y su efecto en la liberación de la persona de sus vicios, de la búsqueda de objetivos mundanos y de los modos de sentir, pensar y actuar arraigados en los ideales mundanos? ¿Está su elección condicionada e inhibida desde su ideal formado por un contexto socio-histórico? ¿Podemos decir que Ignacio no era libre de escuchar o seguir a Dios en esta primera elección? Se puede responder «Sí estaba libre, pero no completamente». Dios toma la iniciativa con su gracia dentro de la realidad actual de cada uno, espera una respuesta y, al mismo tiempo, le purifica para conseguir una mayor libertad interior que le facilite el libre albedrío en sus elecciones y propósitos de medios. En la historia de Ignacio, Jerusalén representa una meta para lograr donde juega la dialéctica entre las determinaciones de su libre albedrío y la gracia suficiente para aproximarse más y más a la verdadera Jerusalén celestial, donde reina la divina Majestad.

Desde Loyola, Ignacio se convirtió en el sentido de girar de un objeto mundano a un objeto religioso. Se determinó ir a Jerusalén. La conversión en el objeto que persiga implicaba una transferencia de sus energías y potencias naturales que anteriormente se canalizó hacia un mundo caballeresco. Al partir de allí, se sitúa en un nuevo mundo de la conquista como los santos. Su dones naturales y formados le ayudan a perseverar en su nuevo empeño con los mismos valores, sobre todo, *el magis*. Su magnanimidad, generosidad, deseo de servir el pobre y defender el honor de la dama le ayudan a tomar esa orientación hacia «Jerusalén». Pero Ignacio se quedó fundamentalmente arraizado en «sus motivaciones y principios caballerescos, que todavía son para él «pre-supuestos» innegociables.»⁵⁷ Todavía su yo propio puede manejar las nuevas situaciones con su mentalidad y determinación vieja. García de Castro comenta:

Esta conversión ha afectado al mundo de sus deseos, de sus sueños, de sus proyectos, pero todavía no al mundo de sus precomprensiones; el cambio de objeto ha afectado a lo que Ignacio

⁵⁷ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 225.

quiere ser a partir de ahora, pero no ha afectado a las estructuras de posibilidad de su propia personalidad que le favorezcan alcanzarlo.⁵⁸

Desde el lecho de convalecencia, Ignacio determinó llevar a cabo un proyecto de vida nueva: Ir a Jerusalén. Se puso en camino con muchas otras determinaciones al vivir su nuevo ideal. Muestra un libre albedrío ejercitándose en la medida en que se encuentra convencido y atraído a un nuevo paradigma de acción y elección. ¿Dónde encuentra la gracia de Dios para liberarle del ideal falso y mundano? Aún si hay mucho a purificar en su entendimiento y su querer de la divina voluntad, la gracia actúa a través de sus procesos humanos. Un giro de ideales es la prueba del comienzo de un cambio fundamental en la orientación hacia Dios. Dios había intercedido con su Providencia. La providencia de Dios se concreta a través de los acontecimientos humanos, de lo externo a lo interno, de las circunstancias de su herida e inundación en la vida de los santos a sus acciones humanas de imaginar, ponderar, formular y determinar. La gracia de Dios precede el acto, ofreciendo un contenido que desencadena un movimiento interior en Su dirección. Surgió su primer paso a ser consciente del influjo de las mociones de espíritus sobre su mundo afectivo. E Ignacio secunda esta resonancia direccional. Aún si no era consciente de una llamada *per se*, es su respuesta a la gracia suficiente para reorientar su vida. La respuesta es una elección primaria, como una aproximación a la concretización de la divina voluntad.

Ignacio formuló su nuevo proyecto de vida en una determinación concreta: ir a Jerusalén (*Au* 9). Y aunque es un noble ventura, «toda voluntad de perfección ética carente de gracia es carnal», comenta Karl Rahner.⁵⁹ Dios le impulsa hacia una orientación fundamental, pero Ignacio tiene una determinación suya en cuanto de los medios y modo. En *Dios Emergente*, García de Castro comenta sobre cuanto Ignacio determinó su propio plan sin un profundo discernimiento sobre la divina voluntad. Pone de relieve este hecho mostrando como Ignacio forja su propio camino dentro de un nuevo código suyo: «cansado de examinar lo que sería bueno hacer...se *determinó* en esto» (*Au* 16); «Llegando a un pueblo grane antes de Monserrate, *quiso* allí comprar el vestido que *determinaba* de traer» (*Au* 16); «se *determinó* de velar armas toda la noche» (*Au* 17); «se *determinó* dejarlo (su cabello y las unas) así, según su naturaleza» (*Au* 19).

Ignacio está siguiendo la pista a su deseo, tratando de concederle lo que intuye que le va pidiendo, pero se trata todavía de un código prestado, tomado de los santos de sus lecturas. Pero, si nos fijamos bien, Dios todavía no ha aparecido, en el sentido de que todas estas acciones vienen de su «mera libertad y querer» (*Ej* 32), pues no encontramos nada que nos favorezca pensar que detrás de ellas hay una moción o una inspiración de algún espíritu que le sugiera hacer esto o lo otro como posible respuesta a la voluntad de Dios. Ignacio actúa así, libre y, en la medida de sus posibilidades, lúcidamente.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, 226.

⁵⁹ ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales. Historia y análisis*, 2ª ed., Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 746.

⁶⁰ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 236.

La pedagogía de Dios es sabia, gradual y, analógicamente, de modo encarnacional. Espera una respuesta a su invitación dentro de un contexto personal, social, histórico y cultural. Su herida en Pamplona fue una especie de muerte de su ideal mundano caballeresco. Al mismo tiempo, por sus dotes de reflexión afloraba un nuevo ideal, trascendente y posible. La iniciativa de Dios no parece contundente. En un movimiento que emula analógicamente su propia encarnación, Él entra en nuestra humanidad, en nuestra situación histórica y particular, en nuestra imaginación que forma ideales, y en nuestros deseos que nos ponen en busca de un ideal más noble y santo. Dios se humilla para obrar en y a través de los sueños, las percepciones y aún las determinaciones propias. Nos espera a escuchar más allá de las estructuras mentales, afectivas, y ambientales que nos configuran el mundo de aparentes posibilidades. Así es como respeta el libre albedrío en las elecciones de fines y medios a pesar de los condicionamientos que encuentra.

Ahora se encuentran dos proyectos de vida, no separadas sino entrelazados: el de Ignacio y el de la Divina Majestad. Dios encontrará la manera de romper sus esquemas para llevarlo a ser un discípulo más libre para la misión que poco a poco se hará realidad para una mayor colaboración en Su misión redentora. A pesar de mucho a caminar, esta etapa de su vida tiene un valor tremendo. «De aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus» (*Au 8*).⁶¹ La capacidad de Ignacio para examinar su vida le ayuda a comprender el proceso de probar un modo de vida, reconocer los espíritus y hacer una elección informada por una escucha de resonancias sobre un ideal. También comenzó a sentir y gustar la gracia de Dios que luego lo ayudaría formular las reglas de discernimiento y los tiempos de elección en los ejercicios espirituales.

Ignacio aprenderá que el punto de partida es siempre Dios y la primacía de la gracia. El Señor, en su Divina Providencia, se sirve de todas las circunstancias para atraer a Ignacio a convertirse en un soldado de Cristo. Lejos de una imposición, Dios invita a Ignacio a «sentir y gustar» (*Ej 2,4*) las vanidades del mundo y el consuelo del deseo de emprender un nuevo ideal religioso. Supone un movimiento encarnacional en el que la providencia de Dios actúa dentro de los parámetros de las circunstancias y determinaciones humanas. Su ideal mundano se transformó en un ideal religioso, que acabaría convirtiéndose en un ideal "divino". Ignacio no respondió a medias a las nuevas posibilidades, sino que decidió radicalmente peregrinar a Jerusalén al estilo de los santos. En esta etapa de muchas determinaciones personales, hemos visto que su libertad está condicionada por estructuras, paradigmas e ideales formados en el contexto histórico, familiar y personal.

Desde su libertad condicionada Ignacio pasará por una etapa de purificación de su libre albedrío. En el segundo capítulo reflexionamos sobre su participación activa en su propia purificación hasta que Dios interviene y apoya el proceso de liberación de los afectos y

⁶¹ Más tarde, una gracia aún más poderosa e iluminadora le ayudará en el río Cardoner de Manresa cuando dé un paso más en su elección de medios. Sería una gracia que le transforma más afondo a las estructuras de toda su personalidad.

operaciones desordenadas por la vía pedagógica de la desolación. Por Montserrat encontraría medios para una reconciliación y seguimiento al proceso de huir de una vida pecaminosa. Manresa estaría una escuela donde la pedagogía de Dios trabajará para liberarle aún más de sus apegos desordenados que están profundamente estructurados en su personalidad. En fin, sería un camino de reformarse desde dentro para mover el centro de sus deseos y afectos de su propia vanagloria a la gloria de Dios. Fomentará un movimiento hacia la indiferencia y la disponibilidad total.

Ignacio se dará cuenta de la importancia de colaborar con la pedagogía de Dios con todos los recursos humanos en su poder. El fruto de su propia experiencia se convirtió en un camino sistemático y perennemente sabio para ayudar a otros a pasar de la libertad condicionada a la libertad entregada. Con sus *Ejercicios Espirituales (Ej)*, sigue ayudando a muchos principiantes en la vida espiritual que necesitan cimentar una orientación fundamental hacia Dios y purificar su libre albedrío para hacer una elección más madura en su seguimiento de Cristo. Veremos el inicio de este proceso, reflexionando en el *Principio y Fundamento (PF)*, la dinámica liberadora de la Primera Semana, y el valor pedagógico de la desolación dentro de sus reglas de discernimiento de la Primera Semana. En el análisis, ilustramos el encuentro persona-gracia que confluye en el camino de convertirse en discípulos libres.

CAPÍTULO II. LA LIBERTAD PURIFICADA

Ignacio experimentó el poder de la imaginación en su mundo afectivo que le ayudó a cambiar su orientación fundamental de una vida mundana y pecaminosa hacia el seguimiento de Cristo. Pero la reorientación de la vida no hace que la persona se fije automáticamente en la voluntad divina. Las estructuras cognitivas y afectivas, los motivos y las determinaciones personales están condicionadas no sólo por el contexto social, histórico y cultural, sino por las tendencias egocéntricas. Ignacio comprendió que se alcanzaba una mayor libertad cuando no se estaba determinado por afectos desordenados. Este capítulo refleja su experiencia y la pedagogía resultante desde Montserrat hasta sus primeros meses (las dos primeras etapas) en Manresa, un período de mayor reconciliación con Dios y de purificación de los afectos desordenados. Durante este tiempo comprendió mejor los efectos del pecado, el papel de los escrúpulos, las mociones interiores, particularmente la desolación, y la necesidad de colaborar con la pedagogía divina en la purificación de su propia libertad.

2.1 La purificación activa del libre albedrío

Desde Montserrat, Ignacio partió hacia Barcelona, camino a Jerusalén. Pasando por Manresa, tuvo la intención de quedarse algunos días. Pero en fin, se instaló en Manresa casi once meses, desde el 25 de marzo de 1522 hasta febrero de 1523.⁶² Sería un tiempo fructífero. Dios proviene ponerle en contacto con maestros espirituales, como de la escuela del Abad Cisneros por sus frecuencias a Montserrat para confesarse. También conoció las obras de Kempis que por seguro influyó en sus actos penitenciales radicales. Finalmente, cuenta de la ayuda de una santa pero desconocido mujer a quien acudió en Manresa para lograr estabilidad espiritual dentro de experiencias confusas.

A partir de su incipiente conocimiento experiencial empezó a crear y eventualmente regaló a la Iglesia un rico patrimonio en sus *Ej*. Ofrece una dinámica de maduración en el uso de su libro albedrío. Afondo, contiene una teología antropológica realista de la condición del hombre como pecador y criatura redimida por Cristo, una plataforma para la

⁶² MELLONI, J., “Manresa”, en *DEI II*, 1192.

mayor participación del hombre en la misión redentora de Cristo, y una pedagogía que involucra todas las facultades de la persona en el proyecta de una elección mejor y mayor.

2.1.1 «Vencer a sí mismo y ordenar su vida *sin determinarse por* afección alguna que desordenada sea» (*Ej 21*)

Hay dos números en los *Ej* que ilustra su desafío y el objetivo: los números 1 y 21. La definición los define como «todo modo para *preparar y disponer* el ánimo para *quitar*...afecciones desordenadas y...*buscar y hallar* la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo» (*Ej 1, énfasis añadido*). Usa dos binomios de verbos; *preparar-disponer* y *buscar-hallar*. Señalan la necesidad de gracia y la colaboración libre del ejercitante por una vía activa y pasiva a la vez. Implícita en todos los ejercicios es la respuesta del ejercitante de buscar y hallar la voluntad divina de quien nos creó, quien nos sostiene, quien nos llama a seguirle y acoger la vida eterna. Pero hay que preparar y cultivar la tierra (vía activa) para ser dispuesto a recibirlo (vía pasiva).

La libre colaboración se concreta con el verbo *quitar*. Hay una dinámica de quitar lo que obstaculiza a recibir plenamente la gracia de Dios para poder actuar y elegir más libremente, y consecuentemente, *ser* más libre. El *quitar* es una conquista a la vez humana y espiritual, como señala el título: «Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida *sin determinarse por* afección alguna que desordenada sea» (*Ej 21*). La primera semana, que corresponde al inicio de una conversión de vida, pretende romper algunos condicionamientos e impulsar al ejercitante a una mayor disposición de recibir el amor gratuita de Dios, y así prepararse para una mayor y libre elección.

A lo largo de los *Ej*, empezando con la primera meditación con las tres potencias, Ignacio se invita al ejercitante a «pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (*Ej 46*). Hay que hacer una distinción entre operaciones y afectos desordenados. Por sus estudios de París (1528-1535), Ignacio tuvo contacto con los textos de Pedro Lombardo y Tomás de Aquino. En la tradición filosófica escolástica «operaciones son, pues, dinamos físicos o psíquicos por los que las facultades humanas actúan (operan) sobre los objetos.»⁶³ Hay tres operaciones: física, psíquica, y espiritual, o sea las

⁶³ GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., *Las Afecciones Desordenadas: Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao-Santander-Madrid 2020, 29. «En efecto, para Tomás de Aquino las operaciones son las actividades o dinamos de las diferentes facultades del compuesto de cuerpo y alma que es el ser humano íntegramente considerado. Puedan ser las actividades de la potencia vegetativa (operaciones generativas, aumentativas, nutritivas), de la sensitiva (como oír, ver), de la apetitiva (de la sensualidad como potencia apetitiva, de la voluntad), de la locomotriz y de la intelectual o racional (como entender, recordar, raciocinar, conocer). Operaciones son, por lo tanto, las actividades que desarrolla cualquier de las facultades humanas, sean corporales o psíquicas; son todos los dinamos por las que las facultades humanas actúan (operan) sobre los objetos, operaciones que pueden ser conscientes o no conscientes, voluntarias o no, estar informadas o no por la gracia, y ordenadas o no al fin último del hombre» (29-30).

operaciones del «natura corpórea», operaciones del entendimiento, y las operaciones psíquicas del alma que puedan ser actividades por la gracia de Dios.⁶⁴

Los ejercicios espirituales actúan como un campo de entrenamiento, sumergiendo al ejercitante en muchos niveles de operaciones para forjar una connaturalidad en sus deseos y determinaciones con los objetos que lo inclinan hacia su fin existencial y sobrenatural; o, viceversa, un rechazo afectivo y efectivo del objeto que lo inclina lejos del fin para el que fue creado. Por ejemplo, los ejercicios hacen que la persona imagine, recuerde, medite, comprenda, discorra, compare, se afecte, se avergüence, se confunda o se duela por su pecado.⁶⁵ «Según la mentalidad de Ignacio, el desorden de las operaciones es una de las fuentes del pecado consciente y libre (*Ej 63*).»⁶⁶ Aunque el desorden de las operaciones no equivale a un afecto desordenado, puede preceder y preparar el camino, oscureciendo la capacidad de percibir la verdad y dejando a la persona engañada sobre las intenciones y los motivos que subyacen a la búsqueda de objetos, aunque sean buenos en sí mismos.⁶⁷

Desde esta perspectiva, Calveras distingue dos elementos de la afectión.⁶⁸ El primer elemento es el amor o estado afectivo que asigna o siente el valor del objeto, sea bueno o malo. El segundo elemento es la «*moción que impulsa la voluntad*» para alcanzar el objeto amado, y consecuentemente, deseado. Inclina la persona a poseer o rechazar el objeto. Los dos elementos, el afecto o la inclinación, son antropológicamente distintos.⁶⁹ Se puede aumentar o disminuir la fuerza del afecto. Además, se puede secundar o resistir la inclinación del afecto. Las dos están enraizadas en la persona. Ignacio se dio cuenta de la fuerza que tienen y que no se puede quitarse por completo, sino lo encauza hacia el fin del hombre. Por eso, no dice que son ejercicios para quitar los afectos por completo, sino para «ordenar su vida *sin determinarse por* afectión alguna que desordenada sea» (*Ej 21*). Pretende formar las operaciones y las afectiones durante todas las semanas, pidiendo el ejercitante *afectarse* para formar un rechazo hacia lo que le aleja de Dios y aumentar el impulso emocional a lo que le lleva a Dios.

Los afectos desordenados no necesariamente se refieren al pecado mortal ni venial. Son las inclinaciones y los condicionamientos emocionales y psíquicos del apetecer, del afecto, o de un interés particular (los deseos), que tienden a apartar al hombre de aquello que es justo y recto, o de su orientación fundamental hacia Dios, y en última instancia de la voluntad divina. En ellas se pone de manifiesto el amor propio.⁷⁰ Arzubialde lo explica así:

(Son) aquellas inclinaciones espontáneas de la naturaleza (tendencias) que, de resulta de la pérdida de la comunión con Dios, y de la debilidad congénita de la libertad o de la presión

⁶⁴ *Ibid.*, 31-32.

⁶⁵ *Ibid.*, 31.

⁶⁶ *Ibid.*, 33.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 33-34.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 35, nota 29. García Domínguez resume la obra de Calveras, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941, 51-53.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 33.

⁷⁰ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 65, nota 1.3.

social, impiden al hombre la adhesión espontánea a la voluntad divina, donde el hombre alcanza la plenitud de su libertad.⁷¹

A través de su vida radical de ascetismo Ignacio logró una liberación primaria de los afectos desordenados hacia las cosas mundanas: las armas, las mujeres, los juegos caballerescos. Pero le faltaba una mayor liberación del desorden en sus operaciones. Fundamentalmente, su forma de sentir, querer, desear y decidir tiene como objeto la gloria propia. Dios va obrando una transformación de sus operaciones a través de un profundo sentido del pecado y desolación y después, una consolación fuerte (lo veremos en el capítulo 3). Toda su experiencia orientó su entendimiento y sentido de su fin existencial y dio luz a su primera semana de los *Ej*.

2.1.2 El fin del hombre

La mistagogía de la Primera Semana suscita la «liberación de la libertad esclava del pecado y sus apetencias. Se trate de un fuerte revulsivo operativo que ha de conducir el ejercitante hacia una reordenación de afectos y deseos [...] (y) se pretende anclar fuertemente en el ejercitante la desafección hacia el pecado.»⁷² A la vez, juega con la tensión escatológica entre una vida del pecado versus una vida nueva ofrecido por lo que Cristo había hecho «por mí»⁷³. Ignacio da contexto a esa tensión, a la vez existencial y moral, en el número 23: el *Principio y Fundamento* (PF). Sitúa a la persona en el contexto de su origen y *telos*, dándole sentido, orientación y una forma de proceder en su proceso de toma de decisiones.

El hombre, criado a imagen y semejanza de Dios, encuentra su plenitud vocacional en la verdadera y última libertad que es la comunión y participación en la vida trinitaria, fin último del hombre. Hecho por Dios y para Dios, el hombre dirige su vida hacia este fin por medio de la gracia y de su libre albedrío. El libre albedrío, que es un don de Dios, refleja la semejanza a Él en la capacidad de elegir amar. Este es el proyecto de su vida: amar a Dios, amar como Dios, que desde un punto de vista intra-trinitario es un acto relacional de dar y recibir, siempre dinámica, creativa, generadora, y continua.

El acto de amor de Dios equivale a su ser. Dios es amor. Pero el hombre no es el amor *en sí*; y debido a su naturaleza humana, no es capaz de amar exactamente como Dios. Se aproxima a ese amor en la medida en la que todo su ser se integra en la búsqueda y adhesión a la voluntad divina. El PF inicia este proyecto de integración y llega a su culminación en la *Contemplación para alcanzar el amor*. ¿Cómo logra esa integración? El punto de partida para Ignacio es que el hombre «posee una direccionalidad intrínseca»⁷⁴ que se lanza a una

⁷¹ *Ibid.*, 88-89.

⁷² Notas tomado y completado en enero 2018 basado en su artículo: URÍBARRI, G., “La escatología en la dinámica de los ejercicios de san Ignacio de Loyola. Una aproximación”, *Man* 78 (2006) 333-355, página 16 de las notas.

⁷³ Los *Ej* refieren muchas veces a lo que Cristo había sufrido o hecho «por mí»:53, 60, 104, 116, 193, 197, 203, 232, 234, 236. ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Institute of Jesuit Sources, Bilbao - Santander – St. Louis 1996.

⁷⁴ RUIZ PÉREZ, F., *art.cit.*, 944.

horizonte abierto a lo transcendental. Es fiel, a decir, a su fin intrínseca cuando hace el más alto acto humano, que es amar. Dios le hizo libre para elegir amar, a Dios sobre todo, y a través de Dios, todas las cosas (Deut 6:5). El PF resume este mandamiento central de toda sagrada escritura. La primera línea del PF es «el hombre es criada para alabar, hacer reverencia, y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto, salvar a su ánimo» (*Ej* 23).

«Alabar, hacer reverencia, y servir» son actos propiamente humanos que implican una relación de abajamiento y humildad frente de Dios. Es una orientación fundamental que exige lucidez sobre la relación entre Dios y el ejercitante. Aunque el hombre está inclinado intrínsecamente hacia Dios, Santo Tomás de Aquino dice que «no se elige el fin en Sí, sino lo que lleva al fin. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños.»⁷⁵ Pero, Dios ha hecho el hombre dueño de sí mismo por ser una criatura libre. Es capaz de darse cuenta, desear, elegir, y ejecutar los actos inmediatos que más le conduce al fin; Lo más alto de estos actos son alabar, hacer reverencia, y servir. Las dinámicas de los ejercicios facilitan estos actos. Pero primero, se necesitan liberarse de lo que impide estos actos, a la vez humanos y espirituales. No implica un rechazo o una huida de las cosas del mundo, sino una relación correcta y justa con ellas y su uso según el propio *telos*.

El PF esclarece la importancia de ordenar el uso de las cosas creadas para «la prosecución del fin». Señala tres medios: «tanto cuanto», «hacernos indiferente», y «el magis».⁷⁶ Son medios escogidos conscientemente por el ejercitante mientras se forma la disposición. Los medios progresan hacia una mayor disposición de vigilancia que se puede resumir con el término «indiferencia». Particularmente, la práctica de «tanto cuanto» mueve el ejercitante en un doble dimensión: quitarse de todo lo que impide hacia el fin y disponerse para ser receptor de beneficios. Entonces, el proceso de integración es un camino de encuentro entre la libertad del hombre y la gracia de Dios. Los ejercicios espirituales facilitan este fenómeno misterioso a través de múltiples elecciones, cuando el acto humano secunda la iniciativa amorosa y gratuita de Dios. Dios y el hombre va forjando operaciones ordenados en la búsqueda de la divina voluntad.

⁷⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia, 82.4: <https://hjjg.com.ar/sumat/a/c82.html> (Consultado el 10 de Feb de 2022).

⁷⁶ Profundizaremos el *PF* en capítulo 3. Como breve resumen, el primer medio, «tanto cuanto» es algo más propio a la primera semana y lo explico brevemente en seguida. El segundo medio se trata de «la indiferencia» y corresponde al segundo grado de humildad. Dice, «por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido.» Exige un darse cuenta del lazo afectivo que el hombre tiene con las cosas criadas, o sea, las afecciones desordenados. Los lazos afectivos puedan condicionar el libre albedrío en sus opciones hacia el fin, y más específica por la segunda semana, en la elección de seguir a Cristo, pobre y humilde. El tercer medio se resume en «el magis» y corresponde al tercer grado de humildad. Se trata de mover de una indiferencia hacia una preferencia con el libre albedrío purificado. Dice, «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.» A mí parecer, corresponde a las tercera y cuarta semanas donde el ejercitante identifica con Cristo en su misterio pascual. Incorporados en su misterio, se sella el compromiso con la contemplación del alcanzar el amor, que se lanza al mundo en el servicio divino (llevar otras almas al mismo fin) para la mayor gloria de Dios.

2.1.3 La participación del hombre en su propia salvación

¿Cómo funcionan estas elecciones? Hay que analizar brevemente el acto humano. Por el libre albedrío, el hombre tiene la capacidad de elegir entre los bienes percibidos. Pero no es una facultad en sí misma. Procede de la razón y de la voluntad. El intelecto percibe un objeto y lo juzga como un bien para sí mismo que puede o debe ser escogido o rechazado. A continuación, el objeto al que se inclina el intelecto se presenta a la voluntad. Este objeto mueve a la voluntad como causa final.⁷⁷ Ya hemos analizado el proceso psicológico y dinámica interior de Ignacio durante su convalecencia donde giró el objeto de su contemplación de un ideal mundano hacia un ideal religioso. Siendo afectado por un nuevo ideal, «eligió» y determinó ir Jerusalén como había ponderado en la vida de los santos. Pero faltaba todavía una elección más lucida para la divina voluntad.

La integración de la persona se logra cuando brota una *connaturalidad* entre el libre albedrío y la voluntad divina. La gracia de Dios eleva las facultades de la persona con su gracia, dándole claridad sobre la verdad e inflamando su corazón (voluntad o deseo) hacia el bien.⁷⁸ La incitativa de Dios ayuda a la aprehensión de su divina voluntad y apoya una inclinación hacia ella. Esto facilita el acto del libre albedrío en el rechazo del mal o el acoger el bien. Así la persona consiente y acoge la voluntad divina, o al menos, busca y halla los medios inmediatos y posibles que secunde su participación en la divina voluntad.⁷⁹ Se puede suponer, en el caso de Ignacio, que había un primer movimiento hacia su nuevo ideal que brotaba del sentido existencial de su ser humano hecha por Dios, además que una iniciativa de Dios para impulsarle y apoyar su perseverancia en su nueva orientación.

Este análisis tomista parece árido y desvinculado de la dinámica del amor, pero muestra una primacía en el acto cognoscitivo que influye en el movimiento afectivo de toda la persona hacia el bien deseado. Parece que Ignacio comprendió de la importancia de percibir objetivamente las cosas creadas en relación con su fin. Entendía cómo las cosas creadas ayudan o dificultan el proyecto de vida de las personas. Y también era muy consciente del papel de los afectos desordenados que pueden obstaculizar la realización del libre albedrío

⁷⁷ Cfr. *Summa Theologica*, Ia 82.4. Resumido por Shawn Floyd, “The Nature of Human Actions” en *Moral Philosophy*, Internet Encyclopedia de Philosophy, Malone College, USA. <https://iep.utm.edu/aq-moral/#H2>, (Consultado el 2 de Feb de 2022).

⁷⁸ Aquino utiliza el termino apetito racional para hablar del intelecto que inclina hacia el bien. Servais Pinckaers, un neo-tomista contemporáneo utiliza el término inclinaciones naturales a referirse a los instintos espirituales o atracciones espontáneas hacia un bien específico, como el deseo de felicidad, la auto-conservación, la verdad, el amor y la sexualidad (afecto) y la comunión-vida en sociedad. Las dos ideas ofrezcan una antropología positiva y realista del hombre que compagina con la antropología que resuena en los ejercicios. Confiesan que el fin del hombre está raizada ontológicamente, sino que por una condición hereditaria (pecado original), se dificulta. Por virtud de la encarnación y redención nos digna ser participantes en nuestra propia salvación y de la recapitulación de toda la creación, colaborando con la gracia iniciador de Dios. Por nuestra parte buscamos aproximarnos lo más posible a la divina voluntad por nuestras libres elecciones. Cfr. PINCKAERS, S. *The Source of Christian Ethics*, Catholic University of America Press, DC, 1995.

⁷⁹ El objeto percibido y deseado no siempre implica una cosa creada y material. El libre albedrío puede ejercerse de forma muy interna e íntima cuando responde al primer movimiento iniciado por Dios para alabarle. El objeto sería una percepción de Dios tal como se da a conocer inmediatamente por la gracia.

hacia el fin último del hombre. Parece que Ignacio tuvo la intención de ofrecer ejercicios que comprometieran a toda la persona para lograr un mayor efecto. Presenta la realidad objetiva del objeto en cuestión que puede ser rechazado (el pecado) o elegido (la majestad divina, Cristo, la misericordia de Dios), al tiempo que busca impactar a la persona en el plano afectivo-emocional. Así, se puede concluir que Ignacio, para lograr lo mayor efecto a la elección, da la primacía a la «*sentir y gustar internamente*» (Ej 2) sobre el «*mucho saber*». ⁸⁰

Aunque es digno de participar en la búsqueda y elección de su propio fin, el hombre también descubre sus limitaciones. Su libre albedrío se desvía de las buenas inclinaciones naturales por la influencia de la concupiscencia y otros condicionamientos culturales y psicológicos. Su tensión existencial y moral demuestra la necesidad de ayuda y aceptación de su realidad. Sin realismo, hay dos extremos: El primero es un voluntarismo en el que el hombre busca salvarse a sí mismo. El segundo es una especie de «dejar-ismo» que niega la responsabilidad y la dignidad del hombre para participar en su propia salvación y en la obra constante de la redención de la humanidad. Quizás Ignacio cayó en el lado de la primera al determinarse su modo de proceder. El PF sitúa el misterio de la conjugación de la libertad humana y la primacía de la gracia como un fondo esencial a lo largo de todos los ejercicios espirituales: «Una armonía entre gratuidad y libertad, unificadas por un amor incondicional venido de lo alto.» ⁸¹

2.1.4 Primeros movimientos para hacernos indiferentes y ser receptor de beneficios ⁸²

La Primera Semana empieza un proceso que forma una disposición vigilante y acogedora, especialmente por el primer medio en el PF del «tanto cuanto»: «El hombre tanto ha de usar dellas (cosas criados) cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden» (Ej 23). Este consejo ponga en relieve la relación de las cosas con Dios. Son dones que puedan ser acogido o rechazados en la medida en que orientan el hombre hacia su fin. Las cosas existen *para*. Yo, como criatura, existo *para*. Da sentido a las cosas desde arriba. Al iluminar su entendimiento sobre los objetos a lo que se inclina, el ejercitante es más libre de juzgar su uso. El uso correcto de las cosas creadas es una forma de obedecer al *logos* o lógica escrita en la naturaleza de las cosas. Es respetar el orden que existe en la creación y que corresponde a la divina voluntad. Ignacio comienza a poner orden al rechazar su vida de armas, juegos, y mujeres, pero tiene más a caminar para poner orden a los motivos internos de sus decisiones.

⁸⁰ Véase PRIETO URSÚA, M., “Claves de psicología y espiritualidad femenina en los Ejercicios Espirituales”, en *Man* 90 (2018), 343. «Las emociones son en los ejercicios un camino distinto y complementario a lo racional, fuerzas que pueden – mediante el discernimiento de espíritus – redirigirse, domesticarse, utilizarse como criterio central en la toma de decisiones – en la que sería central la resonancia emocional de la decisión tomada – y, en definitiva, alinearse con el propósito final de mi vida» (342-343).

⁸¹ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 92.

⁸² Véase nuestro Apéndice [1].

La Primera Semana activa la dinámica del «tanto cuanto». Sumerge al ejercitante en un autoconocimiento existencial y moral ante Dios y su proyecto de vida. Toma conciencia de su condición inherente y actual de pecador ante el amor gratuita de Dios. Las meditaciones (y otros ejercicios) involucran todas sus facultades: memoria, entendimiento, y voluntad (afecto y deseos incluidos)⁸³ Trae a la memoria cosas buenas y malas, o sea, el objeto frente del intelecto para ser juzgado. Empieza con la historia de las criaturas creadas con libertad y su pecado de abusar de ese don al querer ser como Dios con dominio y poder sobre toda la creación (*Ej 50-51*). Ignacio no se enfoca en el engaño de la serpiente, sino en el hecho en que escogieron lo que estaba prohibido. Se puede imaginar el engaño de la serpiente, pero su ámbito es mera sugerencia. La caída es culpa del uso desordenado de la libertad.⁸⁴ El hombre es responsable y culpable. El objeto que busca su libertad desordenado, no es tanto algo material, sino el ser como Dios, confundiendo su lugar de criatura. Más profundo que actos sueltos, el abuso de la libertad tocó afondo su manera de ser. Los ángeles «veniendo en superbia fueron convertidos de gracia en malicia» (*Ej 50*) y Adán y Eva «vivieron sin la justicia original» (*Ej 51*).

Después, el ejercitante llega a la comprensión de las consecuencias que merece como pecador (*Ej 52*). Consciente de su estado precario se encuentra con Cristo crucificado quien ha muerto «por mis pecados» (*Ej 53*) y le habla «como amigo a amigo o un siervo a su señor» (*Ej 54*). Al abrir los ojos interiores a la verdad de sí mismo y del amor del Señor, Dios puede conceder la gracia que Ignacio sugiere que desean y pidan: la vergüenza y confusión. Son movimientos primarios de afecto, como respuesta a la verdad revelada y conocido sobre su condición frente del fin por lo cual ha sido creado.

El proceso continúa con un segundo ejercicio que trae a la memoria el proceso de los pecados personales (*Ej 56*). Abre los ojos a la fealdad y malicia de su pecado (*Ej 57*) y compara la verdad de sí misma con todo lo criado y con los atributos de Dios (*Ej 58-59*). Habiendo «disminuyéndose» en la verdad, se encuentra sorprendida por el amor gratuita y misericordioso de Dios quien «me han dejado en vida y conservado en ella» (*Ej 60*). Se propone una respuesta afectiva en la que la persona compromete su libre albedrío para alabar y hacer reverencia a Dios con una «exclamación admirativa con crecido afecto» (*Ej 60-61*). Al sentirse afectado, la gracia de Dios también puede fortalecer este movimiento afectivo. Aquí el ejercitante puede usar su libre albedrío para secundar las mociones hacia una reverencia a Dios, movido por la iluminación de la verdad y el querer bajar su cabeza frente de Dios.

El tercer ejercicio (*Ej 62-63*) repite el primer y segundo ejercicio para profundizar en la experiencia. Parece que sitúa el ejercitante en posición de recibir la iluminación de Dios para producir una respuesta y participación aún más eficaz en el movimiento liberadora de

⁸³ El *Ej 45* empieza con el título de «Primer ejercicio: Meditación con las tres potencias sobre el primer, segundo, y tercer pecado...» Las potencias de memoria, entendimiento, y voluntad reflejan la triple división común a San Agustín.

⁸⁴ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 66, nota 74.

reconciliación con Dios. El objeto que trae a la memoria son mociones anteriores, o sea un impulsador existencial suscitado por el encuentro escatológico con la verdad de sí misma o resonancias afectivas influidas por los espíritus. Las peticiones mantienen el reconocimiento de la primacía del intelecto que se ilumina por la gracia, pero los frutos resuenan en la profundidad del corazón, es decir, en los afectos y sentimientos. Buscan fortalecer las operaciones de las facultades de la memoria, entendimiento, y voluntad para un determinado rechazo del pecado, a la vez de ordenarse hacia Dios con el afecto de humilde gratitud.

Primero, el ejercitante pide que «sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos» (*Ej* 63). Nótese la combinación de palabras: sienta, interno, conocimiento. Muestra una primacía del intelecto presentando y afectando profundamente a la voluntad, hasta que le mueve a sentir el odio frente del objeto de sus pecados, y lo rechaza. Segundo, pide «que sienta el desorden de mis operaciones» (*Ej* 63). Se busca un saber experiencial, un sabor de la desviación del entendimiento y voluntad por haber escogido los objetos que no conducen a su fin. El objetivo de este movimiento afectiva sería «enmendar y ordenar», actos que involucra el libre albedrío. Tercero, el ejercitante pide «conocimiento del mundo, para que apartar de mí las cosas mundanas y vanas» (*Ej* 63). Busca una iluminación sobre las inclinaciones del corazón hacia fuera en el mundo. Así el libre albedrío, iluminado del valor de los que busca el corazón (el amor que siente las afecciones), puede cambiar esta orientación hacia dentro donde Dios habita y «para que me alcance del Padre» (*Ej* 63), principio y fin de su vida. Las peticiones esbozan con tanta nitidez y amplitud un proceso que lleve todas las facultades, operaciones e intenciones del ejercitante ante el Señor. Su modo comprensivo se hace adivinar cuál era la experiencia de Ignacio para que lo formula así. Quizás por Montserrat al pasar tres días en su confesión general le iluminó de la necesidad de una profunda iluminación y moción afectiva con la ayuda celestial.

Finalmente, la Primera Semana culmina con la meditación sobre el infierno, contrastando las consecuencias del pecado y el amor por el que el Señor le había salvado del pecado y le sigue preservando en la vida (*Ej* 65-71). Al ejercitar la memoria y el entendimiento de estas verdades existenciales a través de la imaginación que involucra toda la aplicación de los sentidos (oír, ver, sentir, gustar, tocar), el afecto aborrece el pecado y se siente movido por la gratitud. Como un sacramental, los ejercicios espirituales disponen a la persona a recibir la gracia de Dios. Aunque la persona se encuentre todavía débil, la gracia de Dios le asiste y su libre albedrío compromete en una decisión primaria de alejarse del pecado y recibir la misericordia y amor gratuita de Dios.⁸⁵

⁸⁵ Con la dinámica de la Primera Semana de morir a los apegos pecaminosos, se hace eco de algunos trabajos de Evagrio. Véase SINKEWICZ, R., *Evagrius of Pontus, The Greek Ascetic Corpus*. Oxford University Press, Oxford, 2003, 22-24. Ignacio parece haber adquirido algunos principios y prácticas sabias, ya sea a través de la lectura espiritual o a través de sus confesores y consejeros espirituales de Montserrat a Manresa, que estaban familiarizados con las obras de Evagrio. Por ejemplo, Evagrio advierte del peligro de una autodisciplina laxa. Abre la puerta para que «el demonio invada el corazón gradualmente, acostumbrándolo al vicio, hasta que haya olvidado su odio al pecado» (24). El odio al pecado es una de las principales gracias

El fruto teológico es entrar en el estado de la vida salvada. Pretende afectarse por un objeto o contenido para dar fuerza a las operaciones del ejercitante para aborrecer el pecado y abrirse a la misericordia de Dios.⁸⁶ A la luz del PF, la primera semana despierta al ejercitante una orientación fundamental que se concreta en su relación con las cosas creadas, incluyendo consigo mismo. También despierta a la comprensión de su relación precaria y esencial con Dios. En un movimiento de descenso y ascenso, se descubre con su fragilidad existencial y moral. Mira arriba hacia el Señor, quien extiende su mano amorosa y le ofrece una vida nueva, que es la participación en la vida Suya. Dios encuentra al hombre dispuesto a recibir su amor gratuito. El ejercitante, por la iluminación del entendimiento que activa la inclinación afectiva hacia Dios, siente la fuerza para consentir con su libre albedrío a la reconciliación ofrecida por Él.

2.2 Manresa: Hacerse indiferente en todo lo concedido

El método de Ignacio tras su conversión en Loyola fue «quitarse dellas (cosas criadas) en cuanto para ello le impiden» (*Ej 23*). Se sirve de las cosas «en tanto cuanto». Pero en Manresa descubrirá que es necesario dar un paso más. Este paso lo formula en la segunda parte de PF. «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío» (*Ej 23*). Una de las cosas creadas es su propio libre albedrío. Aprenderá a ser indiferente incluso a las decisiones tomadas según su ideal de ser santo, y por consecuencia, ordena sus operaciones en la búsqueda de su modo de proceder.

Después de un período de purificación activa y de consuelo, la pedagogía de Dios lo sumerge en una profunda crisis. Sirvió para romper las estructuras interiores y creó una cierta muerte a sus determinaciones. Su forma de seguir a Cristo pasará de lo exterior a lo interior, ya que aprende a hacerse indiferente a las formas de proceder y aprende a secundar la voluntad de Dios, tal y como el Señor la manifiesta a través de las circunstancias.⁸⁷ Así, Manresa será una escuela de profunda purificación de toda su persona, de su entendimiento, de sus deseos y anhelos, una escuela de discernimiento, y consecuentemente transformará su modo de ejercer su libre albedrío en conjunción con la voluntad divina.

que pide el ejercitante en la Primera Semana de ejercicios espirituales. Evagrio también recomienda romper con el placer sexual mediante el recuerdo de la muerte y el terror al juicio divino. La Primera Semana también fomenta una confrontación escatológica en el ejercitante. Por último, Evagrio subraya que el motivo último para ejercer el control de las pasiones es la caridad. Ignacio tiene un enfoque similar, sustituyendo el objetivo intencional pecaminoso o un objeto de deseo pecaminoso por el del amor gratuito y misericordioso de Dios.

⁸⁶ Calveras comenta que hay dos diferentes tipos de afecciones desordenadas. La Primera Semana se enfoca en un afecto por el objeto a que tiende, el contenido de la afección. Por eso, busca girar el enfoque del pecado a la misericordia de Dios. Suponiendo que el ejercitante ya ha hecho una determinación de rechazar el pecado y seguir a Cristo, la segunda semana enfocaría más bien en el proceso o lugar que ocupa ese contenido en su dinámica psíquica y espiritual. Así, buscará formar una intención pura y recta. Véase GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., *op. cit.*, 45-47.

⁸⁷ Cfr. RAMBLA BLANCH, M.J., *El Peregrino, Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander - Madrid, 2015, 167-171.

2.2.1 La primera fase

Nadal divide el tiempo de Ignacio en Manresa en tres fases. El primer fase de cuatro meses eran un tiempo «de gran fervor y serenidad espiritual.»⁸⁸ Vivió el ideal según su propia formulación. Eran cuarto meses de oración, pobreza y penitencia, «pero como un niño demasiado centrado en las cosas exteriores y dirigido desde fuera.»⁸⁹ La *Au* relata su actividad en este periodo como una época de radicalismo.

Él demandada en Manresa limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino, aunque se lo diesen...Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, se determinó dejarlo andar así...sin peinarlo ni cortarlo...Y dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos (*Au* 19).

Polanco y Láñez expresan su situación aparentemente tranquila durante sus primeros cuatro meses donde andaba «como un ángel», pero «no entendía casi nada de las cosas de Dios.»⁹⁰ Al comenzar su vida de intentar ser radicalmente entregado a Dios, Polanco notó que «hacía mucha oración vocal, no entendiendo casi nada, ni menos gustando las cosas interiores...(Era) contento y quieto, sin experiencia de consolación alguna o desolación interna» (*Summ. Hisp.*, 14). Aunque no cuenta de una experiencia sensible de consolación ni desolación, parece que la consolación de Dios está presente, fortaleciendo su nueva orientación. Polanco cuenta que «era de Dios ayudado especialmente en la virtud de la constancia y fortaleza» (*Summ. Hisp.*,15).

Pero a la vez, Ignacio «estaba seducido por la realización de determinadas obras buenas y generosas en lugar de guiarse por lo que las situaciones concretas [...] podían exigirle»⁹¹ y por donde la providencia de Dios le ofrezca un camino suyo. La generosidad de Ignacio es incipiente y, sabiendo su punto flaco, el enemigo buscaba desanimarle y decepcionarle en su camino. Siendo astuto, el enemigo buscará su flaqueza: su vanidad trasladado a su ideal de ser santo. Fácilmente, se puede transferir la gloria de Dios a su propia gloria por lo que hace por Dios, intentando imitar y hasta superar los éxitos espirituales de los santos.

A veces, durante su oración, veía una imagen en forma de serpiente con muchos ojos. Describió la sensación: «Se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuantas más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuando aquello cosa le desaparecía, le desplazaba dello» (*Au* 19). Parecía consolarle, pero muy pronto le abandonó. Reapareció muchas veces, tentándole también a consolarse con aquel objeto. Entonces se dio cuenta de una trampa y lo rechazó con decisión. Ignacio experimentó una tentación común para un incipiente en la que el enemigo se sirve de un aparente consuelo para animarle a dirigir el foco de atención hacia sí mismo en lugar de hacia Dios.

Llegó a comprender cómo el demonio intenta quitar a la persona el impulso emocional de entregarse a Dios, haciéndole dudar y sentir la dificultad de mantener su nueva

⁸⁸ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 37. nota 18, *Dialogi pro Societate* cap. 1 (FN II, 237-239).

⁸⁹ RAMBLA BLANCH, M.J., *op. cit.*, 167.

⁹⁰ *Summ. Hisp.*, 138-139.

⁹¹ RAMBLA BLANCH, M.J., *op. cit.*, 169.

orientación fundamental. Polanco y Laínez relatan dos momentos en los que probablemente aprendió esta lección. Primero fue la tentación de no vivir pobre. Al pensar en intercambiar su ropa con un pobre, era reticente, pensando que sería mejor tener su ropa. En este caso persistió en su resolución inicial, siendo fiel a su plan de vivir con los pobres. En segundo lugar, «viéndose él flaco y fatigado, le viene una tentación intrínseca, que le dice: o pobre de ti, ¿cincuenta años has de pasar en esta vida?»⁹² Ignacio superó estas tentaciones y, según Laínez, no tuvo casi ninguna otra «tentación de importancia del tornar atrás».⁹³ En un relativo estado de tranquilidad, ejerció su libre albedrío para dar gloria a Dios, pero en cosas externas. Sus determinaciones ascéticas eran medios para una purificación activa y un fortalecimiento de su dirección fundamental de dar gloria a Dios. Pero resulta que también puso su confianza en lo que puede lograr para Dios dentro del paradigma y código caballeresco. Dios lo estaba fortaleciendo en su elección primaria, pero pronto el pedagogo divino comenzará su trabajo de purificación pasiva de los motivos interiores.

2.2.2 La segunda fase

Melloni califica la segunda fase como una noche oscura.⁹⁴ Ignacio experimenta la desolación en forma de escrúpulos y tentaciones de suicidio. Pero llegará a una gran claridad (*Au 25*). Comenzó este tiempo de purificación con «grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír a la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese» (*Au 21*). Otras veces experimentaba la consolación y cómo Dios le quitaba la tristeza y la desolación. Dios arranca a Ignacio de la consolación para conducirlo a una mayor libertad interior en el uso de su libre albedrío para su gloria.

Aunque parece un movimiento noble e espiritual, su anhelo de reconciliarse con Dios se distorsionó. Se convierte en una búsqueda excesiva para sentirse satisfecha confesando sus pecados. A pesar de haberse confesado a fondo, se atascó en un círculo de escrupulosidad: «le parecía a las veces que algunas cosas no habían confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho» (*Au 22*). Aunque buscó consejo espiritual, nada le ayudó. Además, se lo ocultó a su confesor porque «no tenía osadía para decírselo» (*Au 22*). Llegó a un punto de extrema angustia. Pasó siete horas en oración, «pero no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban» (*Au 23*).

Así, se muestra la dinámica de las mociones y tentaciones que le movieron a considerar el suicidio. Comienza con «estos pensamientos» (*Au 24*) que manifiesta en su oración de súplica a Dios. Reconoce que «no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura» (*Au 23*). Pero está dispuesto a hacer todo lo necesario para el remedio. Ignacio siente un movimiento para aliviarse del angustioso sufrimiento de su espíritu. Con esto, llega la tentación con el carácter de un impulso emocional y una propuesta concreta. «Le

⁹² Laínez, 139. (n. 9)

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ MELLONI, J., “Manresa”, 1192.

venían muchas tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía» (*Au* 24). Aquí muestra donde chocan la tentación y la libertad. La tentación «se ubica en el espacio existente entre la moción y el consentimiento de la libertad. Por eso el hombre la experimenta siempre como un influjo sobrevenida de fuera, ajeno al núcleo más íntimo de su libre albedrío, y que contradice la orientación que un día libremente eligió». ⁹⁵ A pesar del ímpetu emocional y del propósito de acabar el tormento quitándose la vida, vio claramente que era pecado. Y con su libre albedrío eligió no ofender a Dios. Era una victoria de Ignacio hacia la verdadera libertad. Luego formuló su propio remedio de ayunar estrictamente hasta que Dios le conceda la gracia (*Au* 25).

El remedio para los escrúpulos vendría finalmente por la transparencia, la obediencia y el discernimiento de espíritus. Su confesor le ordenó romper su abstinencia. Y de nuevo tuvo «uno disgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño» (*Au* 25). Comenzó a darse cuenta de la influencia de los espíritus «así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia» (*Au* 25).

Esta crisis le sirvió de gran lección para poder ayudar a los demás. En sus *Ej* escribió notas «para sentir y entender escrúpulos y suasionés de nuestro enemigo» (*Ej* 345). En la primera y segunda nota, distingue entre un juicio erróneo y un verdadero escrúpulo. La primera viene del propio juicio y libertad (*Ej* 346). Pero en la segunda nota explica el verdadero escrúpulo como algo que viene de fuera y crea confusión. Siente turbación «en cuanto duda y en cuanto no duda» de haber pecado (*Ej* 347). Este tipo viene del enemigo. En la tercera nota cita San Gregorio, «bonarum mentium es tibi culpam cognoscere, ubi culpa nulla est». ⁹⁶ Admite que los verdaderos escrúpulos tienen un beneficio purificador y limpiador para el alma y puedan funcionar para separar la persona del pecado (*Ej* 348). De este modo, el Señor puede aprovechar para desprender al alma de su propio afán de perfección santa.

A partir de tal experiencia, Ignacio comienza a percibir y poder discernir los espíritus con más claridad y agilidad. Le sirvió para moderarse en su radical regimiento ascético y dar un paso en el abandono de su propia voluntad en la búsqueda de la voluntad divina. La pedagogía del Señor le llevó por la vía purgativa a una lucidez sobre las mociones y le abrió el camino a una mayor libertad para elegir los medios según las mociones del buen espíritu o contra los movimientos del mal espíritu. Confirma su juicio con su confesor, poniéndolo bajo el consejo evangélico de obediencia.

2.3 La prueba pedagógica para los que van de bien en mejor: Camino liberador de la desolación

Ya durante su convalecencia comenzó el proceso donde Dios le abrió los ojos a los movimientos del espíritu y el papel las mociones interiores en el fomento de la orientación

⁹⁵ ARZUBIALDE, S. *op. cit.*, 777.

⁹⁶ La traducción: «Es propio de las buenas mentes ver un fallo donde no lo hay».

fundamental de su vida al servicio del Señor. Pero su segundo periodo de Manresa (1522-1523), le enseñó el peligro de una falsa humildad y el valor pedagógico de la desolación, sobre todo en las almas que «van intensamente purgando sus pecados, y en servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo» (Ej 315). A partir de su experiencia y reflexión, Ignacio comenzó a formular sus reglas de discernimiento en sus ejercicios espirituales. Hará que «el lenguaje de Dios sea la piedra de toque de la verdadera libertad».⁹⁷

Ya en 1536, Ignacio ofrece consejos para el discernimiento de los espíritus, como muestra su carta a Sor Teresa Rejadell (CTR) del 18 de junio. No utiliza la palabra desolación, pero explica las tentaciones y tácticas comunes del enemigo sobre los que «quieren y comienzan a servir a Dios nuestro Señor» (CTR 101). Describe las armas del enemigo «con la que procura herir»: primero, por «poner impedimentos y obstáculos» y segundo, por «gloria vana, dándole a entender que en él hay mucha bondad o santidad, poniéndole en más alto lugar de lo que se merece» (CTR 101).

De esta manera, se ofrecen dos juegos de reglas que dan consejos para dos etapas del alma. La primera categoría corresponde a los que están «intensamente purgando sus pecados» (Ej 315). Corresponde a la etapa espiritual tradicionalmente denominada vía purgativa. La segunda corresponde a la vía iluminativa y exige una «mayor discreción de espíritus» (Ej 328) para desenmascarar las tácticas más sutiles del enemigo.⁹⁸ En total, son veinte-dos reglas.⁹⁹ El enemigo, actuando abierta o sutilmente, pretende frustrar la determinación recién resuelta de la persona, fomentando un estado desolador que agote, obstruya o desvíe la energía psico-afectivo que apoya su orientación fundamental hacia el Señor. La desolación, entonces, forma parte del combate de la vida espiritual. Pero, se convierte en un medio para colaborar con la gracia purificadora y santificadora de Dios.

2.3.1 Percepción de los lenguajes de contraste y la intencionalidad de Dios y del enemigo

Se define la consolación y desolación espiritual por contraste y por los efectos que se producen en la persona,¹⁰⁰ percibido por las resonancias de la afectividad.¹⁰¹ En su tercera regla, describe la consolación espiritual¹⁰² en términos fenomenológicos y teológicos. El

⁹⁷ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 719.

⁹⁸ Ignacio habla de las dos vías correspondiendo a las dos semanas de ejercicios en su anotación 10.

⁹⁹ De las 22 reglas las primeras dos describen las tácticas del buen y mal espíritu según dos orientaciones fundamentales: en los que van «de pecado mortal en pecado mortal» (Ej 314, regla 1) y los que van «de bien en mejor» (Ej 315, regla 2). Todas las reglas al partir de número 2 (Ej 315) se trata de los que van de bien en mejor. Las reglas de la primera semana se tratan de los que han puesto en camino al servicio de Dios, pero van intensamente purgando sus pecados. Se trata principalmente de la experiencia de la desolación (Ej 315-322). Las reglas de la segunda semana son propios a los que han forjado una vida aleja del pecado y caminan principalmente en la virtud por la vía iluminativa. Consiste de 8 reglas y se trata principalmente de la consolación sin o con causa y la influencia del enemigo en los pensamientos «bajo especie de bien».

¹⁰⁰ PALACIO, C., «Mal espíritu», en *DEI* II, 1177.

¹⁰¹ GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., *op. cit.*, 38.

¹⁰² La consolación espiritual se refiere a los efectos de Dios y sus ángeles sobre la persona, no a las resonancias consoladoras que provienen de la condición física o del estado psicoafectivo de la persona,

hombre experimenta el amor absoluto de su Creador y Señor que le afecta psicológicamente, moviendo en él sentimientos de «leticia interna» y «aumentando su fe, esperanza, y amor» (*Ej 316*).¹⁰³ «Son reflejos psicológicos de la intensificación de los vínculos de la comunión y de la relación de amor-amistad: la fe, esperanza y caridad»¹⁰⁴. Es el lenguaje de Dios, que toma la iniciativa para llevar la persona a una mayor comunión.

Se llama desolación espiritual «todo el contrario de la tercera regla» (*Ej 317*).¹⁰⁵ En términos fenomenológico-subjetivos, Ignacio prepara a la persona para el combate espiritual con una percepción de lo que ocurre en el entorno de los sentimientos y pensamientos. Enumera diversos sentimientos y movimientos afectivos como «oscuridad del ánimo, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste» (*Ej 317*).

Parte del trabajo del hombre es analizar el camino de los pensamientos y desenmascarar «el enemigo», porque éste es un medio habitual con el que el enemigo engaña y tienta.¹⁰⁶ En su carta a Sor Teresa, Ignacio advierte que

nuestro antiguo enemigo nos trae pensamientos, como si del todo fuésemos de Dios nuestro Señor olvidados; y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro... mirando en aquel tiempo demasíadamente nuestras miserias y humillándonos tanto a sus falaces pensamientos (CTR 7).

En sus reglas de la Primera Semana señala que «...los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos de la desolación» (*Ej 317*) y «en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar» (*Ej 318*). Así, en tiempo de

aunque la consolación espiritual puede tener sus reverberaciones en los aspectos físico-biológicos y psicoafectivos. La misma idea se aplica a la desolación espiritual.

¹⁰³ 3ª regla. La tercera de consolación espiritual: llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánimo a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza; finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor (*Ej 316*).

¹⁰⁴ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 723.

¹⁰⁵ 4ª regla. La cuarta de desolación espiritual: llamo desolación todo el contrario de la tercera regla; así como escuridad del ánimo, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación (*Ej 317*).

¹⁰⁶ Esto no significa que todos los pensamientos provengan del mal o del buen espíritu, sino que pueden influir la fuerza direccional del alma. Presta atención al examen general de los pensamientos, destacando su triple origen. «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo» (*Ej 32*).

desolación espiritual no predominan los pensamientos propios ni los del buen espíritu, sino del malvado que aconseja (*Ej* 318) con intenciones maliciosas (*Ej* 331-334).¹⁰⁷

La experiencia de la desolación deja la persona con «una sensación de confusión, desunidad interior y falta de fuerza y impulsa positiva».¹⁰⁸ En las primeras notas de Ignacio de su directorio (*D1*, 12), explica la desolación como opuesta a la consolación ya conocida: «es así como guerra contra la paz, tristeza contra gozo espiritual, esperanza en cosas bajas contra esperanza en las altas; así como el amor bajo contra el alto, sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de mente.»¹⁰⁹

Los lenguajes contrastantes, consolación y desolación, muestran la intencionalidad de los dos espíritus que nunca varían, aun si la resonancia experimentada varíe según la situación del alma. El enemigo quiere detener cualquier movimiento hacia Dios. Utiliza todos los remedios posibles. Encuentra el punto débil proponiendo «placeres aparentes» o imágenes de delicias (*Ej* 314), sobre todo moviendo el apetito concupiscible y frágil de los que no se han formado en las virtudes y siguen lidiando con el vicio y las tendencias desordenados (*Ej* 327).¹¹⁰ Su táctica más común es desalentar y perturbar, haciéndole que el alma se sienta «separada de su Criado y Señor» (*Ej* 317), sin recursos para continuar en el servicio del Señor. El enemigo también le propone el silencio para evitar que hable con alguien que pueda arrojar luz sobre su desolador estado, e impedir así que se descubran los engaños y falsas razonamientos del enemigo (*Ej* 326). También se aprovecha del fenómeno de la consolación, incitando a la gula o a la vanidad en la búsqueda egoísta de sentirse consolado y desviando un aparente buen deseo de servir en intenciones egocéntricas (*Ej* 331, 332)¹¹¹.

Pero Dios y sus ángeles siempre inducirán a una persona a proceder adelante en el divino servicio. Por Su providencia, Él puede sacar beneficios de las experiencias desoladoras. Por ejemplo, para la persona que va «de pecado mortal en pecado mortal» (*Ej* 314), Él utiliza el modo opuesto del enemigo que atrae a las cosas sensuales y terrenales. El buen espíritu obra «punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sínderse de la razón» (*Ej* 314). A los que se esfuerzan por dejar los afectos desordenados con un espíritu de indiferencia, Dios fortalece con estímulos y «facilitando y quietando todos los impedimentos para que en el bien obrar procede adelante» (*Ej* 315). Además, Dios y sólo Dios, puede ofrecer la consolación inmediata sin ninguna forma de mediación, «trayéndola

¹⁰⁷ «En Primera Semana, los estados de consolación y desolación se refieren más a movimientos de la voluntad, estados afectivos, mientras que en la segunda semana parecen estar en relación más estrecha con el ámbito racional (pensamientos, razones); además, los medios que Ignacio propones para identificar la consolación son «advertir el discurso de los pensamientos» y «mirar luego en el discurso de los pensamientos», como dice en la quinta y en la sexta reglas de esta Segunda Semana.» GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 43.

¹⁰⁸ GUILLÉN, A., “Desolación”, en *DEI* II, 577.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 576.

¹¹⁰ «...el enemigo de natura humana, rodeando mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales; y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos» (*Ej* 327).

¹¹¹ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 710.

toda en amor de la su divina majestad» (*Ej* 330). Esta última gracia, según Ignacio, es más propia a los que recorren la Segunda Semana, o la vía iluminativa.

Por último, Dios puede utilizar la experiencia desoladora para purificar la intención de la persona, haciéndola pasar de la búsqueda de su propia comodidad, soberbia o vanidad a una verdadera y libre entrega y devoción al Señor. El Señor hace esto a través de una privación de consuelo sensible, a la que Ignacio alude en su novena regla. Aunque no habla de purificación, la regla se sitúa en el contexto de los que «van intensamente purgando sus pecados» (*Ej* 315). Pasivamente, el alma experimenta el amor purificador de Dios como una experiencia de separación o ausencia de Su presencia consoladora.

2.3.2 La libertad frente de la desolación

Ignacio creó que la experiencia espiritual fundacional y más deseado por Dios para el hombre era de consolación. Es hecho para la consolación espiritual, un estado de continua comunión con Dios, a pesar de sentirlo o no sentirlo afectivamente. En una carta a Magdalena Angélica Doménech de 12 de enero de 1554 escribió, «más se inclinaría de su parte a tenernos siempre consolados que afligidos, aun en este mundo.»¹¹² Pero, tanto en la consolación como en la desolación, la tentación es siempre la misma: el egocentrismo.¹¹³ Para un peregrino terrenal, implica la lucha para mantener una orientación constante hacia Dios y la perseverancia en su servicio divino. Permanecer así dentro de la multiplicidad de medios, intenciones, deseos e inclinaciones inconscientes y conscientes es no sólo de un reto sino una imposibilidad para el hombre de voluntad pura.¹¹⁴ Y aunque se refine el libre albedrío por la manera en que se enfrente conscientemente las mociones interiores, se necesita la gracia.

La comunión con Dios es tanto una invitación primordial como una gracia en virtud de la redención de Cristo. La persona puede recibir este don, secundando las mociones interiores que vienen de Dios o el buen espíritu y rechazando las que vienen del enemigo. De ahí la necesidad de una disposición vigilante para percibir las mociones y analizarlas. En esto consiste el campo de libertad del hombre. Ignacio formuló los medios para la dinámica participativa y liberadora de la persona en los títulos de sus reglas. En las reglas de la Primera Semana dice «las buenas para recibir y las malas para lanzar» (*Ej* 314). En

¹¹² *Epp*, vol. 6, 160-162.

¹¹³ «El fenómeno de la tentación, al menos en este primer estadio, consiste según Ignacio en la manipulación de la moción (del impulso) que aflora así de la consolación como de la desolación, cuando el hombre confía en sí mismo y desconfía en Dios. Esta es la única tentación, que se opone frontalmente a la verdadera humildad y al abandono en Dios en que acontece la salvación. Y esta lección la debe aprender con toda exactitud del hombre de primera semana que se siente perdonado y amado en su condición de pecador» (ARZUBIALDE, S., *op. cit.* 735.)

¹¹⁴ Se puede decir que el hombre natural pueda alcanzar una cierta sintonía en sus facultades y operaciones que le lleva a una experiencia de unificación e integración de su persona. Pero el mayor estado de consolación, en términos ignacianos, sería la plena participación en el servicio divino que se logra por la primacía de gracia de Dios quien atrae al alma a una relación ordenada a Él y a Su creación.

las reglas de la Segunda Semana señala que son para «mayor discreción de espíritus» (*Ej* 328), lo que implicaría una mayor vigilancia por las sutilezas del enemigo.

El origen de la desolación espiritual es el enemigo, pero esto no significa que el enemigo actúa siempre solo.¹¹⁵ La persona puede ser responsable por la iniciación de la experiencia purificadora de la desolación. Además, la persona puede ser protagonista dentro de ella. Por eso, se subrayan «tres causas principales porque nos hallamos desolados» en su novena regla (*Ej* 322). Con cada causa, el hombre encuentra una oportunidad hacia una mayor conversión a Dios. La primera descansa en la disposición del hombre «por ser tibios, perezosos, o negligentes.»¹¹⁶ Dios toma la iniciativa de despertar el alma. Habiendo experimentado la consolación, es desconcertante cuando la persona siente su vacío. En este caso, la desolación sirve para activar la fe para una conversión de seriedad en su relación con Dios.¹¹⁷

La segunda causa es «por probarnos»¹¹⁸. Especialmente para un principiante en la vida espiritual, la consolación puede convertirse en una búsqueda pervertida de uno mismo. Dios se sirve de la ausencia sensible de consuelo para convertir a la persona hacia una disposición de indiferencia, frente del apego al don en lugar del Dador.¹¹⁹ En esta situación, el hombre puede asentir a la esperanza y confiar en la presencia de Dios, sin sentirla. La tercera causa tiene a Dios como protagonista. Por su propio designio, Él desea fomentar una conversión al amor gratuita.¹²⁰ Él da «conocimiento para que internamente sintamos que»¹²¹ todo es don y que toda gracia viene de Dios. Así la persona response al amor

¹¹⁵ Palacio comenta sobre la categorización del término *mal espíritu* y la implicación en la libertad del hombre. «Esta manera de personificar los mecanismos psicológicos puede resultar extraña a nuestra sensibilidad moderna, pero no se puede negar que señala una constante de las experiencias humanas: la libertad no coincide sin más con la verdad de lo que el ser humano es. Por ser limitada es condicionada de muchas formas y está constantemente sometida a solicitudes de fuera que la puedan llevar a engaño. Por eso no es la única explicación de los que le pasa a la persona, de los *movimientos* a los que está sometida en sus opciones. No es necesario personificar esas solicitudes. Es suficiente darse cuenta que ellas cualifican –para bien o para mal– las opciones de la persona; no anulan la libertad, pero la inclinan en direcciones que no siempre la permiten realizar su verdad profunda. La acción de los espíritus no se sitúa en el plano metafísico de la libertad (que no es puro reflejo de lo que viene de fuera, ni en el de la responsabilidad moral de la persona cuyos deseos y pasiones no la definen, pero tampoco le resultan extraños), sino en el del aprendizaje sapiencial que hace descubrir el exceso del ser humano a así lo protege del solipsismo que tiende a encerrarlo en sí mismo o de la tentación irresponsable de explicarse sólo por aquello que lo condiciona «de fuera.» Ésa es la lucha y el *combate espiritual* del ser humano. Y lo que está en juego en el discernimiento. Porque a los ojos de la fe, lo que se manifiesta en esa división interior son dos concepciones de vida: una cerrada en sí mismo (a la que seduce el «enemigo de la naturaleza humana») y la otra que se devela en Cristo.» (PALACIO, C., *op. cit.*, 1176.)

¹¹⁶ «...Por ser tibios, perezosos, o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas, se aleja la consolación espiritual de nosotros» (*Ej* 322).

¹¹⁷ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 765.

¹¹⁸ «Por probarnos para cuanto somos, y en cuanto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias» (*Ej* 322).

¹¹⁹ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 766-768.

¹²⁰ *Ibid.*, 766-768.

¹²¹ «Por darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, más que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor, y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en

gratuito con un amor gratuito, libre de su propio orgullo o vanagloria, sin atribuirse la consolación.

Dentro de las reglas, Ignacio ofrezca consejos prácticos para sacar mayor provecho de la desolación, lo que se traduce en el crecimiento de las virtudes morales y teologales que actúan como un dinamismo direccional hacia Dios. Recomienda «nunca hacer mudanza, más estar firme y constante en los propósitos y determinaciones» vistas en tiempos de consolación (*Ej* 318), pero seguir trabajando «de estar en paciencia» (*Ej* 321). Mientras persevera en sus propósitos originales, debe resistir con presteza cualquier movimiento en contra (*Ej* 325) y ser diligente en sus prácticas espirituales (*Ej* 319). Ignacio propone ejercitar la memoria teológica, considerando como el amor misericordiosa y auxiliador de Dios está siempre presente y suficiente. Alimentando la mente en la verdad, el alma encuentra la fuerza para «resistir a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo» (*Ej* 320).

A partir de su experiencia vital, Ignacio formuló la sabiduría perenne para facilitar un camino de libertad. Las reglas contienen verdades teológicas subyacentes fundamentadas en la verdad sobre la dignidad del hombre como participante en la pedagogía de Dios. Despierta su consciencia y le permite ser consciente de ser protagonista y buscador de la divina voluntad, incorporando toda su persona, todo su «sentir y conocer» (*Ej* 313) para poder rechazar o secundar, según la fuerza orientadora de la moción. En el combate, toda su persona se va reconfigurando a la de Cristo, quien siempre busca la divina voluntad. Así, la desolación demuestra que Dios es soberano además de misericordioso. Su amor gratuito se convierte en una pedagogía divina que invita al hombre a participar en el «Bien Obrar» de Dios que es la salvación de su alma.

La libertad de Ignacio y del ejercitante es purificado de muchas maneras. Intencionalmente, Ignacio buscaba orientar su vida hacia un ideal religioso. Formuló su modo de proceder según lo aprendido e idealizado en su ambiente religioso. Con un carácter natural de ambición y magnanimidad, se forjó a buscar la reconciliación con Dios, sin mucho conocimiento de las cosas espirituales. La pedagogía de Dios le guiaba por un camino de purificación de su propio modo de proceder y de sus operaciones enraizados en la vanagloria. Lo replantó sus propios motivos frente de verdades escatológicas al contemplar su pecado y la posibilidad de suicidio. El proceso mistagógico se vea en el PF y en la Primera Semana.

Mediante este proceso oscuro y purificador, Dios le liberaba de sus entendimientos y determinaciones anteriores. Ignacio da un paso al «hacerse indiferente aún a lo concedido a la libertad de su libre albedrío» (*Ej* 23). Desprende no sólo del mundo de las cosas externas, sino un poco más de las internas. Ignacio admitió que Dios le trataba como «un

alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la spiritual consolación» (*Ej* 322).

maestro de escuela a un niño» (*Au 27.4*). Su propio juicio y comprensión del camino de la santidad se transforma gradualmente a medida que se abre a un discernimiento más profundo de la voluntad de Dios. Deja de lado su comprensión de cómo formular la voluntad divina. Y, en consecuencia, es más libre para escuchar un nuevo lenguaje del Señor que ilumina el camino. Ha abierto una puerta para que Dios le siga iluminando, y lo hará con una gracia poderosa junto al río Cardoner.

Comenzamos el tercer capítulo con su experiencia mística en la tercera etapa de su vida en Manresa. A través del conocimiento interior de Cristo y su mediación, de la vida trinitaria y de otras verdades de la fe, Ignacio experimentó gracias consoladoras, iluminadoras y transformadoras. Le libró para el divino servicio en el seguimiento de Cristo, pobre y humilde. Optó por proceder con mayor humildad e un espíritu de indiferencia hecha mayor disponibilidad para el proyecto de Dios. De su vida surge una pedagogía de la Segunda Semana, materia y Modos de la Elección, y una comprensión más profunda de la dinámica de la consolación, formulada en su segundo conjunto de reglas de discernimiento.

CAPÍTULO III.

LA LIBERTAD “ILUMINADA”

POR EL CONOCIMIENTO INTERNO

Tras cuatro meses de oración y contemplación de los misterios de Cristo, y una fuerte purificación de su libertad, Ignacio va a experimentar unas gracias iluminadoras que contribuyen a su transformación progresiva a un discípulo libre. Esas gracias inmediatas y consoladoras que recibirá en la tercera etapa de Manresa fortalecerían su capacidad de discernir y comprometerse al proyecto de Dios. Se trata de un conocimiento interno que es, a la vez, una gracia divina y que apoya en las fuerzas naturales de la persona: la inteligencia, la imaginación, y la voluntad. No es un conocimiento de saber cosas, sino de experimentar el misterio de Dios.¹²² Tiene la capacidad de cambiar las estructuras afectivas y mentales porque presenta la realidad en toda su integridad y claridad. Así, la persona queda afectada por su encuentro con la verdad. Para Ignacio, como en los *Ej*, el conocimiento interno influye en la dinámica de su elección.

En la Segunda Semana el ejercitante pide «conocimiento interno del Señor, que para mí se ha hecho hombre, para más le ama y le siga» (*Ej* 104). Se trata de usar las facultades para dejarse ser atraído por Cristo, y así, elegir lo mejor camino para seguirle. La actividad humana se trata de buscar, disponer y responder a la primacía de gracia. En la vida de Ignacio, él y Dios le habían predispuesta por el camino purificadora, ascética y una iniciación en la oración, para recibir una gracia iluminativa. Partiendo de su experiencia de la pedagogía de Dios, Ignacio invita otros a ejercitar las operaciones que predisponen las facultades para una mayor recepción de la gracia. En Ignacio, tal como en el ejercitante, si Dios concede la gracia del conocimiento interno, reconfigura su manera de relacionarse a Cristo y seguirle con un mayor compromiso.

3.1 La tercera fase de Manresa: Gracias místicas para una mayor libertad

El tercer periodo de Manresa se caracteriza por las iluminaciones que Ignacio recibió tras su noche oscura. El *Au* señala cinco gracias, culminando con lo del río Cardoner. Al explicarlos, Cámara señala como las iluminaciones eran misterios, le quedaban sin el poder explicar todo lo que había sido revelado. También se nota como son iluminaciones del entendimiento con la resultante resonancia en su afectividad. Como fruto de esas gracias

¹²² Cfr. LAMARTHÉE ESTRADÉ, P., *Conocimiento Interno*, Mensajero-Sal Terrae-UPCo, Bilbao-Santander-Madrid, 2020, 296-297. También: CHÉRCOLES, A., “Conocimiento Interno”, en *DEI* I, 406.

místicas, Ignacio recibió más claridad sobre el discernimiento de espíritus, particularmente sobre la consolación sin causa. Además, recibió intuiciones sobre los misterios de la fe como materia para la Segunda Semana y la *Contemplación para alcanzar el amor*.

La primera iluminación cuenta que Dios le elevó su entendimiento para una comprensión interior de la Trinidad, resultando en una persistente devoción afectiva a la Santísima Trinidad por el resto de su vida (Au 28)¹²³ y que evidencia en sus coloquios a las personas específicas del Padre y el Hijo.¹²⁴ Polanco comentó «que no sólo en el entendimiento era ilustrado deste misterio, pero aun en el afecto muy dulcemente tocado de la divina suavidad» (*Summ. Hisp.* 21).¹²⁵ La segunda iluminación del entendimiento, acompañado por «una grande alegría espiritual», fue sobre el acto de la creación. Lo «imprimía Dios en el alma» (Au 29.1-2).¹²⁶ Con la tercera iluminación «vio con los ojos interiores» la presencia de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía (Au 29.4-5).¹²⁷ En la cuarta iluminación «veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo» (Au 29.6-8).¹²⁸ Estas iluminaciones «le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» (Au 29.9). Las iluminaciones afectaron su modo de proceder y manera de estar en el mundo. Cámara lo explicó: «En la misma Manresa, a donde estuvo cuasi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vió el fructo que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos» (Au 29.3).

¹²³ Au 28: «Primero. Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. Y haciendo también a la santísima Trinidad, le venía un pensamiento, que cómo hacía cuatro oraciones a la Trinidad. Mas este pensamiento, le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia. Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos 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; 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 esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad.»

¹²⁴ Hace falta una evidente devoción al Espíritu Santo, más probablemente por cuidado de no ser acusado de alumbrismo prevalente en su época.

¹²⁵ ALBURQUERQUE A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005, 146-147.

¹²⁶ Au 29.1-2 «Segundo. Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre. Mas estas cosas ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales, que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma.»

¹²⁷ Au 29.4-5 «Tercero. Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vió con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vió con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesu Cristo nuestro Señor.»

¹²⁸ Au 29.6-8 «Cuarto. Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vió en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua. A nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes.»

Finalmente, su iluminación al lado del río Cardoner¹²⁹ fue particularmente transformante. Dios abrió «los ojos del entendimiento» para entender «tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras» (*Au* 30.2). Melloni lo llama una «segunda conversión» donde pasa «de caballero conquistador a ser humano conquistado».¹³⁰ Culmina en una nueva manera de ver el mundo, una visión sacramental de todas las cosas que se formulará en el PF (*Ej* 23) y la CAA (*Ej* 230-237). «Le parecían todas las cosas nuevas» (*Au* 30.2) con «el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes» (*Au* 30.4). Dios obró algo grande a través de estas gracias iluminadoras e impulsadoras. De una parte, sanó una falsa humildad. Comentó Polanco:

Dióle el Señor tan profundo conocimiento de sí, y por consiguiente le humilló tanto de sí mismo, y tan de raíz le libró de la pasión de vanagloria, que le oí decir que había 18 ó 20 años que no se había confesado della. Y así con toda libertad decía de sus pecados pasados y de las mercedes que el Señor había hecho (*Summ. Hisp.* 22).¹³¹

Ignacio se encuentra más libre para el divino servicio. Comenzó a trabajar para la salvación de las almas, conviviendo, conversando, exhortándoles y dando los *Ej* con mucho éxito para conducir a otros a una conversión (*Summ. Hisp.*, 24-26). Nadal afirmó que Dios le había comunicado todos los elementos esenciales de los *Ej* en las ilustraciones de Cardoner, desde el contenido de la Segunda Semana con las contemplaciones de la vida de Jesús, al modo y manera de la elección y discernimiento de espíritus, particularmente la elección del primer tiempo y las reglas de mayor discreción de la segunda semana.¹³² Además de convertirse en un «hombre nuevo», la experiencia del Cardoner imprimó un entendimiento del fin de su vida. Comentó Nadal en un sermón en Salamanca en 1554:

Aquí le comunicó Dios Nuestro Señor los Ejercicios, guiándole de esta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas. Lo cual le mostró con devoción, especialmente en dos ejercicios, scilicet del Rey y de los Banderas. *Aquí entendió su fin* y aquello a que todo se debía aplicar y tenía por scopo en todas sus obras, que es lo que tiene ahora la Compañía.¹³³

¹²⁹ *Au* 30: «Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama sant Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes.»

¹³⁰ MELLONI, J., “Manresa”, *art. cit.*, 1194.

¹³¹ ALBURQUERQUE A., *Diego Laínez, op. cit.*, 147.

¹³² Cfr. BAKKER, L. *op. cit.*, 86-89, 120-122.

¹³³ *Ibid.*, 96, nota 64. (Plática de Nadal en Salamanca, 1554, *FN I*, 307).

3.2 «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas.» (Ej 23)

Las verdades teológicas forjaron un modo de sentir, entender, y experimentar su relación con el mundo. Por ver con lucidez su estado de ser frente de un Dios trascendente y a la vez inmanente al mundo, Ignacio entró en un nuevo modo de relacionarse con toda la creación. Entendió que las cosas creadas son para el fin del hombre, no fines en sí. El campo de ejercitar su libertad está en el ámbito del uso de las cosas creadas para tal fin y elegir a caminar bajo la bandera de Cristo, el mediador, fortalece este propósito. Arzubialde conjetura sobre las verdades teológicas recibidas en el Cardoner:

(Una) experiencia del hecho creado y la comprensión del ser humano al partir del doble movimiento (descenso y retorno) de la economía divina trinitaria – la relación entre la Infinitud divina y la finitud creada en la mediación salvífica de la humanidad histórica del Verbo encarnado, así como la culminación de la libertad por la «indiferencia-disponibilidad» del ser humano, creado a imagen de Dios frente al designio salvífico del Padre.¹³⁴

Estos movimientos profundamente interiores sellaron la convicción de su fin y los medios para lograrlo, ayudándole a formular la esencia del *PF*, aunque se perfecciona en Roma (1536-1539). Esto explica el tono casi escolástico.¹³⁵ El principio según el Aquinate es el fin que deseamos intrínsecamente y que nos mueve a actuar. Este fin, que es Dios, se expresa en la primera línea desde la perspectiva del sujeto: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia, y servir a Dios nuestro Señor». Afirma que el hombre no es el protagonista de su existencia. Dios lo ha creado. Su condición es la de criatura. Además, no lo creó sin finalidad: «Es criada *para* alabar, hacer reverencia, y servir». Se fundamenta la libertad e identidad del hecho de ser creado.¹³⁶ Sólo por existir, la persona tiene una vocación y proyecto de vida. Estos actos humanos, elevados por la gracia, son respuestas exaltadas y libres a Dios. Dios le permite, mediante el acto de libre albedrío, participar en la vida y la misión de la Trinidad.

Después del principio, Ignacio elabora el fundamento que parece ser una consecuencia de la respuesta del hombre a la iniciativa de Dios: «Y mediante esto, salvar su ánima». La salvación es, sobre todo, un don recibido y al mismo tiempo participado. San Pablo dice: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (Rm 5,5). Ser receptor de beneficios exige una disposición vigilante y acogedora. Por eso, Ignacio ilustra tres medios, ya introducidos en el segundo capítulo, por los que el ejercitante puede colaborar en el plan de Dios para su vida: «tanto cuanto», «la

¹³⁴ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 39.

¹³⁵ «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (Ej 23).

¹³⁶ Cfr. ROYÓN, E., «Principio y Fundamento,» en *DEI II*, 1491-1492.

indiferencia», y «el magis». La clave de estos tres medios es la conciencia del objeto buscado a la luz del fin último del hombre. «Las criaturas...son puestas a disposición del hombre para que en ellas y a través de ellas pueda alabar, hacer reverencia, y servir al Creador; en definitiva para que usándolas desde su libertad, pueda realizarse, lograr su fin último.»¹³⁷ Así comienza la formación de su libre albedrío en el ámbito del amor, que está lleno de desafíos.

3.2.1 Primer medio: «En tanto cuanto»

Ignacio ya había logrado una cierta disposición del «tanto cuanto» por su propio régimen de la vida moral y ascética. Pero después de Cardoner va caminando por un estilo de indiferencia más profundo. Con esta experiencia se formuló el segundo y tercer medio de indiferencia. Ya hemos analizado sobre el primer paso, «tanto cuanto», en nuestro capítulo 2. Basta recordar que el «tanto cuanto» es un primer paso de indiferencia que se hace consciente de los afectos que desvía el amor hacia un auto-centramiento o fijación en las cosas criadas sin darles sentido a su relación al Criador. Consiste en usar lo que ayuda o quitar lo que impide la persona para su fin. Eventualmente, la indiferencia «se convierte en una actitud existencial. Porque se trata de amor, de liberación interior de todo apego desordenado.»¹³⁸

3.2.2 Segundo medio: «hacernos indiferentes»

El segundo medio ofrecido en el principio y fundamento fluye del primero. Dice, «por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido.» Exige un darse cuenta del lazo afectivo que el hombre tiene con las cosas criadas. Los lazos afectivos puedan condicionar el libre albedrío en sus opciones hacia el fin, y más específica, en los medios tomado para seguir a Cristo, pobre y humilde.

El hombre tiene su reino de libertad dentro de muchas posibilidades. Pero hay algunas posibilidades que caen fuera de este reino, donde no encuentran libertad sino esclavitud. Como Adán y Eva en el paraíso originario, Dios demanda que se ejerciten el don de su libre albedrío dentro de todo lo concedido y no prohibido. Pero eligen escoger lo prohibida, como algo que pueden poseer para sí mismos y se caen en el engaño. Consecuentemente, se esclavizan y se distorsiona su libre albedrío. Lo que propone Ignacio en este segundo medio es forjar una disposición que va más allá de sólo evitar entrar en este campo de lo prohibido y esclavitud. Busca vivir una libertad aún mayor. La indiferencia sirve como un medio de vigilancia del corazón. Lo activa dentro de «todo lo que es concedido...y no le está prohibido». Rahner lo llama «un sentimiento excepcionalmente vigilante...respeto a todo lo que no es Dios; una querida e intencional apatía frente al valor precedero,

¹³⁷ *Ibid.*, 1492.

¹³⁸ *Ibid.*, 1493.

transitorio, sustituible, ambivalente de todas las cosas que no son Dios, aun de las cosas sagradas.»¹³⁹

La indiferencia no es un sentimiento estoico ni un voluntarismo moralista y rígido. La indiferencia forja una disposición de apertura para recibir las cosas en la realidad de lo que son, dones. Y le salva de caer en encariñarse con ellos o apropiárselos para un propósito engañoso que no le conduce a su fin. Es a la vez obra del hombre y gracia de Dios:

La tarea que el hombre debe realizar es descender al fondo de su verdad, de su situación y de sus desórdenes. Debe mirarlos de frente, cara a cara, debe desenmascarar lo ambiguo y falso. Debe objetivar su situación, desmontar sus mecanismos de auto-justificación. Debe distanciarse seriamente de sus *afectos* para trata de lograr indiferencia y libertad. Porque la gracia pasa necesariamente por la cooperación libre del hombre. Pero sobre todo, debe dejar que Dios mismo le afecte y conmociones en sus afectos, desde dentro, como resultado de la acción inmediata o mediada de Dios.¹⁴⁰

Este disposición forjada y movido por la gracia, forma el libre albedrío a través de una visión de las cosas desde arriba. Por la gracia, el ejercitante puede ser iluminado sobre la verdad de las cosas, como experimentó Ignacio al río Cardoner. Así el libre albedrío no actúa ciegamente por las pasiones que puedan buscar un fin desviado, sino está regida por un afecto que corresponda a la cosa en sí.

También, hay que distinguir entre «disponerse» a la indiferencia, que es un fruto de considerar el PF, y «estar en» indiferencia:

No consiste en que nosotros nos hagamos indiferentes, cuanto en que Dios nos ponga en indiferencia, como fruto de todo el proceso de gracia de las cuatro semanas de la experiencia de los Ejercicios. Se trata del «fruto de una acción purificadora y liberadora del Espíritu» que lleva a hacerse disponible, a ponerse «todo entero» a disposición de su divina voluntad, comenta Arrupe; a «colocarse enteramente en manos de Dios» (Arrupe 1981, 240).¹⁴¹

Como fruto, la indiferencia suscita una reverencia hacia el Señor, Soberana sobre todas las cosas, que ayuda en la elección de seguir a Cristo a pesar de todo. Antes de la elección, Ignacio revisita el concepto en el segundo grado de humildad. El ejercitante examina su disposición de no desear ni querer nada sino lo que sirve al Señor y lo que beneficie la salvación del alma «más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima» (Ej 166)¹⁴² Es un eco, casi igual de lo escrito en el PF. La Segunda Semana

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 92.

¹⁴¹ ROYÓN, E., *art. cit.*, 1493.

¹⁴² «...Es menester hacernos indiferente a todas las cosas criadas...en tal manera que no queremos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que vida corta, y por consiguiente en todo lo demás» (Ej 23);

«2ª humildad. La 2ª es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, con esto, que por todo lo criado ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un peccado venial» (Ej 166).

refuerza esa disposición de la indiferencia en el seguimiento de Cristo con ejemplos de las elecciones y actitudes de los discípulos y Jesús mismo. Se ve en cómo los caracteres en las meditaciones viven una libertad interior con sus corazones orientado al servir a Cristo y las almas.¹⁴³ Arrupe propone que la indiferencia equivale a la libertad interior. Se hace disponible para elegir con «una más cierta dirección del Espíritu Santo.»¹⁴⁴ Además, es la disposición esencial para la elección. Sin ella, la persona no puede prepararse para buscar y hallar la divina voluntad dentro de una elección más específica.

3.2.3 Tercer medio: El *magis*

El tercer medio se resume en «el *magis*» y corresponde al tercer grado de humildad donde el libre albedrío no sólo está dispuesto, sino prefiere elegir identificarse con Cristo en su pobreza y oprobios. Se trate de enfrentar la vida «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.» Aquí entra un criterio de elección. Buscará y elegirá lo que más alabe y sirve al Señor. A la vez que el PF invita una actitud afectiva del distanciamiento de las cosas criadas, en el *magis*, exige un afecto a la voluntad divina sobre todas las cosas. Como fruto del *magis*, hay una identificación con Cristo en su misterio pascual que correspondería a la tercera y cuarta semanas Incorporados en su misterio, se sella el compromiso con la CAA, que se lanza al mundo en el servicio divino (que es llevar otras almas al mismo fin) para la mayor gloria de Dios.

El movimiento de la indiferencia a la preferencia revela un libre albedrío que ha sido purificado, convertido, y liberado para determinarse en una elección consciente y firme y orienta su vida en la búsqueda constante de la voluntad divina. Se concretiza en un seguimiento e identificación con Cristo, eligiendo a alabar, hacer reverencia, y servirle a pesar de todo lo que venga. La visión del mundo se convierte por un sentido encarnacional y retornal. Dios creó todo y vino al mundo para salvarme y recapitular todas las cosas bajo el Padre. Las cosas son para lograr a ese fin. Las cosas criadas se convierten de obstáculos a sacramentos en la vida cotidiana. La indiferencia toma forma en las preferencias del *magis* durante la Segunda Semana de *Ej*. Comienza con una elección de ponerse bajo la bandera del rey eternal y dejarse ser enviado sin ningún pretensión personal para su propia gloria o honor.¹⁴⁵

¹⁴³ Jesús enfrenta el engaño de riqueza en la meditación sobre Jesús echando la mercadería del templo (*Ej* 277). Los apóstoles están enviados a predicar sin llevar ni oro ni plata (*Ej* 281). En la meditación sobre la resurrección de Lázaro, se deja Lázaro muerta para algunos días y suscita la fe en que el es la resurrección y la vida. Mueve el corazón a fijarse en él y no en desear ni vida corta ni largo (*Ej* 285). Muestra la Magdalena con el corazón puesto en Jesús y no el honor ni buenos pensamientos de las personas que le rodean (*Ej* 282,286).

¹⁴⁴ ROYÓN, E., *art. cit.*, 1494.

¹⁴⁵ SIEVERNICH, M., “La misión y las misiones en la Primitiva Compañía de Jesús” en *Ite Inflamate omnia*, (McCoog, Th., ed.), IHSI, Roma 2010, 258-9.

3.3 Hacia una elección: La dinámica de la Segunda Semana

En la dieciocho anotación, Ignacio advierte el acompañante de ser atenta al ejercitante para ver si hay «sujeto» para ver si procede adelante en materias de elección o se queda en ejercicios leves, presentando sólo la primera semana. Significa que hay una persona con una vitalidad o ciertos movimientos o potencia de evolución de afectos.¹⁴⁶ Se nota en las personas quienes tienen un sentido radical de su existencia, o al menos una orientación básica hacia su finalidad que se planteó en la Primera Semana. e ve que su vida está llamada a una transcendencia, en la cual ésta adquiere un sentido radical. Este supone tres capacidades: la capacidad de aceptar sus límites y de dejar narcisismos; la capacidad de tomar decisiones y reconfigurar sus anhelos y decisiones entorno de esta opción; y la capacidad de ser responsable de la decisión tomado con todas las consecuencias.¹⁴⁷ No importa tanto que los afectos ya están ordenados, sino que hay potencia de ordenarlos con la fuerza de una elección a su propia vocación discernida.¹⁴⁸

Para los que puedan entrar en la dinámica de la Segunda Semana comienzan con la meditación sobre la Llamada del Rey Eternal (*Ej* 91-98), que presenta a un Rey eterno que elige salvar al mundo y entrar en la gloria del Padre. Invita a todos y cada uno en particular a participar en su misión salvadora: «quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (*Ej* 95). Con esta frase, Ignacio propone el camino que seguirá el ejercitante a través de la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas¹⁴⁹, siguiendo a Cristo pobre y humilde hasta identificarse con el Cristo que sufre y entra en su gloria. Los horizontes se abren a una posible colaboración en la historia de la salvación donde la libertad y la gracia se encontrarán cuando el hombre responda a la llamada de Cristo. Ignacio sumerge al ejercitante en una dinámica que «remita a la moción y la actuación de Cristo.»¹⁵⁰ Por lo tanto, formuló reglas para una mayor discreción de los espíritus que apoya al ejercitante en secundar la primacía de la llamada de Cristo, mientras navega sus propias intenciones y motivaciones. El fruto de los ejercicios y contemplaciones será una sana y buena elección, «en su articulación, (todas las partes de la Segunda Semana) constituyen el núcleo de la espiritualidad ignaciana, de su antropología y de su comprensión de la libertad cristiana.»¹⁵¹

¹⁴⁶ GONZÁLEZ MODROÑO, I., “El que los recibe (El sujeto. Disposiciones)” en *Man* 61 (1989) 329.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 331.

¹⁴⁸ Véase *Ibid.*, 329, nota 3. «Hasta Kant, la noción de Orden era extrínseca al sujeto; la moralidad de las cosas venían sobre todo de la “materia” y el sujeto la conocía en su propia realidad. Era una visión objetiva del Orden. Ignacio en cambio habla de “afectos desordenados” o de la necesidad de ordenarse... El Orden es más interno al sujeto mismo y nos remite a su propia vocación. En la misma persona está la clave de su “ordenación”.»

¹⁴⁹ «Desde sus mismos comienzos, esta oblación establece cual es el marco propio de la Segunda semana en los *Ej*. La Segunda semana da consistencia a la oblación del ejercitante en la elección del estado de vida que Cristo quiere y elija para él, vinculándolo así a su obra de salvación (Tercera y Cuarta Semanas).» GERVAIS, P., “La Segunda Semana”, *DEI* II., 1624.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 1627.

¹⁵¹ *Ibid.*

3.3.1 Llamado del Rey Eternal: Elegir lo mejor y saberse elegido

La primera contemplación plantea dos objetos buenos: un rey temporal y un rey eterno. En la petición, pide la gracia «para que no sea sordo a su llamamiento» (*Ej 91*). Abre el entendimiento y el corazón a la posibilidad de responder y seguir lo mejor: un rey eterno que tiene la intención de «conquistar todo el mundo y todos los enemigos» (*Ej 95*). El ejercitante pide ser elegido y recibido. La primacía de la gracia resuena a lo largo de esta contemplación, haciendo que el ejercitante sea consciente de que la participación en la vida y misión inter-trinitaria es una invitación. El ejercitante, aun sin conocer con lucidez la llamada concreta de Cristo, puede preparar el terreno para escuchar y responder. Cultiva sus afectos para fortalecer el deseo con una «determinación deliberada» (*Ej 98*). Realiza una elección primaria con una oblación integral que implica a toda su persona. Pero la realización de la elección depende, en primer lugar, de si Cristo quiere «elegir y recibirle en tal vida y estado» y de si sirve al fin en el espíritu del *magis*: al mayor servicio y alabanza de su divina majestad (*Ej 98*).

3.3.2 La Vida Oculta: Conocimiento interno del motivo y modo del Hijo de Dios

Consciente y atento a la primacía de la llamada, el ejercitante entra en una dinámica que le permite escuchar las resonancias en su interior a medida que va conociendo a Jesús. Las dos primeras contemplaciones sobre la vida oculta de Cristo (*Ej 101-126*) establecen dos temas predominantes que recorren toda la Segunda Semana. En primer lugar, Cristo, como el modelo que estamos llamados a imitar, revela su respuesta a la llamada del Padre en la Encarnación. En segundo lugar, su Nacimiento revela su modo de proceder, pobre y humilde, para salvar al mundo. Ignacio no ofrece demasiados detalles, dejando espacio para que el ejercitante siga el ritmo de las mociones interiores y del Espíritu Santo. Pero el director puede subrayar el motivo de amor y la intencionalidad de dar gloria al Padre que resuena en el corazón del Hijo de Dios; y su manera de responder a la llamada en mayor pobreza y humildad. Así, apoya la mistagogía de hacer una elección.

Las dos contemplaciones abren los ojos del ejercitante para profundizar en su memoria teológica de la historia de la salvación. Se adentra en el misterio, «demandando conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (*Ej 104*). Es la segunda vez que el ejercitante pide conocimiento interno. La primera vez fue para conocer sus pecados y «aborrecer el aislamiento»¹⁵² de su propio yo para abrirse a la verdadera vida (*Ej 63*). Esta vez, busca un conocimiento de Jesús hasta sentirse afectado para salir de sí mismo y adherirse a él.¹⁵³

Examinemos más minuciosamente la dinámica de la contemplación de la Encarnación. El ejercitante trae a la memoria a las tres personas divinas que, viendo al mundo necesitado, deciden salvarlo (*Ej 102*) en un momento y lugar histórico concreto (*Ej 103*), «obrando la santísima incarnación» (*Ej 108*). Contempla la llamada primordial de Dios a María y su

¹⁵² CHÉRCOLES, A., *art. cit.*, 406.

¹⁵³ *Ibid.*, 406.

respuesta de humildad y gratitud (*Ej* 108). En un constante «saber» y «reflexionar», el ejercitante «saca provecho» de todo lo que vea, oiga, y mira, imitando en cierto modo el propio proceso de Ignacio con sus libros sobre la vida de Cristo. Termina con un coloquio a «las tres Personas divinas, o al Verbo encarnado, o a la Madre y Señora nuestra» (*Ej* 109), fomentando un compromiso relacional al pedir «que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro» (*Ej* 109).

Viendo la elección de Hijo de Dios para su misión redentora, y la participación de la Virgen, el ejercitante entra en el modo de proceder de Jesús al tomar esta decisión. La contemplación del Nacimiento sigue la misma dinámica de ver, oír, mirar, saber y reflexionar para sacar provecho. Entra en el misterio de cómo María cumple la voluntad divina dentro de las restricciones de la ley humana (*Ej* 111). Considera el camino y lugar de Belén, la pobreza e humildad abrazadas por María, José y Jesús. Esto suscita un acto de acatamiento y reverencia (*Ej* 114) en imitación, deseando servirles en sus necesidades. Viendo como Jesús había elegido el *magis* en «suma pobreza» (*Ej* 116), considera como «cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor, de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí» (*Ej* 116). Dos repeticiones de las contemplaciones ayudan al ejercitante escuchar más profundamente para secundar las iniciativas de Dios, anotando donde ha sentido «algún conocimiento, consolación o desolación» (*Ej* 118).

Al final de las dos contemplaciones y las dos repeticiones, se sugiere volver a ellas con una hora de oración llamada «traer los cinco sentidos» (*Ej* 121). Desde el principio hasta hoy, se sigue debatiendo si esto refiere a un ejercicio «más elevado» al espíritu (lo que comúnmente se entiende en la tradición espiritual clásica como contemplación infusa), o algo «más inferior» que implica una oración de tipo discursivo y mental.¹⁵⁴ De cualquier manera, dispone al ejercitante a secundar mociones interiores resonando desde el nivel psíquica e imaginativa o espiritual. Implica un tipo de interiorización y escucha que tiene la capacidad de mover el libre albedrío y romper estructuras preconcebidas en el modo de proceder de la persona. Así, la aplicación de los sentidos sirve para «llevarnos más allá de las construcciones religiosas convencionales, para explorar nuevas fronteras en nuestro compromiso.»¹⁵⁵

Aún más se propone dos días más de ejercicios sobre la vida oculta de Jesús, siguiendo el mismo proceso que sirve para transformar los afectos y fortalecer el deseo de seguir a Cristo. El segundo día contempla la presentación de Jesús en el templo y la huida a Egipto (*Ej* 132). El tercer día, contempla el niño Jesús obediente a sus padres en Nazaret y cuando le hallaron en el templo (*Ej* 134). Le sigue un «Preámbulo para considerar estados» (*Ej* 135). Habiendo visto que Jesús eligió dejar a sus padres para el mayor servicio al Padre celestial, se plantea la posibilidad del mismo camino para el ejercitante. El preámbulo expone los dos estados de Jesús sobre los que se puede reflexionar para la propia vida. El primer estado fue su decisión de ser obediente a los mandamientos y a sus padres. El segundo estado consiste en la elección de la perfección evangélica, que hizo «dejando a su

¹⁵⁴Cfr. ENDEAN, P., «Aplicación de los sentidos», *DEI* I, 184-186.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 191.

padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eterno» (*Ej* 135). El segundo estado consiste en elegir el *magis* dentro de unas restricciones aparentes. En el fondo, resuenan los ecos del himno cristológico de Filipenses 2, 5-11, indicando la vía de la kénosis como camino de Jesús y, por tanto, el camino del ejercitante si se decide seguirlo.

3.3.3 Preámbulos para considera los estados de vida: Los Dos Banderas y Los Tres Binarios

Habiendo sido testigo de la propia elección de Cristo, Ignacio propone dos ejercicios como preámbulo para considerar los estados de vida. Constituyen el núcleo del combate espiritual donde el ejercitante enfrenta a una nueva tentación propia de la Segunda Semana: «la tentación bajo capa de bien». Ofrece una mirada interior sobre el valor intrínseca de sus propias intenciones y motivaciones, si realmente busca el mayor servicio a Dios o se deja llevar por afectos desordenados.¹⁵⁶ Las Dos Banderas apela principalmente al entendimiento, tratando de arrojar luz sobre dos intenciones que, en última instancia, conducen a dos proyectos de vida diferentes. La primera intención es la del enemigo que buscan llevar a la persona al orgullo. Esclaviza con el engaño. La otra, la de Cristo, invita al camino de la humildad y la pobreza espiritual, incluso abrazando los oprobios si eso significa imitar más a Cristo (*Ej* 147). Su camino promete la verdadera vida. Al final de la contemplación, el ejercitante hace la misma oración de oblación que en la contemplación del Rey eterno, pidiendo la gracia que «yo sea recibido debajo de su bandera» en el espíritu del *magis* (*Ej* 147).¹⁵⁷

Con una firme decisión de seguir e imitar a Cristo, el ejercitante entra en los Tres Binarios.¹⁵⁸ Este ejercicio permite esclarecer las verdaderas e interiores motivaciones del ejercitante y, en consecuencia, fortalecer los afectos para fomentar una verdadera y libre oblación que «abraza el mejor» (*Ej* 149). Se puede imaginar que esta meditación nació de la tensión que Ignacio experimentó en Manresa. La contemplación saca a la luz la batalla interior del hombre espiritual que parece tener «dos hombres» dentro de sí mismo: el hombre viejo que permanece engañado por sus motivaciones egoístas inconscientes y el hombre nuevo que alcanza una profunda indiferencia. Ignacio ofrece tres niveles que ayudan a discernir el nivel de pureza de corazón y de indiferencia.¹⁵⁹ Primero: ¿Se ha quitado el afecto del objeto, pero se posterga en poner los medios de seguir y amar a Cristo? Segundo: ¿Se ha quitado el afecto, pero quiere conservarlo «de manera que allí venga Dios

¹⁵⁶ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 379: «Ignacio detiene por un momento de la vida de Jesús, en la pobreza encarnatoria de la Infancia, para someterle a un discernimiento sobre la sinceridad de su seguimiento a dos niveles diferentes: uno *desvelador* de los valores operativos por los que funciona (139) y otro *verificativo* de la adhesión de sus afectos al camino de la salvación (157.1-2).»

¹⁵⁷ Cfr. GERVAIS, P., *art. cit.*, 1625-1626.

¹⁵⁸ Mientras el *Autógrafo* y la *Versio Prima 1* (1541) usa “binarios”, la *Vulgata* y la *Versio Prima 2* (1547) usan términos acerca de “Tres Clases de hombres” o “Tres disposiciones del hombre”. Cfr. ALBURQUERQUE, A., “Binarios”, *DEI I*, 230.

¹⁵⁹ «En cada uno de los puntos de esta meditación podemos ver al hombre dividido en “dos hombres.” *Ibid.*, 230.

donde él» (*Ej* 154)? El paso del segundo al tercer binario no es fácil. Implica una decisión radical y una gracia particular:

Uno se miente a sí mismo. Contradicción con uno mismo en el primer binario, contradicción con Dios y con uno mismo en el segundo. Se puede pensar de manera correcta (las Dos Banderas) y, sin embargo, no actuar de manera consecuente. Desde este momento vemos hasta qué punto la meditación alcanza al ejercitante en las profundidades de su afectividad. El único medio de situarse en libertad en relación al bien en cuestión será, por tanto, renunciar con toda el alma, de tal manera que el único motivo que le lleve a tomarla [...] o dejarla, sea el “deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor” (*Ej* 155), lo que puede implicar que en este momento, actuando contra su propio amor carnal, se esté preparado para pedir a Dios renunciar a este amor carnal, de tal forma que lo conservemos o no “según lo que Dios nuestro Señor ponga en mi voluntad y que parecerá lo mejor para el servicio y alabanza de su divina Majestad” (*Ej* 157).¹⁶⁰

3.3.4 La vida pública: Fortaleciendo la intención y motivación de seguir a Cristo, pobre y humilde

No está solo en el combate espiritual contra el amor carnal propio. Cristo no sólo soportó y venció en la lucha, sino que ofrece la gracia para el camino. Después de las Tres Binarios, el ejercitante se adentra en el misterio de Cristo y su vida pública. Desde la contemplación de la despedida de su Madre hasta Domingo de Ramos, el ejercitante pide un conocimiento interno de Cristo. Se deja afectar por el misterio de su modo de proceder y de su manera de llamar a los suyos. Los ejercicios actúan como sacramentales por los que el ejercitante se abre para poder escuchar los obstáculos que surgen al afrontar su elección y los matices de la llamada hacia *el magis*.

Las contemplaciones de la vida pública seguirán fortaleciendo al ejercitante en su intencionalidad y motivación para seguir a Cristo.¹⁶¹ Contemplan a Cristo quien es profundamente coherente con su identidad de ser hijo de Dios. Todos sus pensamientos, palabras, e obras giran en torno al único principio de servir a la mayor gloria del Padre y llevar a cabo la misión que se le ha encomendado. Tiene el poder divino y, sin embargo, sigue siendo pobre y humilde. Los ejercicios refuerzan que Cristo es también el protagonista de la llamada. Él da a sus elegidos las gracias necesarios, elevándoles con dones y talentos para que perseveren en su seguimiento. Vemos a un Cristo que anima a sus discípulos contra las tentaciones y desolaciones, en particular el temor y los engaños del enemigo que impide una libre elección y entrega. Por último, llama a sus elegidos a la verdadera vida mediante las bienaventuranzas y los consuela y confirma en su fe, reverencia e respuesta de amor.

¹⁶⁰ GERVAIS, P., *art. cit.*, 1626-1627.

¹⁶¹ Véase nuestro Apéndice [2].

3.3.5 Las Tres Maneras de Humildad: el modo de proceder en la verdadera indiferencia

La preparación para la elección culmina con la meditación de las Tres Maneras de Humildad (*Ej* 64-168) que tiene una conexión intrínseca con la meditación de las Dos Banderas, aunque las Tres Maneras se desarrollaron después de los Dos Banderas. Arzubialde comenta que esta conexión revela «un gran síntesis teológica-espiritual, patrimonio de la Tradición, sobre el misterio de la libertad humana y la encarnación del Verbo, que recurre una y otra vez en los Padres de la Iglesia»¹⁶² cuando sitúan la humildad como el camino para el retorno al estado primitivo antes del pecado originario. Muestra una profunda reflexión teológica por parte de Ignacio que debe ser el resultado de su gracia iluminadora en el Cardoner (sobre la humanidad de Cristo como mediación de la salvación del hombre) y sus estudios escolásticos de París.

Esta síntesis teológico-espiritual tiene su fundamento en el PF. Ignacio destaca el misterio del hombre, creado para alabar, reverenciar y servir a Dios y, a través de ello, salvar su alma. Sin embargo, este camino de humildad se contrapone a la soberbia, presentada como antítesis en la Primera Semana, cuando Ignacio narra «la ruptura primigenia original».¹⁶³ A causa de la desobediencia original adámica, todo hombre está alejado de Dios. La respuesta divina «se convierte en la clave interpretativa del misterio de la salvación»¹⁶⁴ mediante la dinámica redentora de la «Encarnación-Pasión». El abajamiento y la exaltación de Cristo es la respuesta divina a la situación del hombre. En este movimiento de descenso-ascenso, Cristo «manifiesta su *forma*» de ser y su caritas gratuita e incondicional.» Recapitula la libertad del hombre, liberándolo del estado de extrañamiento y restaurando la relación criatura-Creador. Esta obra de Dios encarnado se convierte en el paradigma por el cual el hombre y Dios colaboran y donde la liberación de la propia voluntad del hombre se realiza en la humildad. La humildad se convierte en el modo de proceder. Es una «pura disponibilidad obediencial a Dios. En este sentido la humildad es el vínculo de la obediencia que une al hombre inmediatamente con su Creador.»¹⁶⁵

La primera manera de humildad consiste en no quebrantar deliberadamente ningún mandamiento y evitar el pecado mortal (*Ej* 165). La segunda consiste en una humildad más perfecta de no ser afectada por «tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta» y evitar el pecado venial (*Ej* 166). «La tercera es humildad perfectísima» que corresponde al *magis* del PF. Así, Dios encarna el movimiento de descenso-ascenso en la vida humilde del hombre por su sumisión obediente a su voluntad divina. La indiferencia propuesta en el PF se realiza más plenamente en el tercer grado por «una mayor y mejor humildad, para más imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad» (*Ej* 168).

¹⁶² ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 381.

¹⁶³ *Ibid.*, 380.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

Mas de un camino voluntarista, vivir la humildad es una respuesta a la invitación primordial de Jesucristo a entrar en su misterio: «La humildad no es ya primariamente un rasgo humano, sino el modo divino de la «encarnación» del Verbo en la vida de los hombres a los que ilumina acerca de su condición y le da acceso al retorno definitivo a Dios.»¹⁶⁶ En otras palabras, el ejercitante pide y acepta la gracia de vivir el tercer grado de humildad. Al igual que la kénosis de Cristo está motivada por un amor intenso basado en la relación íntima entre el Hijo y el Padre, Ignacio invita al ejercitante a entrar en esta dinámica teológica a través del mismo triple coloquio de las Dos Banderas y Tres Binarios (*Ej* 168, 147, 156). El ejercitante pide la gracia de ser recibido bajo su bandera a imitación de Cristo, y que el Hijo «me alcanza del Padre.» (*Ej* 147).

La oración reconoce la primacía de gracia. Participar en la obra redentora de Cristo es un don que, en última instancia, tendrá como resultado el retorno al Padre, el fin relacional de la salvación. Habiendo buscado la gracia del tercer grado de humildad, el terreno está así preparado; la disposición de indiferencia del ejercitante está dispuesta al *magis*. Ahora el ejercitante puede entrar en el proceso formal de la elección del estado de vida.

3.4 Mayor discreción de espíritus: reglas de la Segunda Semana

Una parte integral e esencial de la elección es el discernimiento de espíritus. Es constituyente del recorrido de la Segunda Semana. El ejercitante ha sido forjándose en esa habilidad. Comenta Gervais:

El discernimiento no es una gracia. Es un acto humano al servicio de la gracia y que se afina en la docilidad a las gracias recibida. Criatura delante de Dios, el hombre entra así en la vida de Dios, dado que ésta precede su actuación y le crea en su verdad humana. De ahí la importancia que Ignacio concede a las mociones que se producen en el alma al contacto con los misterios evangelios y al discernimiento de éstas.¹⁶⁷

Tomando conciencia de las mociones influenciadas por Dios o por el enemigo, abre la posibilidad de una elección más iluminada, libre de los engaños que provienen del demonio o de los propios prejuicios y estructuras mentales y afectivas. En la Segunda Semana, Ignacio ofrece una serie de reglas para aquellos que han pasado de la vía purgativa propia de la Primera Semana a la vía iluminativa, más propia de la Segunda Semana. El título indica que es un momento de «mayor discreción de espíritus» (*Ej* 328), debido a la mayor posibilidad de engaño sutil por parte del enemigo como ángel disfrazado. Los ocho puntos consisten en reglas que entornan alrededor de las consolaciones o sin o con causas precedentes.

Ignacio los construyó sobre la sabiduría de las reglas de la Primera Semana, subrayando primero el criterio universal de la actividad de los espíritus. «Ya no se trata de mociones contrarios sino de mociones iguales (consolaciones).»¹⁶⁸ Dice que «es propio de Dios y sus

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ GERVAIS, P., *art. cit.*, 1629.

¹⁶⁸ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 41.

ángeles...dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando tristeza y turbación que el enemigo induce» (*Ej* 329). Se supone que, a estas alturas, el ejercitante tiene una percepción más afinada de la desolación como táctica habitual del enemigo. En la Segunda Semana, el enemigo cambia su estrategia, utilizando consolaciones aparentes, «trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias» (*Ej* 329).

3.4.1 La experiencia de «mayor discreción»

Su sabiduría sobre este engaño proviene de sus experiencias en Manresa.¹⁶⁹ Câmara relata algunos incidentes en los que Ignacio se dio cuenta de las falsas consolaciones. El primero fue justo después de vencer las tentaciones de los escrúpulos, un tipo de desolación extrema. Aunque rezaba siete horas durante el día, cuando se iba a acostar, «venían grandes «noticias» y consolaciones espirituales» (*Au* 26)¹⁷⁰, y le hicieron perder muchas horas de sueño. Reflexionando sobre esta experiencia, empezó a dudar si realmente venían del buen espíritu. Ya tenía una consciencia alerta de las mociones interiores y trataba de discernir sus causas. Aunque no confiesa directamente una claridad sobre si el consuelo y los pensamientos eran del buen o del mal espíritu, llegó a «la conclusión de que era mejor dejarlas y dormir el tiempo destinado; y así lo hice» (*Ej* 26). Las tentaciones, aunque parecían gracias místicas y grandes consuelos, distraían insistentemente su deber vocacional en esta época de su vida. En el *Au* cuenta la misma tentación dos veces más, una en Barcelona (*Au* 54-55) y otra en París (*Au* 82). Estas tres veces que experimentó estas tentaciones «bajo una especie de bien» (*Ej* 10), Ignacio tomó la firme decisión de «militar» contra estas posibles tácticas del demonio.

A través de la experiencia del Cardoner, Ignacio experimentó los consuelos de Dios en su forma pura, lo que le ayudó a afinar su percepción y compararlos con los falsos consuelos, proporcionándole mayor claridad y discreción de espíritus. Cuenta que la serpiente de muchos ojos se le volvió a aparecer después del Cardoner.¹⁷¹ Antes, le había traído muchas delicias, o lo que él percibía como consolación. Pero esta vez percibe claramente una diferencia afectiva entre el consuelo de Dios y el falso consuelo del enemigo y rechazó la falsa consolación.¹⁷²

¹⁶⁹ Cfr. BAKKER, L., *op. cit.*, 75-79; 84-89.

¹⁷⁰ «Además de las siete horas de oración, me ocupaba ayudando espiritualmente a algunas almas que ahí iban a buscarme, destinando el resto del día a pensar en cosas de Dios, lo que ese día había meditado o leído. Mas, cuando iba a acostarme, a menudo me venían grandes «noticias» y consolaciones espirituales, de modo que me hacían perder gran parte del tiempo que tenía destinado para dormir, que no era mucho. Reflexionando a veces sobre esto, vine a pensar que tenía un tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y de ahí que empezare a dudar si aquellas «noticias» vendrían del buen espíritu, llegando en mí mismo a la conclusión de que era mejor dejarlas y dormir el tiempo destinado; y así lo hice» (*Au* 26).

¹⁷¹ Había contado de esta visión consoladora en *Au* 19: «No distinguía bien de qué cosa era la visión, pero de algún modo me parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Yo me deleitaba mucho y me consolaba viendo eso, y cuantas más veces la veía, tanto más crecía mi consolación y cuando aquello desaparecía, me disgustaba.»

¹⁷² Cfr BAKKER, L., *op. cit.*, 89.

Mas bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa color como solía, y tuve un muy claro conocimiento, con gran asentimiento de la voluntad, que aquél era el demonio; y así después de muchas veces, por mucho tiempo, solía aparecérseme y yo, a modo de menosprecio, lo desechaba con un bastón que solía traer en la mano (*Au* 31).

3.4.2 «Consolación con causa»

En estos dos ejemplos había algo realizando una mediación que causaba la resonancia interior, es decir, una imagen o pensamiento. A partir de al menos estas dos experiencias, Ignacio tuvo suficiente conocimiento para formular pautas y modos de proceder cuando se experimenta la consolación con causa. Distingue esto de una consolación sin causa, de la que hablamos a continuación. Parte del hecho de que tanto el ángel bueno como el malo pueden «consolar», pero con fines contrarios: «El buen ángel por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; el mal ángel para el contrario, y adelante, para traerla a su dañada intención y malicia» (*Ej* 331). La meditación de las Dos Banderas se asemeja a esto, es decir, ayuda al ejercitante a darse cuenta de las intenciones opuestas de dos agentes contrastantes.

Después de revelar estas intenciones contrarias, Ignacio describe la táctica «del ángel malo que se forma *sub angelo lucis*», bajo especie de bien (*Ej* 332). El demonio trata de engañar imitando el modo de consolar a Dios o al ángel bueno. Ignacio explica en *Ej* 332, regla 4, que el ángel malo trae «pensamientos buenos y santos conforme al tal ánima justa». Pero estos no son necesariamente pensamientos cognitivos. Como experimentó en la tentación de no dormir, Ignacio observa cómo el enemigo «entra con la ánima devota» para «salir consigo». En su análisis, describe una resonancia afectiva más que un contenido cognitivo. Casiano, Dionisio Cartujo, Evagrio Póntico y Tomás de Aquino afirman que los demonios no pueden conocer la naturaleza de nuestros pensamientos ni tener acceso a nuestra voluntad. Sólo la propia persona y Dios pueden hacerlo.¹⁷³ Pero como la voluntad se mueve por su inclinación al objeto, presentado por el intelecto, el espíritu maligno ofrece ilusiones o presenta a la imaginación «razones aparentemente, sotilizas y asiduas falsas» (*Ej* 329). Los espíritus malignos, por lo tanto, pueden sugerir, proponer y tratar de inclinar a la persona hacia un objeto, incluso imaginario. Pero no pueden poner en acción la voluntad de la persona:

Estas ilusiones...se producen en la sensibilidad de las personas, en la parte inferior de nuestra facultad cognitiva y que tienden a transformar nuestra manera de percibir las cosas, llevándonos de las cosas en tanto que objetos hacia las cosas en cuanto «deseadas», es decir, en cuanto solicitadas por nuestra pasión, en cuanto *afectan* de manera desordenada a nuestra sensibilidad y nos tientan para reaccionar ante ellas de una determinada manera.¹⁷⁴

Por esta razón, es necesario ejercer una mayor discreción, especialmente en el transcurso de los pensamientos. De aquí se advierta que «si el principio, medio, y fin es todo bueno, inclinando a todo bien, señal es de buen ángel» (*Ej* 333). Pero si «acaba en

¹⁷³ Cfr. GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre «consolación sin causa»*, 65-67.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 68-69.

alguna cosa mala, o distractiva, o menos bueno que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía,» es clara señal del enemigo (*Ej* 333). Aconseja en el número 334 (regla 6) examinar el trascurso de los movimientos desde el comienzo de la «suavidad y gozo espiritual» hasta el momento en que el enemigo logra su «intención depravada». García de Castro se hace eco de Ignacio con el consejo de «revisar qué dimensiones del yo se ven afectadas ante tal «pensamiento», de qué manera y hacia dónde orientan al yo en su propia y personal historia de salvación.»¹⁷⁵ Así, la persona percibe los movimientos sutilmente engañosos del enemigo. Vigilante e iluminado, estará más sabio y atento en el futuro para rechazar libremente los avances del enemigo.

3.4.3 Consolación sin causa precedente (CSCP)¹⁷⁶

Según Bakker, el contenido de la segunda y octava reglas de la Segunda Semana, sobre la CSCP, fueron ya pensado desde la carta de Teresa Rejadell y fueron las únicas reglas del segundo grupo por mucho tiempo.¹⁷⁷ Pero, Arzubialde comenta que desde Sena, después de su ciclo cristológico de París, Ignacio reflexionó sobre la distinción entre consolación sin y con causa. Sus estudios le ayudarían a profundizar en «la clave interna de la encarnación (la mediación descendente) y sus repercusiones».¹⁷⁸

La CSCP es el «fundamento privilegiado de la verdadera libertad recibida como don»,¹⁷⁹ porque transforma la persona desde dentro para ver y conformarse a la divina voluntad, la culmen de un ser libre. Se trata de un movimiento que inflama el alma con el amor de Dios, y consecuentemente unifica e integra el alma. Hay una cierta pasividad de parte del sujeto frente de la iniciativa de Dios, una ausencia de mediaciones, y está acompañado por una certeza de la acción de Dios.¹⁸⁰ Gerson, en su tratado sobre las *Pasiones del Alma*, distingue entre las mociones de Dios versus un ángel. El espíritu bueno puede advertir, enseñar, e ilustrar, pero no puede penetrar en nuestro espíritu inmediatamente. Esto es propio de solo Dios por un «irrupción» o «especie de éxtasis contemplativo».¹⁸¹ No es un movimiento que impulsa desde fuera, sino algo íntimo a la persona.¹⁸²

Fuera de los *Ej*, no encontramos el término de CSCP, aunque con otras palabras Ignacio describe el fenómeno en su carta a sor Teresa Rejadell (CTR) de 1536 con doce paralelos

¹⁷⁵ *Ibid.*, 69.

¹⁷⁶ «2ª regla. La segunda: sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obieto, por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad» (*Ej* 330).

¹⁷⁷ BAKKER, L. *op. cit.*, 137.

¹⁷⁸ ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 60.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Cfr., GARCÍA DE CASTRO, *El Dios Emergente: Sobre «consolación sin causa»*, 98.

¹⁸¹ Cfr., *Ibid.*, 110-111 y nota 54.

¹⁸² Cfr. BAKKER, L., *op. cit.*, 142.

a las reglas 2 y 8 de la Segunda Semana.¹⁸³ Pero en cuanto de su propia experiencia, hay debates contemporáneos sobre cuales constituyen una verdadera CSCP. Bakker es de la opinión que el *Au 27* (la visión de comer carne) y *Au 30* (la gracia de Cardoner) describen dos tipos de CSCP. García de Castro lo opone esta opinión. Según él, el error puede ser en no haber hecho las distinciones suficientemente claras entre la experiencia de la CSCP y otras experiencias espirituales.

En *Au 27*, Ignacio relata una experiencia sobre su discernimiento de comer carne o abstener. A pesar que tuvo un firme propósito anterior de abstenerse de comer carne, un día

se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne (*Au 27*).¹⁸⁴

Ignacio confesó que Dios le trataba como un maestro que instruye a un niño pequeño. Según Bakker, Dios casi le muestra a Ignacio, de manera didáctica¹⁸⁵, cómo procede la CSCP. Tiene la opinión de que el movimiento de comer carne no fue precedido por ningún deseo o pensamiento previo. Simplemente vino inmediatamente donde Dios «le participa su propio pensamiento (el “sentido suyo”) y obra también el asentimiento de la voluntad (“fuerza”).»¹⁸⁶ H. D. Egan compara la visión de la carne con la elección del primer tiempo por «la iniciativa de Dios, la ausencia de duda, la pasividad, y la certeza,» aunque matiza el primer tiempo de elección por su elemento de ser traído por el amor de Dios.¹⁸⁷

¹⁸³ Cfr. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios Emergente: Sobre «consolación sin causa»*, 148.

¹⁸⁴ *Au 27*: «Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne. Y contándolo después a su confesor, el confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación; mas él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello. En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quien le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera; antes si dudase en esto, pensaría ofender a su divina majestad: y algo desto se puede ver por los cinco puntos siguientes.»

¹⁸⁵ Cfr. BAKKER, L., *op. cit.*, 89. «Mientras que la visión de la carne ofrece un modelo *didáctico* para la *consolación sin causa precedente*, en la ilustración del Cardoner el acento es exactamente al revés: es el modelo *existencial* de la *consolación sin causa precedente* y, de ese modo, de toda *consolación verdadera*.»

¹⁸⁶ *Ibid.*, 92. Véase también: «De la carta de Sor Rejadell se comprende que, según la opinión de Ignacio, los pensamientos que se tienen en esta *consolación*, son pensamientos propios de Dios (el sentido *suyo* que tomamos) y que el asentimiento de la voluntad es operado por Dios mismo (*fuerza*). Todo lo que constituye este regalo de Dios –los pensamientos y el asentimiento de la voluntad– se recibe en un instante; es, para el que lo recibe, algo completamente nuevo.» *Ibid.*, 84.

¹⁸⁷ GARCÍA DE CASTRO, *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 290-291. (También resume el argumento de Egan en páginas 174-178, citando EGAN, H.D., *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1976, 31-65.)

Mientras Bakker pone el énfasis en la experiencia de certeza y convicción de la presencia de Dios, semejante al tiempo de la elección del primer tiempo,¹⁸⁸ García de Castro argumenta que esas experiencias no son ejemplos de la CSCP como Ignacio lo describe en sus reglas 2 y 8 de la Segunda Semana (*Ej* 330, 336). Primero, cree que Câmara, en el *Au*, intencionalmente no refiere a esta visión como una consolación. No usa la palabra ni lo describe con rasgos de consolación. Segundo, falta el proceso en el alma de «un *traer en* amor de la su divina Majestad.»¹⁸⁹ Tercero, aunque Câmara dice que no había ningún previo deseo de comer carne antes de la visión, no equivale la explicación ignaciana en la segunda regla que dice «sin ningún previo sentimiento o conocimiento», sino que puede ser un estado de ánimo cuando se levantó por la mañana que influyó como causa precedente. Además, Bakker confunde la visión como fin, en lugar de medio. La visión, dice García de Castro, es el objeto que mueve a Ignacio a tomar la decisión de comer la carne. Entonces, la visión sería un tipo de mediación o causa que produzca el cambio.

En un profundo análisis de esta visión, García de Castro explica que la decisión de acabar su abstinencia no era la consecuencia de una gracia mística sino algo más natural y contextual por lo cual la visión ofreció un medio para el proceso de su conversión. García de Castro lo explica su conclusión y el contexto de la firme decisión de Ignacio:

Se trata de...un lúcido y firme caer en la cuenta de los límites, ya ridículos, de las determinaciones del yo, que han de ser redimensionados a la luz del Espíritu. Ignacio de seguir creciendo en Cristo y esta dinámica le lleva a replantearse de raíz su decisión de abstenerse de comer carne, que tal vez le estaba manteniendo en un egocéntrico narcisismo.¹⁹⁰

Bakker también clasifica Cardoner como una CSCP por ser profundas iluminaciones acompañadas de la certeza de que provenían auténticamente de Dios. Ignacio, al contemplar la posibilidad de duda, le hacía sentir que ofendería a la majestad divina. Parece ser una iluminación inmediata que le situó en su relación creatura-Criador, dando luz a la «habitación» de Dios en todas las cosas y su relación con ellas. Le impulsa desde dentro a una nueva vida.

García de Castro argumenta que Cardoner puede ser una gracia atribuida a Dios, pero no es criterio suficiente para decir que es una CSCP.¹⁹¹ Según él, su experiencia en Cardoner, particularmente en la quinta experiencia, fue una intelección o lúcidéz intelectual, diferente que algunas de sus visiones o representaciones anteriores. Tampoco, hay mención en el texto del *Au* que es una consolación. Además, Câmara afirma una causa precedente cuando dice que Ignacio estaba «yendo en sus devociones». Entonces, más que una CSCP, fue la cima de una progresiva revelación empezado en el *Au* 8 cuando abrieron un poco los ojos de su entendimiento en Loyola. En Cardoner, Dios libera Ignacio de antiguas maneras de conocer, de ver las cosas a través de su egocentrismo, centrando sus

¹⁸⁸ *Ibid.*, 172.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 146, 292.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 295.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 312-329.

intenciones, acciones y operaciones en sí mismo, como medio de todo. Dios le descentra para fundamentar su manera de ver todas las cosas nuevas, dándole un nuevo criterio para poder discernir las decisiones.¹⁹²

¿Cuál sería entonces, la CSCP para García de Castro? No puede fijarse en un momento o evento específico en la vida de Ignacio, sino en el progresiva y emergente configuración de su persona a Dios, quien integra la persona de manera connatural en su propio misterio de Amor. Más que un instante significativo, la CSCP tiene un carácter frecuente y se fundamenta en la verdad teológico del hombre creado a su imagen y semejanza de Dios quien no puede sino «darse y darse, totalmente, hasta el extremo de sus posibilidades.»¹⁹³ El hombre, se encuentra en la tensión entre, de un lado, su propia complejidad, sus intenciones, operaciones y acciones egocéntricos; y, de otro lado, la atracción hacia la simplicidad, o sea la pureza de corazón, donde el hombre se encuentra en el proceso de ordenar en su voluntad y Dios va emergiendo como fundamento de toda la vida del hombre.¹⁹⁴

3.4.4 Libertad versus la acción de Dios en la CSCP

Surge el debate sobre la libertad del hombre frente de la acción inmediata de Dios en la CSCP. No cabe duda que detrás está la postura de los Jesuitas quienes defendían la libertad del hombre en relación a la omnipotencia de Dios durante la disputa *De auxiliis* en el s. XVII. E irónicamente, Ignacio y sus compañeros tuvieron que defender la CSCP frente las acusaciones de iluminismo,¹⁹⁵ como las de Tomás de Pedroche,¹⁹⁶ Ignacio quedó firme en su consejo a la persona que da los ejercicios a no interferir demasiado, sino dejar que Dios obre:

Más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por

¹⁹² Cfr *Ibid.*, 317, 328-329.

¹⁹³ *Ibid.*, 345.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, 338-345.

¹⁹⁵ BAKKER, L., *op. cit.*, 143.

¹⁹⁶ En 1553, Tomás de Pedroche, OP escribió su censura de algunos números de los *Ej.* Aunque incompleta, Nadal ofreció unas respuestas. La censura de Pedroche sobre la anotación 15 sentencia: «Esta letra manifiesta y claramente contiene y afirma y enseña una proposición y aserción temeraria y escandalosa y herética, y es que entre tanto que dura el tiempo de los ejercicios, no tiene lugar la predicación, ni el predicador para persuadir que entre muchos bienes se haga la elección de uno de ellos en particular. Ciertamente es negocio de admiración que la predicación y persuasión que es lícita y santa fuera del tiempo de los ejercicios, no sea lícita ni se permita durante y corriendo el tiempo de ellos, que a mi ver clara y abiertamente esta doctrina es de dejados y alumbrados pues que pospuesto y dejado lo escrito, y pospuesta y dejada toda la enseñanza y doctrina que por buenas voces dan los buenos y sabios, se remiten, rinden y entregan y dejan a lo que el espíritu y Dios dijeren allá en lo secreto del alma. Y si esta doctrina no es de dejados y alumbrados querría ver una que fuese de ellos para cotejarla con ésta, y ver cuánta distancia hay de la una a la otra.» NADAL, J., *Apología de los ejercicios del P. Ignacio contra la censura de Tomás de Pedroche*, (Lop Sebastiá, M., trad.), CIS, Napoli, 2007, 32.

la vía que mejor podrá servirle adelante. [...] Dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.¹⁹⁷

Nadal defendió animadamente esta posición frente a la censura:

Pues no buscamos saber el camino por el cual debemos esforzarnos en ir al cielo sino a la vez que sepamos y queramos entrar y entrar con decisión. [...] La verdad hay que indagarla con el ánimo limpio. [...] Pero tú quieres que el predicador (si a Cristo le place) irrumpa en medio de la oración (por orden tal vez tuya) y que interrumpa para que no reciba la gracia tan inmediate, sino por ministerio de tu predicador. [...] Espera de Dios la gracia, pero de manera que no lo tientes.¹⁹⁸

Para confirmar y justificar su enseñanza, Ignacio citó a Santo Tomás en la primera versión latina, aprobada en Roma. Curiosamente, sus citas se tratan más sobre las causas mediatas de la voluntad, pero una de ellas refiere a Dionisio.¹⁹⁹ Tomás afirma que un conocimiento previo precede al acto volitivo. Estas causas son objetos presentado a la voluntad por el entendimiento. Los espíritus creados afectan la voluntad no directamente, sino por medio de un bien conocido, sea un bien real o aparente.²⁰⁰ Parece que Ignacio llama «causa» el objeto percibido o conocido (la «cognitio»), ampliándolo al «sentimiento o conocimiento de algún objeto».²⁰¹ Así, serían causas precedentes como refiere en sus reglas sobre la CSCP. Tiene eco en los escritos de Dionisio quien dialogó con la *Summa contra Gentiles* de Aquino.

En su obra, *la discreción y examen de espíritus*, Dionisio afirma que la «causa» significa el bien entendido. Dice, «ninguna sustancia creada puede mover la voluntad, sino mediante un bien conocido...La causa creada, es decir, el entendimiento, propone a la voluntad que algo es bueno para hacer o para apetecer; esto es persuadir.»²⁰² Afirma que sí el agente del movimiento es una causa creada, como un ángel, sólo se puede obrar a través del objeto.

Dionisio siga su reflexión insistiendo que los espíritus creados no puedan ser causa inmediata de una elección. Como agente, sólo Dios puede mover la voluntad «sin causa»,

¹⁹⁷ *Ej 15*: «15ª La décima quinta: el que da los ejercicios no debe mover al que los rescibe más a pobreza ni a promessa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir, que a otro. Porque, dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabiliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen, en los tales ejercicios spirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.»

¹⁹⁸ NADAL, J., *Apología*, 32.

¹⁹⁹ Cfr BAKKER, L., *op. cit.*, 141. En la primera versión Latina, Ignacio añade: «Hoc probat Thomas 1.a 2.a, q. 9.a, art. 1 (et) q. 10, art. 4».

²⁰⁰ *Ibid.*, 142. Citando a Tomás Aquino: El acto de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero el entendimiento puede ser movido al acto no solo por Dios, sino también por los ángeles mediante iluminaciones, como dice Dionisio.»

²⁰¹ *Ibid.*, 147.

²⁰² *Ibid.*, 273, apéndice 3, citando a Dionisio el Cartujano, *Discreción y examen de los espíritus*, art. XXI.

porque Él es la causa originaria y fin propio de la voluntad. Él es el bien universal.²⁰³ Dice Dionisio, «sólo en el bien divino se aquieta el deseo de la voluntad como en su último fin.»²⁰⁴ Y en su artículo XXIII sigue su reflexión:

Así pues, siendo propio de Dios actuar inmediatamente en la voluntad creada y modificarla, atraerla, cambiarla, confortarla, encenderla e inclinarla, según su parecer, a donde quiera, como quiera, en el lugar que quiera y cuantas veces quiera, por esa razón, la primera señal y efecto del instinto divino... es una verdadera contrición, que no puede deberse causalmente y de modo directo más que al Espíritu Santo. [...] El segundo signo del instinto divino y de la inspiración y de la acción del Espíritu Santo es el fervor de la voluntad en la caridad... y el gozo interno. Pues aunque un hombre o un ángel bueno puedan enfervorizar a otro en la caridad, animándolo y disponiéndolo, no pueden, sin embargo, moverlo inmediatamente de modo eficaz.²⁰⁵

Dionisio confronta el problema de la libertad. Defiende el libre albedrío diciendo que «Dios causa en nosotros el querer y el obrar, en cuanto que causa en nosotros la potencia de querer, pero no en el sentido de que nos haga querer esto o aquello.»²⁰⁶ Parece que Ignacio entendió esto, poniendo la elección final en manos del hombre, después de haber discernido las causas de los movimientos.

Ignacio añadió una regla final sobre la consolación sin causa, el número 8.²⁰⁷ Advierte «vigilancia y atención». Aunque no hay duda del movimiento de Dios (en el primer tiempo), hay que mirar y discernir el discurso y pensamientos que siguen (en el segundo tiempo). Es justo en este momento de fervor que los ángeles malos o sus propios pensamientos puedan influir en decisiones tomadas. El ángel malo puede presentar y persuadir propósitos que en fin le aleja a Dios poco a poco. Aquí entra todo el consejo de las reglas sobre la consolación con causa. Debe discernir también si los pensamientos siguientes son influidos por los hábitos, juicios y conceptos propios de la misma persona.

3.5 La Elección: Materia y Modos para una colaboración con la gracia divina

Durante la contemplación del ministerio público de la vida de Cristo, se ofrece la oportunidad de hacer una buena elección. Es «un momento privilegiado y decisiva para descubrir la voluntad divina.»²⁰⁸ Pero, no se trata de una mera opción de la persona. Implica humildad frente de su estado de criatura y consiste en entrar en el dialogo divino-humano.

²⁰³ Cfr. *Ibid.*, 142.

²⁰⁴ *Ibid.*, 273, apéndice 3, Dionisio el Cartujano, *Discreción y examen de los espíritus*, art. XXI.

²⁰⁵ *Ibid.*, 275, apéndice 3, citando a Dionisio el Cartujano, *Discreción y examen de los espíritus*, art. XXIII.

²⁰⁶ *Ibid.*, 274, apéndice 3, Dionisio el Cartujano, *Discreción y examen de los espíritus*, art. XXI.

²⁰⁷ *Ej 336*: «8ª regla. La octava: quando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona spiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe, con mucha vigilancia y atención, mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente, y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces en este segundo tiempo por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo forma diversos propósitos y paresceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.»

²⁰⁸ SAMPAIO COSTA, A., “Elección”, en *DEI I*, 726.

Todo el trabajo consiste precisamente en acoger lo que viene de Dios para decidirse realmente [...]. La elección es obra común, como puede darlo a entender su doble sentido, activo y pasivo, ser escogido por Dios y escogerse a sí mismo. Poder hacer elección viene a probar que su propia libertad tiene su origen en una alteridad (Robert 1997, 333).²⁰⁹

El texto sobre la elección revisita las ideas principales del *PF*. «El ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criada, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima» (*Ej* 169). Le recuerda también que todos los medios deben servir el fin. Sabiendo la importancia de la influencia del objeto que afecta y mueva la voluntad, dice, «primero hemos de poner por obyeto querer servir a Dios, que es el fin» (*Ej* 169).

En cuatro puntos, se describen los parámetros de la libertad en la elección. Sobre las cosas que está eligiendo, es necesario una disposición interior de indiferencia y debe ser una opción permitida por la Iglesia (*Ej* 170). No se trata de una elección moral positiva o negativa, pero deben ser libre de determinaciones por afectos desordenados. Si se trata de una elección inmutable, como sacerdocio o matrimonio, una vez hecha, no se trata de hacerlo otra vez, sino «procura hacer buena vida en su elección» (*Ej* 171-2) y «perficionarse cuanto pudiere» (*Ej* 173). Se trata de animar a los que entran en los ejercicios para emendar y reformar su vida. Les invita poner su vida en manos de Dios y aprovecha para «salir de su propio amor, querer y interese» (*Ej* 189).

Son tres tiempos de elección. Son los tiempos de Dios, no tanto del ejercitante, aunque implica vigilancia y colaboración con la gracia de Dios «cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue al lo que es mostrado» (*Ej* 175).²¹⁰ Esa acción de Dios da certeza y una persuasión persistente que le hace entender que era una elección primera de Dios. La persona responde con su obediencia.²¹¹

El segundo tiempo (*Ej* 176) trata de un verdadero discernimiento de espíritus, a veces más prolongado. Es esencial el examen de las mociones interiores, si son consolaciones o desolaciones, sus causas, y frutos. El impulso interior hacia la apertura de abandonarse al amor de Dios puede indicar el camino que hay que tomar para seguir la voluntad de Dios. Para facilitar este discernimiento sería esencial un guía objetiva y sabia de las mociones interiores.²¹²

El tercer tiempo se aplica cuando no percibe el claro conocimiento ni movimientos significantes. Debe ser un momento tranquilo, libre de agitaciones de los espíritus. Polanco

²⁰⁹ SALIN, D., «Libertad» en *DEI II*, 1130, citando a ROBERT, S., *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, Cerf, Paris 1997.

²¹⁰ Bakker y Egan asocian el primer tiempo a la CSCP. García de Castro no los equivale por falta de ser traído «toda en amor de la su divina majestad» (*Ej* 330) y la descripción del primer tiempo no incluye una explícita mención del movimiento «sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obyeto» (*Ej* 330). Entonces, el primer tiempo puede ser mediado en lugar de una acción inmediata de Dios. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 290, 297.

²¹¹ Cfr. SAMPAIO COSTA, A., *art. cit.*, 726-727.

²¹² Cfr. *Ibid.*, 728.

explica las disposiciones de este tiempo como «un equilibrio de las inclinaciones», que indica un espíritu de indiferencia y apertura al *magis*.²¹³ Ignacio ofrezca dos modos de proceder en este tiempo. Uno es por el modo de la razón; el otro es por modo de la imaginación e intuición. El primer modo ejercita la razón, fijándose en el objeto del fin (*Ej* 179). Bajo la vista escatológica, discurre y raciocina el propósito (*Ej* 180-181). Reconoce la necesidad primaria de la gracia de Dios y pide que el Señor mueve su voluntad y pone en su alma lo que debe hacer (*Ej* 180). Exige una purificación de sus motivaciones, atención a alguna moción racional y una deliberación sobre el propósito (*Ej* 182). Habiendo hecha la elección o deliberación, el ejercitante lo lleva a Dios en oración para que sea recibida y confirmada, «siendo su mayor servicio y alabanza» (*Ej* 183).

El segundo modo sitúa la persona dentro de un método más afectivo. Se trata de identificar donde experimenta más el amor de Dios para elegir por esa motivación, sobre todo. Usando su imaginación, mira a una persona desconocido y considera el consejo que le diría para lograr la mayor perfección. O puede imaginarse en el lecho de muerte o al momento del juicio final. Frente de esa realidad, piensa en lo que hubiera gustado hacer. Con eso, hace la deliberación.²¹⁴ Aunque había debate si se puede usar el tercer tiempo sin confirmarlo con mociones interiores, Ignacio afirma el valor de la elección hecha por la razón en una carta a Ramírez de Vergara.

El medio para gustar con el afecto y ejecutar con suavidad lo que la razón dicta que es a mayor servicio y gloria divina, el Espíritu Santo le enseñará mejor que otro ninguno; aunque es verdad que para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente moción es la de la razón.²¹⁵

Hasta ahora hemos visto cómo la providencia de Dios ofreció a Ignacio un camino de conversión y discipulado. Cultivó su imaginación a través del contacto con los misterios de la vida de Cristo y de la vida de los santos. Formó un nuevo ideal dentro de sus paradigmas caballerescos. Se embarcó en un proyecto de santidad en el que participó activamente en la purificación de sus afectos mundanos y desordenados. Llegó a Manresa con un espíritu inestable y una personalidad frágil en cuanto a la comprensión de sus propios valores. Sus esfuerzos por vivir de acuerdo con su proyecto de vida se purificaron a través de una desolación pedagógica, rompiendo las operaciones internas desordenadas y desgarrando las viejas estructuras.

A lo largo de su estancia en Manresa hemos visto un proceso de transformación en el que la gracia y la naturaleza interactuaban en sus esfuerzos por perseguir sus objetivos formulados y las iniciativas pedagógicas de Dios. Esto creó una angustia e inquietud por la que Dios le ofrece un nuevo fundamento. Cardoner fue una «segunda conversión, en la

²¹³ Cfr. *Ibid.*, 729.

²¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 730.

²¹⁵ Cfr. *Ibid.*

que los valores evangélicos empiezan a hacerse presente en su vida de manera más veraz y a contrastar y cuestionar los de su vida pasada.»²¹⁶ Por la gracia del conocimiento interior de los misterios divinos y la lucidez intelectual, Dios recreó su mirada. Ahora constituiría un rasgo de la espiritualidad ignaciana «de hacer las cosas abrazando la totalidad», según Nadal.²¹⁷

En cuanto a su madurez en la libertad, Ignacio creció en su discernimiento de las influencias de los espíritus y se desprendió de una especie de auto-salvación. La gracia del conocimiento interno influyó sus operaciones estructuralmente. Al partir de sus iluminaciones de Cardoner, su modo de proceder adquiría notablemente cualidades de mayor indiferencia y pureza de intención. Esto es fruto de la gracia purificadora y de un espíritu de libertad que perseveró en sus deseos de servir al Señor para la salvación de las almas. El hombre viejo seguirá resurgiendo, pero los odres nuevos están en su sitio. Laínez y Polanco comentan el cambio en Ignacio tras esta experiencia. Con sus «deseos de comunicar al prójimo lo que Dios a él le daba...comenzó a dar estos ejercicios a varias personas» (*Summ. Hisp.*, 24). En Barcelona, Dios «se sirvió dél por vía de pláticas particulares y de ejercicios espirituales» (*Laínez* 15). Su modo de proceder según el corazón del Padre iba tomando forma.

En medio de todo esto, persevera con determinación en su decisión original de peregrinar a Jerusalén. Las estructuras fundamentales, ayudadas por la gracia de Dios, seguirán forjándose a través de su continuo discernimiento, mientras aprende a conformar su voluntad cada vez más a la voluntad divina, especialmente por un camino de acomodación a las nuevas circunstancias. Esto se probará y forjará a través de sus repetidos esfuerzos por llegar a Jerusalén y en sus pruebas con la Inquisición. Reflexionamos sobre esta etapa de su vida en el próximo capítulo para ver cómo la pedagogía de Dios sigue confirmando su determinación de ponerse bajo la bandera de Cristo y conformándose mediante una inmersión en el misterio pascual. Todo el proceso sigue formando a Ignacio como un discípulo libre.

²¹⁶ Cfr. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 288.

²¹⁷ Cfr. RAMBLA BLANCH, *Ibid.*, 75-76, nota 34.

CAPÍTULO IV. LA LIBERTAD CONFIRMANDO Y CONFORMANDO

Desde Manresa, Ignacio pone su cara hacia Jerusalén, pasando por Venecia en el año 1523. Hasta su ordenación el 24 de junio de 1537²¹⁸, Ignacio va caminando en el misterio Pascual, conformando su voluntad a las manifestaciones de la divina voluntad a través de la providencia de Dios como lo expresó por sus intentos de llegar y quedarse en Jerusalén y por la intervención eclesial en sus encuentros con la Inquisición. Durante este proceso, va formando la semilla de los que va a ser *la societas apostólica* de la Compañía de Jesús en el futuro. Vemos un eco de su propia dinámica interior en el tercer y cuarto semanas de los ejercicios. Pone el sujeto en un camino de libertad creciente a través de un asentimiento aún más consciente, profundo y comprometido a colaborar tal como sea tomando forma en las circunstancias cotidianas. La elección de vida o reforma no es el fin. Requiere una confirmación de Dios a través de los movimientos de los espíritus. Y la divina providencia en sí va modelando los detalles de cómo la persona va conformándose a la voluntad divina. La conformación es una vía por el misterio Pascual. Esto requiere un espíritu de indiferencia hacia las cosas del mundo, e incluso hacia los dones de Dios, para buscar su gloria por encima de todo. *Liberado* de las cosas del mundo, el peregrino puede perseguir una llamada mayor de ser discípulo. Y a la vez el discipulado requiere una *libertad para* elegir los medios que más eficazmente le integren a uno en el plan redentor de Dios para la salvación de las almas.

El rasgo más notable de esta temporada es su deseo e intentos a servir al prójimo que eventualmente será la piedra de toque de la Compañía de Jesús. El deseo se encarna en la acción concreta gracias al impulso de la gracia y esfuerzo libre y consciente de la persona.

En ningún lugar de los escritos ignacianos aparece tan claramente expresado el sutil entrecruzamiento de la naturaleza y de la gracia que se da en la iniciativa gratuita de Dios y en la libre cooperación del hombre, como en la consideración de la capacitación carismática para el servicio del prójimo. Este servicio al prójimo, bajo el impulso de la gracia, hace de la caridad algo práctico. El impulso del Espíritu también asegura los frutos, cada vez mayores, del apostolado (*Co* 2-3).²¹⁹

²¹⁸ Véase nuestro Apéndice 3.

²¹⁹ GELPI, D., "Gracia", en *DEI II*, 925.

4.1 Venecia a Jerusalén: Camino de la libertad afectivo y acomodación a la divina providencia

Ignacio pasará tres temporadas en Venecia en su camino a Jerusalén. Maurizio Costa señala estos períodos como «tres etapas de su itinerario espiritual, sobre todo del desarrollo de su ideal jerosolimitano.»²²⁰ El primer tiempo consiste en su intento inicial de viajar a Jerusalén (mayo de 1523-julio de 1523), el segundo cuando regresa de Jerusalén (enero de 1524), y el tercero constituye su último intento de ir a Jerusalén con sus diez compañeros (finales de 1535 a finales de octubre de 1537). Cada período está marcado por su sentido de la voluntad divina y su manera de determinarse frente de las circunstancias históricas y personales. Al observar las etapas de forma progresiva, se detecta una transformación en su madurez afectiva hacia cómo se manifiesta la providencia de Dios.

4.1.1 Primera etapa: Idealismo vivido con una certeza interior y fidelidad a sus propósitos

En mayo de 1523 llega a Venecia procedente de Manresa, vía Barcelona y Roma, donde obtiene el permiso para embarcarse hacia Jerusalén. Esta primera etapa se caracteriza por su idealismo y su deseo radical de vivir la fe, la esperanza y la caridad con un espíritu de extrema pobreza y de dependencia de Dios. En su intento de vivir este ideal, aprenderá la necesidad de «la integración entre la esperanza en Dios sólo y el uso de los medios naturales y adquiridos.»²²¹ Comenta que «no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a solo Dios por refugio» (*Au* 35), viviendo de las virtudes teologales y sin llevar provisiones.

Sin embargo, encuentra su primer obstáculo en la exigencia del capitán del barco en camino, que le insiste en que lleve suficiente comida para mantenerse durante el viaje. La tensión entre su ideal y las exigencias de la realidad le crean un estado de escrupulosidad. Se ve atacado por acusaciones de falta de fe y esperanza al no vivir sólo de la providencia divina. «Al fin, no sabiendo qué hacerse...se determinó de ponerse en manos de su confesor» quien le dio las instrucciones para asegurar lo necesario para su pasaje (*Au* 36).

En sus interacciones con la gente, evita compartir quién era y a dónde iba por miedo a caer en la vanagloria.²²² Aunque muestra una intencionalidad en vivir la humildad y no caer en una de los mecanismos estructurados en sus operaciones, se niega a utilizar su posición social como medio para conseguir un paso más fácil hacia Jerusalén. También vive muy pendiente de encontrar la compañía de personas espirituales, pero sin éxito durante sus veinte días en Barcelona. Sin embargo, «...después de partir de Barcelona, perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales» (*Au* 37). Rambla Blanch, en

²²⁰ COSTA, M., “Venecia”, en *DEI II*, 1757.

²²¹ *Ibid.*, 1760.

²²² En su sexta regla sobre los escrúpulos (*Ej* 351), Ignacio da consejo para los que son tentado de no hablar de las cosas de Dios por temor de vanagloria. Posiblemente, esta experiencia de ocultarse por temor de vanagloria le ayudó formularlo.

El Peregrino, comenta este fenómeno, lo que aprendió y lo que muestra sobre su personalidad y madurez en esta época.

El curso que este afán siguió en el peregrino, hasta el punto de abandonarlo, es también clarificador de las ambigüedades que encubren a menudo estas búsquedas de personas espirituales: dependencias excesivas, absolutizaciones de determinadas personas, ingenuidades pueriles, espejismos producidas por determinadas personalidades. [...] Ya se ve que el peregrino esperaba demasiado de ellas... Al final, comprobó que también en las cosas del espíritu debía tener a solo Dios por refugio (*Au* 35). Sin embargo, Íñigo también irá descubriendo los beneficios del recurso a personas espirituales, cuando uno no está dominado por el «ansia» u otro impulso desmesurado. Los mismos ejercicios espirituales son una experiencia de fe orientada por el dialogo con otra persona.²²³

Parece que Ignacio tiene todavía una lección que aprender sobre la verdadera libertad interior que ve la providencia de Dios en todo, incluso en las cosas materiales o en los regalos personales o conocidos que pueden ayudarle en su viaje a Jerusalén.

Partiendo de Barcelona hacia Roma, y finalmente hacia Venecia, Ignacio soportó muchos desafíos de clima, mareos, mala salud y pobreza en su viaje. Al llegar a Roma sin dinero, muchas personas trataron de disuadirle de ir a Jerusalén. Pero «él tenía una grande certidumbre en su alma, que no podía dubdar, sino que había de hallar modo para ir a Jerusalén» (*Au* 40). Como en su experiencia de no dudar que puede comer carne, tiene una certeza sobre el hecho que debe ir a Jerusalén. La *Au* señala que llegó a Roma el Domingo de Ramos, obtuvo la bendición del Papa y partió hacia Venecia ocho o nueve días después de la Pascua. Su uso de fechas y fiestas litúrgicas da un significado a su propia peregrinación que lo inserta en el misterio pascual.

Habiendo obtenido algunos ducados en Roma, comenzó a arrepentirse, sintiéndolo como un acto de desconfianza. Así que los dejó y viajó a Venecia como mendicante (*Au* 42). Durante su difícil viaje, cuenta cómo Cristo «le solía aparecer... y lo confortó mucho» (*Au* 41). Su certeza interior y los consuelos de Cristo le fortalecieron para elegir vivir una pobreza aún más extrema y esperar sólo en Dios. Parece percibir que Dios le recompensó con pequeñas concesiones por haber vivido las dificultades circunstanciales. Por ejemplo, señala que su viaje fue posible gracias a cosas como su entrada en Padua «sin que las guardas le demanden nada» (*Au* 41) y cuando finalmente llegó a Venecia. Allí no se valió de su posición de nobleza, sino que permaneció a la espera de la providencia de Dios, con la total esperanza y certeza de que Dios «le había de dar modo para ir a Jerusalén; y esta le confirmaba tanto, que ningunas razones y miedos que le ponían le podían hacer dubdar» (*Au* 42). Durmió en la plaza de San Marcos como un pobre hombre. Pero la providencia le concedió el conocimiento de un rico español que le presentó al duque a Venecia. El duque le concedió el pasaje en un barco a Jerusalén (*Au* 43). Durante su viaje a Jaffa, el puerto de Tierra Santa, Ignacio repite que Cristo se le apareció muchas veces, consolándolo y fortaleciéndolo (*Au* 44).

²²³ RAMBLA BLANCH, *op.cit.*, 81, nota de pie 6.

En este primer periodo, Ignacio ve su futuro en Jerusalén con idealismo. Para él, la voluntad divina está íntimamente ligada a su llegada a Jerusalén y a los medios para llegar allí en total abandono a la providencia de Dios. A la luz del PF, Ignacio traduce el magis en una total y absoluta dependencia de Dios que debe rechazar todos los medios naturales a su alcance, desde la recepción de dinero, hasta la previsión de la alimentación necesaria, y el aprovechamiento de su condición social. Entrega todo su ser a este ideal, determinando su modo de proceder con una confianza radical y una pobreza extrema. Parece que aprendió un intermedio entre dependencia en uno mismo sólo y dependencia en solo Dios, donde la naturaleza y la gracia son vinculados. En una carta a Francisco de Borja el 17 de septiembre de 1555 comentó:

Mirando a Dios N. S. en todas las cosas, como le place que yo hago, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios N. S., sin quererme ayudar de lo que me ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que debo usar de todas dos partes, desseando en toads coasa su mayor alabanca y gloria, y ninguna otra cosas.²²⁴

Aunque su entusiasmo de dependencia radical es admirable, se plantea la cuestión de su libertad afectiva respecto a su propio ideal sagrado. Dios le consuela y fortalece para superar muchos obstáculos. Pero al mismo tiempo, ¿ignora Ignacio las oportunidades providenciales que se le presentan en forma de recursos naturales a su disposición? Basándose en su propia formulación de las reglas de la Segunda Semana de mayor discernimiento, es sabio buscar los frutos de la fe, la esperanza y el amor a lo largo del camino, independientemente de los medios utilizados (asumiendo que son moralmente lícitos) o de la consecución de la meta que se persigue.

Se puede preguntar también si su «grande certidumbre en su alma» que surge más que una vez durante su jornada a Jerusalén era una certeza enraizado en su propia libre albedrío y formulación del ideal o una señal de la gracia de Dios manteniendo su firme decisión. Lo que sea, muestra un deseo de no cambiar su decisión original y siga fiel a su propósito a pesar de los obstáculos, algo que muestra una capacidad de fidelidad a lo que discierne es la divina voluntad sobre su vida, algo que vea confirmado por la bendición recibida del Vicario de Cristo, los medios concedido para viajar, y finalmente, su llegada al destino tan anhelado.

4.1.2 Segunda etapa: La integración con el realismo

Finalmente llegó a Jerusalén. «Viendo la ciudad tuvo el pelegrino grande consolación; y según los otros decían, fue universal en todos, con una alegría que no parecía natural; y la misma devoción sintió siempre en las visitaciones de los lugares santos» (*Au* 45). La consolación reforzó su firme propósito de proponerse quedarse en Jerusalén, visitando los santos lugares. «También tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar las ánimas» (*Au* 45). Pero las circunstancias no se lo permitieron. Cuando pidió permiso a la Custodia de Tierra Santa, recibió una respuesta negativa e inesperada. Pero Ignacio insistió, diciéndole:

²²⁴ *Epp.* vol. 9, 626.

«Si no fuese cosa que le obligase a pecado, que él no dejaría su propósito por ningún temor» (Au 46). No obstante, la Custodia le amenazó con la excomunión si no obedecía. Así, fue decidido por la obediencia regresar a Venecia.

Regresó en enero de 1524. No comparte lo duro que fue para él renunciar a su firme propósito, pero se puede imaginar que estaba desconcertado sobre su futuro. Su segunda estancia en Venecia le sirvió para reflexionar sobre su proyecto, reformular su plan y reajustar su comprensión de la voluntad divina. Costa hace su análisis: «Si la primera estancia estaba iluminada de la certeza y la determinación, esta segunda estancia nos presenta un Ignacio titubeante y desconcertado acerca de su futuro.»²²⁵ Cámara relata la aceptación de su nueva situación: «Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría» (Au 50).

Su segunda estancia en Venecia representa una integración de su percepción de la voluntad divina y el realismo. A diferencia de sus primeras experiencias en el camino a Jerusalén, acepta la limosna de un señor, sin caer en escrúpulos por pensar que le faltaba confianza en Dios. También se aconseja y cuida más su salud, aceptando los recursos naturales contra el frío del invierno. Se produce un cambio. Hay indicios de que deja atrás su rígida y voluntariosa determinación que ni siquiera se dejaba conmovir por la providencia de Dios que se manifestaba a través de los medios naturales. Madura en su capacidad de discreción en el uso de los dones y bienes naturales.²²⁶ A pesar de su mayor apertura para aprovechar lo que se le ofrece, se mantiene firme en la esencia de su plan, que era su deseo de salvar almas.

En lugar de pensar que Ignacio se equivocó originalmente en su percepción de la voluntad de Dios, podemos aprender de cómo Dios se sirve de todas las circunstancias para actuar dentro de la persona y al mismo tiempo establecer su reino dentro de los contextos histórico-sociales. Se encarna en la dinámica de la libertad humana. Ignacio opta, una y otra vez, por lo que percibe como la voluntad divina y los medios para alcanzarla. A veces le acompaña la certeza, y otras veces no la entiende ni la conoce. Este segundo momento en Venecia revela que ha madurado en su discreción y libertad interior y que ha adquirido una nueva perspectiva sobre cómo proceder. Gracias a la integración de su percepción de la voluntad divina con el realismo, inicia un nuevo y más estrecho vínculo entre su proyecto de salvar almas y el estudio.²²⁷ «Al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona» (Au 50). Lo que al principio parecía un obstáculo y una limitación a los planes de Dios, se convierte en un medio para que Ignacio siga deliberando libremente y lo mejor que pueda, dentro de las nuevas circunstancias, para colaborar en el proyecto de Dios.

²²⁵ COSTA, M., *art. cit.*, 1761.

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, 1761.

²²⁷ Cfr. *Ibid.*, 1761.

4.1.3 Tercera estancia: Orientación hacia la misión a la Iglesia

Once años más tarde, a finales de 1535, habiendo estudiado y pasado por Barcelona, Alcalá, Salamanca y París, Ignacio llegó por tercera vez a Venecia por motivos de salud y para esperar a sus compañeros con los que habían iniciado la fundación de la Compañía. Habían previsto reunirse en Venecia para cumplir parte de sus votos, hechos el 15 de agosto de 1534 en Montmartre. Su tercera estancia sirvió para consolidar muchas cosas sobre el futuro de Ignacio y de la Compañía. Completó sus estudios teológicos y fue ordenado el 24 de junio de 1537. Un intenso periodo de actividad apostólica acompañó el final de sus estudios teológicos. Tuvo la oportunidad de dar los *Ejercicios Espirituales* a mucha gente y de cultivar relaciones con personas significativas en la historia de la Compañía.²²⁸

Es muy probable que Ignacio formulara sus *Reglas para sentirse con la Iglesia* durante este periodo. Irónicamente, fue una época en la que mantuvo tensas relaciones con el Cardenal Cafara, el futuro Papa Pablo IV. Este hecho revela la capacidad de Ignacio para la libertad interior y el sentido de reverencia hacia la Iglesia, más allá de las polémicas con los individuos, algo que había experimentado en muchas ocasiones a través de las denuncias e investigaciones de la Inquisición. *Las Reglas* recomiendan alabar los elementos sacramentales y tradicionales de la Iglesia y estar dispuesto a hablar bien de lo que el Espíritu Santo le ha regalado. Su actitud, defensa y amor a la Iglesia se nutre de las circunstancias históricas. En Venecia había un clima teológico de discusión y debate entre los protestantes del norte y los católicos del sur. «En esta ciudad verdaderamente cosmopolita confluían razas y pueblos diversos, errores y debilidades de la Cristiandad junto a movimientos de verdadera reforma católica; era un punto de convergencia y de choque de las más diversas y opuestas ideas teológicas.»²²⁹

Ignacio no estaba tan seguro de la posibilidad de volver a Tierra Santa, aunque la inclinación estaba presente cuando el primer grupo hizo sus votos. Polanco comparte el sentido de ser misioneros que impregnó los votos del 15 de agosto de 1543.

A lo que ellos entonces parece tenían más especial inclinación, era a pasar en Jerusalem, y después predicar, si hubiese lugar, a los infieles, o morir por la fe de Jesucristo entre ellos. Y así hicieron todos voto de ir a Hierusalem (si dentro de un año después de llegados podían pasar allá), a donde pensaban encomendarse a Dios para determinarse qué debían hacer, no sabiendo lo que Dios quería dellos, si tornar acá o quedar allá; y a esto último más se inclinaban. En caso que no pudiesen pasar, votaron de representarse al Papa, como Vicario de Cristo, para que su Santidad los enviase donde pensase que sería Dios más servido (*Summ. Hist.* 57).

Una vez reunidos en Venecia, Ignacio envió a sus compañeros a Roma para pedir la bendición del Papa. Se quedó en Venecia para evitar posibles roces con el nuevo Papa, Cafara. Pero, parece que el temor no estaba bien fundado. Regresaron con permiso, con dinero para cubrir el viaje, así como con facultades especiales como sacerdotes. Pero, la tensión entre Venecia y los turcos hizo imposible el viaje. Por lo tanto, decidieron poner

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, 1762.

²²⁹ *Ibid.*, 1763.

en práctica su plan alternativo. Deciden esperar un año y «después de cumplido no hubiese pasaje, irían a Roma» (*Au* 94). Como las circunstancias hacían imposible viajar a Tierra Santa, a partir de ese momento, «Roma sería la nueva Jerusalén.»²³⁰

Esta tercera estancia en Venecia está marcada por su orientación de servicio a la Iglesia como cuerpo apostólico y una mayor libertad interior para dejar que la providencia de Dios hable y le guíe a través de las circunstancias, incluso las imprevistas. Es un signo de apertura en el que lee los signos de los tiempos además de una indiferencia hacia su formulación del *magis*. Ignacio tuvo que desprenderse de su plan, no sólo para sí mismo, sino para el grupo que había formado durante muchos años. Se trata de una purificación pasiva de su libre albedrío a través de restricciones para conformarse más a Cristo y formar un cuerpo apostólico dedicado al servicio de la Iglesia más cercano al corazón del Vicario de Cristo.

4.2 Inquisición

Cuando Ignacio estaba en su periodo de estudios y comenzaba a reunir seguidores que deseaban servir a la mayor gloria de Dios, la Inquisición ya estaba en marcha en España. A lo largo de once años se enfrentaría a acusaciones en ocho ocasiones.²³¹ Esto puso a prueba su lealtad a la Iglesia y su perseverancia en sus certezas sobre cómo dedicarse a la salvación de las almas. Sin embargo, todo ello fructificó en el perfeccionamiento de su libertad interior al superar cada uno de los obstáculos y seguir adelante en el servicio al Señor.

Un año antes de su primer encuentro con la Inquisición, se había publicado un edicto en el Reino de Toledo contra los "alumbrados". En este ambiente, Ignacio comenzó sus estudios filosóficos en Alcalá, mientras continuaba con sus devociones, obras de misericordia y dedicación al bienestar espiritual de los demás. Su éxito acabó provocando los celos de uno de sus conocidos, que le denunció. Ribadeneyra dio cuenta de este periodo:

Andava con grande ansia allegando limosnas con que sustentava a los pobres que padecían mayor necesidad, y encaminava mochos a la virtud por la oración y meditación, dándoles los ejercicios espirituales. Y juntamente, enseñava la dotrina christiana a los niños y a la gente inorante. Y respondía a estos trabajos tal fruto, que parecía aquella villa averse trocado, después que él avía entrado en ella. No pudo ya más dissimular su raviosa saña, viendo estas cosas, el enemigo del linaje humano, y vino a reventar el odio que contra Ignacio avía concebido. [...] Llegó la fama desto (Ignacio y sus tres compañeros) a los Inquisidores de Toledo, los quales, como prudentes, temiendo desta novedad en tiempo tan sospechoso, y queriendo, como cuidadosos, remediar el mal, si alguno huviesse, con otra ocasión o sin ella vinieron a Alcalá,

²³⁰ *Ibid.*, 1766.

²³¹ El *DEI II* resume sus procesos con la Inquisición citando una carta de Ignacio a Juan II de Portugal del 15 de marzo de 1545. Por eso sabemos que tuvo encuentros con los delegados de la Inquisición de Roma y Portugal al menos ocho veces: tres en Alcalá, una en Salamanca, dos en París, una en Venecia y uno en Roma. SANZ DE DIEGO, R., "Inquisición", en *DEI II*, 1023-1027.

y hizieron diligentísima pesquisa de la doctrina, vida y ocupaciones de nuestro Ignacio, y formaron el proceso.²³²

El vicario general del arzobispo de Toledo, Juan de Figueroa, estudió y no encontró nada contrario a las enseñanzas de la Iglesia en su vida, prácticas y doctrina. Pero les pidió que no se vistieran con el mismo hábito, pues aún no eran religiosos. Ignacio obedeció. No obstante, el interrogatorio continuó. Al cabo de cuatro meses se le volvió a pedir que siguiera al alguacil del vicario, que le pidió que le acompañara a la cárcel.

Él le siguió con mucha mansedumbre y alegría a la cárcel, donde le dexó el alguacil preso. Era tiempo de estío y tenía una manera de carcelería algo libre, y así pudieron acudir a él muchos para oírle, a los quales él enseñava la doctrina christiana y cosas de nuestro Señor, y les dava los ejercicios espirituales, de la misma manera y con el mismo fervor de quando estaba del todo libre.²³³

Estos fueron sólo dos de los primeros incidentes en los que sería retenido e investigado por sospechas en su doctrina, en su forma de servir a los demás y, particularmente, en sus *Ej*. En el transcurso de sus ocho procesos, fue sospechoso o acusado de ser seguidor de Erasmo, de enseñar la doctrina herética de los Alumbrados en una ocasión y de Lutero en otra. En 1527, en Salamanca, pasó veintidós días en prisión y se le prohibió hablar de la distinción entre pecado mortal y venial hasta que tuviera al menos cuatro años de estudio. Cada vez que se hacían acusaciones, se retiraban antes de un juicio formal o se consideraban insustanciales tras la investigación.

Su última experiencia fue a finales de 1537 en Roma. Fue acusado de heterodoxia por varios españoles y antiguos enemigos a los que conocía de París. Aunque finalmente retiraron sus acusaciones, Ignacio aprovechó el asunto para poner fin a los juicios contra la Compañía. Obtuvo el testimonio positivo de algunos de los jueces de las investigaciones anteriores para «desmontar las acusaciones contra Ignacio. La sentencia (18 de noviembre de 1538) era una defensa en toda regla de Ignacio y sus compañeros.»²³⁴

A través de estas experiencias, la providencia de Dios actuó, permitiendo que los funcionarios de la Iglesia se familiarizaran con su trabajo y con los inicios de la Sociedad. Las aparentes restricciones se convirtieron en el medio para ejercitar su libertad de espíritu, obediencia, transparencia con los investigados, adaptabilidad a las nuevas situaciones, desprendimiento de sus propios planes, sagacidad y firmeza de propósito. En definitiva, sirvieron para confirmarle en su ministerio de enseñanza, conversaciones espirituales y ofrecimiento de *Ej* y conformar su voluntad a la de la Iglesia a la que, con el tiempo, se sentiría llamado a servir en mayor grado de disponibilidad.

²³² RIBADENEYRA, P. De, *Vita Ignatii Loyolae*, FN IV, Roma 1965 (MHSI 93)., 177-181, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=inu.30000083761241&view=1up&seq=215&q1=%C3%81cala>, (consultado el 14 de mayo de 2022).

²³³ *Ibid*, 183.

²³⁴ SANZ DE DIEGO, *art. cit.*, 1026.

A pesar de sus enfrentamientos con las autoridades de la Inquisición, esto no disminuyó su sentido de servicio a la Iglesia. Más tarde, Ignacio fue fundamental para echar una mano a la Inquisición, tanto personalmente como a través de la Compañía.²³⁵ En 1542 ayudó a difundir el conocimiento de los errores del luteranismo en Roma y en 1547 contribuyó a establecer la Inquisición en Portugal. También convenció a algunas personas de París acusadas de herejía para que se enfrentaran a los inquisidores y profesaran su fe en la Iglesia. En fin, «para San Ignacio, fue su propia experiencia mística del seguimiento a Jesús y su determinación consiguiente de ‘ayuda a las almas’, lo que configuró el marcado carácter eclesial de su vida.»²³⁶

4.3 Tercera y Cuarta semanas de los *Ejercicios*

Frente al mal experimentado por la envidia y las sospechas de las autoridades eclesiásticas hacia sus empresas, Ignacio mantuvo una disposición de servicio en ella y para ella. Su disposición revela una confianza firme en Dios y una visión realista de la humanidad. Ignacio está inmerso en el misterio pascual por el que la virtud teologal se enfrenta activamente al mal que experimenta. El resultado es una libertad interior que hace nacer la magnanimidad, la fortaleza y una continua disposición de disponibilidad al plan de Dios. Esta misma dinámica, vivida en su interior, es parte integrante de la Tercera y Cuarta Semanas.

Guillén propone que la Tercera Semana ayude a plantear la pregunta: ¿Qué hacer con todas las manifestaciones del mal (el oscurecimiento del sentido de la vida, la contrariedad, la limitación, la malicia, la desgracia)? La experiencia del mal puede llevar fácilmente a la amargura, a culpar a los demás, al desánimo, a buscar compensaciones fuera del camino vocacional, a dudar del valor del seguimiento de Cristo e incluso a abandonar el empeño. Uno puede preguntarse si la experiencia del sufrimiento es un castigo de Dios o el deseo intencionado de un Dios que está ofreciendo una oportunidad para merecer el cielo. Pero estas ideas reflejan la necesidad de una purificación de la imagen de Dios.²³⁷ La Tercera Semana puede ofrecer precisamente eso.

En el primer ejercicio de la Tercera Semana, la petición propuesta pide «dolor, sufrimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión» (*Ej* 193). Se invita al ejercitante a entrar en la primera de varias contemplaciones de la pasión de Cristo a través de un proceso de ver, oír y mirar lo que está sucediendo. También se le invita a considerar su solidaridad y motivo de amor que permanece intacto en medio de sus sufrimientos que abraza libremente «en la humanidad» (*Ej* 195). Luego considera «cómo la divinidad se esconde» (*Ej* 196). Podría destruir a sus enemigos, pero, en cambio, elige libremente permanecer solidario con nosotros a través de las circunstancias que la libertad del hombre construye y la providencia divina permite. Finalmente, se les invita a considerar que Jesucristo ha sufrido «por mis pecados» (*Ej* 197). Y con esta constatación surge la

²³⁵ *Ibid.*, 1026-1027.

²³⁶ GUILLÉN, A., “El proceso espiritual de la Cuarta Semana,” en *Man* 79 (2007), 136.

²³⁷ GUILLÉN, A., “La originalidad ignaciana de la Tercera Semana”, en *Man* 83 (2011), 344.

pregunta de cómo se debe responder con amor. «¿Qué debo yo hacer y padecer por él?» (Ej 197).

El ejercitante se adentra en el misterio pascual a través de su imaginación y con la ayuda de la gracia de Dios. El orden propuesto invita a seguir a Cristo a través de toda su pasión, comenzando por su entrega amorosa en la Última Cena, lavando los pies a sus discípulos, siendo traicionado por Judas (Ej 191), sudando gotas de sangre en Getsemaní y aceptando ser capturado por sus enemigos sin luchar (Ej 201). Acompaña a Cristo en todo su recorrido desde el huerto hasta la casa de Anás, Caifás, Herodes y el juicio ante Pilatos (Ej 208, 290-296). Contemplan las injusticias de ser rechazado, llevar la cruz y ser crucificado en medio de dos ladrones (Ej 296). Escucha y considera sus siete palabras en la cruz (Ej 297) hasta que es bajado de la cruz en presencia de su Madre dolorosa y enterrado (Ej 298). Dentro de estas contemplaciones y consideraciones el ejercitante «demanda...dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (Ej 203).

Al entrar con afecto en el ver, oír, mirar y considerar, la tierra se prepara para que el ejercitante puede confirmar su decisión de seguir a Cristo como respuesta de amor, pase lo que pase. Se inspira para conformar su voluntad a la de Cristo, que abrazó libremente las malas circunstancias por amor, y así la transforma en redención. Como fruto de este proceso, uno espera ser movido a una mayor conformidad con Cristo a través de la solidaridad con su sufrimiento por amor. Su imagen de Dios también puede transformarse. Dios no es tan trascendente como para exigirnos que soportemos el sufrimiento como castigo sin ser acompañados, ni exige la colaboración con el mero propósito de merecer la salvación. El ejercitante se encuentra con un Dios encarnado que ha elegido un abajamiento amoroso y solidario con cada persona. Jesús ha soportado «la injusticia, el dolor, el fracaso y la muerte (que) son consustanciales a la vida humana.»²³⁸ De este modo, el ejercitante descubre las razones para perseverar y experimenta el impulso afectivo en forma de fortaleza. Su propia respuesta de amor se ve confirmada y reforzada por el descubrimiento del amor que ha recibido del Señor.

El último ejercicio de la Tercera Semana contrasta con el primero de la Cuarta. La Tercera termina con «el cuerpo sacratísimo de Cristo...desatado y aparatado del ánima y María en su soledad» (Ej 208). La Cuarta comienza con el descenso de Cristo en la separación de su alma y cuerpo, pero subraya dos veces la unidad del alma con su divinidad. Su descenso a los infiernos no es un fin, sino el comienzo de la inhabitación de la presencia del Señor en la soledad de los separados de la vida, para llevar a las almas justas a la verdadera vida (Ej 219).

La separación del cuerpo y del alma de Jesús y del hombre «no se presenta como una liberación, sino que crea una situación de des-humanización, que pone fin a esta unión

²³⁸ *Ibid.*

fundamental del alma con el cuerpo».²³⁹ Afirma la verdadera muerte de Cristo, que murió por mí. Murió y resucitó por mí. Su solidaridad con los que están aislados por la muerte muestra una *kénosis* radical. La muerte no le limita, sino que abre un nuevo horizonte a la humanidad. Demuestra que no hay lugar de soledad donde Cristo no pueda entrar. Además, la muerte no paraliza su actividad salvífica. Jesús permanece fiel a su identidad divina y encarnada. Desde su *kénosis* radical, resucitó y «apareció a su bendita Madre» (Ej 219). La verdadera vida se alcanza a través del encuentro con su persona. Y es Él mismo quien sale a nuestro encuentro.

La Cuarta Semana profundiza en estos encuentros con Cristo resucitado. Ofrece trece apariciones. Una y otra vez, son encuentros vivificantes y reveladores que suscitan profesiones de fe, gestos de adoración y en los que Jesús les ordena la misión. Durante cuarenta días, Cristo fortalece a los apóstoles, ofreciéndoles muchas declaraciones y signos y hablando del reino de Dios, ordenándoles que esperen en Jerusalén al Espíritu Santo prometido. El fruto de estas contemplaciones es una alegría de encontrar a Cristo resucitado. Encuentra la verdadera vida que no le abandona. Y se alimenta en la fe para seguir adelante en las buenas obras con la misma esperanza de los apóstoles: con la esperanza ofrecida por el Espíritu y en previsión de la segunda venida de Cristo que ascendió al cielo. La libertad de uno se enraíza en una fe y una esperanza más profundas en la invencibilidad de Cristo resucitado.

Ignacio no pinta a Cristo como un mero compañero de vida y muerte. Él es el Señor y el Rey. «Ignacio adora continuamente a la Majestad del *Eterno Señor*» según Kolvenbach.

San Ignacio está convencido-y es, en el fondo, la contemplación del Reino-de que sólo el Rey eterno tiene derecho a pedirnos lo mejor de nosotros mismos. En esta perspectiva el misterio del descenso al infierno y de la glorificación del Resucitado revelan cómo la vida eterna, la resurrección, es un don puramente gratuito. Es precisamente esta gratuidad del don de la vida la que choca profundamente con nuestra creciente convicción de que podemos dominar cada vez más la vida, y la que nos camufla la muerte como una derrota vergonzosa.²⁴⁰

La dinámica de los ejercicios sobre el Misterio Pascual posee un dinamismo capaz de romper los falsos esquemas que aún persiguen al discípulo fiel en el seguimiento de Cristo. Saturado de amor gratuito y queriendo seguir a Cristo, se abre a la gracia y se conforma con Cristo. Se atreve a proponer la obediencia humilde y la confianza en la gracia del Soberano Rey eterno, a pesar del camino de «lo que más nos conduce.»

De la vida de Ignacio en esta etapa y su pedagogía de la Tercera y Cuarta Semana, aprendemos que la providencia divina actúa para integrar a la persona en su misterio pascual, confirmándola en su camino peregrino. La persona que se ha puesto en el camino de seguir a Cristo, discierne el mejor curso de acción posible. Poco a poco se libera de sus

²³⁹ KOLVENBACH, P. , “Cristo...descendió al infierno” (Ej 219) en *Decir...al Indecible*, (Ignacio Iglesias, ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1999, 106.

²⁴⁰ *Ibid.*, 113.

ideales y formas de proceder autoimpuestas, hasta que la voluntad del Señor se convierte en parte integrante de la percepción de su propio ideal. Esto se lleva a cabo a través de la purificación activa y pasiva, así como un examen frecuente de los motivos de uno y de cómo vivir la esencia de la llamada de Dios dentro de las circunstancias siempre cambiantes. La providencia divina purifica y da luz a los siguientes pasos, o al menos a las disposiciones fundamentales para seguir caminando en el plan discernido. De este modo, la libertad se hace más conforme a la de Cristo, que se sometió a las circunstancias de las injusticias sufridas a manos de sus seguidores más cercanos y de las autoridades religiosas.

Como Ignacio, el ejercitante descubre que los encuentros con el mal no disminuyen la libertad, sino que pueden ser un medio para integrarse más profundamente en el Misterio Pascual de Cristo. El fruto de esta inmersión es una libertad que se realiza más plenamente en la medida en que se ejerce en un abajamiento y entrega a Dios. Las restricciones percibidas se convierten en oportunidades bajo la luz de la fe, la esperanza y la caridad.²⁴¹ Las virtudes teologales son signos seguros del mismo Dios encarnándose en la vida de la persona, confirmando y conformándole en su identidad de hijo en el Hijo. Con una nueva visión y manera de enfrentar el mundo, el sufrimiento se convierte en fortaleza, verdadero gozo y magnanimidad para perseverar sin límites en la entrega y disponibilidad a Dios.

En el cuarto capítulo veremos la culminación de esta experiencia en la vida de Ignacio en su camino a Roma. Su encuentro con Dios en La Storta consolida la forma y el modo de la Compañía de Jesús, aunque seguirá discerniendo detalles particulares a través de varias deliberaciones comunitarias y personales, uno de estos preservados en el *Diario Espiritual*. Veremos el camino de Ignacio y de la Compañía en su identificación con Cristo, humilde y pobre, y el rasgo que define la configuración en su misión en el mundo. En los *Ej* veremos este mismo dinamismo de una reconfiguración a la recapitulación de la persona a través de la *Contemplación para alcanzar el Amor* (CAA).

²⁴¹ Parece que, con el paso de tiempo, Dios pone restricciones a Ignacio y a la Compañía al modo de servirle. Divarkar reflexiona: «As the story proceeds, each succeeding situation brings to Ignatius the realization that commitment to Christ carries with it other commitments--which may seem to tie him down once again, to be a restriction, but are experienced as a further release, as new opportunities calling forth fresh generosity: loyalty to Christ means loyalty to the Church, loyalty to the Church means loyalty to the Pope After many adventures, accompanied by singular graces, the process of bringing his loyalty into ever sharper focus comes to a peak point in a mystical experience at La Storta, of the Father placing him with the Son, of the Son bearing the cross and inviting him to service, of a promise that the power of God would support his little group in Rome» DIVARKAR, P., "Loyalty as Liberation: Ignatius of Loyola and Pedro Arrupe at La Storta", en *Review for Religious* 50 (1991), 27.

CAPÍTULO V. LA LIBERTAD ENTREGADA

El encuentro con Dios en La Storta muestra que no fue una gracia personal reservada sólo a Ignacio, sino una gracia que le lanzó a él y al grupo desde el corazón de la Iglesia hacia el mundo en el proyecto de la salvación de las almas. Este acontecimiento, a pesar de su brevedad, fue muy indicativo de cómo se había configurado la vida de Ignacio y, en consecuencia, de la forma y el modo de la Compañía. Dios, en su divina providencia, va formando a sus hijos e invitándolos al abandono total en el seno de su instrumento mediador, la Iglesia, para la salvación de las almas. Para Ignacio y para el jesuita que sigue sus pasos, la verdadera libertad se encuentra en la entrega consciente y deliberada en fidelidad a la llamada original que define la propia identidad. En el caso de Ignacio, era ser un soldado de Cristo. Habiendo formado un grupo de hombres, se convierte en una especie de general, dirigiendo a otros bajo el estandarte de Cristo, con la marca distintiva de seguir a Cristo bajo el estandarte del Papa.

Irónicamente, lo mismo que los unía, su lealtad al Papa, los dispersaba aún más. Pero su disponibilidad en el servicio al Señor y a la Iglesia se convirtió en el punto de unidad del corazón. Las mismas restricciones a las que renunciaron a su libertad, se convirtieron en un medio de *magis*, una mayor libertad. Sus deliberaciones para vivir la pobreza y la obediencia fomentan una disponibilidad total, física, mental y espiritual, al servicio de Cristo y de su misión en y a través de su cuerpo místico, la Iglesia. La lealtad se convierte en el camino para ser un discípulo libre.²⁴²

5.1 La Storta

Durante sus votos en Montmartre, el 15 de agosto de 1534, decidieron esperar para embarcarse hacia Jerusalén, pero con una cláusula. Si no conseguían el pasaje a Jerusalén antes de cierto tiempo, irían a Roma para ofrecerse al Papa. Mientras esperaban en Venecia, Ignacio se ordenó el 24 de junio de 1537. En septiembre, al partir de su año de espera, deliberaron ir a Roma en pequeños grupos, sirviendo en las ciudades universitarias del

²⁴² «Paradoxically, the very thing that would have separated them--their commitment to the Pope—became "the basis and chief foundation" of a new religious order, compact but mobile: so the Society of Jesus was established on the principle of loyalty as liberation.» DIVARKAR, P., *art.cit.*, 27-28.

camino. Ignacio fue de camino con Laínez y Fabro y llegaron a una pequeña capilla, La Storta, en la vía Cassia, a 15 kilómetros de Roma, en noviembre de 1537. Desde su ordenación había rezado constantemente a la Virgen para que «le pusiera con su hijo» (Au 96). Dios le confirmó que este deseo era parte de su identidad y misión y le concedió esta gracia. Càmara cuenta la historia:

Fueron a Roma repartidos en tres o cuatro grupos; al peregrino le tocó con Fabro y Laínez, y durante este viaje fue muy especialmente visitado por Dios. Había decidido que después de ser ordenado sacerdote estaría un año sin decir misa, preparándose y pidiendo a la Virgen que lo quisiese poner con su Hijo. Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo. [Yo (Càmara), que escribo estas cosas, dije al peregrino cuando me narraba todo esto, que Laínez explicaba al respecto otros detalles, según había oído. Y él me contestó que todo cuanto contaba Laínez era cierto...] (Au 96).

En una exhortación del 2 de julio de 1559, Laínez relata de primera mano lo sucedido en La Storta, convencido de que fue el fundamento del nombre de la Compañía. Lo que destaca en este relato es el sentimiento de Ignacio de un martirio inminente y su disposición a él. Está dispuesto a entregarlo todo al Señor.

Me dijo que le parecía que Dios Padre le imprimía estas palabras en el corazón: --Ego ero vobis Romae propitius--. Y sin saber a qué se refería nuestro Padre, dijo: «No sé qué será de nosotros, tal vez que nos crucifiquen en Roma...» Otra vez dijo que le pareció ver a Cristo con la cruz al hombro, y al Padre Eterno diciéndole: -Quiero que tomes esto para tu siervo--. Y así Jesús lo tomó, y le dijo: -Quiero que le sirvas--. Y por esto, tomando gran devoción a este santísimo nombre, quiso nombrar a la congregación: la Compañía de Jesús.²⁴³

La visión parece una confirmación de la misión de la Compañía enraizada en el corazón de la Iglesia y fue secundada al año siguiente cuando Pablo III exclamó: «¿Por qué suspiráis tanto por ir a Jerusalén? Buena y verdadera Jerusalén es Italia, si deseáis hacer fruto en la Iglesia de Dios.»²⁴⁴

Aunque Ignacio no comentó más el significado de esta visión, Nadal y otros jesuitas han elaborado su significado espiritual y teológico para el Cuerpo de la Compañía. Nadal lo vio como «la primera forma y gracias que el Señor dio a la Compañía.»²⁴⁵ A través de

²⁴³ LAÍNEZ, D., *Adhortaciones, Lectione prima*, 2 de Julio de 1559, FN, II, n. 7, 133. «Il primo fundamento di porre questo nome fu nostro Padre, per questo che io dirò. Venendo noi a Roma per la via di Siena, nostro Padre, come quello che aveva molti sentimenti spirituali, el specialmente nella sanctissima Eucharistia, che egli ogni giorni pigliava, sendoli amministrata o da maestro Pietro Fabro, o da me, che ogni giorno dicevamo messa, et egli no; mi disse che gli pareva che Dio Padre gl'imprimesse del cuore queste parole: --Ego ero vobis Romae propitius--. Et non sapendo nostro Padre quel che volesseno significare, diceva: "Io non so che cosa sarà di noi, forse che saremo crocifissi in Roma--". Poi un'altra volta disse che gli pareva di vedere Christo con la croce in spalla, et il Padre Eterno appresso che gli diceva: --Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo--. Et cosi Gesù lo pigliava, et diceva: --Io voglio che tu ei serva--. Et per questo, pigliando gran devotiones a questo santissimo nome, volse nominare la congregatione: la Compagnia di Gesù.»

²⁴⁴ BOBADILLA, N. *Autobiographia*, n. 11, FN, III, 327.

²⁴⁵ ALPHONSO, H., "La Storta", en *DEI II*, 1093, citando *MNad V*, 287, 268.

esta gracia singular dada a Ignacio, el Señor confirma que la misión de la Compañía es la de «sufrir y llevar su cruz en sus miembros»²⁴⁶ Se puede desplegar esta experiencia diciendo que la Compañía está llamada a un «servicio de Cristo que lleva su Cruz en la Iglesia hoy [...] para la gloria de Dios y la salvación de todos».²⁴⁷

5.2 Misión y modo: Ser puesto con Cristo llevando su cruz

«Ser puesto con Cristo» da una orientación segura en el ejercicio de la libertad de Ignacio y de la Compañía. Constituye «la sustancia de la ley fundamental de la Compañía,»²⁴⁸ puesta por escrito en la Fórmula del Instituto. Resume y concreta el modo y forma de seguir a Cristo, fiel a su llamada y identidad.

5.2.1 La Fórmula Instituto

La Fórmula es fruto de trece años de gestación de la vivencia del primer grupo desde sus comienzos en París. El texto nació por las deliberaciones de la cuaresma de 1539. Desearon constituir un cuerpo estable y orgánico bajo obediencia de un superior para preservar y fomentar la unidad. Escribieron un texto de cinco párrafos que resumieron su fin y régimen fundamental, su profesión de obediencia al Papa y al prepósito general y el modo de vivirla, su vida de pobreza, y otros aspectos relacionados con su vida en la misión. Recibieron su aprobación *vivae voce oráculo* de Paolo III el 3 de septiembre de 1539. Después de dos revisiones menores recibieron su aprobación oficial de la Santa Sede en 1540 y 1550 a través de la *Bula Regimi Militantis Ecclesiae* y *Exposit Debitum*, respectivamente.

El Congragación General 31,²⁴⁹ llama a la Fórmula «la primera ley en dignidad y autoridad». La «ley» se asocia a las restricciones, pero ciertas restricciones están al servicio de la libertad. En el proceso de definir la propia identidad y la forma de proceder en la misión, es importante tener puntos de referencia y fronteras para guiarse en el camino. La libertad se consigue no por la falta de restricciones, sino por una dirección y un propósito claros propios de la existencia de un ser. Este es el caso no sólo de una persona individual, sino también de una persona jurídica. Sin un camino claro guiado por unas verdades ontológicas y orientado teleológicamente, uno puede perderse fácilmente entre una multiplicidad de bienes aparentes o motivos desviantes a fondo. La Fórmula actúa como salvaguarda para lograr una mayor libertad en el ejercicio de la misión para la gloria de Dios y la salvación de los hombres.

Casi inmediatamente después de la aprobación del FI40, Ignacio y los primeros compañeros plantearon la posibilidad de revisiones: «Tenían una gran libertad de espíritu, para servirse de lo jurídico sin caer en ningún tipo de esclavitud a lo determinado: lo jurídico sigue a la experiencia de lo vivido, se apoya en ella; incluso la protege y multiplica

²⁴⁶ *Ibid.*, citando *MNad* V, 52.

²⁴⁷ *Ibid.*, 1094.

²⁴⁸ *Ibid.*, 1095.

²⁴⁹ El Congragación General tuvo lugar de 1965-1966.

su fecundidad. Pero no suplanta ni oprime a esa experiencia.»²⁵⁰ Lo que no cambia es la esencia del fin del Instituto, un fin confirmado en la experiencia de La Storta. La Fórmula comienza así: «Cualquiera que, en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra» (*FI I*).

Entre 1540 y 1550 las necesidades apostólicas les exigen a profundizar en la reflexión sobre el carisma y a reajustar «la Fórmula, de manera que apoye e impulsa el futuro.»²⁵¹ Entre FI40 y sus añadidos en 1550, el primer párrafo expresa cómo su sentido de pertenencia informa la misión: su manera de ser ministros de la palabra y ministros de carácter asistencial.²⁵² FI50 amplía la lista de obras y añade una frase que resume un aspecto particular de su libertad entregada al Señor. Tras la larga lista de ministerios, explicita la modalidad: «haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo.» Además, FI50 hace más explícita que su misión se inserta en el mundo marginal. Estos ajustes en «su modo de proceder» fueron objeto de un serio discernimiento, como atestigua el *Diario Espiritual*. Así, la forma y el modo inspirados en la vida de San Ignacio toman su forma en la vida corporativa de la Compañía de Jesús de la misma manera: viviéndola, examinándola y discerniéndola dentro de las circunstancias cambiantes. La libertad madura en la entrega consciente y discernida sobre la forma y manera de vivir la llamada de Dios.

5.2.2 Modo: Cristo, pobre y humilde

Desde el principio de su determinación de vivir su ideal religioso, un modo de proceder común para Ignacio fue la pobreza, que revela y forma a la vez un espíritu de libertad interior y de indiferencia. Haciéndose eco de la *Co* 287, Gelpi comenta que «el amor a la pobreza “como madre”, en el espíritu de la primera bienaventuranza también fomenta el crecimiento espiritual y la receptividad a la gracia divina.»²⁵³ Ya hemos visto ejemplos de ello: cómo Ignacio daba sus propias ropas a los demás, intercambiándolas con un pobre, y dando frecuentemente el poco dinero y comida que tenía a los necesitados. Desde el principio de su peregrinación buscó modestos alojamientos en hospitales donde se atendía

²⁵⁰ CORELLA, J. “Qué es la Fórmula del Instituto y cómo se hizo,” en *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander 1993, 14.

²⁵¹ *Ibid.*, 15.

²⁵² La *FI* párrafo 1 de 1550 lista algunas acciones que se corresponden a su identidad en la misión: «atender principalmente a la defensa y propagación de la fe, y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales y de la educación en el cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos. Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, y socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo.»

²⁵³ GELPI, D., “Gracia”, en *DEI II*, 924.

a los pobres y enfermos. Cuando empezó a formar un grupo de seguidores, éstos se dedicaron a la defensa y propagación de la fe y a las obras sociales de misericordia.

Durante su estancia en Roma (desde 1538), Ignacio fundó la Casa de Santa Marta con la ayuda de benefactores y una asociación piadosa (la Compañía de Gracia en 1543) para trabajar en la regeneración de las prostitutas. Además, fundó una obra para ayudar a los hijos de las prostitutas en su educación y bienestar.²⁵⁴ Atenta a los marginados, la CJ comenzó a trabajar con los encarcelados. Al igual que con los pobres, el objetivo principal era espiritual. Les enseñaban el catecismo, a rezar, les daban los *Ej* de la Primera Semana, les preparaban para la confesión y la comunión, y ayudaban a construir o renovar capillas.²⁵⁵

El trabajo con los enfermos tiene sus raíces en la convalecencia de Ignacio, sus experiencias en los hospitales y sus propias dolencias crónicas. La dedicación a los enfermos se inscribe en el segundo fin de la CJ, la salvación de las almas, sobre todo teniendo en cuenta que la enfermedad era a menudo un peligro para la vida en la época de Ignacio. La consideraba una experiencia tan esencial que la puso en las *Co* para que al noviciado no le faltara una lección pedagógica inestimable a través de su trabajo con los pobres y los enfermos. Durante la segunda probación de un jesuita deben servir a los enfermos «por más se abajar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el século y de sus pompas y vanidades se parten» (*Co* 66).²⁵⁶

Está claro que Ignacio esperaba que su contacto con los marginalizados sirviera no sólo para salvar almas, sino que también trabajara para santificar sus propias almas en el proceso de imitar a Cristo, pobre, humilde y servicial. Forma parte del proceso de maduración en un espíritu de indiferencia y libertad interior ante situaciones en las que tienen que superar su propio egocentrismo para servir a los más necesitados. La esencia de esta forma de vivir y modo de proceder en la misión está presente desde el inicio y formulado en los escritos de varias deliberaciones de Ignacio y los primeros Jesuitas.

5.2.3 Forma: Obediente para seguir a Cristo, pobre y humilde

La Fórmula Instituto fue el fruto de las deliberaciones de la primavera de 1539. Revelan un marco de pobreza evangélica integrado en el plano personal y corporativo de la CJ. De antemano, ya se habían puesto a las órdenes del Papa Pablo III, abiertos a ser enviados a las misiones. Ante la posibilidad de la dispersión geográfica, el grupo se cuestionó cómo percibían que debían vivir su unidad en su disciplina de vida, en sus prácticas y en su misión al partir a tierras lejanas. Decidieron por unanimidad añadir la obediencia a sus votos de pobreza y castidad y constituirse jurídicamente como un nuevo Instituto religioso. Según Simon Decloux, esta *deliberatio primorum patrum* «definirían la forma de su

²⁵⁴ CARAMAN, P., “Ministerios apostólicos especiales,” en *DHCJ* III 2678.

²⁵⁵ VISCARI, C.J., “Encarcelados, Ministerios con,” en *DHCJ* II 1239.

²⁵⁶ CARAMAN, P. y VISCARDI, C.J., “Enfermos, Ministerios de los,” en *DHCJ* II., 1241-1242.

porvenir».²⁵⁷ Su decisión de hacer un voto de obediencia a una figura de autoridad elegida entre ellos, fue un gesto que les ayudaría a permanecer unidas y fieles a una vida religiosa apostólica. También refleja un espíritu de pobreza en su voluntad de comprometerse y entregarse al plan de Dios bajo una autoridad, la primera de las cuales fue Ignacio, elegido como primer Prepósito General.

Sus reflexiones sobre la unidad frente de las circunstancias de la misión sirvieron también para formular lo que Valero llama «el núcleo esencial del modo de pobreza evangélica actual propio de la Compañía.»²⁵⁸ El 4 de mayo determinaron que los que quieran entrar la CJ tienen que ser actualmente pobre antes de su admisión. También decidieron, el 11 de junio, «que se recibirán casas e iglesias para habitar, pero de modo que no se tome algún derecho de propiedad sobre ellas» (MCo I, 12.13). Siguiendo sus deliberaciones, lo escribieron así:

Habiendo experimentado que es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo la vida que se aparta lo más posible de todo contagio de avaricia, y se asemeja lo más posible a la pobreza evangélica; y sabiendo que nuestro Señor Jesucristo proveerá lo necesario para el sustento y vestido de sus siervos que no buscan más que el reino de Dios, hagan todos y cada uno voto de pobreza, declarando que ni en particular ni en común puedan adquirir derecho civil alguno a cualesquiera bienes estables o réditos o ingresos algunos, para el sustento y uso de la Compañía, contentándose con gozar exclusivamente del uso de las cosas necesarios, estando de acuerdo los dueños, y con recibir los dineros y el valor de las cosas que se les donaren, para procurase lo necesario (MCo 1, 19).

Otra pregunta entorno de la forma y modo de vivir fue sobre las rentas de las Iglesias y si podrían recibir rentas fijas, distintas de las casas. Ignacio tomo esta deliberación en serio, pasando 44 días para discernirlo. En fin, hizo una distinción entre los edificios destinados a los ministerios y sus casas en que vivieron. Pero preservó la misma decisión anterior que aseguró y exigió un desprendimiento actual y espiritual de los bienes que implicaba una carencia absoluta de bienes para la vida y la misión, sin seguridades de ingresos. Esto da un impulso al ejercicio de sus ministerios con un espíritu de gratuidad absoluta para vivir en un nivel que es propio de pobres.²⁵⁹ Pero lo que más destaca es el proceso interior durante su discernimiento que fue registrado en su *Diario Espiritual*.

5.3 El *Diario Espiritual*: Proceso de la libertad entregado en el discernimiento

El 2 de febrero de 1544 comenzó un discernimiento de cuarenta días para deliberar el asunto sobre rentas fijas. Para un simple transeúnte, estas veintiséis páginas revelan una historia sagrada, un encuentro entre Ignacio y su Señor donde la pedagogía de Dios fue obrando una mayor entrega de su propia libertad. A lo largo del *DE* se produce una especie de diálogo que revela, por un lado, a un Dios benéfico y soberano que convoca a Ignacio a

257 DECLoux, S., “Octava parte principal. De lo que ayuda para unir a los repartidos con su cabeza y entre sí,” en *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 277.

258 VALERO, U., “Pobreza”, en *DEI II*, 1453.

259 *Ibid.*, 1455.

profundizar en el corazón de la Trinidad; y, por otro lado, a Ignacio, cuyo deseo ansioso de recibir respuestas y confirmación de una elección sobre la pobreza se convierte en un medio para madurar como hijo de Dios. Lo que comienza como un discernimiento de la voluntad divina sobre un punto concreto de la pobreza, llega a ser un camino de crecer en el espíritu de pobreza y entregar todo se ser a Dios.

5.3.1 El Corazón de un Niño

El discernimiento de Ignacio comienza en un estado de tranquilidad en el tercer tiempo de elección y se somete a las diversas mociones propios al segundo tiempo.²⁶⁰ La gravedad del discernimiento le impulsa a buscar intencionadamente la afirmación de su Madre, como un niño que busca a tientas la seguridad. A lo largo de los nueve primeros días, el Señor viene a responder a su necesidad con una visión de la Santísima Virgen María con su Hijo, al que se refiere como los dos mediadores (*De 6*). Como resultado, Ignacio gana confianza. Está seguro de la intercesión de María y de su Hijo ante el Padre, tiene una claridad de razonamiento, su voluntad está puesta en la pobreza, y su deseo de continuar la elección en la medida que había planeado comienza a desvanecerse (*De 10-13*).

El décimo día, Ignacio ofrece una misa al Espíritu Santo, rogando que la Divina Majestad acepte su elección. Mientras reza un coloquio al Espíritu Santo, recibe una revelación del Espíritu Santo en que «parecía verle o sentirle en claridad espesa o en color de flama ígnea modo insólito» (*De 14*). Sin embargo, a pesar de sentirse confirmado en su elección, sigue buscando la confirmación a través del segundo modo de discernimiento, sopesando los pros y los contras. Ignacio no pretende que esto sea un mero ejercicio de la razón. Es consciente de que necesita ayuda y reza a la Virgen, al Hijo y al Padre para que el Espíritu Santo le ayude a razonar (*De 15*). Ignacio siente iluminado por el Evangelio viendo cómo el Hijo envió a sus Apóstoles a predicar en la pobreza y luego el Espíritu Santo les confirmó en su misión con el don de lenguas. Toma esta luz como otra confirmación y ratifica su elección en un nuevo e intenso impulso de devoción y lágrimas (*De 16*).

El undécimo día, Ignacio experimenta un tremendo consuelo en forma de devoción, lágrimas y amor y da continuamente gracias al Señor por la claridad que ha recibido. Todo esto cambia al día siguiente. La conexión sentida de la persona humana con el Señor es un misterio. Por motivos pedagógicos, el Señor decide ocultarse. Ya sea por los escrúpulos de Ignacio o por un camino de purificación elegido por el Señor, Ignacio siente la gravedad de estar separado de las Personas Divinas por no haberles prestado la debida atención en su acción de gracias del día anterior. Como un niño travieso que ha perdido el favor del Padre, se dirige de nuevo a su Madre Celestial, esperando que ella pueda reconciliarle con el Padre (*De 23*).

Su relación con el Padre Dios parece trémula. El Padre aprovecha el espíritu de arrepentimiento de Ignacio y se revela misericordioso, bueno y propicio (*De 26-36*). Sin

²⁶⁰ THIÓ DE POL, S., “Diario espiritual”, en *DEII* 593-594.

embargo, su sentimiento de ser favorecido por el Padre dura poco, ya que las tentaciones vuelven a acosarle. El enemigo ataca por muchos lados, esperando romper la relación recién reconciliada del hijo con su Padre. Entre pensamientos y temores de errar, Ignacio se debate entre las dudas sobre su decisión. Desolado, suplica a todos sus intercesores que le confirmen (*De* 46). Reza a cada una de las Personas Divinas para que le confirmen (*De* 48). La devoción se mezcla con la agitación. Se siente enfadado con la Santísima Trinidad por no haberle dado la seguridad que deseaba. Una vez más, Ignacio se convierte en el niño inseguro cuya confianza en el Padre disminuye.

Ignacio persiste y Dios también. Al día siguiente de muchas tentaciones y enfados, comienza su jornada con un examen de conciencia. La Santísima Trinidad se reveló como magnanimidad a este bendito hijo de Dios. La confianza espiritual de Ignacio aumentó y Dios le reveló el misterio de sus relaciones subsistentes a través de una experiencia de sus operaciones y apropiaciones (*De* 52-54). Esta revelación continuó, aumentando el amor de Ignacio por la Santísima Trinidad. Dos días después de la visión, Ignacio se da cuenta de que no había buscado la visita anterior de la Santísima Trinidad. Continúa recibiendo intuiciones espirituales y reflexiona sobre el abundante conocimiento recibido. Su reflexión revela no sólo un conocimiento interior, sino ser favorecido con encuentros de cada una de las Divinas Personas de la Santísima Trinidad.

...al hablar con el Padre y ver que era una sola Persona de la Santísima Trinidad, me sentí movido a amar a toda la Trinidad, especialmente porque las otras Personas estaban todas en la Trinidad por su misma esencia: el mismo sentimiento cuando oraba al Hijo y al Espíritu Santo; cuando sentía consuelo me deleitaba con cualquiera de ellos, y me regocijaba reconociéndolo como proveniente de los tres (*De* 63).

Las visitas de la Santísima Trinidad propiciaron la humildad en Ignacio y le prepararon para una mayor transformación, pasando de ser un niño que buscaba seguridad y confirmación a un hijo en el Hijo que deseaba conformarse con la voluntad divina.

5.3.2 Un hijo en el Hijo

El vigésimo segundo día de su discernimiento, Jesús entra en sus pensamientos con una claridad resplandeciente. Tiene la característica del primer tiempo de elección. Recibe la firme convicción de que su decisión fue confirmada por Jesús y que resistiría la prueba de las futuras tribulaciones. Jesús es la puerta de entrada a la bendita vida interior de Dios y en el camino para participar en la santa misión de Dios. Con una claridad de visión, ve que Jesús «era la cabeza de la Compañía... [y el] mayor argumento para ir en toda pobreza que todas las otras razones humanas...» (*De* 66). Ignacio percibió que de alguna manera era «obra de la Santísima Trinidad el mostrarse of el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo» (*De* 67). Se hace eco de *Au* 96, su visión en La Storta, mostrando cómo Dios afirma su intención del pasado ahora en el presente.

Durante seis días continuos (*De* 65-88), Jesús se convierte en el objeto de la devoción de Ignacio, que se siente fortalecido en un sentimiento de seguridad y no experimenta ningún temor por el futuro (*De* 73). Se relaciona con las otras personas de la Santísima

Trinidad a través del Hijo (*De 72*) y experimenta que Jesús le pone ante la Santísima Trinidad (*De 83*). Jesús es su mediador, presentando las oraciones al Padre (*De 76-78*) y tiene una visión de Jesús a los pies de la Santísima Trinidad (*De 88*). El impulso divino de seguir a Jesús es secundado por Ignacio cuando sus peticiones cambian de *confírmame a confórmame* (*De 79-81*).

En el «séptimo día» (el día siguiente), Ignacio dice: «Vislumbré la patria del Cielo del Señor de ella, en cuanto entendí las tres Personas y cómo dentro del Padre estaban la segunda y la tercera» (*De 89*). Deja este fuerte momento de sentirse inmerso en el cielo y baja a la tierra, viviendo los dos días siguientes llenos de distracciones, tentaciones de ruidos y dolores de cabeza. Sin embargo, su oración perseverante le gana una continua profundización en el misterio de la Santísima Trinidad. Toma a Jesús como guía (*De 113*), pero a medida que las visiones de la esencia de Dios se vuelven más predominantes, Jesús parece desvanecerse en el fondo. «Mientras se atiende a Jesús, éste es sombrío, pero la Santísima Trinidad es clara y llena de luz» (*De 105*). Ignacio saboreó la consolación de Dios que «le atrajo enteramente a amarla» (*De 99*). Los toques de la Santísima Trinidad encienden en Ignacio una intensa devoción, amor, humildad y reverente sumisión. Como resultado es capaz de relacionarse con Dios como un hijo en el Hijo, profundizando la obra que Dios hizo en él en La Storta cuando Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo.

5.3.3 Inmersión en el Amor Relacional

Ignacio describe el intenso amor que enciende su relación con Dios: «Sentí un amor tan intenso que parecía unirme excesivamente a su propio amor, cosa llena de luz y dulzura. Aquella visita y aquel amor tan intensos me parecieron muy notables y superaban otras visitas» (*De 105*). Sus anotaciones están llenas de los frutos de este encuentro: una mayor tranquilidad y serenidad espiritual (*De 118*), reposo (*De 116*), nuevos impulsos interiores (*De 122*) y una especie de entrada en la nube del desconocimiento. Menciona más de una vez que es incapaz de mirarse a sí mismo, de su pecaminosidad o de recordar su pasado (*De 112*). Dios parece haberle sumergido en su amor relacional, purificando su memoria, entendimiento, y voluntad con la vida de gracia teologal: fe, esperanza, y caridad. Lleno de luz y pureza es capaz de enfocar sus ojos sólo en Dios. Aumenta el deseo cada vez más profundo de conformarse con la voluntad divina (*De 126*).

La primacía de la gracia actúa incluso en este impulso hacia la entrega total a Dios. A Ignacio se le recuerda crudamente que él no es el protagonista. Cuando se decide a buscar el disfrute de los consuelos de Dios, le siguen los pensamientos de que Dios le va a meter en el infierno (*De 132*). Tiene que luchar contra la agitación, la desolación, la búsqueda de señales y los pensamientos desbocados de diversos planes en los que él es el protagonista. Finalmente, reconoce las tentaciones y su propia debilidad por lo que son (*De 144-146*). Parece haberse desarrollado una especie de connaturalidad con la voz y la presencia del Señor. Se da cuenta de la diferencia entre los caminos y los efectos del espíritu malo y del espíritu bueno y elige «seguir la buena voluntad de Dios» (*De 147*). Ignacio hace una declaración ante Dios y toda la corte celestial, eligiendo concluir su discernimiento (*De 149*). Cuando el tentador ataca de nuevo, Ignacio le pone firmemente en su sitio (*De 151*).

El Señor responde revelando parcialmente el Ser del Padre y de la Santísima Trinidad. Ignacio reconoce que ha sido visitado por el «Dador de Gracias» (*De* 153).

Lo que sigue son cuatro días de oración en acción de gracias. Es un tiempo bendito de conformación a la Divina Voluntad. «Conformé mi voluntad a la Divina» (*De* 155). Recibe la inspiración de que el camino a seguir es la reverencia y la sumisión. Esto será, en última instancia, el punto de acceso al corazón de Dios. Poco después comienza a discernir un segundo punto sobre la misión donde las luchas predominantes de Ignacio consisten en la confianza en la soberanía de Dios. Su súplica de humildad, sumisión y reverencia de un amante (*De* 178) se ve recompensada con movimientos predominantes de lo mismo. Sigue creciendo su espíritu de indiferencia, incluso hacia los dones interiores de Dios. La confianza que se esforzaba por ofrecer al Señor es ganada al reconocer múltiples veces que Dios lo hace todo y lo permite todo para su provecho espiritual (*De* 176, 185, 186, 189, 190).

5.3.4 La Relacionalidad como clave del discernimiento y entrega libre

Los días de discernimiento de Ignacio se convirtieron en un portal hacia el corazón de la Santísima Trinidad. Fue un periodo benditamente fructífero. En primer lugar, su encuentro con el Señor le llevó a un descubrimiento iluminado de la relacionalidad de las Personas Divinas, en sus relaciones subsistentes y en su unidad de esencia. Este descubrimiento no se quedó en la teoría. La dinámica de esa relacionalidad humana-divina abrió un camino hacia la vida trinitaria, en la que la entrega de sí mismo se tradujo en una entrega amorosa y una sumisión reverente. Cualquier grillete que inhibiera la entrada a lo impuro del corazón fue quemado a través del fuego purificador de la contemplación. En consecuencia, Ignacio experimentó los frutos de un libre y frecuente asentimiento a Dios al fijar los ojos de su corazón cada vez más firmemente en el objeto eterno: Dios, Uno y Trino, la Esencia de toda Vida y el Amor mismo.

La pedagogía de Dios fue eficaz. Se reveló gradualmente y atrajo a Ignacio a un verdadero acatamiento e inmersión más profundamente al corazón de la Trinidad. La iniciativa de Dios provocó las respuestas de maduración de Ignacio. Pasó de buscar la afirmación y la seguridad de su madre celestial a una entrega total a la Divina Majestad y soberanía de Dios. Pasó de ser un niño inseguro a tientas a un hijo confiado en el Hijo. Los deseos de su corazón también se transformaron. Durante sus primeros veinticuatro días de discernimiento, Ignacio buscó la confirmación de su elección a la pobreza para la Compañía. Notablemente, a partir del vigésimo quinto día Ignacio vivió un espíritu de pobreza buscando constantemente la conformación con la divina voluntad de Dios. En consecuencia, el objeto del discernimiento se trasladó de cómo vivir un aspecto de la pobreza a Dios mismo, haciéndose pobre en su entrega libre y con un espíritu de mayor indiferencia hacia lo que Dios quiso darle.

El *De* está preñado de la vida mística de Ignacio y la condescendencia de Dios que hace posible la participación en su vida y misión. De allí brota el verdadero espíritu de pobreza. Es bastante notable desde el 21 de febrero de 1544, aproximadamente 20 días después de comenzar sus días intensos de discernimiento. Después de su contemplación de la

perichoresis de la Trinidad habla de Cristo con una devoción ardiente y humilde. Hugo Rahner comenta de la mediación de Cristo en este momento y cómo afectó su devoción. Dice que «Cristo sale, por así decirlo, de la luz radiante del “arriba” para revelarse como el Mediador que está “frente” a la Trinidad y que está “a los pies de la Trinidad” y “ofrece las oraciones al Padre”. A este Cristo “se dirige desde ahora toda la devoción”». ²⁶¹

La pobreza y la obediencia no son meras actividades ascéticas, sino una connaturalidad evolutiva con el corazón de Dios. Esto es relacionalidad en el discernimiento - una profunda atención a los impulsos benéficos de Dios que surgen desde dentro, donde Dios se está haciendo “en casa” en el corazón de su amado. La Majestad Divina está estableciendo su Reino y llevando a cabo su plan divino en la vida de su hijo, Ignacio, a través de la mediación de su Hijo Jesucristo. Dios no quiere un esclavo que cumpla sus órdenes, sino un hijo al que amar. Dios se comunica a sí mismo, en su esencia divina, e integra a Ignacio en el seno de la Vida Trinitaria y todo lo que ello implica: una entrega total que fructifica en el don de participar en el plan de salvación de Dios en el mundo. Cristo se “encarna” en el mundo una vez más por su íntima presencia de gracia en Ignacio. *La Contemplación para alcanzar amor* pretende suscitar esta misma mistagogía mediante una especie de recapitulación de todas las gracias para integrar e impulsar a la persona en el proyecto de Dios en el mundo.

5.4 Reconfiguración a recapitulación: la libertad interior encarnado en el mundo (CAA)

«Ser puesto con Cristo» da una orientación segura en el ejercicio de la libertad. En los *Ej*, ayuda al ejercitante a definir y elegir su identidad y su lugar en el mundo. Se encuentra la elección de este “puesto” en La Llamada del Rey Eterno, en las Dos Banderas, en los Tres Maneras de Humildad y en los tres coloquios (*Ej* 93, 147, 148, 156, 164, 168). Cómo es un don recibido, se espera. Dios lo confirme y fortalece en el misterio pascual. Y se lanza al servicio del Señor dentro de la Iglesia en el mundo a través de la CAA.

Su mistagogía refleja la propia pedagogía de Dios con Ignacio. Sus dos primeras notas señalan la clave para alcanzar el amor: «el amor se debe poner más en las obras» (*Ej* 230) y «el amor consiste en comunicación...(del) amante al amando lo que tiene» (*Ej* 231). Lejos de ser consejos prácticos sobre cómo amar, reflejan profundas verdades teológicas sobre la vida y la misión de Dios, la mediación de Cristo y la libre cooperación de la persona. Comienza con un conocimiento interior que permite a la persona «ver todas las cosas nuevas». Esta nueva visión fomenta el impulso afectivo-espiritual para que la persona «pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 232). A través de esta dinámica, la

²⁶¹ Traducido de RAHNER, H., *Ignatius the Theologian*, Cassel Publisher, London 1990, 13: “For any deeper understanding of the mystical theology contained in the diary it is important to observe the moment when Ignatius begins to speak with humble ardour of Christ: on February 21, 1544 comes a turning-point, after which the Trinitarian mystery is more and more clearly directed towards a deep contemplation of the perichoresis within the Trinity, and even here Christ steps forth, as it were, from out of the radiant light of the ‘above’ to reveal himself as the Mediator who stands ‘facing’ the Trinity and who is ‘at the feet of the Trinity’ and ‘offers up the prayers to the Father’. To this Christ ‘all devotion is from now on directed’.”

contemplación final de los *Ej*, la CAA, devuelve al ejercitante al mundo de nuevo, dando paso a una entrega libre y total a Dios, dador de todos los dones.

5.4.1 La dinámica interna de la CAA

En la anotación 15, Ignacio advierte que el que da los *Ej* no debe mover al ejercitante. Más bien facilita que el ejercitante busque «la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota.» El fruto de esta interacción entre Dios y el hombre es que éste abraza «la divina voluntad en su amor y alabanza» y se dispone «por la vía que mejor podía servirle adelante» (*Ej* 15). La primacía de la acción pertenece a Dios. A lo largo de las cuatro semanas, la pedagogía de Dios ha ido invitando a la persona a cooperar con su obra salvadora mediante una dinámica mística de purificación, iluminación y unión. Se produce una especie de recapitulación en la que el misterio de Dios está cada vez más presente. En consecuencia, el foco u objeto de deseo de la persona se simplifica en el Dador de todos los bienes, Dios. Con esta simplificación, el orden de valores de la persona cambia. Se espera el fruto deseado de todos los ejercicios espirituales: una reconfiguración interna de acuerdo con una nueva visión y relación con el mundo, que conlleva una verdadera libertad interior. En otras palabras, el fruto final de los *Ej* vería la realización del elemento escatológico del PF, el fin de la existencia del hombre que contempló desde el principio. El PF se convierte en un elemento connatural de sus intenciones, operaciones y acciones. Es el surgimiento de la dinámica de recapitulación en la que el Señor hace nuevas todas las cosas en el corazón mismo de la persona.²⁶² Esto sólo puede tener lugar mediante la interacción de la iniciativa del Señor con la cooperación libre y consciente del ejercitante, y con la facilitación discreta y sabia, pero nunca impositiva, del director.

Veamos la dinámica del CAA. El ejercitante comienza su contemplación con la oración sólita, repitiendo la oración insistente que había hecho desde el principio de los *Ej*. Pide «que todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (*Ej* 46). A continuación, el primer preámbulo ayuda al ejercitante a situarse ante los mediadores de la gracia (Dios, los ángeles y todos los santos) como si estuviera ante la corte celestial, cara a cara con su realidad escatológica. Por tercera vez en los *Ej* pide un «conocimiento interno», pero esta vez se trata de saber «de tanto bien recibido para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233).

La contemplación continúa con cuatro puntos que inician la libre cooperación del ejercitante en la dinámica del conocimiento interior al traer a la mente los beneficios recibidos de la creación, la redención y los dones particulares (Ex 234). Amplía cada uno de estos dones en los números 235, 236 y 237 respectivamente. Ve y considera cómo Dios habita en las criaturas (*Ej* 235), cómo trabaja y se esfuerza «por mí» (*Ej* 236), y cómo todos

²⁶² Queremos insistir que la CAA es mucho más que una reflexión sobre las gracias de los *Ej*, como si la recapitulación fuera un mero resumen de la experiencia. Más bien, el fruto de la CAA, por el encuentro persona-gracia, sería una recapitulación en el sentido teológico.

los dones particulares recibidos descienden de la fuente que es Dios (*Ej* 237). El movimiento de gratitud por los dones recibidos, ya sea de una fuente natural o sobrenatural, actúa como plataforma para la posterior integración de todos sus sentidos y facultades para sentir, saborear, ver y experimentar una nueva forma de estar en el mundo. Todo habla de la presencia y la acción de Dios e invita a consolidar las gracias anteriores en una resolución: que la propia vida se recapitule en él. Aunque no hay una pregunta como la de las semanas anteriores, «¿Qué debo hacer por Cristo?», parece implícita. No se trata tanto de preguntar y pensar en ello, sino de vivir el amor en las obras (*Ej* 230). ¿Qué ha ocurrido? Se facilita una comunicación humano-divina en la que el ejercitante experimenta una reciprocidad o intercambio amoroso de todo lo que tiene (*Ej* 231).

Pero, ¿qué puede dar el hombre a Dios? Puede dar el don más precioso que ha recibido: él mismo con una libre entrega desde el fondo de su identidad. En un gesto de entrega total de aquello que lo hace a imagen de Dios, y «hijo en el Hijo», «ofrece afectándose mucho»:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo diste; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta (*Ej* 234).

Quien reza estas palabras escucha el eco de quinientos años de personas movidas por la gracia a través de la pedagogía de Dios en los *Ej* desde la resonancia en el corazón de Ignacio. Pero la oración no indica un momento culminante y final de los *Ej*. Espera que sea un resumen de la disposición impregnada en el ser del ejercitante que se prolonga en la vida cotidiana. Esto es lo que ocurrió en la vida de Ignacio.

Muchos autores sitúan la experiencia espiritual del CAA en Cardoner, donde Dios «empezó a abrir los ojos del entendimiento» y vio «todas las cosas nuevas en Cristo» (*Au* 30).²⁶³ Aunque fue una gracia puntual, llega después de una preparación intensamente purificadora y pedagógica. También informaría toda la vida de Ignacio y su nuevo modo de ser y proceder. Sus anteriores condicionamientos psicológicos y humanos se configurarían de nuevo. Recibió la gracia de operar desde su constante encuentro con Dios. Câmara y Nadal explica este fenómeno como si Ignacio bebiera constantemente de una fuente sobrenatural que le permitía dedicarse por completo a las cosas del mundo para la gloria de Dios. «Más aún siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad por encontrar a Dios. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios le encontraba» (*Au* 99). «Sentía y contemplaba a Dios tanto en todas las cosas, actividades, conversaciones, a la manera de *in actione contemplativus*, lo cual solía explicar; que encontraba a Dios en todas las cosas».²⁶⁴

Aunque Cardoner fue esencial en su camino, La Storta le confirmó en su identidad y forma de proceder, siendo hijo con el Hijo, bajo la cruz. Su nueva forma de ver impactó en

²⁶³ «Se puede decir que Ignacio transpuso su propia experiencia en la CAA.» (MELLONI, “Cardoner,” en *DEI I*, 285). ARZUBIALDE presente Cardoner como fundamento del PF. Si la CAA es fruto de la vivencia y gracia del PF, entonces Cardoner sería también una experiencia fundante del CAA. (ARZUBIALDE, S., *op. cit.*, 39).

²⁶⁴ *MNad* V, 162

su nueva forma de estar en el mundo. Sus intenciones, operaciones y acciones se asemejaron cada vez más a las de Cristo, mediador de la humanidad a través de su Iglesia. Hugo Rahner reflexiona sobre esta dinámica a la vez mística y encarnada en su naturaleza.

Ignacio era un hombre que, en su descenso místico desde el mundo de arriba²⁶⁵, se había trasladado desde el Padre eterno por medio de Cristo Crucificado de vuelta a donde había empezado -en medio de las “cosas de la circunferencia de la tierra”. Para expresarlo paradójicamente, era un hombre verdaderamente natural porque todo lo que era y hacía procedía directamente de lo sobrenatural. Câmara pareció detectar la resolución de la tensión dentro de Ignacio cuando dijo: “La gracia parecía ser parte de su naturaleza”.²⁶⁶

La tensión entre la vida en este mundo natural y la vida de gracia en la Trinidad no dio lugar a una huida de este mundo, como se ve a menudo en los primeros Padres del desierto.²⁶⁷ Más bien, Ignacio reveló una reacción distintiva que definiría la mistagogía de sus *Ej*, particularmente la CAA, y el carácter de los jesuitas. El fruto de esta tensión fue una mayor participación en la obra recapituladora de Dios. Ignacio, en su vida interior y exterior, fue siempre un hombre decidido y de acción. Pero con la gradualidad del modo pedagógico de Dios de purificar, iluminar y unificar, surgió en sus intenciones, operaciones y acciones una connaturalidad con el corazón de Cristo. La contemplación, libremente ejercida e impulsada por la gracia divina, llega a ser más y más al servicio de sus acciones. Entre la simplificación natural y la gracia mística, se produjo una unificación de todo su ser en conjunción con el objetivo final de la vida. Su vida de unión con Dios y su acción para la gloria de Dios se convirtieron en una sola cosa. La “imagen de Dios” en Ignacio está más plenamente “encarnada”. Así, su modo de ser y proceder se asemeja a la Vida Trinitaria en sus relaciones de unión (*ad intra*) y en sus misiones (*ad extra*). Constituye un nuevo modo de estar en relación con Dios que define el modo de proceder de Ignacio y, en consecuencia, de los jesuitas. Nadal comprendió esto y consideró a Ignacio como la «*causa exemplaris et instrumentalis* de la vocación de los jesuitas». ²⁶⁸

5.4.2 Del conocimiento interno a la entrega libre y total a Dios

Hay sabiduría en pedir «conocimiento interno de tanto bien recibido» (*Ej* 233). Se trata de mucho más que un mero conocimiento racional de una cosa. Compromete a toda la persona en un movimiento hacia algún objeto deseado. En la filosofía griega y en los Padres de la Iglesia, la contemplación tenía preeminencia como camino de perfección, ya fuera una contemplación intelectual o espiritual. En la vida cristiana, la contemplación es un

²⁶⁵ Por “el mundo de arriba” supongo que se refiere a la gracia mística de experimentarse inmersa en la vida trinitaria que puede ser el sentido del conocimiento interno del pericoreisis del Cardoner (*Au* 30).

²⁶⁶ Translated from RAHNER, H., *op. cit.*, 20-21. “Ignatius was a man who, in his mystical descent from the world above (mystical grace of being in the Trinity), had moved from the eternal Father by way of the Crucified Christ back to where he had started-into the very midst of the ‘things on the circumference of the earth’. To express it paradoxically, he was a truly natural man because all he was and did proceeded straight from the supernatural. Câmara seemed to detect the resolution of the tension within Ignatius when he said, “Grace seemed to be part of his nature.”

²⁶⁷ “The two basic attitudes which arise from the living, prayerful theology of Ignatius are a reverential distance from God and creatures alike, and a unity of tension between nature and grace.” (*Ibid*, 30)

²⁶⁸ WITWER, A., *art. cit.*, 460.

medio para fijar la mirada interior en el objeto deseado hasta que todo el ser se oriente hacia lo trascendente. Pero como es imposible conocer a Dios en sí mismo,²⁶⁹ lo conocemos por los efectos de sus obras: su creación, su redención y los dones recibidos que santifican a la persona y al mundo.

Al centrarse en esos dones recibidos, se considera la fuente de todos los bienes y se simplifica el objeto de la mirada. La simplificación de la mirada en un objeto de devoción favorece y facilita la ordenación de todas las intenciones, operaciones y acciones hacia dicho objeto. Se llega a comprender con claridad la inmanencia y trascendencia de Dios que define la forma de relacionarse con uno mismo y con Dios mismo. «Simplicidad es ir conociendo y reconociendo que el yo no es para sí mismo, conocimiento que alcanza hasta las dimensiones más hondas de la personalidad [...]. Ir hacia Dios, converger en Dios, esto es, dejarse configurar por la simplicidad.»²⁷⁰

Como Jesús, cuyo ser total estaba siempre orientado y en referencia a su Padre, el ejercitante, a pesar de la multiplicidad de cosas y actividades del mundo, se da cuenta de lo más esencial y duradero de la vida y se encuentra solo, pero solo con Dios. La verdadera indiferencia nace ante la verdad de la multiplicidad versus la simplicidad del compromiso de los propios afectos. Esto, a su vez, facilita una relación nueva y más significativa con todos los dones de Dios, vistos ahora como oportunidades para su gloria y para la propia salvación eterna.

Tomás de Aquino definió la contemplación como el conocimiento de la verdad que, en consecuencia, facilita un impulso de amor a Dios, como primer principio y objeto final.²⁷¹ Por tanto, la perfección de la vida consiste en contemplar a Dios en todas las cosas. En el plano natural, las cosas en las que fijamos nuestra mirada nos configuran emocional y psicológicamente. De forma mística, con la ayuda de la gracia, la contemplación transforma todo el ser y las operaciones desde dentro. Nos sumergen en el misterio del dinamismo vivo del amor de Dios. Contemplar su creación, redención y santificación (las

²⁶⁹Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia, 12.12,

<https://www.newadvent.org/summa/1012.htm#article12> (Consultado el 21 de mayo de 2022). Traducido del inglés: “Nuestro conocimiento natural parte de los sentidos. Por tanto, nuestro conocimiento natural puede ir tan lejos como pueda ser conducido por las cosas sensibles. Pero nuestra mente no puede ser conducida por los sentidos hasta ver la esencia de Dios, porque los efectos sensibles de Dios no equivalen a la potencia de Dios como su causa. Por lo tanto, desde el conocimiento de las cosas sensibles no se puede conocer todo el poder de Dios; ni tampoco se puede ver su esencia. Pero como son sus efectos y dependen de su causa, podemos ser conducidos desde ellas hasta conocer de Dios "si existe", y conocer de Él lo que necesariamente debe pertenecerle, como causa primera de todas las cosas, superando todas las cosas causadas por Él.” Y “Dios es conocido por el conocimiento natural a través de las imágenes de sus efectos.”

²⁷⁰ GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, 215.

²⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, 180.1, <https://hfg.com.ar/sumat/c/c180.html> (Consultado 21 de mayo de 2022): “Como dijimos antes (q.179 a.1), se llama contemplativa a la vida de aquellos que se dedican principalmente a la contemplación de la verdad. Por otra parte, la intención es un acto de la voluntad, como quedó dicho (1-2 q.12 a.1), porque dice relación con el fin, que es el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1).” y “A la visión del primer principio, Dios, nos impulsa el amor de Él.”

misiones *ad extra* de Dios) abre la puerta para entrar en la gracia constantemente creativa que fluye de la vida íntima e interpersonal en la Trinidad (*ad intra*). A partir de la contemplación natural de las misiones de Dios (manifestadas en sus obras) la gracia perfecciona la naturaleza, dotando a la persona de un conocimiento interior de la vida de Dios. Este conocimiento es más que un elemento racional. Es, en el sentido bíblico, una introducción íntima en la vida misma del otro. En este caso, la vida y la misión de la Trinidad. Así, la persona vive la vida mística, descendiendo desde arriba con Cristo al mundo para recapitular todas las cosas en Dios.

Hugo Rahner insiste en que sólo quien ha encontrado a Dios desde arriba podrá encontrarlo en las cosas de abajo.²⁷² Así, la contemplación se convierte en un medio indispensable para la verdadera vida cristiana. Es en virtud de la contemplación que brota el conocimiento interno, y así nace la libre entrega del hombre. Pero su entrega no se queda en un mero sentimiento o pensamiento. Es acción en el amor. Así lo propone Witwer:

Para Ignacio, la propia acción es el espacio en el que se alcanza la perfección y se penetran mutuamente acción y contemplación. En el pensamiento de Ignacio, la *contemplatio* no tiene ni el significado de la contemplación intelectual como en la antigüedad, ni significa simplemente la contemplación religiosa en el sentido de la oración interior formal, sino que corresponde más bien a lo que él expresa con “la unión íntima y la familiaridad con Dios” [Co 723] en las que también se incluyen las acciones.²⁷³

En una carta al Padre Antonio Brandão, fechada el 1 de junio de 1551, Ignacio muestra su comprensión de lo mucho que la contemplación y la acción están vinculadas a la salvación de las almas a través de las actividades y deberes humanos ordinarios. Escribió:

Se puede ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiziéremos, pues es verdad que está su divina majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas. Y esta manera de meditar, hallando á nuestro señor Dios en todas las cosas, es más fácil que no alevantarnos á las cosas divinas más abstractas, haciéndonos con trabajo á ellas presentes, y causará este buen ejercicio disponiéndonos grandes visitaciones del Señor, aunque sean en una breve oración. Y allende desto, puédesse ejercitar en ofrecer á nuestro señor Dios muchas veces sus estudios y trabajos dellos, mirando que por su amor los aceptamos, posponiendo nuestros gustos, para que en algo á su majestad simamos, ayudando aquellos por cuya vida él murió.²⁷⁴

Con todo esto en mente, se puede ver la importancia de mantener una disciplina de oración-contemplación al volver a la vida cotidiana después de los *Ej*. Una de las primeras tentaciones que experimenta el ejercitante es la de empezar a dejar de lado sus prácticas de oración a medida que el activismo se apodera de él. El gran reto para todo cristiano en el mundo es perseverar en este empeño humano-divino de integrar la vida contemplativa y la activa, que en su esencia es, en términos ignacianos, «encontrar a Dios en todo».

²⁷² RAHNER, H., *op. cit.*, 9.

²⁷³ WITWER, A., *art. cit.*, 458.

²⁷⁴ *Epp*, vol. 3, 510. (Cambiamos la ortografía de algunas palabras).

* * *

La Storta confirmó la identidad y el modo de proceder de Ignacio y de la Compañía. El reto es siempre lo que el CAA pretende facilitar: «Encontrar a Dios en todo». Es el camino ignaciano de la libre entrega a Dios. Todas las cosas creadas son un reflejo de la inmanencia y trascendencia creativa de Dios. Esta verdad produce una tensión continua entre dos polos: cercanía y distancia, semejanza y diferencia entre Dios y la persona y entre la persona y las cosas creadas.²⁷⁵ Como dones, ni las cosas creadas ni las propias obras nos pertenecen por completo. Pero estamos llamados a utilizarlas como medios para nuestro fin con un espíritu de indiferencia, que fructifica en una profunda reverencia y humildad amorosa hacia Dios y todo lo que media el camino hacia Él.

Ignacio expresó su experiencia de acatamiento y reverencia en su *DE*. El 7 de marzo, estuvo en oración y parecía que le visitó la santísima Trinidad. Sintió que «no tenía licencia para mirar arriba, y aquel no mirar arriba, mas en medio, me crecía la devoción intensa con intensas lágrimas, teniendo y creciendo acatamiento y reverencia a las visiones de arriba» (*De* 128). Rahner cree que este pasaje indica el sentido que tiene Ignacio de Cristo como mediador de toda consolación. Es muy consciente del gran abismo que hay entre él y Dios. Al fijar su mirada en el centro, en Cristo mediador, el temor reverente le permite llegar al corazón de la misericordia de Dios, algo que nunca podría alcanzar por sus propios medios.²⁷⁶ Así experimentó en La Storta al ser puesto con el Hijo. Este don le produjo una mayor identificación y configuración con la vida y la misión de Cristo. E imprimió en él un temor filial.

En su último número de los *Ej*, Ignacio parece resumir las actitudes de acatamiento reverencial y humildad amorosa como fruto de todo el proceso. Tal vez esto se asemeje a sus propios sentimientos desde La Storta. Refleja la tensión entre la experiencia de la intimidad personal de la llamada contrastada con la Soberanía de Dios que le sobrepasaba. Escribió:

²⁷⁵ Rahner describe la teología de Ignacio como la dialéctica de una *analogía entis* mística. «Ignatius is, as it were, the sacred icon of what the Fourth Lateran Council defined as the similarity to God which exists in an ever greater dissimilarity. The God of Ignatius was the ‘God who is always greater’; Ignatius himself, a man seized and possessed by God; and because his whole being, a concept expressed in the phrase *sentire et gustare*, was possessed in this way, he learned to respect and preserve his reverent sense of distance from all that is of God» (*Ibid*, 2).

²⁷⁶ Cfr. RAHNER, H., *op. cit.*, 11. “What does ‘contemplation of the middle’ mean here? I think it is true to say that this is another of the key words to the dialectic in which Ignatius’ theology moves. It will be very helpful in placing things within what might be termed the celestial topography between above and below. The man who looks from below up to the above understands in the descent from above, in the outpouring of the divine source upon the world below, that he is bound up with the above and, precisely because he recognizes his own position, with the below. he realizes too, that if consolation is ‘poured’ into him it is only because God, the very source, himself descended and became Mediator. Above and below are bound up together through the mediating activity of the one Mediator. Indeed, it is possible to conceive of the below only in terms of the above, and this by fixing one’s gaze upon the middle, which evokes the interior attitude of *acatamiento*, awe. It is this sense of reverent distance from the divine which alone enables man to experience the close embrace of the Father, and the sense of being drawn into the heart of the divine mercy—a closeness which he can never attain by his own efforts.”

Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho server a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad. [...] Y salido (del temor servil), fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino (*Ej* 370).

Esta reflexión es la última de sus Reglas para sentir con la Iglesia. Con esas, Ignacio muestra una profunda reverencia hacia otro «medio», la Iglesia, a quien sintió el movimiento hacia la disponibilidad a ella.²⁷⁷ En sus primer regla se llama la Iglesia la santa madre jerárquica. Expresa una doble perspectiva de la experiencia mística de la Iglesia (santa madre) y sus mediaciones eclesiales (jerárquica). Como el Cristo místico en el mundo, la Iglesia debe ser alabado. Las reglas invitan un acatamiento reverencial hacia todo la doctrina y disciplina de la iglesia que actúa como mediación salvífica para el camino del cristiano. La primera regla anima al ejercitante a «obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor» (*Ej* 353). Revela una convicción sobre la gracia y la libertad. Se reciben y se ejercen precisamente en la obediencia del peregrino y en la mediación de la Iglesia. Además, en la regla decimocuarta, expresa la necesaria mediación de la Iglesia de Cristo ante el mundo necesitado de salvación.²⁷⁸

Se nota la dinámica de dar lo que había recibido, cada vez con un amor más puro. Ahora su misión en la Iglesia no está condicionada por la vanagloria, ni determinada por meras posibilidades naturales. Por el contrario, se configura dentro de la total disponibilidad a Dios, que implicaría una visión de todas las cosas como don. Ladaria lo resume:

Por la Iglesia Ignacio recibe su fe y salvación y regresa a ella con una determinación de entregar libremente su vida, participando en su santa misión. La misma fe por la que se acepta a Dios es a su vez don suyo; no puede convertirse en una «obra». Por supuesto que hay en ella un momento de libertad y de aceptación positiva de Dios en nosotros. Pero este acto personal es precisamente el del abandono, el de la renuncia a la propia afirmación. Sólo así se entiende cómo la caridad por la que la fe opera (Gal 5,6), las obras que han de seguir necesariamente a la justificación, no dan lugar en el creyente a una nueva autosuficiencia, sino que se consideran a su vez don de Dios.²⁷⁹

²⁷⁷ Cfr. RAHNER, H., *Ibid.*, 10. "Between the 'above' of immediate consolation and the 'below' of a world crying out for redemption there stands the 'middle': the Church and in the Church, the Mediator."

²⁷⁸ «Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas» (*Ej* 366).

²⁷⁹ LADARIA, L., *Introducción a La Antropología Teológica*, Verbo Divino, Pamplona, 1993, 137-138.

CONCLUSIÓN

Hemos analizado el peregrinaje interior de San Ignacio de Loyola y, en consecuencia, cómo sacó provecho de la pedagogía de Dios para ayudar a otros a ser discípulos libres. Parece ser un proceso análogo al de la Encarnación, donde Dios toma la iniciativa de entrar en los límites de la naturaleza humana para invitar e integrar a la persona en la vida y misión trinitarias. *Kairos* describe mejor la pedagogía de Dios en la trayectoria de la vida. Dios se aprovecha de los «tiempos y lugares», de las circunstancias históricas, geográficas, sociopolíticas y personales. Así, la providencia divina actúa de forma puntual y también gradual y constante. Como hemos visto, todo puede servir para facilitar el espacio para que Ignacio deje que la gracia fructifique en su vida.

Dios no actúa al margen de nuestras situaciones y circunstancias particulares. El encuentro Dios-persona, gracia-libertad se convierte en *kairós*, a pesar de la abundancia de restricciones y limitaciones aparentes. Los *Ej* siguen este principio. En las primeras anotaciones, Ignacio se dirige a «el que da» y «el que recibe», estableciendo límites en forma de modos y orden. Está ayudando al director y al dirigido a crear «espacios geográficos y espirituales». Estos tiempos y lugares concretos dispone a la persona para un encuentro con el protagonista principal, quien es Dios. Dios actúa dentro de estos parámetros establecidos. En la vida de Ignacio o en los *Ej*, la pedagogía de Dios exige una mayor y mejor participación. Los tiempos y los lugares son el campo de juego donde confluyen la gracia de Dios y la libertad humana.

a) Los encuentros fructíferos en los tiempos y los lugares

En la vida de Ignacio y en los *Ej* hay elementos constantes y cambiantes. Lo que permanece fijo, con el paso del tiempo y las circunstancias, así como la madurez personal, son las disposiciones esenciales para poder recibir la gracia que transforma. Sería fácil criticar los pasos iniciales de su peregrinación por estar llenos de tanta vanidad. Pero la cualidad más extraordinaria de Ignacio es su adhesión al noble ideal que se propuso alcanzar. Dios trabaja con eso. Así como eligió, en la plenitud de los tiempos, entrar en la historia humana en su encarnación, así entra en el desorden de la vida humana, en la vida personal de San Ignacio y en cualquier vida que le dé la más mínima puerta abierta. El eje que no cambia es su intención, aunque purificada, de ser un soldado bajo la bandera de Cristo. Con el tiempo y la gracia, aprende que es una tarea humano-divina que recorre el camino de la purificación de su libre voluntad y pasa por la indiferencia hasta experimentar la ofrenda total de todo su ser. Su fidelidad a la llamada inicial y permanente a ser hijo en

el Hijo bajo la cruz, a pesar de las aparentes restricciones, se convierte en una verdadera liberación.²⁸⁰

Los frutos de los acontecimientos puntuales abundan. Cardoner es un ejemplo entre muchos otros. Se pueden describir numerosos frutos de este acontecimiento puntual: la lucidez para poder discernir los espíritus, en particular los engañosos y su propio narcisismo que influye en las operaciones, una integración de sus conocimientos y de su voluntad para poder actuar más coherentemente sin tantos condicionamientos, un descentramiento para poder entregarse a los demás,²⁸¹ y una simplificación de los deseos y del modo de ser que la hace contemplativa en la acción. Pero llegan como un punto culminante a veintiséis años de vida. Además, siguen madurando con el paso del tiempo.

Al reflexionar sobre la discrepancia en la cronología de la iluminación de Cardoner entre la *Au* de Câmara y los relatos de Laínez y Polanco,²⁸² Melloni insiste en que la *Au* muestra un proceso más pedagógico del encuentro gracia-persona. Aunque esto no significa que Dios no pueda actuar puntualmente. La fenomenología mística puede parecer anárquica por parte de Dios. «Que sea gratuita no significa que sea arbitraria, sino que responde a ocultos procesos que se han forjado previamente y que en un momento dado tienen su eclosión.»²⁸³ Los frutos de un encuentro puntual entre Dios y la persona pueden ser cosechados porque la persona ha respondido, aunque sea de forma oculta e interior, a la gracia de Dios que estaba actuando dentro de los elementos circunstanciales a lo largo de su vida. Como el grano de mostaza, el Reino de Dios crece a partir de algo que a menudo es apenas perceptible.

Loyola, Manresa, Cardoner, Jerusalén, Venecia, La Storta, Roma representan encuentros humanos-divinos puntuales a la vez de constantes, donde la interconexión de la gracia y la libertad «se potencian mutuamente».²⁸⁴ Sus motivos fueron probados y refinados, sus operaciones fueron purificadas y reformadas, y sus acciones fueron gobernadas por un mayor discernimiento e iluminación sobre su relación como criatura ante el Creador, como siervo ante el Rey, como hijo amado ante el Padre, y como discípulo de la Iglesia ante las peticiones del Vicario de Cristo. Su peregrinación sirve para encontrar a Dios en todo, integrándose en el proyecto de Dios de recapitular la creación mediante su configuración con Cristo.

²⁸⁰ Texto original en inglés: «All through the narrative one sees that Ignatius had a veritable genius for loyalty—even a felt need to be loyal, to find a person or cause that might claim his total devotion. As a young man he is constantly getting caught up in unrealistic ambitions, and not even the sobering experience of a shattered leg can break the spell that holds him captive. But some accidental reading reveals to him the true object of his ceaseless quest: it is Christ. In his encounter with Christ, Ignatius experiences the paradox of loyalty as liberation. Loyalty is something that binds, but loyalty to Christ is a liberation from all that hampers true and total growth. For through intimate union with Christ one comes to share in his own experience, of God as Absolute and all else as relative. This is the truth that makes for freedom» DIVARKAR, P., *art. cit.*, 27.

²⁸¹ MELLONI, J., “Cardoner”, 825.

²⁸² Câmara situó la iluminación de Cardoner después de su batalla con los escrúpulos. Laínez y Polanco lo habían situado antes.

²⁸³ *Ibid.*, 821.

²⁸⁴ CORDOVILLA, Á., *Teología de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 2022, 44.

La pedagogía divina de Dios se convierte en mistagogía para sus *Ej*, una herramienta de sabiduría perenne para todos aquellos que desean madurar como discípulos libres. La mistagogía a fondo proponga una dinámica de “liberarse de” «las afecciones desordenadas» y “liberar para” «buscar y hallar la voluntad divina». Todo transcurre en un encuentro con Dios. La relacionalidad entre Dios y la persona humana requiere una presencia y una comunicación recíproca, receptiva y responsiva en tiempo y lugares concretas, no abstractos. En el plano divino, existe la magnanimidad y la humildad de Dios, que convoca y se deja convocar. Dios es la causa primera y principal de cualquier bien recibido. Es capaz de ofrecer sus dones a pesar y a través de las limitaciones, los deseos desordenados, las intenciones impuras y los caprichos de la persona humana. En el plano humano, la libertad está en juego en cuanto a su respuesta al Señor. Está influenciada por los apetitos naturales, los matices familiares, culturales e históricos dentro de su personalidad en desarrollo, las virtudes y vicios formados, etc. Como espíritus encarnados, la persona, como una potencia de ser en diálogo con el Señor, se esfuerza por comprenderlo, escuchando las resonancias interiores del corazón. Como una oveja que conoce a su Pastor, el tiempo y la experiencia, la presencia y la receptividad contribuyen a una eventual connaturalidad en la que la oveja reconoce la diferencia entre la voz del Pastor y el enemigo disfrazado.

b) La confluencia entre gracia y libertad: identidad mantenida y convertida

A través del tiempo real y en lugares concretos, el Espíritu hace que se cumplan las palabras de Jesús: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado» (Mc 1,15). Dios se ha encarnado en realidades temporales, concretamente localizadas en la persona humana. Ante este fenómeno místico, ¿cómo debe entenderse la interacción entre gracia y libertad? Es un misterio, pero su integridad se mantiene intacta mientras se acepta su íntima conexión, como la naturaleza divina y humana en Cristo o la circumincesión de la Trinidad²⁸⁵. La libertad no es absorbida por Dios, ni pierde su capacidad de actuar independientemente de la influencia de la gracia.

Al mismo tiempo, la persona no puede salvarse sin Dios. Además, «cuanto mayor es la libertad, dignidad y autonomía del ser humano, mayor es la gracia».²⁸⁶ Ignacio no suscribe una salvación inmanentista, que niega la trascendencia de Dios y se convierte en el criterio de lo absoluto. Fija su mirada en Cristo, Rey eternal, quien se encarnó y tomó su cruz para la salvación de todos. También, es consciente de las influencias sobrenaturales de Dios, de sus ángeles y de los «enemigos de natura humana» (*Ej* 326). Tampoco cae en una especie de gnosticismo o alumbrismo de su tiempo en el que la responsabilidad de los propios actos se oculta por la falsa creencia de que el amor de Dios mueve a todos los elegidos e iluminados sin la libre cooperación del hombre.

²⁸⁵ Bonaventure uso el término «circumincessio» para poner una palabra al misterio que en Dios hay una unidad inseparable a la vez de distinción sin mezcla. BONAVENTURE, *the Journey of the Mind into God*, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/fak.htm> (consultado el 26 de mayo de 2022).

²⁸⁶ CORDOVILLA, Á., *op. cit.*, 46.

La primacía de la gracia respeta e incorpora las limitaciones de la humanidad en el plan divino de construcción del Reino de Dios. Por un lado, Dios toma la iniciativa para llevar al hombre a su plenitud y verdadera libertad. Por otro lado, la naturaleza, por sus diversidades, limitaciones, dones y capacidades naturales, condiciona la gracia en su modo de actuar, aunque la educación religiosa amplía los horizontes a la operación de la gracia.²⁸⁷ Así, la confluencia de la gracia y la libertad puede llamarse «un tipo de encarnación emergente» más que una imposición a la propia naturaleza. La inmersión mística en el seno de Dios surge gradualmente como una necesidad de liberar a la persona del pecado original y eliminar los impedimentos para facilitar un mayor rendimiento humano connatural a lo divino. Es un fruto del proceso ascético-místico de inmersión que ayuda a la persona a «encontrar a Dios en todo». Iluminada por la verdad de la realidad e inflamada por el amor de Dios, es verdaderamente libre para cooperar en la misión redentora de Dios de recapitular todo bajo la bandera de Cristo.²⁸⁸ La persona sigue siendo imagen de Dios mientras se hace más semejante al Hijo.

Así, se puede llamar la confluencia de gracia y la libertad «una emergencia encarnada» más que una imposición sobre la propia naturaleza. La inmersión mística en el seno de Dios emerge gradualmente como necesidad de liberar la persona del pecado originaria y quitar los impedimentos para facilitar una mayor actuación humana que es connatural con lo divino. Su inmersión le permite «encontrar a Dios en todo». Iluminado por la verdad de la realidad e inflamado por el amor de Dios, trabaja libremente para recapitular todo bajo la bandera de Cristo.

Hugo Rahner llama la relación entre naturaleza y gracia como una unidad en tensión. Explica que la «turbulencia de la cooperación» y el «reposo interior que procede de la confianza en la majestad del Padre» van de la mano y forman una disposición de reverencia amorosa por la que la persona mantiene una distancia reverencial tanto de Dios como del valor del propio trabajo.²⁸⁹ Con esta verdad experimentada y enraizada en su corazón, Ignacio llegó a ser un discípulo libre, capaz de poner las palabras de su oración en obras²⁹⁰:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo diste; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta (*Ej* 234).

²⁸⁷ GELPI, D., *art. cit.*, 921-922..

²⁸⁸ Ef 1, 7-10: «En quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia, que hizo sobreabundar para con nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo, de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra.»

²⁸⁹ Cfr. RAHNER, H., *Ibid.*, 26-27.

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 5. «Ignatius embraced everything because it has come from God and belongs to God. But he is able to do this in the measure in which his prayer, 'take and receive' has become a way of life in an exclusive love of his creator and Lord, which goes as far as a total renunciation of all personal freedom.»

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes Primarias

ALBURQUERQUE A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005.

AQUINO, TOMÁS., *Summa Theologica*, <https://hjj.com.ar/sumat/a/c82.html>, (Consultado el 10 de Feb de 2022).

BOBADILLA, N. *Autobiographia*, n. 11, FN, III, 323-331.

Epistolae et instructiones (12 vols.). M. Lecina – V. Agustí – F. Cervós – D. Restrepo (eds.), Madrid 1903-1911.

Fontes Narrativi de S. Ignatio de hoyóla et de Societaties Iesu initiis (4 vols.), Roma 1943 – 1965.

“Fórmula del Instituto”, en *Escritos Esenciales de los primeros Jesuitas: de Ignacio a Ribadeniera*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana 2a ed., UPCo, Madrid 2017, 60-66.

IGNACIO DE LOYOLA, *Obras* (Iparraguirre, I. / Ruiz Jurado, M., eds.) BAC, Madrid 2013.

-----, *Ejercicios Espirituales*, (Arzubialde, S., rev.), Sal Terrae, Maliaño, 2019.

LAÍNEZ, D., *Adhortaciones, Lectione prima de 2 de Julio de 1559*, FN, II, 130-137.

Los Directorios de Ejercicios (1540-1599), (Lop Sebastián, M., ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.

LOP SEBASTIÁ, M. (ed.), *Las Pláticas de P. Jerónimo Nadal: La globalización ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2011.

Monumenta Constitutionum (I *Praevia*; II *Textus Hispanus*; III *Textus Latinus*) Roma 1934-1938.

Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesus ab anno 1546 ad 1577 (el alia scripta), Madrid – Roma 1898-1962.

NADAL, J., *Apología de los ejercicios del P. Ignacio contra la censura de Tomás de Pedroche*, (Lop Sebastía, M., trad.), <https://www.ignaziana.org/apologia.pdf>, (consultado el 25 de abril de 2022).

POLANCO, J.A. DE., *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, FN I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66).

-----, *Vida de Ignacio de Loyola*, (Romo, E. J. A., ed.), Mensajero—Sal Terrae-UPC, Bilbao-Santander-Madrid, 2021.

RAMBLA, BLANCH, J.M., *El Peregrino, Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae – UP Comillas, Bilbao - Santander - Madrid, 2015.

RIBADENEYRA, P. De, *Vita Ignatii Loyolae*, FN IV, Roma 1965 (MHSI 93).

2. Fuentes Secundarias

2.1 Libros

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales. Historia y análisis*, 2º ed., 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.

CACHO BLECUA, J. M., “Del gentilhomme mundano al caballero «a lo divino»: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, en *Ignacio Loyola y Su Tiempo, Congreso Internacional de Historia*, Mensajero, Bilbao 1991, 129-159.

CORDOVLLA, Á., *Teología de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 2022.

DECLoux, S., “Octava parte principal. De lo que ayuda para unir a los repartidos con su cabeza y entre sí”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 277-288.

DE JAER, A., *Formar Un Cuerpo para la Mision. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1970.

GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente: Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., *Las Afecciones Desordenadas: Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao-Santander-Madrid 2020.

JACOB, P.-DULLARD, M., *The Inspirational Sources of our Jesuit Charism*, Gujarat Sahitya Prakash, 2003.

- LADARIA, L., *Introducción a La Antropología Teológica*, Verbo Divino, Pamplona, 1993.
- LALLEMANT, L., *Doctrina Espiritual*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao-Santander-Madrid 2017.
- LAMARTHÉE ESTRADA, P., *Conocimiento Interno*, Mensajero - Sal Terrae - UPCo, Bilbao – Santander -Madrid, 2020.
- LÓPEZ HORTELANO, E., «*Imaginando...*» (Ej 53) *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*, Mensajero - Sal Terrae - UPCo, Bilbao – Santander - Madrid 2020.
- MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2005.
- MELLONI, J., *La Mistagogía de Los Ejercicios*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander, 2020.
- O'MALLEY, J., *Los primeros Jesuitas*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1995.
- PINCKAERS, S., *The Source of Christian Ethics*, Catholic University of America Press, DC, 1995.
- RAHNER, H., *Ignatius the Theologian*, Cassel Publisher, London 1990.
- RUPNIK, M.I., *Discernment: Acquiring the Heart of God*, Pauline Books & Media, Boston 2006.
- SINKEWICZ, R., *Evagrius of Pontus, The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

2.2 Artículos

- ALBURQUERQUE, A., “Binarios”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2007, 230-238.
- ALPHONSO, H., “La Storta”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1091-1100.
- BOJORGE, H., “Operaciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1359-1367.
- BUCKLEY, M., “Contemplación para alcanzar amor”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 452-456.

- CEBOLLADA, P., “Impedimento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1001-1004.
- CHÉRCOLES, A., “Conocimiento Interno”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 400-408.
- CORELLA, J. “Qué es la Fórmula del Instituto y cómo se hizo”, en *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander 1993, 13-23.
- , “Fórmula del Instituto”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 891-901.
- COSTA, M., “Venecia”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1757-1766.
- COUPEAU, J.C., “Constituciones”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 435-445.
- DE DIEGO, L., “Magis”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1155-1167.
- DIVARKAR, P., “Loyalty as Liberation: Ignatius of Loyola and Pedro Arrupe at La Storta”, en *Review for Religious* 50 (1991), 26-29.
- ENDEAN, P., “Aplicación de los sentidos”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 184-191.
- GARCÍA DE CASTRO, J., “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, *Manresa* 76 (2004), 333-353.
- GELPI, D., “Gracia”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 921-927.
- GERVAIS, P., “La Segunda Semana”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1624-1630.
- GONZÁLEZ MODROÑO, I., “El que los recibe (El sujeto. Disposiciones)”, en *Manresa* 61 (1989) 325-336.

- GUEVARA, J., “Misterios de La Vida de Cristo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1250-1255.
- GUILLÉN, A., “Desolación (Aproximación Ignaciana)”, en *Diccionario de Espiritualidad I*, Ignaciana, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 575-580.
- , “El proceso espiritual de la Cuarta Semana” en *Manresa* 79 (2007), 127-138.
- , “La originalidad ignaciana en la Tercera Semana” en *Manresa* 83 (2011), 339-350.
- KEENAN, J., “Moral”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1291-1295.
- KOLVENBACH, P., “Cristo...descendió al infierno” (Ej 219) en *Decir...al Indecible*, (Ignacio Iglesias, ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1999, 101-114.
- MELLONI, J., “Cardoner”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 279-286.
- , “Manresa”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1192-1195.
- , “Mistagogía”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1247-1250.
- PALACIO, C., «Mal espíritu», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1175-1180.
- PRIETO URSÚA, M., “Claves de psicología y espiritualidad femenina en los Ejercicios Espirituales”, en *Manresa* 90 (2018), 335-346.
- REUS CANALS, M, “Deje *inmediate* obrar al Criador con la criatura”, en *Dogmática Ignaciana* (Urbarri Bilbao, G., ed.), Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao - Santander- Madrid, 2018, 330-354.
- ROYÓN, E., “Principio y Fundamento”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1490-1497.

- RUIZ PÉREZ, F., “Hombre”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 942-947.
- SALIN, D., “Libertad”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1126-1132.
- SALVAT, I., “Misión”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1239-1246.
- SAMPIO COSTA, A., “Elección”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 726-733.
- SANZ DE DIEGO, R., “Inquisición”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1023-1027.
- SIEVERNICH, M., “La misión y las misiones en la Primitiva Compañía de Jesús,” en *Ite Inflamate omnia*, (McCoog, Th., ed.), IHSI, Roma 2010, 255-273.
- THIÓ DE POL, S., “La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual de San Ignacio”, en *Manresa* 75 (2003), 27-36.
- , “Diario espiritual”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 592-596.
- URÍBARRI, G., “La escatología en la dinámica de los ejercicios de san Ignacio de Loyola. Una aproximación”, en *Manresa* 78 (2006) 333-355.
- VALERO, U., “Pobreza”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1452-1462.
- WITWER, A., “Contemplativo en la acción”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 457-465.

3. Diccionarios y concordancias

- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O’NEILL, CH. E., / DOMÍNGUEZ, J. M.^a, dirs.) (4 vols) IHSI – UPComillas, Roma– Madrid, 2001.
- ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Institute of Jesuit Sources, Bilbao - Santander – St. Louis 1996.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (2 vols.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2007.

4. Otros

FLOYD, S., “The Nature of Human Actions” en *Moral Philosophy*, Internet Encyclopedia de Philosophy, Malone College, USA. <https://iep.utm.edu/aq-moral/#H2>, (consultado el 2 de feb de 2022).

BONAVENTURE, *the Journey of the Mind into God*, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/fak.htm> (consultado el 26 de mayo de 2022).

APÉNDICES

Apéndice 1 La dinámica de la libertad en la primera semana

| MEMORIA | ENTENDIMIENTO discurriendo (50) | VOLUNTAD queriendo (moviendo más los afectos (50)) | EL LIBRE ALBEDRÍO | Comentario |
|--|--|--|--|---|
| Presenta el objeto al intelecto | El apetito racional (intelecto) inclina hacia el objeto percibido y juzgado como bien; presente el objeto a la voluntad | El querer, desear, y apetito que sea afectada por el bien presentado | Elige poseer, elegir, asentir, apropiar, rechazar según las inclinaciones de las potencias | (313) Reglas ²⁹¹ Frente del estado de <i>yo</i> hay una dicotomía o tensión donde surgen 2 caminos. |
| Pecado universal <i>Estado heredado (pasado con efectos presentes)</i> -Ángeles «lanzados del cielo al infierno» (50), -Adán y Eva «andando para el infierno» (51) -cada uno...«condenado para siempre» (52) | «no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia» viendo el rechazo de Dios, soberbia...(50) «vivieron sin la justicia original que habían perdido» (51) «como en el pecar y hacer contra la bondad infinita, justamente ha sido condenado por siempre» (52) | Demandar lo que quiero y deseo: Envergonzar y confundir (48) | Entrar en una relación amistosa «de amigo a amigo o un siervo a su señor» (54) Acudir y referir todo a Él: «cuando pidiendo..., culpándose..., comunicando..., queriendo consejo...» (54) | Reverencia y servicio puede ser movidos por un espíritu de gratitud. Son movimientos que brotan de lucidez del objeto, atracción del afecto-voluntad y a que el libre albedrío se compromete. Es un acto humano dispuesto a la influencia de la gracia para mayores elecciones. |
| Cristo en la cruz (53) | «El Criador es venido a hacerse hombre...y morir por mis pecados» (53) «mirar a mí mismo»(53) | ¿Que hice, hago, haré por Cristo? «Discurrir por lo que se ofreciere» (53) | Secundar movimientos de gratitud, reverencia, servicio (ofrecerse) | |

²⁹¹ (313) Reglas para *sentir* y *conocer* las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar...) Ignacio da consejo sobre los efectos de los espíritus sobre los pensamientos y sentimientos (como los espíritus intentan influir las potencias humanas de percibir y querer (entendimiento y voluntad)) que ayudan en la primera semana para secundar o rechazar las influencias sobre las elecciones internas durante esta semana.

| MEMORIA | ENTENDIMIENTO discurriendo (50) | VOLUNTAD queriendo (moviendo más los afectos (50)) | EL LIBRE ALBEDRÍO (Actos de elección interna y externa, conformandose con la divina voluntad) | Comentario |
|--|--|--|--|---|
| Pecado personal <i>Estado presente</i> Dios, soberana y bueno | *Ponderar...la fealdad y la malicia (56) *Quien soy yo? (57) Mi corrupción y fealdad | *Crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados (55) *disminuyéndome | -«Coloquio de misericordia, razonando y dando gracias» -«Proponiendo enmienda con su gracia para adelante» -Pedir «para que me alcance la gracia»(61) <i>Responder al amor gratuita con reverencia y confianza</i> | CONOCIMIENTO FUNDAMENTAL: Visión nueva Dios-en mí, mi-en Dios Brotó una visión sacramental del mundo y la gratuidad al Amor que me salve. |
| Efectos de los espíritus: donde «he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual» (62) Regresa a las mociones conocidos y sentidos para secundar o rechazar el movimiento. | Mis pecados (63) | «siente interno conocimiento de mis pecados» | «aborrecimiento dellos» | Consciente de la necesidad de ayuda, suplica a -María (memoria de la Iglesia) -Cristo (logos, entendimiento) -Padre (divina voluntad) El camino abre al TANTO CUANTO |
| | Operaciones desordenadas (63) | Sienta desorden en las operaciones (viniendo desde dentro) | «aborreciendo,me enmienda y me ordena « | |
| | Conocimiento del mundo (63) | Aborreciendo... | «Aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (63) <i>Rechazar-quitar</i> | |
| El infierno (66-70) <i>Estado existencial y escatológica sin Cristo (Futuro posible y abierto)</i> | Infierno con la aplicación de los sentidos y las ánimas que están en el infierno (71) | «Interno sentimiento de la pena...» (reconfiguración de los sentimientos) (65) | Secundar Mociones Temor y gratitud (1er grado de humildad) | Ha tomado consciencia y experiencia del mundo espiritual donde Dios invita, el enemigo influye por opuesta, y el hombre tiene la capacidad de secundar y rechazar tales movimientos (Encuentra «su reino» donde ejercita su libertad. Se encuentra protagonista con Dios en su propia salvación) |
| | El amor de Dios, no me olvide | Gratitud para la piedad y misericordia de Dios (71) | El camino se abre para «hacerse indiferente» de las cosas criadas frente de una elección. | |

Apéndice 2 Temas centrales acerca de la elección en la Segunda Semana para «preparar y disponer» (Ej 1) al ejercitante para la elección o reforma de vida

| Ejercicio | Temas Centrales entorno a la elección | Citas (número) |
|-------------------------------|--|--|
| La Llamada del Rey Eternal | <i>Elegir lo mejor dentro de buenas posibilidades</i> (las reglas de la segunda semana apoyan para discernir el bien contra el bien aparente; los tres modos de hacer una elección apoyan para escoger lo mejor) | <ul style="list-style-type: none"> • Compara dos reyes buenos: un temporal (92-94), un eternal (95-97) • «yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada» (98) |
| | Saberse elegido (<i>la primacía de la llamada</i>) | <ul style="list-style-type: none"> • Pedir la gracia «para que no sea sordo a su llamamiento» (91) • «queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir» (98) |
| | El <i>modo</i> de seguir (Implicaciones el camino Pascual de y con Cristo en el combate espiritual) | <ul style="list-style-type: none"> • «ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (95) • «no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblacones de mayor estima y mayor momento» (97) |
| La Vida Oculta: Encarnación | El <i>motivo</i> de Kénosis del Hijo de Dios: Amor intertrinitaria hacia hombre (el mundo) necesitado | <ul style="list-style-type: none"> • «las tres personas divinas...se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano» (102) • «las tres personas divinas...obrando la santísima incarnación» (108) |
| | <i>Conocimiento interno de Cristo para dejarse afectar</i> (dando impulsa afectiva a la elección) | «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (104) |
| | <i>La llamada primaria</i> de Dios a María y su respuesta de humildad y gratitud | <ul style="list-style-type: none"> • «las tres personas divinas...enviando al ángel san Gabriel a nuestra Señora» (102) • «mirar...nuestra Señora humillándose y haciendo gracias a la divina majestad» (108) |
| La Vida Oculta: El Nacimiento | El <i>modo de proceder</i> del Hijo de Dios para el mayor servicio y gloria a Dios: pobreza y humildad a pesar de su gloria | «el Señor sea nacido en suma pobreza, y a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí» (116) |
| | María <i>cumple la voluntad divina dentro de restricciones</i> de la ley humana. | <ul style="list-style-type: none"> • «...en el pesebre», llegó se una multitud de ejército celestial que decía ¡Gloria sea a Dios! » (264) • «Asentada en una asna, para ir a Belén, a pagar el tributo» (111) • «El lugar o espelunca del nacimiento» (112) |
| La Vida Oculta | El primer estado: su <i>decisión de ser obediente</i> a los mandamientos y a sus padres (La obediencia frente las restricciones de la ley y circunstancias históricas.) | La presentación de Jesús en el templo (268) y la huida a Egipto (269) |

| | | |
|-----------------------------------|--|---|
| La Vida Oculta | El segundo estado: escoger la perfección evangélico (<i>escoger el magis</i>) | <ul style="list-style-type: none"> • Obediente a sus padres (271) • Cristo al templo cuando tiene 12 años (272) • «dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eterno» (135) |
| Preámbulo para considerar estados | Ej 135 prepara el ejercitante para entrar en el valor intrínseca de sus <i>intenciones y motivaciones</i> | <ul style="list-style-type: none"> • «en el primer ejercicio siguiente veremos <i>la intención</i> de Cristo...y por el contrario, la del enemigo» (135) • En el segundo veremos «como nos debemos <i>disponer para venir en perfección</i> en cualquier estado de vida que Dios...nos diere para elegir» (135). |
| 1) Las Dos Banderas | «Conocimiento de los engaños del enemigo» (139) Versus «Conocimiento de la vida verdadera...y la gracia para le imitar» (139) | <ul style="list-style-type: none"> • «pedir conocimiento de los engaños» (135) • Sentir, gustar, ver y oír como el enemigo obra y llama para lograr sus intenciones (140-142) • «se ha de imaginar del sumo y verdadero capitán, que es Cristo» (143) |
| | El Señor escoge y envía a todos (<i>primacía de la llamada</i>) | <ul style="list-style-type: none"> • «escoge...y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas» (145) • «un coloquio...por que me alcance gracia...para que to <i>sea recibido</i> debajo de su bandera » (147) |
| | <i>El modo del magis</i> : Desear de elegir el camino de la humildad, formulado en tres escalones y que induce todas las otras virtudes. | pobreza contra riqueza, oprobio contra el honor mundano, humildad contra la soberbia (147) |
| 2) Los Tres Binarios | Da luz a <i>la verdadera motivación</i> dentro del ejercitante para poner en relieve la tensión entre el hombre viejo y el hombre nuevo que existe aún dentro del hombre espiritual. | <ul style="list-style-type: none"> • El Primer Binario: «querría quitar el afecto...(pero) no pone los medios hasta la hora de la muerte» (153) • El Segundo Binario: «quiere quitar el afecto (pero) de manera que allí venga Dios done él quiere. Y no determina de dejarla para ir a Dios» (154) • El Tercer Binario: «quiere quitar el afecto, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y (lo que) parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad» (155) |
| | Pedir la gracia de <i>sentirse la fuerza afectiva</i> para fomentar una verdadera y libre oblación que «abraza el mejor» (149). | <ul style="list-style-type: none"> • «Cuando...sintimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha, para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios – aunque sea contra la carne- que el Señor le elija en pobreza actual...y que sea servicio y alabanza de la su divina bondad» (153) |

| | | |
|--------------------------|---|--|
| La Vida Pública | Su <i>elección de humildad</i> y recibiendo la <i>confirmación</i> del Padre | Cristo comienza su misión, despidiendo de su Madre y yendo al río Jordán donde San Juan le bautiza. (158, 273) |
| | <i>Vida ascética</i> para preparar para la misión encomendado <i>Fidelidad</i> a elección hecha en base de su identidad y la <i>consolación</i> que pueda seguir la coherencia de vida | Cristo fue tentado en el desierto y consolado (274) |
| | La capacidad de Cristo de transformar y <i>elegir a quien está llamado</i> . | Llamamiento de los apóstoles: hay un proceso de ver su condición «ruda y baja», la dignidad de ser llamado, y su elevación por los dones y gracias (275) |
| | Cristo invita a <i>una progresiva transformación</i> : del rechazo del engaño de riquezas al acogido de los bienaventuranzas | Cristo echó fuera del templo los que vendían (277) y el Sermón en el monte (278) |
| | El temor como <i>obstáculo a la elección</i> y el <i>poder de Cristo</i> (conexión con reglas de discernimiento sobre la desolación) | Cristo hizo sosegar la tempestad del mar (279) <ul style="list-style-type: none"> • «¿Qué teméis, apocados de fe?» • «¿Quién es este, al cual el viento y la mar obedecen?» |
| | Qué hacer frente de la turbulencia; <i>temor como obstáculo; el poder de Cristo</i> | Cristo anabada sobre el mar (280) <ul style="list-style-type: none"> • «Yo soy, no queráis temor», «Cristo nuestro Señor lo libró» |
| | La llamada y comisión viene con <i>el poder y un modo de ir</i> | Cómo los apóstoles fueron enviados a predicar (281) <ul style="list-style-type: none"> • «Llama...dales potestad...dales el modo de ir» |
| | <i>Modo</i> de ser apóstol: desde el amor misericordioso recibido | La conversión de Maria Magdalena (282) |
| | <i>Quién seguimos</i> : El Hijo de Dios (Su poder y gratuidad) | Cristo dio a comer a cinco mil hombres (283) |
| | <i>Quien seguimos</i> : El Hijo de Dios (su gloria y kénosis) | <ul style="list-style-type: none"> • La transfiguración (284) «Este es mi hijo amado» • La resurrección de Lázaro (285) «Yo soy la resurrección y la vida» |
| | <i>Modo</i> : reverencia | De la cena en Betanía (286) «ha hecho una buena obra conmigo» |
| | <i>Quien seguimos</i> : El Rey Eternal (bendito y humilde) | Domingo de Ramos (287) «Salvanos, Hijo de David» |
| Tres Maneras de Humildad | <p><i>La humildad es el modo de proceder</i> que Cristo vivió en su kénosis desde la encarnación a la cruz. Y invita al ejercitante a entrar en el misterio de su abajamiento y disponibilidad obediente.</p> <p>Es <i>la virtud fundamental</i> para hacer una buena y sana elección, y abre el camino a otras virtudes.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Primero: no quebrantar ningún mandamiento deliberadamente y evitando el pecado mortal (<i>Ej</i> 165) • una humildad más perfecta de no ser afectada por «tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta» y evitando el pecado venial (<i>Ej</i> 166). • «La tercera es humildad perfectísima» que corresponde al <i>magis</i> del <i>PF</i> (167) y es una gracia para pedir (168). | |

Apéndice 3 Línea de tiempo

| | |
|----------------------------------|---|
| 1491, 23 octubre | Nacimiento, Azpeitia, Guizpúcoa, Corona de Castillo |
| 1498 | Muerte de su madre; Doña Magdalena de Araoz, su cuñada le tomó en casa para educarle |
| 1506 | Comenzó su formación cortesano-caballeresco con el duque de Nájero, Don Antonio Manrique |
| 1507 | Muerte de su padre |
| 1521 | Cambio de patrono a Don Pedro de Beamonte |
| 1521, 20 mayo | Herida en la batalla de Pamplona |
| 9 meses | Convalecencia en su casa natal (Expuesta a la Vida de Cristo por el Cartujano y La Leyenda Aurea de Vorágine; comienza a notar mociones interiores; «se proponía a si mismo ir a Jerusalén» (Au 8)) |
| 1522, Febrero | Peregrinación al santuario mariana en Aránzazu (voto de castidad) |
| 1522, 22-25 marzo | Montserrat (vigilia de oración, «ofrezca sus armas de hombre viejo ante el altar de la Virgen María antes de vestirse como peregrino» (Au 17), confesión general, y contacto con la tradición de <i>ejercicio espirituales</i> de Cisneros) |
| 1522, 25 marzo - 1523, 17 feb | Manresa (lugar de sus tres etapas): 1. eufórica eremítico-penitente 2. “noche oscura” de escrúpulos y tentación de suicidio 3. “Iluminación” de Cardoner E,pezó a escribir sus <i>Ej</i> |
| 1523, 29 marzo a 13 abril | Roma |
| 1523, mayo a julio | Venecia (Au 42) firme certeza sobre su peregrinación a Jerusalén |
| 1523, 4-23 de septiembre | Jerusalén (encuentro con el Franciscano custodia y regreso por obediencia a la Iglesia) |
| 1523, 23 sept – 1524, enero | Venecia (desconcertado, nueva perspectiva) |
| 1525 | Barcelona («comenzó a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía» (Au 42) y estudios <u>grammaticales</u>) |
| 1526-1527 | Álcala (estudio de Artes y tres acusaciones de la Inquisición: Mayo 1526, Marzo 1527, Abril 1527) |
| 1527, julio a septiembre | Salamanca (acusaciones e investigaciones de Dominicas y entrega de los <i>Ej</i>) |
| 1528, 2 febrero – 1535, abril | París (Estudio filosofía y teología, acusaciones de Inquisición) |
| 1534, 15 agosto | VOTOS del primer grupo en Montmartre |
| 1535, abril – 1537, enero | España (regresa a Azpeitia por salud; vivió en el hospital de María Magdalena y siguió obras apostólicas) |

| | |
|-------------------|---|
| 1537, 8 enero | Venecia (estudios teología y regroupando con los 10 de la Compañía para intentar ir a Jerusalén) |
| 1537, 24 junio | Venecia (ORDENACIÓN SACERDOTAL) |
| 1537, 25 julio | Dejaron Venecia en grupos de dos |
| 1537, noviembre | Camino a Roma para enfrentar acusaciones de heterodoxy (<i>Au</i> 96, LA STORTA, Escuchó la voz del Padre diciendo «Os seré propicio en Roma.» y dice que «El Padre me puso con el Hijo.») |
| 1539, marzo | Deliberaciones sobre ser orden religioso (¿Cómo seguir unidos de alguna forma y elegimos una persona que cuide a todos?) |
| 1539, cuaresma | Aprobación <i>vivae vocis oráculo</i> por Paulo III a través de Cardinal Contarini |
| 1540 | Aprobación de la Fórmula Instituto y Compañía de Jesús (<i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> por Paulo III) |
| 1541 | Ignacio elegido el primer general |
| 1544-45 | Deliberaciones sobre la pobreza y la misión en su <i>Diario Espiritual</i> |
| 1548 | Aprobación de los <i>Ejercicio Espirituales</i> (<i>Breve Pastoralis Officii</i> por Paulo III) |
| 1550 | <i>Expoit Debitum</i> , Julio III (aprobación de las revisiones de la Fórmula Instituto) |
| 1553 | Comienza a dictar el <i>Au</i> a Câmara |
| 1556, 31 julio | Ignacio muere |
| 1595 | Comienza el proceso de beatificación |
| 1609, 3 diciembre | Beatificación |
| 1622, 12 marzo | Canonización |