

# Ignacio de Loyola: hacia una nueva espiritualidad

EDUARD LÓPEZ HORTELANO\*

Universidad Pontificia Comillas

## Resumen

En este estudio, hemos dado respuesta a la principal novedad que Ignacio de Loyola aportó con los *Ejercicios espirituales* en el campo de la espiritualidad y de la cultura occidental del siglo XVI. A las líneas de investigación anteriores, que abrieron un rico panorama sobre la originalidad, la ruptura y la continuidad con la antigua espiritualidad, hemos querido incorporar un análisis más detallado sobre dicha novedad; esto es, el proceso espiritual como reforma interior y tres ámbitos subyacentes: la verticalidad de Dios, siempre mayor, mediante el inicio («Principio y fundamento») y el final («Contemplación para alcanzar amor») de los *Ejercicios*; el ejercicio de la libertad en cuatro momentos o semanas; y, finalmente, la experiencia de la criatura atraída en amor. Son estos aspectos a los que nos hemos dedicado para concluir que la originalidad ignaciana, o nueva espiritualidad, reside en la disposición del texto como propuesta espiritual y en el método que sigue.

**Palabras clave:** afectos desordenados, método, elección, reforma de vida, nueva espiritualidad.

\* © Eduard López Hortelano | CC BY-SA 4.0 | Artículo publicado en diciembre de 2024. | [elopezh@comillas.edu](mailto:elopezh@comillas.edu) | <https://orcid.org/0000-0001-6881-0796>.

## *Ignasi de Loiola: vers una nova espiritualitat*

### Resum

En aquest estudi hem donat resposta a la novetat principal que Ignasi de Loiola va aportar amb els *Exercicis espirituals* en el camp de l'espiritualitat i de la cultura occidental del segle XVI. A les línies de recerca anteriors, que van obrir un ric panorama sobre l'originalitat, la ruptura i la continuïtat respecte a l'espiritualitat antiga, hem volgut incorporar una anàlisi més detallada sobre aquesta novetat, és a dir, el procés espiritual com a reforma interior que es presenta i tres àmbits subjacents: la verticalitat de Déu, sempre més gran, mitjançant l'inici («Principi i fonament») i el final («Contemplació per assolir per l'amor») dels *Exercicis*; l'exercici de la llibertat en quatre moments o setmanes, i, finalment, l'experiència de la criatura atreta en amor. Són aquests aspectes als quals ens hem dedicat per concloure que l'originalitat ignasiana, o nova espiritualitat, rau en la disposició del text com a proposta espiritual i en el mètode que segueix.

**Paraules clau:** afectes desordenats, mètode, elecció, reforma de vida, nova espiritualitat.

## *Ignatius of Loyola: towards a new spirituality*

### Abstract

In this study, we consider the novel contribution that Ignatius of Loyola made to spirituality and western culture in the 16th century with the *Spiritual Exercises*. To previous lines of research, which have developed a rich panorama on originality, rupture and continuity with the old spirituality, this work seeks to incorporate a more detailed analysis of the novelty, that is, the spiritual process that is presented and three underlying areas: the verticality of God, always greater, through the beginning («Principle and Foundation»), and the end («Contemplation to achieve love») of the *Exercises*; the exercise of freedom in four moments or weeks and, finally, the experience of the being attracted in love. Analysis of these aspects brings us to conclude that the Ignatian originality, or “new spirituality”, resides in the layout of the text as the spiritual proposal, and in the method that follows it.

**Keywords:** disordered affections, method, choice, life reform, new spirituality.

## 1. Introducción: estado de la cuestión y panorama histórico

Suele acuñarse que la espiritualidad de Ignacio se sitúa en la Edad Moderna, por haber nacido en el siglo XVI, y que es una «espiritualidad activa, enérgica, práctica, disciplinada, metodizada».<sup>1</sup> Según Roland Barthes, lo novedoso sería el estatus ortodoxo que Ignacio otorgó a la imaginación o la vista imaginativa en la experiencia espiritual.<sup>2</sup> Sin embargo, resulta innovadora la distinción cronológica que realiza Peter Sloterdijk:

La moderna es la época que ha llevado a cabo la más alta movilización de las fuerzas humanas bajo el signo del trabajo y la producción, mientras se llama antiguas a todas las formas de vida donde la suprema movilización se hacía en nombre del ejercicio y la perfección [...]. El Medioevo cristiano fue mucho más una época de ejercicios que de trabajo.<sup>3</sup>

En este sentido, Ignacio fue un hombre medieval y los *Ejercicios espirituales* pertenecerían a esa tradición antigua. Esa es su continuidad. Veamos, aquí, un estado de la cuestión y un breve panorama histórico para indagar su originalidad y novedad.

### 1.1. Estado de la cuestión

El último Congreso Internacional de Historia con tema ignaciano se desarrolló en septiembre de 1991, bajo el lema «Ignacio de Loyola y su tiempo». Su segundo bloque, precisamente, sacó a la luz las corrientes espirituales, ideológicas y culturales que vivió el de Loyola. Las aportaciones históricas resultaron valiosas. Primero, Andrés Martín<sup>4</sup> presentó

1. Antonio ROYO MARÍN, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2003, p. 374.

2. Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 2, Cátedra, Madrid, 2010, p. 81.

3. Peter SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, Pre-Textos, Valencia, 2013, p. 271.

4. Melquíades ANDRÉS MARTÍN, «Corrientes teológicas y erasmistas en la primera mitad del siglo XVI», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Mensajero / Universidad de Deusto, Bilbao, 1992, pp. 305-328.

el humanismo, el Renacimiento y la Reforma como los tres rasgos distintivos del contexto teológico y espiritual de la Europa del siglo xvi. Seguidamente, Mark Rotsaert buscó la originalidad de los *Ejercicios espirituales*<sup>5</sup> en el marco de la renovación espiritual castellana, que impulsó la espiritualidad y la observancia franciscanas, en particular, con la vía de recogimiento de Francisco de Osuna.<sup>6</sup>

Un salto cualitativo y bastante novedoso lo ofreció Josef Sudbrack,<sup>7</sup> cuando, por analogía, situó la experiencia y mística del hallar a Dios en todas las cosas en la línea de la metafísica de Eckhart de Hochheim o de Matilde de Magdeburgo. Finalmente, las tres últimas aportaciones ilustraron la parte más problemática o las controversias de esa nueva espiritualidad: Terence O'Reilly<sup>8</sup> la trazó con Melchor Cano; John W. O'Malley,<sup>9</sup> sobre el humanismo y el erasmismo en los primeros jesuitas; y, para acabar, Mario Fois<sup>10</sup> lo hizo sobre la discutida doctrina de la justificación en Ignacio y las consecuencias posteriores en el desarrollo de la Compañía de Jesús. He aquí a lo que se dedicó Ignacio Cacho Nazábal<sup>11</sup> cuando puso de manifiesto el antiluteranismo ignaciano y la

5. *Ejercicios espirituales*, edición de C. de Dalmases, 3.<sup>a</sup> ed., Sal Terrae, Santander, 1990.

6. Mark ROTSAERT, «L'originalité des exercices spirituels d'Ignace de Loyola sur l'arrière-fond des renouveaux spirituels en Castille au debut du seizième siècle», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 329-341.

7. Josef SUDBRACK, «"Gott in allen Dingen finden": Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 343-368.

8. Terence O'REILLY, «Melchor Cano and the spirituality of St. Ignatius Loyola», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 369-380.

9. John W. O'MALLEY, «Renaissance humanism and the religious culture of the first jesuits», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 381-403.

10. Mario FOIS, «La giustificazione cristiana degli studi umanistici da parte di Ignazio di Loyola e le sue conseguenze nei gesuiti posteriori», en J. Plazaola, ed., *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 405-440.

11. Ignacio CACHO NAZÁBAL, *Íñigo de Loyola. Ese enigma*, Mensajero / Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

contribución del de Loyola para la reforma de la Iglesia, pero desde dentro, tal y como lo señaló Santiago Madrigal.<sup>12</sup>

De este breve estado de la cuestión, por lo tanto, conviene subrayar que son los contextos culturales e históricos los que determinaron la nueva espiritualidad que Ignacio recoge, la cual planteó universalmente mediante los *Ejercicios*, de manera que es en esta obra donde podemos observar la nueva formulación e interpretación de la experiencia de Dios. Ahora bien, si decimos que el peregrino de Loyola abre un nuevo modo de vivir tal experiencia, ¿qué hay de ruptura y qué hay de continuidad respecto a la supuesta espiritualidad antigua?

En cierta medida, a lo largo de la década de 1990, fue Rogelio García Mateo quien compendió sus investigaciones<sup>13</sup> sobre la persona de Ignacio (influencia caballeresca y de la *devotio moderna*), su pensamiento trazado entre París y Venecia (humanismo y escolástica) y su obra: los *Ejercicios* (drama, escena y pedagogía). En consecuencia, podemos colegir que la nueva espiritualidad, que se proyecta al siglo XVI a partir de Ignacio y de los *Ejercicios*, se va a centrar en el nuevo modo de proponer la experiencia de Dios o lo que llamamos su mistagogía o pedagogía; es decir, la disposición inédita de las piezas textuales de los *Ejercicios* que aportan una novedad respecto a la tradición anterior.

## 1.2. Breve panorama histórico: antigua y nueva espiritualidad

Ahora bien, si vencemos las murallas de los siglos y dejamos atrás una superioridad de un tiempo sobre otro, podremos trabajar, contextualizar y reconstruir la espiritualidad de Ignacio de Loyola. Sin este previo,

12. Santiago MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier*, San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008.

13. Rogelio GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero / Universidad de Deusto, Bilbao, 2000.

la historia quedaría cerrada herméticamente. Bocetemos una breve aproximación cuyo punto de partida no es otro que la oración como fuente de la experiencia de Dios. A lo largo del primer milenio de nuestra era, la idea de «retiro» o «ejercicio espiritual» marca la experiencia religiosa. Su lugar: el desierto. No solo físico, pues se trató de construir uno interior. Mientras Oriente siguió la búsqueda de la paz espiritual (el hecicazgo, por ejemplo), Occidente cristalizó que, en la oración, se producen una serie de movimientos (mociones) que conviene discernir: la discreción de espíritus.

El nacimiento del monacato oriental supuso un avance. Evagrio Póntico (345-399) dividió la vida espiritual en dos etapas. Por una parte, la ascética; y, por otra, la *gnosis* o contemplación. Ya en los albores de estos primeros siglos nace la conciencia de que la espiritualidad es un proceso y ello comporta unos grados, escalones o etapas. En cualquier caso, la contemplación es el más alto grado, porque se entiende como el conocimiento de los seres creados y de Dios. No obstante, esta gradualidad no está exenta de adversidades, pues la vida espiritual o la espiritualidad se ancla en el marco de un combate espiritual (Ef 6, 11-17; 1 Tm 6, 12). Así, la oración es el medio para ir librando la batalla frente a las pasiones y demociones en las que la contemplación resulta el estado más perfecto que el resto. Es el caso de Juan Casiano (360-435), cuando afirma: «Sin las virtudes, es imposible adquirir esta pacífica y continua oración; y sin esta oración, las virtudes, que son el fundamento, no alcanzarán jamás su perfección» (*Colatio IX*).

También lo atestigua Gregorio Magno (540-604). Su contribución versó sobre los dos estadios de la espiritualidad: la ascética (lucha contra las pasiones y adquisición de las virtudes) y la contemplación como percepción experimental de Dios, que favorece el conocimiento espiritual (*In Ezech.* 1, 2; 6, 19; *Morales* 5, 20; 6, 57-59). Experiencia y conocimiento fijan el centro de atención de muchos padres de la Iglesia en sus textos. Pero, sea cual sea su aproximación, es indiscutible que la contemplación adquiere una relevancia esencial, que incluso se denominará «mística teología», como en el caso del Pseudo-Dionisio Areopagita (c. 480-530).

Sin embargo, la gran contribución en Occidente recae en la figura de san Agustín (354-430). El de Hipona expone sistemáticamente su teoría ocular (ojos corporales, intelectuales y espirituales),<sup>14</sup> de donde surgirían en la Edad Media diferentes aproximaciones. Ciertamente, la precisión caracterizó el Medioevo, una cultura que se dedicó a desvelar muchos significados (teología) que permanecían ocultos en muchas de las expresiones místicas y espirituales (espiritualidad). A causa de la disyunción entre ambas por la creación de las escuelas catedralicias y de las universidades, entre otros motivos, se erigieron las escuelas y sus maestros espirituales. La imagen central que las presidió fue la de la *Maiestas Domini*. A ella se recurre, ya sea desde el punto de vista religioso o desde el caballeresco. Así lo atestiguan muchas de las miniaturas de los salterios, como es el caso del de Blanca de Castilla, la edición de la *Vita Christi* del Cartujano o los códices del *Libro de la Rosa*. Tal imagen entre los siglos XII-XIV evoluciona hacia la piedad del Crucificado hasta llegar a Ignacio: «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio» (*Ej* 53).

Desde esta clave, la espiritualidad se desarrolla en consonancia con una variedad de figuras que han marcado la historia cultural y religiosa en Occidente. En primer lugar, con Bernardo de Claraval (1090-1153) y la escuela cisterciense, se postula que el amor solo es lo que conduce al Amor y la contemplación es la unión con Dios. En segundo lugar, Hugo de San Víctor (1096-1141), y su escuela, en *De meditando* y *De modo orandi* defiende que la contemplación se comprende como una forma de vida; es decir, la transparencia de ver a Dios cara a cara, caída por el pecado original. Por el contrario, según Ricardo de San Víctor (c. 1110-1173) constituye el grado supremo de la espiritualidad (*Beniamin minor* y *De gratia contemplationis*). Halla, pues, en ella un modo de presencia divina, o don, que no requiere trabajo como en la meditación. Por lo tanto, esta espiritualidad apunta a la contemplación más como una forma de vida que no como una técnica de oración. Así lo recoge santo Tomás de Aquino (c. 1224-1274): «La vida

14. Por ejemplo: *De Genesi ad litteram* XII, VI (CSEL XXVIII, 386-387).

activa ayuda a la contemplativa, puesto que acalla las pasiones interiores de las que nacen imágenes que son obstáculo para la contemplación» (*STh* II-II, q.182, a.3). Por su parte, la escuela franciscana con san Buenaventura (1221-1274) y, en particular, con el *Itinerario de la mente hacia Dios* y *Soliloquio*, asienta la idea de que la contemplación es el grado supremo de la vida espiritual y establece tres etapas espirituales: purgativa, iluminativa y unitiva. Esta misma línea la recoge David de Augsburg (c. 1200-1272) con *Las cuatro alas de la contemplación espiritual*.

Sin embargo, el giro hacia una nueva espiritualidad o versión modernizada tiene lugar solo con la *devotio moderna* y la insistencia en la oración mental y la representación de la humanidad de Cristo. La razón hay que buscarla probablemente en un nuevo gusto y modo de entender el funcionamiento de las potencias o facultades humanas (entendimiento, voluntad y memoria) en la vida espiritual. El foco de atención reside en una antropología teológica o de cómo el hombre accede a las realidades invisibles o misterio divino del mundo. Un único horizonte se persigue: la contemplación, el más alto grado en la escala espiritual. Pierre d'Ailly (1350-1420) lo aplicará a lo superior (Cielo y Trinidad), mientras que Joannis Gersonii (1363-1429) asocia la mística a la contemplación (por ejemplo, *El monte de la contemplación*) como el júbilo interior del alma, resultante del acto del espíritu o del corazón (gusto por Dios). Con esta nueva espiritualidad, la idea de «ejercicio» se retoma. La fascinación por los pasos, las vías o los estados empieza a ser el centro de atención (propio de la oración metódica) de muchos escritos espirituales, al tiempo que se abren dos perspectivas. Por un lado, estarían la contribución franciscana, con García Jiménez de Cisneros (1455-1510) y su *Ejercitatorio*, y Francisco de Osuna (1492-1540), entre tantos otros, con el *Abecedario espiritual*. Y, por otro lado, se hallaría Ignacio de Loyola (1491-1556), con sus *Ejercicios espirituales*. Si bien, como se deduce de la observancia franciscana, Osuna considera la quietud del alma como el grado supremo en la vida espiritual, el de Loyola comprende al ser humano como criatura, ejercitante que debe vivirse como don y entrega a su Criador y Señor, por lo que sus facultades huma-

nas son ordenadas a un único fin: alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor.<sup>15</sup>

En suma, esta nueva espiritualidad se caracteriza por una lógica de ordenación del entendimiento, voluntad, memoria y libertad, que permite desplegar los rasgos más novedosos de la contribución ignaciana. En primer lugar, Dios es siempre mayor, es decir, la imagen vertical divina que hace que el creyente se sitúe como criatura. Para ello, se disponen dos piezas esenciales: el *Principio y fundamento* (Ej 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230 y ss.). En segundo lugar, el proceso espiritual al modo ignaciano apunta a un ejercicio de la libertad a lo largo de cuatro momentos o semanas, que favorece el paso o tránsito de la negación a ser criatura a la positividad originaria o afirmación del sí a Dios. Por la contemplación de los misterios de la vida de Cristo y el uso constante de la imaginación de las escenas evangélicas, el ejercitante es invitado a realizar una elección o reforma de vida, al tiempo que discierne para buscar y hallar la voluntad de Dios en su vida. Finalmente, la tercera novedad señala al método de la variedad de espíritus o todo ese conjunto de reglas que ayudan al ejercitante a advertir el discurso de sus pensamientos:

Un instrumento para la «reforma», siempre necesaria, de la Iglesia y de sus miembros [...]. Partiendo de su propia experiencia, propone una experiencia del Espíritu centrada en el seguimiento de Jesús, pobre y humilde, que lleva a una reforma interior que evita con eficacia el corromperse de las estructuras y las instituciones.<sup>16</sup>

## 2. Verticalidad necesaria: el Dios siempre mayor

El *Principio y Fundamento* (PyF) recoge la sustancia de la vida espiritual al modo ignaciano. Presenta el pórtico de entrada de las diferentes ope-

15. Dos perspectivas con rasgos comunes: Eduard LÓPEZ HORTELANO, «El Tercer Abecedario Espiritual y los Ejercicios espirituales de san Ignacio. Observaciones comunes», *Teología y Vida*, 62 (2021), pp. 253-273.

16. Elías ROYÓN, «Ignacio de Loyola: una espiritualidad para “reformular” la vida», *Sal Terrae*, 102 (2014), p. 623.

raciones y ejercicios espirituales que realizará el ejercitante a lo largo del proceso de las cuatro semanas, al tiempo que pretende ser también el horizonte para el ser humano en su relación consigo mismo, con Dios y con el mundo («las cosas»). Este significado nos remite a la «indiferencia»,<sup>17</sup> tal y como se presenta en *PyF*, como un nuevo modo de comprender la vida, los medios y el fin, y la relación divino-humana.

### 2.1. Principio y fundamento

La referencia central, según la disposición textual (fig. 1), es la indiferencia, «todo aquello que, de su naturaleza, ni es bueno ni malo, y toma calidad de la intención de el que obra».<sup>18</sup> Este inicio nos ofrece, por tanto, una forma existencial en función de una elección o reforma de vida por hacer.

|           |  |
|-----------|--|
| <b>A</b>  | El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima;<br>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. |
| <b>B</b>  | 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.   |
| <b>C</b>  | 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;  |
| <b>B'</b> | en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad,<br>riqueza que pobreza,<br>honor que deshonor,<br>vida larga que corta,<br>y por consiguiente en todo lo demás;  |
| <b>A'</b> | solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.   |

FIGURA 1. Disposición *Principio y fundamento*.

Fuente: Elaboración propia.

17. Cuatro recurrencias en los *Ejercicios (Ej)*: Ignacio ECHARTE, *Concordancia ignaciana*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander, 1996, p. 621.

18. Sebastián de COVARRUBIAS, *El tesoro de la lengua castellana*, Luis Sánchez, Madrid, 1611, f. 76.

Este inicio nos ofrece, ahora, una forma existencial en vista de una elección o reforma de vida por hacer. En cierto modo, constituye la gran apertura para que el ejercitante crezca «sin ataduras o fijaciones polarizantes [“afectos desordenados”] que le impidan desear y elegir, con todo el ser, el fin para ha sido creada [la criatura]». <sup>19</sup> Aparece, así, esta pieza reservada a dos modalidades de las tres posibles (fig. 2). La primera, se dirige «al que estuviere embarazado en cosas públicas o negocios convenientes, quier letrado o ingenioso, tomando hora y media para se ejercitar, platicándole para qué es el hombre criado» (*Ej 19*). La segunda, mucho más nítida, para quien «en todo lo posible desea aprovechar, dénsese todos los ejercicios espirituales, por la misma orden que proceden» (*Ej 20*). En consecuencia, es claro que el *PyF* se vincula a la elección o la reforma de vida.

| Modalidad                          | <i>PyF</i>                                |
|------------------------------------|---|
| <i>Ej 18</i> Ejercicios leves      | No se propone. No hay elección ni reforma |
| <i>Ej 19</i> Ejercicios en la vida | Se propone                                |
| <i>Ej 20</i> Ejercicios completos  | Se propone                                |

FIGURA 2. Modalidades de *Ejercicios y Principio y fundamento*.

Fuente: Elaboración propia.

Esto se confirma y se reformula, precisamente, con el preámbulo para hacer sana elección:

En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin. Así como acaece que muchos eligen primero casarse, lo cual es

19. Pedro RODRÍGUEZ PANIZO, «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» [*Ej 23*]. *El Principio y Fundamento*, en G. Uríbarri, ed., *Dogmática ignaciana*, Mensajero / Sal Terrae / Universidad Pontificia Comillas, Bilbao / Santander / Madrid, 2018, p. 304.

medio, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el cual servir a Dios es fin. Asimismo hay otros que primero quieren haber beneficios, y después servir a Dios en ellos. De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin; de suerte que lo que habían de tomar primero toman postrero. Porque primero hemos de poner por objecto querer servir a Dios, que es el fin, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene, que es el medio para el fin; así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima (*Ej* 169).

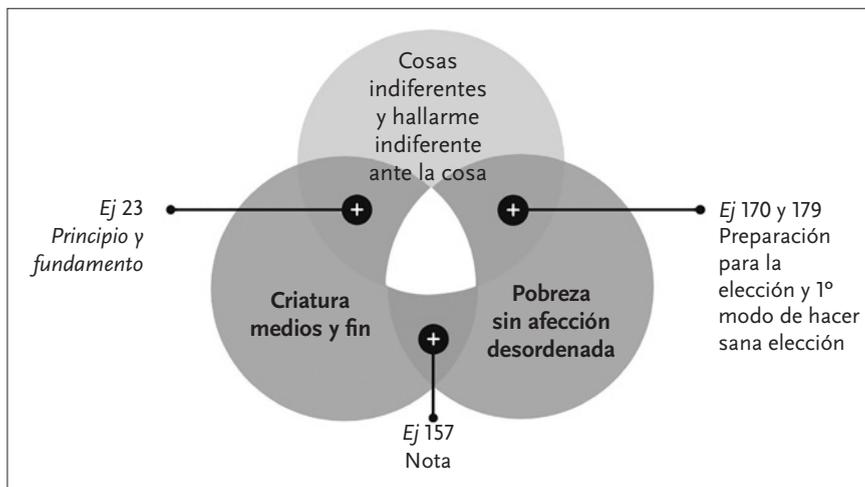


FIGURA 3. Contextos de la indiferencia.

Fuente: Elaboración propia.

La indiferencia se encuentra claramente en cuatro contextos (fig. 3), que podemos entender no solo como ejercicios autónomos, sino también en cuanto que alcanzan un valor determinante por expresar el núcleo de la elección o de la reforma interior. El primero, ya lo hemos mencionado más arriba, es esta forma inicial o apertura existencial (*Ej* 23). El segundo es una nota en la que aparece la necesidad de pedir a Dios la indiferencia para «extinguir el tal afecto desordenado» (*Ej* 157)

con vistas a una mayor pobreza o desapego. Cuando, en tercer lugar, el ejercitante se prepara a la elección, concretando la cosa o el objeto de elección o reforma, «es necesario que todas las cosas [...] sean indiferentes o buenas en sí» (*Ej* 170). Por último, con el primer modo de hacer sana y buena elección,

es menester tener por obyeto el fin para que soy criado [...] y con esto hallarme indiferente, sin afección alguna desordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta que a dejarla [...] mas que me halle en medio de un peso para seguir aquello que sintiese ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima (*Ej* 179).

No hay duda de la función que ejerce la indiferencia para la reforma interior. No se trata de un abandono espiritual, sino de una relación vertical entre criatura y Criador y Señor, que solo puede ser plena mientras la criatura se mueva en esta verticalidad del Dios siempre mayor. Como señaló Erich Przywara,<sup>20</sup> el ser humano es invitado a ubicarse en esta relación, entre lo finito y la infinitud. Se propone una nueva forma de comprender lo humano y lo divino desde una racionalidad y un dinamismo característicos: Dios es el fundamento creacional y la criatura pertenece al misterio divino del mundo. Ante la Divina Majestad,<sup>21</sup> imagen a la que recurre en hasta 26 ocasiones,<sup>22</sup> aflora el proceso espiritual cuya postura vertical permite entrar en la

20. ERICH PRZYWARA, *Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit*, Filser, Augsburgo/Colonia/Viena, 1925. Véase también: JULIO TERÁN DUTARI, «El pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y teólogo de la analogía», *Didaskalia*, XXIX (1999), pp. 39-52; IDEM, «Przywara, Erich», en C. E. O'Neill y J. M. Domínguez, dirs., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, Institutum Historicum / Universidad Pontificia Comillas, Roma / Madrid, 2001, pp. 3248-3250. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*, 2.ª ed., Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander, 2009, pp. 954-962.

21. CARLOS PALACIO, «Divina Majestad», en J. García de Castro, dir., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1, 2.ª ed., Mensajero / Sal Terrae / Universidad Pontificia Comillas, Bilbao / Santander / Madrid, 2007, p. 652.

22. ECHARTE, *Concordancia*, p. 738.

Primera Semana, porque ese ser creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor se vislumbra como hombre pecador frente al Dios Santo, que consume el amor verdaderamente humano. Esta reconciliación honda y profunda se comprende desde una positividad espiritual y teológica. Lejos de cualquier devoción dolorista, la visión ignaciana se distingue de otras perspectivas gracias a la verticalidad de un Dios siempre mayor, que favorece la condición de criatura pecadora, pero reconciliada.

Esto permite adentrarse en un segundo ciclo, más dilatado y prolongado, que constituye la mirada contemplativa a los misterios de la vida de Cristo, «nacido en suma pobreza» (*Ej* 116). El ejercitante adquiere la función de discípulo en tanto que se introduce en esa dialéctica entre la gloria y el vacío de la cruz. Este seguimiento a Cristo pobre y humilde revela la identificación con el Verbo encarnado en la que el abandono, el deseo ordenado, la humildad y un mayor servicio son sus divisas más cruciales. Finalmente, el recorrido se consuma, ahora, desde la pasividad o el amor reverencial, cuando se alinean los medios con la única finalidad: la alabanza a su Divina Majestad o la contemplación para ser alcanzados por el amor.

## 2.2. Contemplación para alcanzar amor

Todo concluye con un nuevo modo de estar en el mundo (fig. 4). Es conclusión al tiempo que se sintetiza el proceso y se contempla una nueva forma espiritual, que no podía ser de otra manera que la del amor divino. Esto es lo propio de la espiritualidad cristiana. Ahora bien, la aparición de esta contemplación circular y concéntrica genera una experiencia de Dios entre las realidades creadas y la tensión de la infinitud de Dios. Nos interesa aquí muy particularmente sacar a la luz cómo la indiferencia de la criatura para elegir y reformarse internamente se transforma en amor y gratuidad de la criatura como impulso de entrega y don de su ser en el mundo. Las dos notas que preceden este ejercicio lo aclaran suficientemente: «La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» (*Ej* 230). Y «la segunda: el

amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante» (*Ej* 231).

|           |   |
|-----------|---|
| <b>A</b>  | Traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado [...] El mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina ( <i>Ej</i> 234)  |
| <b>B</b>  | Mirar cómo Dios habita en las criaturas:<br>en los elementos dando ser,<br>en las plantas vegetando,<br>en los animales sensando,<br>en los hombres dando entender;<br>y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender;<br>asimismo haciendo templo de mí,<br>seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad ( <i>Ej</i> 235) |
| <b>B'</b> | Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí<br>en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra,<br>id est, habet se ad modum laborantis.<br>Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc.,<br>dando ser, conservando, vegetando, y sensando, etcétera ( <i>Ej</i> 236)  |
| <b>A'</b> | Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba,<br>así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba,<br>y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc.;<br>así como del sol descienden los rayos, de la fuentes las aguas, etc. ( <i>Ej</i> 237)  |

FIGURA 4. Contemplación para alcanzar amor.

Fuente: Elaboración propia.

En este ejercicio, como en el *PyF*, el ejercitante se abre al ámbito de la Creación donde a Dios se le halla. Esta línea corresponde a una espiritualidad más grecobizantina que latina, tal y como la presentó la mística metafísica de Juan Escoto Eriúgena, la bernardina de Beatriz de Nazaret, el pensamiento de Nicolás de Cusa o incluso la del Maestro Eckhart. Existe un deseo de reconocimiento que se expresa en forma de petición: «Pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad» (*Ej* 233).

En el primer punto se observa una especial atención «a la memoria de los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares» y se invita a ponderar «con mucho afecto cuánto ha hecho Dios [...] cuánto me ha dado lo que tiene, y *consequenter* el mismo Señor desea

dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina» (*Ej* 234). El interés de este primer momento contemplativo reside en la sintaxis que establece entre un Dios autoentregado, su voluntad de amar lo creado y sanarla, y «lo que debo de mi parte ofrecer y dar [...] afectándose mucho». Ciertamente, es en esta ponderación, la de un Dios que desea darse a la criatura y lo que esta le ofrece, cuando aparece una reciprocidad de amor.

De la polaridad a la unidad: esa es la evolución, que ahora se contempla en la comunión del amor divino. Aquí se plantea mediante el uso de la memoria. Los verbos nos introducen a la espiritualidad del don («dar», «darse», «dárseme») y del afecto («ofrecer», «afectarse»). Digamos que este punto en el que se pondera y se ofrece este amor recíproco nos habla de la relación entre el Criador y Señor con su criatura, como también lo hará el cuarto punto: lo que se recibe, «bienes recibidos», «desciende de arriba» (*Ej* 237).

En el segundo, el foco se centra en una antropología ordenada a Dios y en el particular de lo que es el hombre desde la visión de Dios, «cómo habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender» (*Ej* 235). La mirada divina es presencia, morada para todas sus criaturas. Es cierto que se refuerza la idea aristotélica de que existe un alma vegetativa (*anima vegetativa*), que impulsa al cuerpo para alimentarse y reproducirse; un alma animal (*anima animalis*), que se mueve por instintos, como el hambre y el miedo; y finalmente un alma racional (*anima rationalis*), que conduce a sentir y conocer la variedad de espíritus y su discernimiento. Dicho de otro modo, se trata de buscar y hallar a Dios en todas las cosas, y encontrarlo supone seguir la voluntad de Dios. Por este motivo, sigue este punto: «Y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender [...] haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad». En efecto, la criatura ordenada a Dios en su amor es como un recipiente o templo.

Sin embargo, esta inhabitación divina no es inactiva. Donde verdaderamente se expresa esta acción habitante de Dios es en el cuarto punto, que podríamos considerar como una prolongación del anterior, donde

«Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» (*Ej* 236). La voluntad de Dios abre un horizonte concreto cuando se refiere a esta actividad, «trabaja y labora», dos sinónimos que califican la acción de Dios, que se compromete en el alma humana con su sentir y conocer, «eligiendo y deseando lo que más conduce a su fin». El círculo se cierra, fijándose en el cuarto punto (reiteración del primero) sobre «cómo todos los bienes y dones descienden de arriba» (*Ej* 237).

### 3. *Horizontalidad creadora: la libertad en juego*

En un estudio del siglo pasado, Gaston Fessard<sup>23</sup> reflexionó acerca de la libertad en los *Ejercicios*, lo que podría entenderse como una horizontalidad necesaria para la reforma interior, y una nueva espiritualidad entendida como proceso liberador de todo aquello contrario al ser creado a imagen y semejanza de Dios. Para este análisis, el autor se apoyaba en la filosofía ternaria del Espíritu, según Hegel. Tres momentos en los que se revelaría la acción del Espíritu. Desde esta perspectiva, el origen reside en la unidad trinitaria, verdadera infinitud, que altera su esencia (*Gottheit*) cuando expresa su deseo de exteriorizarse o encarnarse en lo concreto mediante la acción del Espíritu. Este deseo divino responde a una salida de sí mismo con vistas al cumplimiento de una misión: superar, suprimir y disolver el único límite humano, esto es, la muerte. Superación, supresión y disolución: los tres aspectos se conjugan en la misión del Verbo encarnado solo por el Espíritu, y de acometer esta misión se desprende el regreso al origen trinitario, pues la finitud se transfigura y todo velo se ha retirado ante la manifestación universal del Espíritu. Esta salida y regreso sugiere un itinerario espiritual, que permite el desvelamiento de la verdadera libertad creadora y humana.

23. Gaston FESSARD, *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao / Santander, 2010.

### 3.1. Libertad humana condicionada

La verticalidad del Dios siempre mayor apunta a esta horizontalidad necesaria como claro objetivo de los *Ejercicios*: pasar de una libertad subyugada o condicionada a una libertad creadora y liberadora. Y el momento de la elección o la reforma de vida supone un antes y un después en el proceso espiritual. Llegar a él y salir de él marca esta espiritualidad transformativa de la libertad humana en la que se deja acompañar por la meditación y la contemplación de los misterios de la fe en cuatro semanas. El modo ignaciano de mostrar la Trinidad ya resulta tan singular y característico, que demuestra un estilo diferente. Si entramos en el ciclo que precede a la elección o la reforma, la Primera Semana nos sitúa en la posición de la negación o del no-ser del alma humana, encarcelada por el problema del mal y del pecado. Siendo criados en gracia, sin embargo, «no nos queremos ayudar con nuestra libertad para hacer reverencia y obediencia a nuestro Criador y Señor» (*Ej* 50). La criaturidad de la gracia pasa a ser «corrupción del género humano» cuando se vive «sin la justicia original» (*Ej* 51).

En definitiva, esta desobediencia o negación condiciona la libertad humana. Es curioso que, en este estilo diferente de presentar la experiencia espiritual, la libertad humana sea el tesoro divino del ser humano. Se la concibe desde la positividad originaria: la justicia original de la presencia de Dios, que la corrupción atenaza por la negación de ser simple criatura de Dios en el ejercicio desobediente del libre albedrío o de acción. Por este motivo, en el coloquio del primer ejercicio se insiste en el desvelamiento de una conciencia espiritual que despierte al ejercitante de la ensoñación de querer ser dios, pues lo desprovee de lo más originario, su libertad:

Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio: cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discutir por lo que se ofreciere (*Ej* 53).

En esta primera parte, ya en el segundo ejercicio, se asiste a la comparación (vía analógica) entre los atributos de Dios (su ontología, el ser de Dios) y la acción humana (libre albedrío). Es de notar que la espiritualidad ignaciana no presenta la malicia del ser humano en cuanto ser, es decir, en su verticalidad anteriormente mencionada, sino en la transgresión de su libertad o la negación de su cumplimiento. El ejercicio consiste en la meditación del «proceso de los pecados [...] mirando de año en año o de tiempo en tiempo» (*Ej* 56). Esta ponderación se articula por la vía comparativa: «mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres» (*Ej* 58). Destaca aún más, la subsidiariedad de la *via negationis* del hombre respecto a la vía de la misericordia divina. La primacía ignaciana reside, en efecto, en una conciencia espiritual que advierte de «su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia» (*Ej* 59).

Así, es lógico que el ejercicio finalice con «exclamación admirativa con crecido afecto» (*Ej* 60) y con un «coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante» (*Ej* 61). La acción divina y su verticalidad nos traslada al primado de la gracia, que no es un concepto abstracto, sino el modo de acompañar como forma espiritual la conciencia del ejercitante hacia otra posición: la positividad originaria. Si confrontamos esta importancia de la gracia y de la misericordia por encima de la malicia y de la iniquidad con el quinto ejercicio, se pone de manifiesto este mismo espíritu ignaciano: «Darle gracias, porque no me ha dejado caer [...]. Asimismo, cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia» (*Ej* 71). De esta manera, la libertad se va liberando de los condicionamientos que la someten solo y mediante la vía de la misericordia. No es un ciclo tenebroso, pues reafirmaría al ejercitante en la negación de su ser. Más bien, aparece aquí el tránsito hacia una afirmación de lo que es realmente y originariamente el hombre: criatura de Dios. En cuanto que reconciliado, se adentra en un segundo momento o etapa antes de la elección o reforma.

Como seguidamente veremos, la Segunda Semana despliega los misterios de la vida de Cristo desde la Encarnación hasta su entrada triun-

fal en Jerusalén con el único fin de conocerlo más internamente para seguirlo y amarlo en pobreza y humildad. Este ciclo dilatado de contemplaciones, repeticiones y aplicaciones de sentidos sobre cada uno de los misterios muestra la llamada que recibe el ejercitante: «Quien quiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo [...], de trabajar conmigo en el día [...] porque así después tenga parte conmigo en la victoria» (*Ej* 93). En efecto, «a cada uno en particular llama [...] porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (*Ej* 95). Si el pecado condiciona la libertad, aquí se niega precisamente esta posición de lo que el ser humano no es. El rasgo más original consiste en que se presenta la combinación de los misterios de la vida de Cristo en su plena actualización histórica con el ejercitante, porque «juntamente contemplando su vida [inicia] a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» (*Ej* 135). La vida de Cristo apunta a una elección o reforma interna. Y toda la materia de elección y las piezas introductorias (Dos Banderas, Binarios y grados de humildad) son prueba de ello, no solo en función de conocer más a Cristo, sino de ganar en libertad y «venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir» (*Ej* 135).

Por lo tanto, a partir de la infancia y vida oculta de Cristo, se suceden tres piezas para vencerse a sí mismo sobre «los engaños del mal caudillo [...] y la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán» (*Ej* 139). Las aparentes sutilezas, falacias y engaños se conciben en clara oposición con los afectos verdaderamente ordenados. Si dejamos al margen los detalles de cada uno de los tres ejercicios, advertimos que al vano honor del mundo «y después a crecida soberbia» (*Ej* 142), la pobreza y «el deseo de oprobios y menosprecios» (*Ej* 146) constituyen la génesis de la humildad, disposición central para desatar cualquier impedimento que obstaculice el ejercicio de la libertad. Para encontrar un recto amor a Dios, se busca «hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento» (*Ej* 150).

El método comparativo se intensifica con la meditación de los tres binarios. El primero «querría quitar el afecto que a la cosa adquirita tiene [...] y no pone los medios hasta la hora de la muerte» (*Ej* 153). El segundo, también, pero «de manera que allí venga Dios donde él quie-

re» (*Ej* 154). Finalmente, el tercer caso muestra la disposición de «quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad [...] de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla» (*Ej* 155). Es la ordenación divina, lo mejor, lo que deshace el desorden de los afectos y procura el deseo divino como receptáculo de la libertad sin condicionamientos, esto es, un camino hacia Dios que abraza la pobreza y la humildad, como Cristo pobre y humilde. Propiamente, la tercera pieza busca despertar esa conciencia espiritual de que no sea solo la obediencia a la Ley de Dios (primera manera de humildad, *Ej* 165), ni siquiera la verticalidad o el ser criatura de Dios (segunda manera, *Ej* 166). La más plena es la tercera manera (*Ej* 167), que incluye las anteriores y comprende el «deseo de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo».

La elección mutable e inmutable busca la ordenación divina y, cuando esta no se da, se califica de «desordenada y oblicua» (*Ej* 172), porque no responde a la vocación divina. Esta geometrización de la experiencia espiritual resulta muy novedosa. Los tiempos de elección, que son tres, como veremos más adelante, no pueden desligarse del discernimiento y de la agitación de los varios espíritus por los que el ejercitante pasa, de ser objeto, a ser sujeto espiritual.

### 3.2. Libertad humana liberada

En la Tercera y la Cuarta Semana se proporcionan el cumplimiento y la consumación de la misión de Cristo con su pasión, muerte y resurrección. Solo a través del ojo interior, el de la imaginación, se abisma en este misterio insondable, dibujado en seis operaciones espirituales para la *passio divina*: ver a las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen, «considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad» (*Ej* 195), «cómo la Divinidad se esconde» (*Ej* 196) y «todo esto por mí y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197). A la luz de la pasión y muerte de Cristo aparece la exclusión definitiva de todo aquello que no es libertad según el diseño de Dios. Es en el vacío de la noche y la

consumación de la gloria cuando Hans Urs von Balthasar despliega el drama y el esplendor del Verbo encarnado en términos de una lógica trinitaria del amor.<sup>24</sup> La pasión y la gloria ignacianas tienen un doble efecto: el abajamiento o humildad de Dios y la obediencia amorosa de la que la criatura participa.

Aquí se ofrece lo impensable, que rompe cualquier lógica humana; es decir, que se asiste a la contemplación de Cristo totalmente abajado o expropiado de todo alarde de divinidad majestuosa, la Divinidad se esconde para incluso descender al infierno y «mostrar [...] en la santísima resurrección» (*Ej* 223) el gozo y la alegría que Cristo trae al género humano. Pues, en efecto, se transgrede y se supera cualquier límite humano, incluso el racional, porque la razón de ser en la *kénosis* del Hijo marca la imagen del Padre como su lugar y único destino.

Si bien anteriormente la tercera manera de humildad sellaba la disposición interna para elegir y reformarse, ahora se encarna en esta forma de amor divino. Este modo espiritual no se presenta de modo sacrificial. Más bien se entiende que la humildad del Verbo encarnado revela la autodonación de Dios («Dios se ofrece, desea dárseme») en el Hijo para revelar un descenso glorioso, concretado bajo la divisa de una obediencia a ese amor divino. Si la verdad del Hijo es la superación de la muerte hacia la gloria, lo único que mueve es el amor, lo que hace que sea creíble.<sup>25</sup> Se supera la negación para caminar hacia la positividad originaria, es decir, la libertad se convierte en objeto de transformación, porque pasa de una simple percepción de las cosas y del mundo a una expropiación: configurarse con esta forma de amor divino y participar en obediencia de la misma disponibilidad del Hijo con el Padre. Esta libertad creadora y liberada solo se encuentra mediante la humildad, al igual que el Padre se da y se autodona en la caída y la cruz.

24. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria I, Una estética teológica. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985; IDEM, *Teodramática 2, El hombre en Dios*, Encuentro, Madrid, 1992; IDEM, *Teodramática 3, Las personas en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1993; IDEM, *Teodramática 5, El último acto*, Encuentro, Madrid, 1997; IDEM, *Teológica 3, El Espíritu de la Verdad*, Encuentro, Madrid, 1998.

25. IDEM, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca, 2004.

#### 4. *La criatura atraída toda en amor*

La verticalidad de esta nueva espiritualidad, caracterizada por el Dios siempre mayor, junto con la horizontalidad en el ejercicio de la libertad a lo largo de las cuatro semanas del proceso espiritual, serían los dos rasgos metódicos más nucleares del modo ignaciano. Ahora bien, ambos quedan armonizados por un tercero determinante: el movimiento (mociones) interno y la agitación de espíritus, que permiten el discernimiento, ayudan a tomar conciencia de la interioridad, estimulan el equilibrio entre la pasividad y la actividad espirituales, aguzan la percepción y generan modificaciones y revelaciones cognitivas. El punto que nos ocupa, por lo tanto, es el de la comunicación de Dios al tiempo que se va desvelando un ojo interior o lúcido para hacer sana elección y reforma interna.

##### 4.1. Dios se comunica

La principal motivación por determinarse de una nueva manera en la vida sucede por una cuestión de amor cuando la criatura es atraída toda en amor a su Divina Majestad: «Solo 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 en amor de la su divina majestad» (*Ej* 330). Este significado lo puso de manifiesto Karl Rahner.<sup>26</sup> De él se derivan tres cuestiones. La primera es la creencia de que el ser humano tiende hacia la infinitud. La segunda parte de la idea de Juan Duns Escoto de que la Encarnación de Cristo sucede por encima del pecado y no a causa de él;<sup>27</sup> y, finalmente, la tercera trata de

26. Karl RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid, 1961, pp. 47-59; IDEM, «La lógica del conocimiento existencial en san Ignacio de Loyola», en *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, pp. 93-181; IDEM, *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona, 1967.

27. José Antonio MERINO ABAD, *Juns Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid, 2007.

considerar a la persona como oyente de la Palabra o agente receptivo de la comunicación divina. No cabe duda de que lo que mueve el proceso espiritual es el reconocimiento de lo que sucede en el interior de la persona; formularlo y formar criterios, más o menos acertados, frente al adocenamiento, la trivialidad o una espiritualidad evasiva.

Desde el punto de vista religioso y teológico, Dios ha optado por pronunciarse en el Verbo eterno encarnado. Ese es su designio: comunicarse de esta manera particular en su Hijo, que prolonga el acto de la Creación en la historia. El Hijo nacido «en suma pobreza» abre esta posibilidad, la trascendentalidad de lo creado, que conduce a la apertura de los ojos interiores en los misterios de la fe. Principalmente, la comunicación de Dios se basa en un movimiento, iniciativa de amor, sin causa previa, es decir, sin ningún sentimiento o conocimiento de algún objeto. Por esta razón, esta experiencia es inobjetal, porque se distingue la consolación del objeto que la motiva. Aquí se rescata que la experiencia de Dios se presenta como misterio e infinitud en clave de amor y de receptividad de Dios en cuanto Dios.

#### 4.2. Apertura de los ojos interiores

Todo indica que el discernimiento produce un darse cuenta y no faltan motivos para dudar del valor espiritual y novedoso de eso que llamamos discernir. Tal vez conviene poner sobre la mesa las reservas de ciertas posturas que vendrían a cuestionarlo por ser ambiguo y efectivo en demasía. Sobre lo primero, la ambigüedad, hay que recordar la rica tradición espiritual cristiana que, desde los inicios, observó que la fe no se reduce a las verdades dogmáticas contundentes y más o menos serias. Además, la crítica que se ha realizado a esta nueva espiritualidad por ser metódica, racional, demasiado compleja e intelectual, suele desconocer no solo los entresijos y las profundidades en los que se mueve el proceso ignaciano, sino también la hondura de lo que significa la experiencia de Dios en el cristianismo.

El proceso ignaciano parte de un apriorismo: en el ser espiritual suceden una serie de movimientos internos, muchas veces formulados

en pensamientos que conducen a unos hábitos y acciones. Es una experiencia muy humana: pasar a un nuevo estado de conciencia por la gracia de Dios, de la mera imitación robótica del hacer a la lúcida entrega del ser. En cierta medida, muchas líneas psicológicas modernas suscribirían lo que los *Ejercicios* y este modo espiritual presentan en sus reglas de discernimiento. Quizá tocamos el núcleo más original y novedoso: la integración de procesos muy humanos o antropológicos en el espiritual y devocional. Se trata de una toma de conciencia de que las operaciones espirituales, la verticalidad y horizontalidad anteriormente mencionadas, crean una serie de experiencias y relaciones, que deben sentirse y conocerse para vincularlas unas a otras; ver el proceso, sus causas y efectos; formular sin rubor una mirada retrospectiva («qué me sucede») y prospectiva («para qué» y «hacia dónde»).

Acostumbrarse a «mucho advertir el discurso o proceso de los pensamientos» (*Ej* 333) entraña saber distinguir si proceden de los engaños del Ángel acusador, como en el Libro de Job (1, 9), o bien del Paráclito o del Espíritu de la verdad (Jn 16). Este es un postulado que está tras el discernimiento: mirar lo que destruye y lo que construye en la propia naturaleza humana para que sea profundo receptáculo o habitáculo divino. Esta nueva forma de espiritualidad supuso un cambio en el modo de comprender el discernimiento. ¿Cómo hay que entender esto? ¿Cuál es el significado preciso de las reglas de discernimiento para el conjunto del proceso ignaciano? Para entenderlo realmente, tenemos que presentar la estructura y disposición textuales. En este sistema encontramos una visión antropológica y teológica muy precisa. Las reglas de discernimiento (fig. 5) para la Segunda Semana muestran la complejidad del asunto.

Se trata de ocho reglas que despliegan la naturaleza de la comunicación de Dios (*A-A'*), el contenido se refiere a cómo Dios se comunica (propio es de Dios dar verdadera alegría) y lo hace leve y suavemente. *B-B'* nos habla de la consolación sin causa precedente mientras que *C* es el núcleo, es decir, saber distinguir los engaños y sus estrategias para conocerlo y distinguirlo: para que, con la tal experiencia, conocida y notada, se guarde para delante de sus acostumbrados engaños» (*Ej* 334). A primera vista, estas reglas son una orientación singular del proceso espiritual, al tiempo que desvelan un modo de comprensión de lo que

**A** Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando tristeza y turbación que el enemigo induce [...] trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias (Ej/329)

**B** Solo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente [...] trayéndola toda en amor de la su divina majestad (Ej/330)

**A'** Con causa, puede consolar el ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines el buen ángel [...] para que crezca y suba de bien en mejor y el mal ángel [...] para traerla a su dañada intención y malicia (Ej/331)

Propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota y salir consigo, es a saber, traer pensamientos buenos y santos [...] y después poco a poco procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones (Ej/332)

**C** Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos [...] si [...] acaba en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que el ánima antes tenía propuesta de hacer (Ej/333)

Cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina [...] aprovecha mirar luego en el discurso de los pensamientos que le trujo y el principio dellos y cómo poco a poco procuró hacerla descendir de la suavidad y gozo espiritual [...] hasta traerla a su intención depravada (Ej/334)

**A'** En los que proceden de bien en mejor el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente como gota de agua que entra en una esponja; y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud como la gota de agua cae sobre la piedra (Ej/335)

Cuando la consolación es sin causa [...] la persona espiritual [...] debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación del siguiente [...] porque muchas veces en este segundo tiempo, por su propio discurso de habitudines y consecuencias de los conceptos y juicios [...] forma diversos propósitos y pareceres 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 (Ej/336)

**B'**

FIGURA 5. Reglas de discernimiento. Fuente: Elaboración propia.

Loyola toma prestado del bagaje patrístico y medieval la escuela del discernimiento (*schola discretionis*), que solía indicar la variedad de espíritus en la experiencia espiritual, pero el de Loyola lo sistematiza de nuevo con la pretensión de adquirir la maestría de sentir y conocer los engaños que suceden en el pensamiento humano.

En primer lugar, se presenta la naturaleza de la experiencia espiritual (A). Lo propio de Dios es dar verdadera alegría y gozo espiritual, mientras que el enemigo provoca tristeza y turbación en el alma humana mediante las falsas razones o aparentes y las sutilezas. Esta primera regla no solo contiene un principio general, sino que también presenta un movimiento que se describe (A') por sus contrarios. Si el buen ángel, lo propio de Dios, permite el ascenso espiritual de bien a mejor, el mal ángel conduce al descenso, hacia la malicia. Esto se ejemplifica a través de la gota de agua (Ej 335). La aspiración del alma es entrar en la suavidad de Dios como la gota de agua cuando entra en la esponja. Esta levedad contrasta con el descenso que induce el mal ángel con ruido, sonido e inquietud, cuando la gota cae sobre la piedra. Si bien

en el primer caso el ejercitante se familiariza con la penetración fluida, suave y serena en el misterio de Dios, en el segundo caso, su contrario, gracias a la opacidad y el ruido puede detectar las señales del mal ángel. Hay que ejercitarse en saber qué movimientos suceden en el interior para no dejarse llevar por mecanismos depravados. Esta naturaleza de Dios se formula mediante el entendimiento («traer») y la voluntad o los afectos («toca leve y agudamente»). De aquí se desprende la correlación entre dos sentidos espirituales: el tacto y el oído. Por la dinámica del reconocimiento, se siente y se conoce lo que procede de Dios y hacia dónde conduce, y lo que no.

El segundo aspecto se centra en el misterio divino como tal, «sin causa precedente» ( $B-B'$ ). Destaca el hecho de que se distingue la acción de Dios en cuanto tal, Dios como Dios, y su carácter inmediato, de la mediación objetual. Esta vía inmediata supuso la sospecha histórica de alumbradismo. En el fondo consideramos que Ignacio de Loyola nunca se movió en dicha corriente espiritual. Precisamente para evitar que se malentendiera, salvaguarda lo que es el misterio de Dios, siempre mayor e infinito, de las mediaciones o de las causas por las que también se le reconoce cómo trabaja y labora. Por este motivo, la consolación que atrae a la criatura en amor a Dios se presenta como objeto de discernimiento ( $B'$ ) de tal modo que el alma humana no solo se satisfaga en un primer tiempo cuando se inflame del amor divino y provoque propósitos e intenciones no discernidas. La mediación del discernimiento, aun si responde a la inhabitación del amor a Dios, señala ciertamente la incomensurabilidad del misterio divino o su insaciabilidad. No todo se agota en el toque de Dios que entra y sale del alma humana. Más bien, el yo que discierne está atento y vigila para que la experiencia, por muy divina que sea, no produzca efectos retroactivos e impulsos sin discernir en el alma devota.

## 5. Conclusión

¿Es original y nueva la espiritualidad en Ignacio de Loyola? Esta cuestión trae consigo, implícitas, algunas otras: ¿Qué es lo original? ¿Qué

significa «novedoso»? ¿Por qué debería importarnos? Y, quizá, la más evidente y difícil de responder: ¿Qué entendemos por nueva espiritualidad? Los *Ejercicios espirituales* destacan por su repercusión. Marcaron un hito en la historia de la espiritualidad universal. Muchas de las investigaciones más recientes se centraron en la ruptura o la discontinuidad respecto a la antigua espiritualidad. Otras aportaciones, por el contrario, ahondaron en las asimilaciones o las continuidades en relación con una tradición anterior (franciscana y centroeuropea, en particular).

Sin embargo, esta nueva espiritualidad que emerge de los *Ejercicios* en el siglo XVI tuvo un eco importante, y no solo en el campo propiamente de la teología y de la espiritualidad: la forma de abordar la geografía, la astronomía, la educación, las humanidades o las artes, entre otros campos,<sup>28</sup> tiene su razón de ser en este libro que hemos analizado a partir de tres núcleos textuales que sellan la originalidad y la novedad del proceso espiritual.

1) La apuesta por una reforma interior del sujeto para la cual es indispensable la indiferencia o el desapego a todas las realidades creadas. Esta centralidad, tal y como hemos analizado en el *PyF*, presupone a un Dios siempre mayor (verticalidad). La unión con Dios, en sentido ignaciano, procede de hacer sana elección y concebir al ser humano como algo inacabado y perfecto.

2) Precisamente, por ello, la contemplación para alcanzar amor abre al ejercitante a un nuevo modo de estar en el mundo sumamente abierto, desde la infinitud divina que continúa dándose y comunicándose («Dios habita en las criaturas y trabaja y labora por mí»).

3) La concepción de la libertad humana, que transita del yugo de las ataduras, que la condicionan hacia la liberación de las mismas mediante los ejercicios meditativos y contemplativos que configuran las cuatro semanas.

En este aspecto, esta nueva espiritualidad hace plenamente responsable al ejercitante de su proceso espiritual, pues es quien debe sentir y

28. H. Pizarro Llorente, dir., *Jesuitas. Impacto cultural en la Monarquía hispánica (1540-1767)*, 2 vols., Mensajero / Sal Terrae / UPCo, Bilbao / Santander / Madrid, 2022.

conocer los movimientos espirituales con la ayuda de las reglas de discernimiento para afinar y atinar mejor en el reconocimiento de las astucias de los engaños y del discurso de los pensamientos que en tantas ocasiones perjudican al sujeto humano. En suma, la nueva espiritualidad se caracteriza por la indiferencia y la elección, una mirada abierta e inacabada del ejercitante, siempre en proceso y responsable del propio proceso espiritual.