



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**«Con su gracia para adelante» (*Ej 61*):
la conversión como determinación y configuración con Cristo**

Presentado por:
NERIO SOLÍS CHIN

Dirigido por:
DR. EDUARD LÓPEZ HORTELANO

**MADRID
2024**



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

**«Con su gracia para adelante» (Ej 61):
la conversión como determinación y configuración con Cristo**

Visto Bueno del Director
DR. EDUARD LÓPEZ HORTELANO

Fdo.
Madrid-Junio 2024

4 de junio de 2024

ÍNDICE

<i>Resumen / Abstract</i>	iii
<i>Siglas y abreviaturas</i>	v
<i>Introducción</i>	1

CAPÍTULO 1. La conversión de Ignacio y sus experiencias fundantes	7
1.1. Ignacio, previo a la conversión	8
1.2. Pamplona-Loyola: de la lucha al camino espiritual.....	11
1.2.1. Pamplona: honra, lucha y batalla	11
1.2.2. Loyola:«lo que descansadamente pueda llevar y aprovecharse» (Ej 18).....	12
1.3. Montserrat-Manresa: determinación a reformarse y al discernimiento	16
1.3.1. Montserrat: la encrucijada de los impulsos caballerescos.....	16
1.3.2. Manresa: escuela espiritual	19
1.4. París-Roma: determinación al estudio y a la obediencia constitutiva.....	25
1.4.1. París: estudiar y vivir en compañía	25
1.4.2. Roma: determinación del cuerpo apostólico	28

CAPÍTULO 2. La conversión y determinación como dinamismo de los <i>Ejercicios espirituales</i>	35
2.1. Conocimiento interno de los pecados	37
2.2. Purificación del propio amor, querer e interés	40
2.2.1. Rey eternal.....	41
2.2.2. Dos banderas.....	44
2.2.3. Tres binarios	47
2.2.4. Tres maneras de humildad.....	49

2.3. Elección por Cristo	52
2.3.1. Tiempos de elección	53
a. Primer tiempo	54
b. Segundo tiempo	55
c. Tercer tiempo	55
2.3.2. Reforma de vida hacia Cristo	57
2.4. Seguimiento a Cristo en la cruz y en la gloria	58
2.4.1. Seguimiento a Cristo: camino hacia la cruz	59
2.4.2. Seguimiento a Cristo: camino hacia la gloria	64
2.4.3. La mirada convertida	67
CAPÍTULO 3. La fecundidad de la gracia en la determinación por Cristo	71
3.1. La conversión y determinación en los primeros jesuitas	72
3.1.1. Pedro Fabro: el místico de la pasividad activa	72
3.1.2. Francisco Javier: de la vanagloria a la gloria de Dios	75
3.1.3. Diego Laínez: teólogo y reformista conciliar	79
3.1.4. Francisco de Borja: humilde caballero al servicio del Rey Eternal...82	
3.2. La conversión y fecundidad de jesuitas del siglo XX	86
3.2.1. Pedro Arrupe: renovar el mundo desde los pobres	87
3.2.2. Peter-Hans Kolvenbach: fidelidad creativa y progresión espiritual ..90	
3.2.3. Karl Rahner: conversión mediante la mística	92
3.2.4. Ignacio Ellacuría: un llamado a la conversión de la Iglesia	95
<i>Conclusiones</i>	99
<i>Bibliografía</i>	103

**«Con su gracia para adelante» (Ej 61):
la conversión como determinación y configuración con Cristo**

***“With His grace, amendment for the future” (SpEx 61):
conversion as determination and configuration to Christ***

RESUMEN: La conversión del cristiano puede ser comprendida desde las categorías de determinación y configuración con Cristo. Esto se puede observar en la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola, los *Ejercicios espirituales* y el desarrollo de pensamiento teológico y espiritual de diversos jesuitas a lo largo de la historia. Este texto presenta algunas claves para entender el proceso de conversión de Ignacio, los momentos fundantes que lo transformaron, el modo cómo se refleja en el contenido y método de los *Ejercicios* y la manera en la que esta herencia espiritual se ha propagado durante el paso de los siglos.

Palabras clave: Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales, conversión, determinación, gracia, configuración con Cristo.

ABSTRACT: *Christian conversion can be understood from the categories of determination and configuration to Christ. This can be observed in the Autobiography of Ignatius of Loyola, the Spiritual Exercises and the development of theological and spiritual thought of various Jesuits throughout history. This text presents some concepts to understand Ignatius' conversion process, the foundational moments that transformed him, the way it is reflected in the content and method of the Exercises, and the way in which this spiritual heritage has been propagated along the centuries.*

Key words: *Ignatius of Loyola, Spiritual Exercises, conversion, determination, grace, configuration to Christ.*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. FUENTES

- AHSI* *Archivum Historicum Societatis Iesu.*
- Au* Rambla Blanch, Josep M. *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola* 2ª. ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015.
- Co* Constituciones de la Compañía de Jesús.
- DHCJ* O'Neill, Charles E. y Joaquín Ma. Domínguez (dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.). Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Direcs.* Lop Sebastià, Miguel, (trad.). *Los directorios de Ejercicios. 1540-1599.* Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000.
- Ej* Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales.* Santiago Arzubialde (ed.). Santander: Sal Terrae, 2023.
- Epis* *Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii.* De Diego Laínez. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio.* 124-212. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005.
- Escritos* Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira.* 2ª. ed. Bilbao – Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2017.

- Escritos XX* Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Escritos esenciales de jesuitas del siglo XX*. Bilbao – Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- EXav* *Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque Eius Scripta* (2 vols.). Roma: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-1945.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
- IHSI* *Institutum Historicum Societatis Iesu*
- MHSI* *Monumenta Histórica Societatis Iesu*.
- MBor* *Monumenta Borgiae* (5 vols.). Madrid: Gabrielis López del Horno, 1894-1911. (MHSI 2, 23, 35, 38, 42).
- MFab* *Monumenta Beati Petri Fabri. Primi Sacerdotis e Societatis Iesu*. Madrid: Gabrielis López del Horno, 1914. (MHSI 48).
- MLai* *Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii* (8 vols.). Madrid: Gabrielis López del Horno, 1912-1917.
- Summ* *Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu*. De Juan Alfonso de Polanco. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. 124-212. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005.
- Vita* Ribadeneyra, Petro de. *Vita Ignatii Loyolae*. Candidus de Dalmases (ed.). FN IV, (MHSI 93), Roma, 1965.

2. DICCIONARIOS

- DB* Haag, H., Born, A., Ausejo, S. (dirs.). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1978.
- DE* Anchilli, Ermanno (dir.). *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1987.

DEI Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

DNT Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.

3. OTRAS

AT Antiguo Testamento.
BAC Biblioteca de Autores Cristianos.
CAA Contemplación para alcanzar amor
cf. Confer.
CVII Concilio Vaticano Segundo
dir. director.
dirs. directores.
ed. edición.
(ed.) editor.
(eds.) editores.
Ef. Efesios.
Ibíd. Ibídem (ahí mismo).
Jn Evangelio de Juan
Lc Evangelio de Lucas
n. número
NT Nuevo Testamento.
reimp. reimpresión.
vol. volumen.
vols. volúmenes.

INTRODUCCIÓN

La conversión es un elemento esencial en la fe cristiana, es el modo a través del cual un cristiano puede progresar en su camino de fe y adherirse más a la voluntad de Dios para su vida. Muchos son los santos de la Iglesia que dan prueba de conversiones radicales, en donde se observa un cambio radical del estilo y el rumbo de la vida. San Ignacio de Loyola, se cuenta entre estos ilustres personajes que, después de una experiencia o de una serie de experiencias de encuentro con Dios, han vertido su vida al servicio de Dios y a la salvación de las almas.

Lejos de pensar que la conversión se puede llevar a cabo de un momento a otro o de una sola vez y para siempre, en el camino del espíritu se constata la prevalencia de un proceso. «Se trata de un dinamismo procesual, aunque se reconoce explícitamente a través de signos y momentos más importantes. No es solo un desarrollo o una serie de desarrollos, sino más bien un resultante cambio de curso y de dirección»¹. En este sentido, la conversión que resulta de la práctica de los *Ejercicios espirituales* ignacianos, aunque tiene momentos cumbres de ruptura con estados de vida corrompidos, la adherencia al proyecto de Cristo, es un proceso paulatino que requiere de la muerte a pensamientos, afectos y conductas apegadas para dar paso a la vida desde los criterios de Cristo. Esto se va fraguando a lo largo de las etapas que integran los *Ejercicios* y se consolida con el rumbo que va tomando la vida.

Para ello, se precisa que el cristiano vaya tomando decisiones en la línea de su determinación por Cristo, lo cual va evidenciando aquello que hay en su interior. «Para los cristianos el principio de la conversión religiosa es el amor de Dios, que inunda el corazón por medio del Espíritu Santo que nos ha dado, cuyas raíces están en la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo»². Partiendo de este amor que viene de Dios, es desde donde se genera la conversión que se traduce en amor y servicio hacia el prójimo, posibilitándose así la configuración con Cristo.

¹ Julio L. Martínez. *Teología Moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*. Santander: Sal Terrae, 2023, 135.

² *Ibid.*, 136.

Reflexionar sobre el modo de entender la conversión desde la vida de Ignacio, de los *Ejercicios espirituales* y el testimonio de jesuitas de ayer y hoy, constituye una oportunidad para enriquecer la perspectiva de los *Ejercicios*, de tal manera que se enfatice la cualidad que conllevan para transformar la totalidad de la persona que los realiza. Ampliando la idea de que son un método para la elección de un estado de vida o de que buscan la unión con Dios, podemos entenderlos como un dinamismo al que el cristiano puede sumergirse para su inacabable crecimiento espiritual, para su reorientación constante hacia Dios y su progresiva configuración con Cristo. Bajo estas nociones, se puede entender que un cristiano pueda vivenciar los *Ejercicios* en repetidas ocasiones, encontrando siempre frutos espirituales, pues siempre hay posibilidad de convertirse más y de mejor manera.

a. *Centro de interés*

En un mundo cada vez más secularizado, donde la fe es escasa entre las generaciones jóvenes y el compromiso eclesial se encuentra debilitado entre los cristianos, parece urgente una *metanoia*, es decir, emprender un proceso de introspección personal y colectivo en que los cristianos nos miremos y evaluemos la calidad de nuestro seguimiento al Señor. En medio de una realidad dominada por el pecado de la guerra, la violencia, la enajenación y el individualismo, se intuye una llamada a salir de estas situaciones de anti-reino, y de transformar las situaciones de mayor sufrimiento y desolación.

La espiritualidad cristiana incluye ineludiblemente un camino de transformación tanto interior como exterior. No se puede pensar en un crecimiento espiritual, sin adentrarse en un proceso de constante lucha interna, pero que tiene repercusiones en la realidad concreta. La identidad del cristiano está marcada por aquella transformación de la realidad al modo de Jesús, siendo la presencia del Padre y sanando las situaciones de injusticia y de dolor. Pero para que los cristianos puedan adoptar decididamente esta identidad-misión, requieren de convertirse hacia Cristo, es decir, volcar la mirada y la totalidad de su persona hacia Él.

Por su parte, la espiritualidad ignaciana a través de los *Ejercicios* y de la biografía de Ignacio propone un método para la conversión. Los *Ejercicios*, que pueden considerarse un reflejo de la vida del de Loyola, proveen, en cada una de las cuatro semanas que la componen, de elementos para el crecimiento espiritual para salir de un estado egoísta y estéril hacia la adopción de un modo de existencia cada vez más cercana a la del Señor Jesús.

Aportar en la reflexión, interpretación y profundización de estas fuentes ignacianas, es dejarnos inundar por un manantial que sigue emanando vida. Las experiencias que Dios infundió en el corazón y en la vida de Ignacio, no pueden cerrarse en interpretaciones o usos unidireccionales, sino que, siguen irradiando luz para abrir puertas hacia el encuentro con Dios, desde diferentes puntos de abordaje. La posibilidad de conversión ha de ser motivo de alegría para todo cristiano, que más allá de ser un modo de perfeccionamiento y evolución personal, es la oportunidad de realizarse humanamente, hacia aquello para lo que ha sido creada, de sumergirse en Cristo para ser presencia de amor y signo de esperanza en el mundo.

b. Estado de la cuestión

Las distintas autobiografías o relatos de la vida de Ignacio suelen tener un énfasis en su proceso de conversión. Aunque no siempre tiene un peso central en la narración, el giro radical en la vida del Peregrino suele ser un aspecto que llama la atención de los escritores, de manera que se resaltan los momentos fundantes que fueron transformando su mundo interior. En este trabajo utilizaremos la *Autobiografía* escrita por Luis Gonçalves de Câmara, la *Epístola* de Diego Laínez, que se considera anterior a la de Câmara, el *Sumario Hispánico* de Juan Alfonso de Polanco, la *Vida de Ignacio de Loyola* escrita por Pedro de Ribadeneira y la *Nueva biografía de San Ignacio de Loyola* de la autoría de Ricardo García-Villoslada. Todas ellas son fuentes que siguen aportando investigaciones para comprender la hondura de la experiencia de Dios en Ignacio.

Los *Ejercicios espirituales* han sido objeto de estudio desde diferentes ópticas y puntos de análisis, por ejemplo, su contenido teológico, antropológico, psicológico o sus lineamientos respecto a los Evangelio. Por otro lado, se ha buscado vincular los *Ejercicios* a diferentes conceptos o categorías con el fin de enriquecer ambas partes. También es fácil encontrar distintas adaptaciones de ellos según culturas o grupos específicos con el sentido de convertirlos en una semilla capaz de germinar en una amplia diversidad de terrenos. En el caso de este trabajo se pretende contribuir desde la perspectiva de la conversión, la manera en que las partes del proceso van derivando en rupturas de un modo de vida anterior con uno nuevo basado en Cristo.

La teología de la conversión se inserta fácilmente en la línea de la espiritualidad, pues aporta un modo de desarrollar la interioridad y un modo de direccionarse en la vida. Siguiendo el pensamiento de Bernard Lonergan podemos entender que «la conversión puede ser intelectual, moral o religiosa. Aunque cada una de ellas está relacionada con las otras dos, no obstante, cada una constituye un diferente tipo de acontecimiento»³. En este sentido, la conversión intelectual se refiere a «una conversión radical y en consecuencia a la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso, que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano»⁴. Es decir, desmontar la idea de un falso «yo» anclado en los miedos. «La conversión moral lo lleva a uno a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores»⁵. Esto conlleva a optar por lo bueno, a efectuar un examen crítico y continuo sobre uno mismo y su modo de proceder y sobre la realidad externa. Por su parte, la conversión religiosa consiste en dejarse inundar por la presencia y el amor de Dios, «es enamorarse de lo intramundano. Es una entrega total y permanente de sí mismo sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas. Pero es una entrega, no a la manera de un acto, sino de un estado dinámico que es anterior a los actos subsecuentes»⁶. Desde este enfoque lonerganiano se puede comprender que los *Ejercicios*

³ Bernard Lonergan. *Método en teología*. 4ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2006, 231-232.

⁴ *Ibid.*, 232.

⁵ *Ibid.*, 233.

⁶ *Ibid.*, 234.

persiguen esa conversión integral, en la cual el intelecto, el afecto, la moral y la fe se trastocan desde sus cimientos más profundos.

Desde los estudios más propiamente ignacianos encontramos, además de los análisis en torno a la conversión de Ignacio con base en la *Autobiografía*, una propuesta de conversión explícita en la Primera Semana de los *Ejercicios*, en donde se toma consciencia de que se trata de un proceso. «Claramente para Ignacio, la conversión continua busca profundizar el arrepentimiento que se experimenta en la conversión inicial»⁷. En continuidad, durante la Segunda Semana se deja claro que «Ignacio considera que la generosidad en el servicio de Cristo como condición fundamental para avanzar en la conversión continua a través de una vida de dedicado servicio»⁸. Posteriormente, en la Tercera y Cuarta Semanas, la conversión continua compromete todos los aspectos de la persona humana y señala que el efecto de esta conversión debe culminar en la misión⁹.

Respecto a los frutos de la conversión de los primeros jesuitas, existe una enorme literatura que da cuenta de la grandeza espiritual de estos hombres del siglo XVI, mucha de esta riqueza se halla incluida en la Monumenta Histórica de la Compañía de Jesús y el Grupo de Espiritualidad Ignaciana se ha dado a la tarea de sustraer los *Escritos esenciales de los primeros jesuitas* seleccionando algunos textos que reflejen su pensamiento teológico y su espiritualidad, de tal manera que adentrarse en estos *Escritos* provee de una visión de conjunto sobre el modo de entender la espiritualidad de estos primeros miembros de la orden.

De la misma manera se realizó una selección de *Escritos esenciales de los jesuitas del siglo XX*, que muestra el modo en el que algunos destacados jesuitas del siglo pasado se apropiaron del carisma contenido en las fuentes ignacianas y le dieron un renovado sentido en fidelidad al espíritu originario. Todo este esfuerzo ha facilitado en abordaje de la espiritualidad ignaciana desde diferentes puertas de entrada para obtener nuevas claves de crecimiento espiritual.

c. Metodología y estructura capitular

La metodología elegida para el presente trabajo consiste, principalmente, en el análisis de textos, mediante el cual, se identificarán los signos de conversión presentes en algunas de las fuentes ignacianas ya sea de manera explícita o implícita, con la finalidad de comprender mejor el proceso de conversión en la vida de Ignacio, en el proceso que proponen los *Ejercicios* y en la vida y obra de algunos jesuitas, herederos de esta tradición espiritual. El rastreo de estos elementos relativos a la conversión posibilita la apertura de nuevos caminos de comprensión de la espiritualidad ignaciana y cristiana, en la que se enfatizan categorías que pueden dotar de sentido motivador y fresco a quienes desean encausar su vida en el camino cristiano y el seguimiento de Cristo.

⁷ Donald L. Gelpi. “Conversión”. En *DEI I*, 482.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Cf. *Ibíd.*, 483.

En continuidad con lo anterior, también se pretende hacer uso de la metodología hermenéutico-crítica, es decir, de vincular aquello que se relata, expresa y se sugiere en las fuentes en torno al tema de la conversión con ámbitos actuales de la realidad y desde los criterios que se tienen en la actualidad. Se trata de una interpretación actualizada de aquellos escritos, procurando extraer las claves que invitan y colocan en la ruta de la conversión humana. Seguir esta metodología puede redundar en un doble beneficio, pues, así como se va ampliando la manera de comprender el término «conversión», de igual forma se enriquece el conocimiento de algunas fuentes ignacianas, siguiendo el hilo conductor de su potencial para generar procesos de conversión.

El trabajo está integrado por tres capítulos que hacen un recorrido por la categoría conversión en la vida de Ignacio de Loyola, en los *Ejercicios* y en algunos jesuitas del siglo XVI y del siglo XX, para resaltar aquellos elementos que pueden transformar la vida del cristiano siguiendo el ejemplo y el camino trazado por algunos cristianos ejemplares que nos antecedieron y que la tradición cristiana reconoce como modelos de vida.

Durante el primer capítulo se analiza la conversión de Ignacio a partir de sus experiencias fundantes, resaltando que la conversión se traducía en una determinación por imitar y seguir a Cristo y en una paulatina configuración con Cristo. Se incluye el tiempo previo a su conversión, así como algunos de los momentos cruciales de su vida experimentados en Pamplona, Loyola, Montserrat, Manresa, París y Roma. En cada una de estas etapas se va dando una transformación en el interior de Ignacio en clave de determinación, de decisiones y acciones realizadas desde el mundo de los pensamientos y afectos de este hombre que se fueron modificando con el transcurrir de los años. Todo este recorrido siempre bajo la presencia de Dios y la inspiración del Espíritu Santo que permanece presente a lo largo de su vida.

El segundo capítulo pretende poner de manifiesto el modo cómo la conversión, entendida como determinación y configuración con Cristo, se encuentra dinamizando cada una de las semanas o etapas que integran los *Ejercicios espirituales*. Esto se aprecia más claramente en la Primera Semana a través del conocimiento interno del propio pecado, después en la Segunda Semana mediante la purificación del propio amor querer e interés y en las elecciones que se van realizando con el corazón purificado. La configuración con Cristo se palpa de manera más nítida en la Tercera Semana y el camino hacia la cruz. Finalmente, el camino hacia la gloria, en términos de resurrección se aborda en la Cuarta Semana, como modo de seguimiento a Cristo en los extremos del dolor y del gozo humanos y divinos.

A partir de estas reflexiones desde las fuentes ignacianas de la *Autobiografía* y los *Ejercicios*, dirigimos la mirada hacia ejemplos de la fecundidad que han tenido las mismas. En el tercer capítulo esbozamos de manera general pero significativa los frutos espirituales que brotaron de ellas trayendo la vida y obra de algunos primeros jesuitas como son: Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez y Francisco de Borja. Mediante sus escritos se puede inducir su fuerza determinada por Cristo, una vida volcada en el servicio de Dios, de la fe y de la Iglesia de manera contundente. Esta fecundidad no solamente se recoge en los tiempos

inmediatos a Ignacio, sino que el espíritu que se emana de ellos ha llegado hasta nuestros días y para corroborarlo se ha realizado el mismo procedimiento que con los primeros jesuitas, es decir, los jesuitas destacados del siglo XX que se estudiaron fueron: Pedro Arrupe, Peter-Hans Kolvenbach, Karl Rahner e Ignacio Ellacuría. De cada uno de ellos se fue extrayendo puntos medulares de su pensamiento espiritual que integran temas como teología dogmática y moral, mística, eclesialidad, política, economía y bienestar social.

El recorrido puede ser leído desde el punto de vista histórico, es decir, observando los modos de entender la conversión desde Ignacio hasta los jesuitas del siglo pasado, teniendo presente que el corazón humano, su interioridad y la acción de Dios conservan notas que prevalecen a lo largo de los siglos. De igual manera se puede leer, rastreando algunos elementos que sean de utilidad para procesos de acompañamiento espiritual o de elaboración de propuestas de impartición de puntos de los *Ejercicios*.

* * *

A través de este trabajo se busca contribuir en las pautas que hemos de usar los cristianos para que seamos auténticos testimonios de Cristo con nuestras vidas. Por ello, la conversión ha de ser una pieza fundamental para que Dios se haga presente en este mundo con la presencia, voluntad y acción de hombres y mujeres configurados con Cristo, que han aprendido a discernir la voluntad de Dios para sus vidas y para sus entornos. De tal manera que la conversión puede tomarse como una categoría genérica desde la cual se pueda entender el crecimiento espiritual de los cristianos.

Más allá de que este sea un proceso netamente asentado en la fuerza de voluntad, se trata de encaminarnos hacia una transformación afectiva que redunde en la transformación de las otras dimensiones humanas. La fuerza del amor es el elemento clave para actuar según los criterios de Dios. Lonergan expresa: «El estar-enamorado de Dios es la realización básica de nuestra intencionalidad consciente. Esta realización trae consigo una felicidad tan profundamente arraigada que puede permanecer a pesar de la humillación, del fracaso, de la privación, del dolor, de la traición»¹⁰, del mismo modo como Cristo padeció. Carecer de este amor puede degenerar en búsqueda de poder, crueldad, desesperanza, desesperación, entre otras consecuencias funestas. El verdadero amor a Dios se traduce en amor al prójimo, en paz con la propia identidad e interioridad y en una disposición para realizar su voluntad de manera libre y determinada.

¹⁰ Lonergan, 107.

CAPÍTULO 1.

La conversión de Ignacio y sus experiencias fundantes

El vocablo «conversión» viene del latín *conversio* que significa vuelta y tiene su equivalente en griego *metanoia* que se refiere a cambio (*meta*) de mentalidad (*nous*)¹. En este sentido se utiliza en los Evangelios cuando «Juan Bautista exige a todos que, al bautizarse, se vuelvan todos hacia el reino inminente de Dios, mientras que Jesús proclama la misma exigencia, pero hacia Dios que ahora está actuando en él»².

Marchetti-Salvatori define la conversión como «paso de un lugar o estado a otro, volverse a algo o a alguien y cambiar de dirección o camino»³. Sin embargo, desde el AT la conversión consistía en un retorno a Dios ofendido, tanto por parte del pueblo elegido, infiel al pacto con Yahvé y su ley, como de cada pecador, por lo cual la conversión radicaba en obedecer la ley y a los profetas que habría de reflejarse en un cambio sincero de conducta. Por su parte en el NT, la conversión se describe como un paso de las tinieblas a la luz, de la esclavitud del mal a la libertad de los hijos de Dios, de la vida según la carne hacia la vida por el espíritu⁴. Desde el comienzo Juan el Bautista prepara el camino al Señor anunciando su llegada y exhortando al arrepentimiento de los pecados, de manera que la comunica la buena noticia de la llegada del Salvador, quien sería a quien se dirigiría la vida de las personas. La conversión consiste en ponerse en camino hacia la santidad siguiendo a Jesucristo, de modo que se vierte la vida hacia el camino que él ha marcado. Esta es la experiencia de Ignacio que se dilucidará a lo largo del primer capítulo.

Por otra parte, cabe señalar que la conversión se relaciona estrechamente con la penitencia y los actos penitenciales que se realizan públicamente y se manifiestan

¹ Cf. Xavier Léon-Dufour. “Conversión”. En *DNT*, 202.

² *Ibid.*, 202.

³ Benedetto Marchetti-Salvatori. “Conversión”. En *DE I*, 481.

⁴ Cf. *Ibid.*, 481-482.

externamente. Estos se traducen en ayuno, vestir de hábito o saco, esparcirse ceniza, derramar agua, gritar, aullar, hacerse incisiones, la invocación de la ayuda de Yahvé, la confesión de los pecados y el sacrificio⁵. Todas estas acciones debían estar acompañadas de un deseo de enmienda, de apartarse del pecado para iniciar una nueva vida, por ello, la parte exterior era solamente el reflejo del deseo de una nueva vivencia interior y las heridas eran signo de los dolores que el mismo pecado les infligía. Estas transformaciones externas y mortificaciones se verán actualizadas por Ignacio durante su etapa de purificación y penitencia, la cual se tratará más específicamente en el apartado de Manresa.

El énfasis en el tema de la conversión cristiana ha de estar en el seguimiento a Cristo, quien «no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Lc 5, 32). Y toda su vida estuvo encaminada a la conversión de toda la humanidad, mediante la escucha y obediencia al Padre mediante el seguimiento de sus palabras y obras.

«El convertido no es sólo aquel que deja el pecado y vuelve a Dios, sino también, y sobre todo, aquel que se ha vuelto imagen viva y transparente de Cristo, [...] Así la conversión es el primer paso y al mismo tiempo la consumación de la regeneración humana, primero del individuo pero también de toda la humanidad e incluso de toda la creación»⁶.

Es aquí donde radica la importancia de la conversión para comprender el plan de Dios para con cada persona y con la humanidad entera. A partir de su conversión, Ignacio pudo emprender un nuevo camino abierto a la acción de Dios en su vida, para la concreción de un plan colmado de gracias para el propio Ignacio y para todo el mundo. En la ruta espiritual de Ignacio veremos como una conversión personal tiene implicaciones colectivas e incluso universales. No se trata de una conversión únicamente con fines de la salvación personal sino con el deseo de ser terreno fértil para la obra de Dios.

Otra manera de expresar lo anterior es mediante el concepto de «segunda conversión», la cual va más allá de la conversión moral, es decir, del paso del estado de pecado al de la gracia o del mal al bien, sino que consiste en «la resolución firme, absoluta, inquebrantable de tender con todas las fuerzas a la perfección, sin detenerse nunca a volver atrás, cueste lo que cueste. Coincide con el *propositum sanctitatis* o con esa hambre y sed de nuestro progreso espiritual»⁷. Para entregarse plenamente a la vida de la virtud, de la gracia y la oración, de manera tal que toda la vida se orienta hacia Dios.

Sin embargo, el camino de la conversión no consiste en un único momento de determinación o de fervor oferente, tampoco en una actitud voluntarista centrada en las propias fuerzas, ni mucho menos en la mera ejecución de prácticas piadosas sin arraigo en la realidad. La conversión puede ser un itinerario repleto de dificultades por la propia debilidad o los hábitos adquiridos, lleno de luchas interiores, de quiebres ideológicos, de brotes sentimentales, de oscurecimientos del alma, de nublazones del entendimiento, de soledades

⁵ Herbert Haag. "Penitencia". En *DB*, 1487.

⁶ Merchetti-Salvatori, 482.

⁷ *Ibid.*, 484.

profundas y fervores desenfocados antes de llegar a la unión con Dios y actuar según su voluntad y su gracia. En el proceso de conversión de Ignacio encontraremos estos movimientos previos, que, a pesar de su complejidad, nuestro santo pudo sortear y que, durante el trayecto, lo condujeron a lugares insospechados.

A pesar de que la palabra «conversión» como tal, no aparece en la *Autobiografía* de Ignacio ni en ninguna de sus fuentes primarias, sí se puede afirmar que la conversión es una parte medular en la vida del santo y de espiritualidad ignaciana. En el caso de Ignacio la conversión se encuentra expresiones como «penitencia», «disposición», «elección» y «determinación». Estos términos indican mutaciones en el interior del fundador de la Compañía de Jesús y que lo van conduciendo a Cristo.

A lo largo de este capítulo nos detendremos en seis momentos o etapas cruciales en la vida de Ignacio que nos reflejan su proceso de conversión en donde su decisión determinada juega un papel fundamental: Pamplona, Loyola, Montserrat, Manresa, París y Roma. Ciertamente, se podría hacer un inagotable listado de experiencias que reflejen la aproximación de Ignacio hacia la voluntad de Dios, sin embargo, se han elegido estos seis episodios por constituir momentos fundantes en la experiencia de Ignacio y por su capacidad de generar identidad y rasgos distintivos en la espiritualidad ignaciana y, evidentemente, en la Compañía de Jesús.

1.1. Ignacio, previo a la conversión

La vida de Ignacio antes de su conversión queda narrada escuetamente en la *Autobiografía* y las Biografías del santo. Para aproximarnos a ella hemos tomado como fuentes la *Autobiografía* escrita por Gonçalves de Câmara, la carta de Diego Laínez sobre la vida de Ignacio, el *Summario Hispanicum* de Juan Alfonso de Polanco y la *Vita Ignatii Loyolae* de Ribadeneira.

Por ellos sabemos que «hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» (*Au 1*). Se encontraba con el pensamiento y la voluntad dirigidas a conseguir el honor que resultaba indispensable en una familia como de la provenía Ignacio. Sin embargo, este honor podía convertirse en un absoluto que corrompiera su alma y que lo centrara únicamente en una búsqueda narcisista hacia su propio protagonismo.

«Passados, pues, los primeros años de la niñez, fue enviado de sus padres Ignacio a la corte de los Reyes Católicos. Y comenzando ya a ser moço y a hervirle la sangre, movido por el exemplo de sus hermanos que eran varones esforçados, y él que de suyo era brioso y de grande ánimo, diose mucho a todos los exercicios de armas, procurando aventajarse sobre todos sus iguales» (*Vita I, 2*).

Las líneas anteriores revelan a un Ignacio inmerso en un mundo de reyes y caballeros que lo condujeron a tener el deseo de estar a la altura de las circunstancias, a ser un varón

esforzado, de ímpetu crecido y con cierta vanidad para destacar entre sus iguales. Su educación de cortesano y caballero fue un sello impreso en la personalidad de Ignacio que lo acompañaría toda la vida y le resultaría útil para tratar con las realidades y estructuras del mundo. Respecto al entrenamiento que recibía un caballero López Hortelano explica:

«El hombre caballero debía someterse a un aprendizaje que iba más allá del manejo de la espada, del caballo y de cuestiones en torno a los torneos. Era una pedagogía muy completa: contemplaba el decoro, la dignidad, la modestia, la lealtad y la justicia. La heroicidad era la búsqueda de grandeza, aunque el valor supremo es Dios»⁸.

Ignacio construye su imagen caballerescas a partir de su tradición familiar, su linaje, y durante el tiempo que pasó en Arévalo y Nájera, donde obtuvo formación cultural y administrativa y donde se proveyó de relaciones sociales, políticas y religiosas⁹. Todas estas enseñanzas, lo fueron dotando de una estructura personal recia, cimentada en valores caballerescos que no siempre se encontraban en contrapunto con los valores cristianos. Lo volvieron un hombre culto, con capacidad de dialogar y de relacionarse con personas de todas las esferas sociales. No obstante, tampoco se puede afirmar que todo lo aprendido lo conducía a Dios, aunque Dios fuera el valor supremo de todo caballero. Pues no hay que perder de vista que Ignacio se hallaba inmerso en un mundo de competitividad, de excesos y vanidades que se encontraban lejos del proyecto divino.

Las vanidades del mundo que menciona Gonçalves de Câmara, hacen referencia a un conjunto de «hechos, maneras de pensar y actitudes que constituyen la realidad más contraria al evangelio. [...] la honra es una fuerza seductora que puede esclavizar e incluso corromper la misma condición humana cuando el hombre se deja arrastrar por el vano deseo de seguirla»¹⁰. Sin duda, todo el entorno influía en Ignacio y lo iba conduciendo a ser un hombre exitoso para ese contexto en el que discurría con comodidad y sin mayores cuestionamientos.

Por otro lado, Polanco escribe: «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» (*Summ* 4). Estas líneas llevan a pensar en una vida desordenada en la que la relación con las mujeres era ambigua. Por un lado, deseaba conquistar a una dama de la alta sociedad, pero sin privarse de los placeres sensuales que podía tener cualquier hombre joven perteneciente a la corte.

Este era el estilo de vida que llevaba Ignacio antes de que la bala de cañón le cambiara el rumbo de su vida. Su conversión necesitaría reconfigurar los valores recibidos, sus creencias más arraigadas, pues la «honra» y la «heroicidad», lejos de parecer negativas u ocasión de pecado, eran entendidas por Ignacio como valiosas virtudes a las que es necesario

⁸ Eduard López Hortelano. «Imaginando...» (Ej 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero- Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, 2020, 134-135.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 197.

¹⁰ Josep Rambla Blanch. *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Bilbao- Santander- Madrid: Mensajero- Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, 2015, 44.

aspirar y encaminarse hacia ellas. Pero este estilo de vida tenía fecha de caducidad en los planes de Dios.

1.2. Pamplona-Loyola: de la lucha al camino espiritual

1.2.1. Pamplona: honra, lucha y batalla

Navarra se encontraba amenazada por los franceses y era urgente defenderla desde la fortaleza de Pamplona, la cual, al estar inconclusa, ofrecía poca seguridad a los defensores. Los franceses se apoderaron pronto de la ciudad por tal motivo las esperanzas de ganar la batalla eran pocas. Sin embargo, el entonces Íñigo se rehúsa a entregar el castillo, no quiere darse por vencido, había que defender o morir. Íñigo «persuadió al prefecto y a los demás a tomar las armas y resistir a los enemigos»¹¹. Una actitud evidentemente temeraria, propia de la rudeza de su temperamento que dio por resultado la derrota de una batalla, pero la victoria de un nuevo proyecto humano para este empecinado hombre.

El empeño de Íñigo en defender Pamplona y su capacidad persuasiva también trasluce un voluntarismo claro, una gran vanidad por su incapacidad de rendirse y un perfil de liderazgo por su capacidad de influir en otros hasta el punto de llevarlos a arriesgar la vida. Íñigo estaba determinado a luchar, aunque la vida se le fuera en la defensa de su renombre y de su honor. Su fuerza estaba todavía encaminada hacia su propio orgullo y vanidad. Ciertamente, Íñigo era un hombre para grandes batallas, pero más allá de las batallas contra pueblos enemigos, las más grandes batallas las pelearía en su interior, para las cuales necesitaba todas las virtudes, dones y grandeza espiritual que Dios le había concedido.

La *Autobiografía* relata: «Y después de durar un buen rato la batería, le acertó a él una bombarda en una pierna, quebrándose la toda: y porque la pelota pasó entrambas las piernas, también la otra fue mal herida» (*Au* 1). Polanco es un poco más explícito: «Y perseverando él todavía en hacer su deber en tanto que podía, vino un tiro que cogió de lleno en una pierna y se le quebró en muchas partes y en la otra le hizo daño también en la carne, pero no le quebró el hueso» (*Summ* 8).

Se emprende entonces el trayecto de Ignacio hacia Loyola. Un grupo de hombres amigos, bajo la dirección de Esteban de Zuasti llevaron a Íñigo en una litera hacia su tierra natal. El camino tuvo varios puntos de parada según las necesidades del herido, por lo que hasta hoy no se ha podido calcular el número exacto de días que duró el trayecto. Además, trasladar a un herido de gravedad por terrenos llanos y elevados, ríos y bosques no era tarea sencilla. Pero sí se tiene constancia de que el enfermo resistió el dolor con valentía, no emitía quejas, sino que meditaba y sufría pacientemente. La enfermedad no sería un impedimento para que nuestro «héroe» lograra realizar las hazañas que siempre había soñado y para las que se había preparado¹².

¹¹ Juan Alfonso de Polanco, *De Vita P. Ignatii. FN* II, 64.

¹² Cf. Ricardo García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: BAC, 1986, 153-154.

1.2.2. Loyola: «Lo que descansadamente pueda llevar y aprovecharse» (Ej 18)

La convalecencia en Loyola constituye un episodio fundante en la conversión de Íñigo. Los huesos rotos y las heridas mal curadas, habían puesto las condiciones para el desarrollo de una infección que urgió a llamar a los médicos más calificados para tratar semejante enfermedad. Era necesario reacomodar los huesos rotos y hacer ceder la infección.

Después de que le realizaran la primera intervención, los huesos comenzarían a soldar de manera deforme, por haber sido mal colocados la primera vez y por lo ajetreteado del camino en la litera. Íñigo pidió se le realizara nuevamente la operación, la cual describe como una «carnicería», para evitar que su imagen quedara tan dañada. En palabras de Ribadeneira: «Y como para lo uno y para lo otro le pareciesse grande estorbo la fealdad y encogimiento de la pierna, queriendo remediar estos inconvenientes, preguntó primero a los cirujanos si se podía cortar sin peligro de la vida aquel hueso que salía con tanta deformidad» (*Vita I*, 5). Nuevamente, se manifiesta un espíritu tenaz y aguerrido, pero al mismo tiempo vanidoso y frívolo. A pesar de todos los esfuerzos médicos, una pierna le quedó más corta, lo que le traería una inevitable cojera que trató de paliar posteriormente con plantillas en el calzado. Sin embargo, el ego ya había quedado lastimado. El tiempo de reposo sería prolongado y esto le permitió tiempos largos para la reflexión de su propia vida.

Íñigo deseaba leer libros de caballería caracterizados por las hazañas combativas y la conquista de bellas damas, repletos de fantasía.

«Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo, mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de los santos en romance» (*Au 5*).

Estos libros hicieron las veces de sus libros de caballería, la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, la *Leyenda aurea* de Jacobo de Vorágine, pues estos eran los títulos con los que contaba su cuñada Magdalena de Araoz. De este modo, hubo un paso de la caballería profana con modelos de vida fantasiosos llenos de galanura y proezas hacia modelos de vida de santos enraizados en el seguimiento a Jesucristo. «Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho» (*Au 9*). Un primer deseo se fraguaba en el corazón de Íñigo, el de imitar a los grandes santos que había conocido mediante la lectura de sus hagiografías. Sus deseos iban cambiando de dirección, pero esto se fue dando paulatinamente.

Estas nuevas imágenes en su intelecto, aunadas a su nueva condición de salud, le movieron la dirección de los deseos, constituyeron el motor de arranque para emprender sus andanzas espirituales. «Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse a sí, con la gracia de Dios, de hacerlo como ellos lo habían hecho» (*Au 9*).

Durante su reposo de daban en su pensamiento ideas ambiciosas que lo entusiasmaban, pero de manera pasajera, mientras que en otros momentos se le inflamaba el deseo de ser como los santos y estos deseos le dejaban con un gusto más duradero. «A veces era tirado a cosas muy vanas del mundo, otras, se sentía animar de Dios nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio; y en la una y la otra vía siempre se inclinaba a cosas grandes» (*Summ* 9). Esta era la fase inicial de su conversión «en la que juegan directa y principalmente dos facultades: la fantasía y el corazón»¹³.

«Hasta ahora hemos visto que sus pensamientos miran hacia afuera como los de un extravertido: hazañas, galanteos, gloria humana. La introspección no tarda en presentarse. La segunda parte del proceso es refleja, analítica y crítica»¹⁴. En este periodo comienza con las formas iniciales del discernimiento, es decir, comenzaba a tomar conciencia de lo que ocurría en su interior, sus pensamientos, sentimientos, emociones, deseos, inquietudes y el estado en que se le quedaba el corazón con todo lo anterior.

«Un día, alumbrado con la lumbré del cielo, començo a parar mientes y mirar en ello, y vino a entender quán diferentes eran los unos pensamientos de los otros en sus efectos y en sus causas. Y de aquí nació el cotejarlos entre sí, y los espíritus buenos y malos, y el recibir lumbré para distinguirlos y diferenciarlos» (*Vita* I, 7).

Íñigo comenzó a percatarse de los efectos que la secuencia de pensamientos tenía en su interior, los relacionados con Dios lo dejaban con paz duradera, mientras que lo atraían hacia el mundo y sus ofertas lo dejaban con desasosiego. De manera que fue detectando que en los caminos de Dios son enraizados en la verdad, y por otro lado los del mundo son engañosos. Estos fueron los inicios del discernimiento. Consideremos que «discernir es iluminar e interpretar religiosamente el mundo interno, esto es, ir aprendiendo a interpretar el lenguaje de Dios con él a través de los movimientos afectivos que acontecen en su interioridad»¹⁵. Pero esta no es tarea fácil. La habilidad para discernir los espíritus se fue afinando en la vida del peregrino con el paso de los años.

Un evento fundante que aparece en la *Autobiografía* consiste en la visitación que tuvo Íñigo de nuestra Señora, momento que lo marcaría para el resto de su vida.

«Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de Nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas» (*Au* 10).

¹³ *Ibíd.*, 168.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ José García de Castro. “La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola”. *Manresa* 83, (2011): 149.

Lo anterior implica una mutación de orden afectiva, es decir, el apego hacia las cosas de la carne se le había quitado al adquirir conciencia de la gravedad que posiblemente tuvieron sus acciones en su vida pasada. El «asco»¹⁶ alude a un rechazo que experimentó respecto a sus desordenes en el tema de la carne y quien mejor para purificar y el corazón de todo afecto impuro que la purísima Virgen María.

Vienen entonces las fracturas interiores. Íñigo comienza a experimentar un «desgarramiento interior y rompimiento con lo antiguo. Salto definitivo de la vida pecadora y mundana a la vida santa de virtudes heroicas»¹⁷. El fervor lo empuja a querer dejar el tiempo de convalecencia para emprender el camino de Jesús peregrinando a Tierra Santa. Esta inquietud es ya un desplazamiento de los afectos. Su corazón ya no se encontraba en cuestiones de caballería sino en los asuntos de Dios.

Ciertamente, era una primera conversión inacabada, con residuos de sus valores pasados, pues el temperamento de un hombre entrenado para la grandeza humana y las hazañas memorables no muere de la noche a la mañana. «La materia caballeresca en Ignacio no se anula ni altera, sino que es redireccionada»¹⁸, y va encontrando su cauce gracias a la actitud de apertura a lo nuevo y desconocido, aunque fuera arriesgado, que lo caracterizaba.

El itinerario espiritual de Ignacio ha comenzado. Su configuración con Cristo ha empezado a dar las primeras señales. En este momento es claro el papel de las imágenes en su conversión pues las imágenes de caballeros quedan atrás para dar paso a las imágenes de San Francisco de Asís y Santo Domingo.

«Ignacio de Loyola se va construyendo como un sujeto nuevo en Cristo, teniendo en cuenta la formación, la construcción, la destrucción y la irrupción de las imágenes. La *imago Christi* reside más en su interior que en su exterior, mientras que por *forma Christi* entendemos el proceso de conformación»¹⁹.

Una manera de entender el proceso de conversión de Ignacio es detectando cómo Cristo fue emergiendo del interior del santo, fue ganando terreno en su persona, echando por fuera sus vanidades más arraigadas. Pero esto se fue dando en un largo proceso que inicia en Loyola y culmina en Roma con el final de su vida.

Ignacio «se determinó, para poner en efecto sus propósitos, de salir de su casa tomando por pretexto ir a la corte del Duque de Nájera, y totalmente renunciar a su tierra y a los suyos y a su mismo cuerpo, y entrar en la vía de la penitencia» (*Summ* 11). El cambio de rumbo era radical por lo que despertó la incredulidad de las personas más cercanas, pero pronto las transformaciones interiores se iban reflejando en su exterioridad. Su determinación fue crucial para que el cambio pudiera darse, no se amilanó, ni se dejó llevar por la inercia

¹⁶ Este sentimiento de repulsión se vincula con la petición de la primera semana de los *Ejercicios*: «para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos» (*Ej* 63).

¹⁷ García-Villoslada, 171.

¹⁸ López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*, 272.

¹⁹ *Ibíd.*, 202.

de su vida pasada que hubiera sido la ruta más lógica y el camino más fácil. Pero la fuerza determinada con la que se condujo al levantarse de la cama en la casa-torre, fue el aliento que posibilitó las experiencias siguientes.

«El espíritu es un hálito, una brisa sutil cuyo rastro inmediato no siempre es evidente. Se percibe por los efectos que deja. Las mociones provocan emociones y las emociones impulsan los actos»²⁰. Los movimientos interiores de Ignacio se tradujeron en movimientos corporales, es decir, en desplazamientos hacia Tierra Santa en busca de un seguimiento estricto y literal a Jesús, llevando a sus espaldas los registros de su vida pasada que se irían depurando en el camino. «La materia caballeresca en Ignacio no se anula ni altera, sino que es redireccionada»²¹.

Para ser más explícitos podemos decir que el proceso de «mudanza» en Ignacio se desarrolla en las siguientes etapas:

«a) incubación, la persona se siente ajena a su voluntad; b) crisis: el sujeto se enfrenta a tendencias opuestas en él y de ellas surge la confusión, otea por dónde debe ir; c) articulación de la personalidad: el sujeto puede comenzar a trabajar de un modo consciente con intervención de elementos cognitivos y volitivos»²².

Este breve pero complejo proceso retrata la vivencia de Ignacio. En Loyola se da un periodo de incubación pues Ignacio se siente ajeno a su propia voluntad, se ve forzado a permanecer en reposo y a sumergirse en literatura que no era su primera elección. Su voluntad se ve interrumpida para entrar en un tiempo de calma necesario para cambiar la perspectiva. La crisis resulta evidente desde el momento en que comienza a cuestionarse sobre su vida pasada, mirar su historia de desorden y compararla con las historias de los santos. Las tensiones internas son relatadas en los textos fuente, así como la audacia de Ignacio para detectar el derrotero de los pensamientos que se suscitaban en él y los sentimientos que se le producían. Finalmente, la articulación que llega después de la crisis, la consigue en el momento de tener claridad de aquello que quiere realizar al momento de recobrar la salud suficiente. Sus pensamientos, deseos, voluntad y acciones se alinean para emprender la marcha.

«En esta peregrinación que va desde la casa-torre de Loyola hasta el final de sus días en Roma se desarrollan una serie de imágenes devocionales materiales, mentales y visionarias o representaciones que son el receptáculo de la experiencia divina»²³. En el proceso de Ignacio eran necesarias las imágenes que dieran lugar a nuevas experiencias significativas para él y que constituyeran los andamios para ascender en el camino espiritual. A manera de equilibrio respecto a sus imágenes caballerescas que tanta fuerza tenían en su

²⁰ Javier Melloni. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía*. Santander: Sal Terrae, 2020, 27.

²¹ López Hortelano. «Imaginando...» (Ej 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*, 272.

²² *Ibid.*, 203.

²³ *Ibid.*, 213.

pensamiento y afecto, le fueron correspondiendo otras imágenes divinas que fueran ganándole la mente y el corazón.

La conversión de Ignacio también puede ser entendida como la determinación a emprender un camino de búsqueda hacia sí mismo, hacia su autenticidad humana que radica en su esencia más divina. «Ser más “sí mismo” consiste en ir implicando más la libertad en conocer el “sentir divino” interno, y más tarde, en actuar, en *hacer* en función de lo interpretado»²⁴. Ignacio fue contactando cada vez más con la divinidad de la acción de Dios en su persona y se fue dejando conducir por las intuiciones, mociones y claridades que Dios le iba regalando.

1.3. Montserrat-Manresa: determinación a reformarse y al discernimiento

1.3.1. Montserrat: la encrucijada de los impulsos caballerescos.

Al dejar la casa familiar Ignacio decide dirigirse en primer término al monasterio benedictino de Montserrat. Pero conociendo su propia debilidad se determina en hacer voto de castidad para cuidarse de no caer en tentación. En palabras de Laínez encontramos: «Y para seguir este su propósito determinó de irse en Catalumnia a nuestra Señora de Monserrate; y porque tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas, hizo en el camino voto de castidad» (*Epis 5*).

«Y en este camino le acaeció una cosa, que sería bueno escribirse, para que se entienda como nuestro Señor se había con esa ánima, que aún estaba ciega» (*Au 14*). Pues durante su andanza se encontró con un moro que cuestionaba la virginidad de María y explicaba las causas naturales para no creer en ella. Al despedirse, Ignacio se quedó pensando si debía alcanzar al moro para quitarle la vida para defender el honor de Nuestra Señora. Se le venían deseos de apuñalar al moro por lo que había dicho. Esto le causaba gran confusión y no sabía qué hacer. «Al fin se determinó de seguir su camino hasta una encrucijada, de donde se partía el camino para el pueblo donde yva el moro, y allí soltar la rienda a la cabalgadura en que yva, para que, si ella echase para donde el moro yva, le buscase y le matase a puñaladas; pero si fuese por otro camino, le dexasse y no hiziesse más caso dél» (*Vita I, 15*).

La inmadurez de su primera conversión era clara. Ignacio aun se movía en el plano del ajusticiamiento y de seguir los impulsos y las emociones primeras sin mayor discernimiento ni teniendo como maestro al Señor Jesús. Esto también resulta palpable cuando en la *Autobiografía* se lee:

«Y fuese su camino de Monserrate pensando como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas,

²⁴ García de Castro. “La libertad pasivizada...”, 149.

Amadís de Gaula y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas» (Au 17).

El foco de su atención aún se encontraba dirigido sobre su propia imagen. Su arrojo y temeridad ya no estarían al servicio de un rey o una reina de carne, sino que ahora se encontrarían enfocados a un rey mayor que era Dios. Pero la estrategia de nuestro caballero seguía siendo la misma, el uso de la fuerza, la defensa del honor y el combate a sangre fría. Montserrat le ayudaría a tomar conciencia de sus errores.

«Y llegado a Monserrat, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días. [...] y este fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto» (Au 17).

Es fácil deducir que el ejercicio de escribir su confesión general le ayudó en el conocimiento de su propio desorden personal, su pecado y del origen de sus ideales pasados. También se puede leer entre líneas ciertos escrúpulos de Ignacio al preparar tan detalladamente su confesión general. Su confesor fue el monje Juan Chanon. En este tiempo Ignacio pudo tomar conciencia de sí mismo, ganar en el conocimiento profundo de su vida, poniéndose frente a su miseria y asumiendo aquello que ahora le producía repulsión y vergüenza. Se puede interpretar como una purificación del alma, en la cual, pudo descargar sacramentalmente el peso de sus culpas y continuar con su trayectoria espiritual.

Otro momento crucial en Montserrat consistió en la vela de armas. «Y así se determinó de velar sus armas toda una noche sin sentarse ni acostarse, más a ratos en pie, a ratos de rodillas, delante del altar de Nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse de las armas de Cristo» (Au 17). La devoción de Ignacio es innegable, su sentido caballeresco también, pues la velación de armas era una costumbre de los caballeros que se encomendaban a la Virgen para que fuese su abogada ante su Hijo. Esta práctica se encuentra descrita en la obra de *Las Siete Partidas* de Alfonso el Sabio y el *Llibre qui és de Caballería*, de Ramón Llull²⁵.

Ignacio vive este momento con un profundo sentido espiritual, tenía el deseo de despojarse de aquello que le estorbaba. No se trataba únicamente de un momento devocional mariano, sino que Montserrat constituyó un momento crucial en la vida de Ignacio que posteriormente replica en sus acompañados espirituales en un sinfín de ocasiones. Esto es, la confesión general de los pecados y la oblación de toda su persona ante el Señor con la intercesión de la Virgen María.

No hay que dejar de mencionar que Montserrat fue también una escuela espiritual para Ignacio. En aquel tiempo «Montserrat era el único centro notable en España donde se cultivaba la *Devotio moderna*, corriente de espiritualidad venida de los Países Bajos. Esta se

²⁵ Cf. Rambla Blanch. *El Peregrino*, 60.

caracteriza por la insistencia en la vida interior y el recurso a métodos prácticos para la oración, examen de conciencia, etc.»²⁶. Lo cual sirve de base para la formulación del método de los *Ejercicios espirituales*. Por otra parte, en Montserrat Ignacio se pone en contacto con la escuela de García de Cisneros, específicamente con el *Ejercitatorio* y el *Directorio de las horas canónicas* cuyos saberes dirigían la vida espiritual del monasterio. Gracias a estos conocimientos, Ignacio pudo encontrar pautas para su oración, su interioridad, la humildad y para la guía espiritual que practicaría posteriormente. Melloni señala respecto a esto que «Íñigo se nutrió de un legado milenario de oración y vida espiritual de generaciones precedentes»²⁷.

No obstante, la brevedad del tiempo que Ignacio transcurre en Montserrat, en este sitio ocurren tres eventos que dejarían su huella en la historia del santo y de su espiritualidad: la confesión general, la vela de armas frente a la Virgen y el contacto con la escuela de García de Cisneros y el acompañamiento de Juan Chanon. En términos del espíritu, Ignacio tomó conocimiento interno de su historia de pecado y experimentó compunción interna por ella lo que equivale a la vía purgativa de la vida espiritual; entregó su vida pasada ante los pies de Virgen, utilizando las armas como símbolo de aquella vida, para tener la ligereza necesaria para emprender un camino distinto; y adquirió algunas bases para su propia práctica espiritual y para la dirección de otras personas que Dios le confiaría años más tarde. En pocas palabras, en Montserrat se determina a reformar su vida sin marcha atrás. Los deseos e intuiciones que habían comenzado en Loyola se refuerzan en Montserrat, ya con liviandad en su alma.

Ignacio no salió de Montserrat de la misma manera como había entrado. Los impulsos que lo llevaban a querer acabar con el moro se habían apaciguado. Esto son momentos que retratan claramente que el discernimiento se hace presente debido a un mayor conocimiento de sí mismo. El arte del discernimiento de espíritus se adquiere con la experiencia y la práctica. Además, requiere una comunicación íntima con Dios a la que Ignacio apenas se estaba habituando.

«Ahora Ignacio, con la perspectiva de los muchos años que han transcurrido, nos habla de los primeros tiempos posteriores a su conversión y se da cuenta de que entonces le faltaba discreción que es como el aire que respira en su madurez. La discreción es mucho más que la sabiduría humana y el sentido común. Es una virtud, que, en cualquier ocasión, permite distinguir cuál es la voluntad de Dios»²⁸.

A pesar de que la conversión no estaba acabada, en Ignacio sí existía ya una sed de Dios, de llenarse de un nuevo sentido y de rendirse frente a quien podría llenar todos sus vacíos y darle el agua de la vida verdadera, lejos de los deslumbramientos de los que estuvo rodeado toda su vida. «Ya desde entonces comenzava nuestro Señor a plantar en el corazón de Ignacio un vivo y ardentísimo desseo a buscar y procurar en todas sus cosas lo que fuesse

²⁶ *Ibíd.*, 59.

²⁷ Melloni. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola*, 36.

²⁸ Rambla Blanch. *El Peregrino*, 56.

a los ojos de su Magestad más agradable; que este fue como su blasón siempre: a mayor gloria de Dios» (*Vita I*, 13).

Montserrat puede considerarse como el punto en el que se termina interiormente el Ignacio caballero y se inicia el Ignacio peregrino que camina hacia Dios. «Podía pasar al acto definitivo de trocar las armas de la milicia mundana de la que habla san Pablo: El escudo de la fe, con que apagar los dardos inflamados del maligno, el casco de la esperanza de la salvación y la espada del Espíritu (Ef 6,16-17)»²⁹.

1.3.2. Manresa: escuela espiritual

El siguiente punto de llegada en el itinerario de la conversión de Ignacio es Manresa. Aquí «pueden identificarse tres periodos: un primero de euforia de recién convertido en peregrino, un segundo de noche oscura y un tercero de invasión mística»³⁰. Los cuales fueron lecciones profundas y duraderas que le ayudarían a comprender diversas claves espirituales.

El primer momento de Manresa consistió en la determinación de Ignacio de transformar radicalmente su apariencia. De manera que, si en su vida pasada se deleitaba portando vestidos finos y elegantes, ahora se cubriría únicamente con un saco áspero y sin valor alguno. «Comprando un saco grueso y una cuerda para ceñirse y un palo o bordón, estuvo una noche haciendo oración y velando sus armas; sin bonete ni zapatos, y comiendo pan y agua, y disciplinándose cada día, creo diversas veces. [...] se mudó totalmente quanto al cuerpo» (*Epis 7*).

La euforia de su nueva etapa de vida, conducía a Ignacio a grandes mortificaciones. Por una parte, estaba la culpa que aun experimentaba por su vida pasada y por otra, la vanidad que seguía actuando en él al exigirle externar una imagen congruente con su estado de penitencia. Debía ser un “perfecto penitente” y para ello debía mal vestir y sufrir duros flagelos. A esto responde el hecho de dejarse crecer el pelo y las unas y descuidar su arreglo personal. «En este mismo tiempo se le solía aparecer una serpiente de mucho resplandor con 7 ó 8 ojos, y esto cada día sin faltar ninguno, dos, 3, 5, 6 veces, y consolábase con su presencia, y desconsolábase cuando se le iba» (*Summ 17*). El significado de esta serpiente con abundancia de ojos se le revela más adelante, pero constituye la constatación del narcisismo que permanecía en este momento de su vida pero que estaba disfrazado de hombre menesteroso.

La segunda lección que había de aprender Ignacio en Manresa se refiere al tema de los escrúpulos. En el *Vita Ignatii* encontramos: «Pero entre otras cosas le vino un nuevo linage de tormento, que fue començarle a acosar los escrúpulos y la conciencia de sus pecados, de manera que le pasavan las noches y días llorando con amargura, lleno siempre de congoxa y quebranto» (*Vita I*, 25). El engaño radicaba en anclarlo a su propia imagen que había dejado de ser digna de admiración. El dolor era detonado al mirar su imperfección, su

²⁹ García-Villoslada, 199.

³⁰ Melloni. “Manresa”, 37.

sombra, su pecado, esto lo volcaba sobre su propia imagen que había tardado toda su vida en construir y abrillantar y que ahora se encontraba hecha añicos. Se hallaba entrampado en su propia vanidad perfeccionista. Atravesaba un momento de ceguera espiritual

Ignacio solía confesarse en repetidas ocasiones y de los mismos pecados. «Y entendiendo su confesor que no comía ni bebía, y la causa por qué, comenzó a le espantar, y decir no le daría la absolución, si no se disponía a creer que Dios le hubiese perdonado y a comer; y así, por este medio, su bondad infinita le quietó y consoló mucho» (*Summ* 20). En el fondo, también yacía una falta de fe en la misericordia del Señor. Se encontraba extraviado en su propio reflejo, lo que le producía una ceguera que lo imposibilitaba para salir de sí mismo y elevar la mirada hacia Dios.

El momento culmen en la desolación causada por sus escrúpulos ocurrió cuando se le presentaron los deseos de acabar con su vida. «Le venían muchas tentaciones con grande ímpetu de echarse por un agujero grande que aquella su cámara tenía» (*Au* 24). Había tocado fondo en la experiencia desolatoria, en donde existía gran aflicción, angustia y una sensación de no poder librarse de sus terribles culpas. La respuesta de Dios a sus peticiones de socorro junto con las orientaciones de su confesor fue lo que pudo desatorar a Ignacio de este estado de oscuridad, llevándolo al otro extremo de la experiencia espiritual, es decir, Ignacio es conducido por Dios de la oscuridad del alma hacia la luz del entendimiento.

El tercer periodo que vive Ignacio en Manresa se caracteriza por diversas experiencias místicas que fueron ensanchando sus incipientes conocimientos de la fe y lo fueron dotando de una mirada nueva hacia sí mismo, Dios y el mundo. La determinación en esta parte es entendida como apertura de mente y como la capacidad para dotar de nuevo significado su realidad humana y divina.

Una de sus grandes iluminaciones estaba referida a su comprensión de la Trinidad. «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» (*Au* 28). «Las tres teclas recuerdan evidentemente el número de las tres personas divinas, pero, además, mediante la armonía que brota al tocarlas, expresan también la armonía intratrinitaria»³¹. Esta devoción a la Trinidad permaneció en Ignacio a lo largo de su vida y se constata al leer las páginas de su *Diario Espiritual* en donde se refiere más de 112 veces a la Trinidad y se relaciona familiarmente con las tres personas. En razón a esto es posible afirmar que la espiritualidad de Ignacio es profundamente trinitaria.

En otra ocasión tuvo una claridad respecto a la creación del mundo: «Una vez se le presentó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado al mundo que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre» (*Au* 29). Las líneas de la Autobiografía expresan que esta esta visión ocurrió en su entendimiento. Más allá de pensar en una visión sobrenatural, lo que ocurría era que la atención de Ignacio se estaba centrando en los aspectos divinos. Sus pensamientos

³¹ Rambla Blanch. *El Peregrino*, 72.

conformados por la imaginación, sus conocimientos teológicos previos y sus intuiciones, se encontraban abiertos a lo que Dios le quería revelar en el entendimiento. Existía en él la disposición para entender y ser moldeado por las claridades que se le fueran manifestando.

De manera similar ocurre con su visión del santísimo sacramento, sus claridades no eran meras visiones imaginativas pasajeras, sino que le ayudaban a comprender los misterios de la fe y a darle certeza de la misma.

«estando en este pueblo en la iglesia de dicho monasterio, oyendo misa un día, y alzándose el *corpus Domini*, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; [...] lo que vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor» (*Au 29*).

La visión de la humanidad de Cristo se suma a esta serie de eventos místicos que permitía que se originaran en él. «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» (*Au 29*). Pareciera que sus visiones interiores le iban completando el entendimiento de Cristo: su lugar divino de Hijo en la Trinidad, su trascendencia en la creación, su presencia sacramental y su humanidad luminosa en medio de este mundo. Manresa fue una especie de escuela en donde Dios conducía a Ignacio como un maestro de escuela enseña a un niño (*Au 27*).

La conversión de Ignacio tuvo un marcado elemento imaginativo, mediante el cual recibía aquello que Dios le quería enseñar y las cuales podía interpretar o adquirir conocimiento mediante ellas. Su imaginación figurativa e interpretativa le proporcionaba las convicciones y certezas necesarias para determinarse hacia la dirección de Cristo. Este es un proceso interior que inicia con «el uso de la imaginación al servicio de la fe, que provoca mociones y confirmaciones de la voluntad divina. En Ejercicios [...] Ignacio ofrece una arquitectura imaginativa similar, que conduce al acto de fe, a la elección y a una determinación deliberada»³².

Mediante estas visiones, su entendimiento de los temas espirituales y de la fe se iba ensanchando. Era mediante imágenes el modo como Ignacio comprendía las verdades que encerraba el camino del espíritu y los misterios más profundos de la fe y de la ciencia, como es el caso del Santísimo Sacramento, de la persona de Cristo y de la creación entera. Lo que él podía ver con los ojos de la imaginación le iba mostrando la realidad desde sus dimensiones divinas o trascendentales, más allá de lo dado a simple vista.

La triple visión que experimenta Ignacio y que son narradas de manera consecutiva lo ilustran en su identidad de ser criatura, al contemplar la creación del mundo; en su ser

³² López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej 53*). *Sobre el ojo...*, 261.

recibido al mirar a Jesús en la eucaristía; y en su identidad de prójimo al mirar la humanidad de Cristo. De esta manera iba creciendo en su entendimiento de los temas relativos a la fe³³.

La cumbre de sus experiencias místicas acontecidas en Manresa radica en la ilustración del río Cardoner. Tanto Gonçalves de Câmara como Laínez «narran este suceso como un punto de inflexión en la vida de Ignacio y lo describen como la apertura de los ojos al servicio de la discreción de espíritus»³⁴.

«Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese ninguna 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» (*Au* 30).

El espíritu y el intelecto parecen caminar hacia la misma dirección, mientras más crecía Ignacio en el espíritu, mayor era su entendimiento de las cosas diversas. Su intelecto estaba abierto a las cosas del espíritu, de la fe y de las letras. «Por cosas espirituales podemos interpretar los dinamismos de la experiencia espiritual y el discernimiento de espíritus»³⁵. Es decir, los movimientos a los que se sentía atraído hacia el buen espíritu y el mal espíritu. Su capacidad para distinguir las invitaciones de las dos naturalezas se volvió más clara.

Por otra parte, el entendimiento de las cosas de la fe se puede interpretar como «una captación interior de aspectos del credo y de los dogmas cristianos en el clima de las gracias procedentes»³⁶. Probablemente, sus escasos conocimientos teológicos fueron cobrando sentido para él y se los fue apropiando debido a que podía comprenderlos con hondura. Al respecto Laínez señala «en casi todos los misterios de la fe fue especialmente ilustrado y consolado del Señor y singularmente en el misterio de la Trinidad» (*Epis* 12). Se puede deducir que el Cardoner lo dotó de una capacidad para comprender con profundidad la teología que estudiaría más tarde.

«Por cosas de letras entenderíamos una nueva comprensión del ámbito cósmico-profano, el conocimiento de las razones de las cosas»³⁷. Podía escudriñar en la esencia interna de las cosas, y su modo de estar en el mundo. Este entendimiento nos habla de una transformación de la mirada netamente sensitiva de las cosas, a una mirada contemplativa capaz de penetrar lo profundo de cada cosa creada para encontrar sus razones y sus causas.

La ganancia intelectual y espiritual que recibió le transformó la manera de ver la vida, la realidad y de entender su fe. «Recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo discurso de su vida [...] coligiendo todas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto

³³ Cf. Eduard López Hortelano, “La triple visión en Ignacio: creación, Eucaristía y humanidad de Cristo [Au 29]. Ayer como hoy”. *Manresa* 94, (2022): 151.

³⁴ *Ibid.*, 231.

³⁵ Melloni. “Cardoner”. En *DEI* I, 283.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

como de aquella vez sola» (*Au* 30). Esto revela la envergadura de ese momento místico que se plasmó indeleblemente en su entendimiento.

«Una visión sintética y orgánica. Es como una recreación de la mirada, de aquella mirada que compromete todo el ser: “como si fuese otro hombre”. Parece que Íñigo recibe una iluminación sobre la totalidad, la globalidad del mundo. Esta mirada nueva y totalizante constituye uno de los rasgos distintivos de la espiritualidad ignaciana»³⁸.

Esta ilustración dio paso a una madurez en la conversión de Ignacio. Al iluminarse su entendimiento en temas espirituales, de fe y de letras, ya no había cabida a los escrúpulos y deseos de muerte que experimentaba. Tampoco en conformarse únicamente con un cambio de apariencia o penitencias excesivas, sino que esta nueva manera de ver la realidad tuvo que transformar su relación con Dios.

Cabe recordar las palabras de Ignacio respecto a este momento: «Si por imposible, se perdiesen las escrituras y los otros documentos de la fe, que le bastaría para todo lo que toca a la salud, la noticia y la impresión de las cosas que nuestro Señor en Manresa le había comunicado» (*Epis* 14).

Lo anterior trasluce ya una relación y conocimiento personal y directo de Ignacio con Dios, sin la indispensabilidad de las mediaciones. Este constituiría un «momento adulto de la vida de fe, cuando el creyente vive la relación de fe con Cristo de una manera totalmente personal como si él mismo hubiera oído, visto con sus ojos y palpado con sus manos la Palabra de la Vida»³⁹.

Siguiendo lo que se afirma sobre la ilustración del Cardoner en la *Autobiografía*, su agudeza para la discreción de espíritus se vio incrementada de manera considerable. «Los puntos de coincidencia de intérpretes del santo, hacen pensar que el don de esta experiencia culminante fue la plena capacidad de discernimiento»⁴⁰. Esto se corrobora en la facilidad que tuvo Ignacio para detectar la trampa de la visión imaginativa de la serpiente con múltiples ojos, pues pudo ver en ella sus deseos primarios de ser reconocido y admirado. A partir de este momento la imagen de la serpiente no tuvo los mismos efectos. «Pero su semblante y aspecto no dava ya resplador y claridad, mas era tan apocado y feo, que no haciendo caso dél, con el báculo que traía en la mano fácilmente le echava de sí» (*Vita* I, 34).

De estas experiencias saldrán las reglas de discernimiento y para detectar los escrúpulos, que posteriormente formarían parte de los *Ejercicios espirituales*. «Lo que hizo en Manresa fue ampliar y perfeccionar los análisis psicológicos que había comenzado en Loyola, durante su convalecencia»⁴¹. Ahora con muchos más registros de lo que había ocurrido en su interior, las sensaciones que le producían y hacia donde lo llevaban. La

³⁸ Rambla Blanch. *El Peregrino*, 75.

³⁹ *Ibíd.*, 74.

⁴⁰ *Ibíd.*, 75.

⁴¹ García-Villoslada, 216.

vorágine de pensamientos, sentimientos y sensaciones internas suscitados en Manresa y su atención a ellas fueron la materia prima de sus reglas de discernimiento.

Sin duda, la ilustración del Cardoner fue en la trayectoria de Ignacio «una experiencia fundante a la que, pasado el tiempo, ha de volver para conocer e interpretar aspectos del carisma de la Compañía»⁴². Dios irrumpió con fuerza en la persona de Ignacio y le proporcionó el sujeto necesario para las etapas siguientes de su camino espiritual. Los frutos de las visiones imaginativas y la ilustración de su entendimiento son «la destrucción de las imágenes iniciales de Ignacio sobre su yo; y la irrupción de un sí mismo que opta por Cristo»⁴³.

Manresa constituye el paso de la adolescencia a la adultez espiritual, lo cual no significa que hubiera adquirido toda su madurez, sino que ya contaba con nuevos elementos que le permitían una perspectiva más amplia y profunda de todo. En esta fase de su conversión es plausible un proceso que lo revoluciona en su entendimiento, su afecto y su voluntad.

En este sentido las visiones imaginativas y la ilustración del Cardoner detonan nuevos pensamientos, los cuales se derivan en emociones, posteriormente en afectos, se los afectos vienen los deseos y éstos mueven la voluntad. La determinación en Ignacio, ahora tiene un trasfondo mucho más sólido, es decir, ya no se encuentra detonada por un impulso indiscreto como ocurrió en Pamplona, ni tampoco se encuentra basada en un mero fervor o devoción como en el caso de Loyola y Montserrat, también ha superado la determinación motivada por su afán de perfeccionamiento como a su llegada a Manresa. Su determinación, después de sus invasiones místicas, será impulsada por deseos más purificados y por pensamientos más lúcidos, motivada por el afecto hacia el Señor que había conocido y comprendido de mayor y mejor manera e inserta en una voluntad más libre y consciente.

«Esta determinación es muy diferente de la de martirizarse de nuevo, de esa conciencia sufrida por la no correspondencia entre el yo ideal y el yo actual. Por el contrario, la imaginación erige un nuevo equilibrio de relaciones entre el ideal y la conducta de vida, una sensibilidad decisional, una articulación que señala el coraje de decidir y el valor de comprometerse con la decisión, de asumir la responsabilidad de dar una orientación a la propia vida y buscar la voluntad de Dios»⁴⁴.

Manresa sitúa a Ignacio hacia su futuro con una nueva actitud. Aunque el objetivo de su determinación no había cambiado, pues seguía con la idea de dirigirse a Jerusalén, la mirada se había desplazado de su propio voluntarismo hacia la búsqueda de la voluntad de Dios. Así, continúa su peregrinación.

⁴² García de Castro. “La Libertad pasivizada...”, 163.

⁴³ López Hortelano. «Imaginando...» (Ej 53). *Sobre el ojo...*, 274.

⁴⁴ López Hortelano. “La triple visión en Ignacio”, 160.

1.4. París-Roma: determinación al estudio y a la obediencia continua.

1.4.1. París: estudiar y vivir en compañía

Con el propósito de destacar las experiencias fundantes de Ignacio, daremos un salto en su biografía hasta llegar a París (1528-1535). Las múltiples sospechas por parte de la Inquisición sobre Ignacio y sus *Ejercicios espirituales* no se hicieron esperar, por lo que se ve en la necesidad de adquirir los estudios que lo acreditaran para su labor predicadora y su dirección espiritual a otras personas. Por lo cual, después de pasar por Alcalá y Salamanca y haber estado en la cárcel por acusaciones en su contra, llega a París para estudiar latín en el Colegio de Montegudo y un año más tarde, se incorpora al Colegio de Santa Bárbara para estudiar Artes.

Ignacio se determina a prepararse académicamente con un objetivo aún incierto, pues dudaba entre incorporarse a alguna orden religiosa o dedicarse por su cuenta a ayudar a otras personas en los temas de la fe, convocando a otros que quisieran hacer lo mismo.

«Desde el primer día que se determinó de seguir los estudios anduvo siempre con solicitud, suspenso y deliberando si, acabados los estudios, sería bien tomar el hábito de alguna sagrada religión, o si, quedándose libre, se emplearía todo en aprovechar a las almas, buscando compañeros, que en esta santa ocupación le quisiesen ayudar» (*Vita I, 79*).

Esta determinación por los estudios aún sin tener las certezas de su futuro, muestra a un Ignacio decidido pero confiado. Sin seguridades, pero movido por deseos de permanecer en el servicio de Dios mediante la ayuda de las almas. No contaba con medios económicos suficientes para sus estudios, por lo que se veía obligado a pedir limosnas, e incluso, después de buscar un amo sin obtener resultados, tenía que viajar cada año a Flandes para obtener limosnas y mantenerse durante el año. Las dificultades de salud no eran pocas, los dolores de estómago y la debilidad corporal, le volvían más difícil la concentración académica. Sin embargo, nada lo disuadía de su determinación por estudiar.

«Estuvo diez años en París, y quanto al estudio, aunque tuvo por aventura más impedimentos que ninguno de su tiempo, tuvo tanta diligencia o más *ceteris paribus*, que sus contemporáneos, y aprovechó medianamente en las letras» (*Epis 28*). Aunque Laínez escriba que Ignacio permaneció diez años en París, se sabe por las cronologías realizadas de la vida de Ignacio y la propia *Autobiografía* que en realidad fueron únicamente siete años de estudios en la ciudad de las luces, de febrero de 1528 a marzo de 1535. Por otra parte, el adverbio «medianamente» no quiere decir que su provecho en los estudios fuera mediano o escaso, sino por el contrario, significa que estuvo exenta de pomposidad. «Quienes más le trataron son unánimes en afirmar lo mucho que aprovecho Ignacio los estudios en París»⁴⁵. Polanco

⁴⁵ Antonio Alburquerque. *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005, 171.

afirma: «Entró en el curso de artes, y oyóle todo, siendo diligente como el que más, y aprovechándose no poco en las letras, como dio testimonio su examen público» (*Summ* 46).

El peregrino iba creciendo en letras y en virtudes. En la Facultad de Artes estudió dialectica, ética, metafísica, lógica, etc., y es así como llegó a graduarse de Bachiller, Licenciado y Maestro en Artes a pesar de los elevados gastos que conllevaban los exámenes y de las dificultades académicas que representaban⁴⁶. Por otro lado, Ignacio era un «loco por Cristo», siempre estaba orientado por el amor a la gloria de Dios y no pocas veces era invadido por crecidas consolaciones, fuerza espiritual y gran alegría, además que no renunciaba a las conversaciones espirituales⁴⁷. Ambos crecimientos iban dejando su huella en su intelecto y en su afecto.

Puede considerarse que los conocimientos adquiridos sobre las ciencias humanas, filosóficas y teológicas, constituyen elementos que influyen en su conversión. Pues los saberes fundamentados se integran a su bagaje de conocimientos adquiridos por experiencia e intuición propia, dándole una plataforma para dialogar con las corrientes teológicas de su tiempo y para influir en ciertos ambientes a los cuales no podría acceder sin las credenciales universitarias. Dentro de las disciplinas teológicas que estudió se encuentran la Escolástica, la Teología positiva y la moral. Por otra parte el método era importante pues el *modus parisiensis* consistía en la realización de *disputationes*, es decir, discusiones y disertaciones por parte de los alumnos, posteriores a la escucha de una *expositio*, hecha por el maestro para dar pie a *quaestionum* (preguntas) y finalizar con una *repetitio* (lecciones)⁴⁸.

Los estudios lo transformaron interiormente y lo capacitaron para la misión que le aguardaba. «Así que, si bien la ciencia infusa venida del cielo había penetrado profundamente en su alma, quedándole así tenazmente grabada en su memoria, con toda la erudición adquirida, le ayudó no poco»⁴⁹. Ignacio iba integrando los conocimientos mediante su vida de oración. No se trataba de coleccionar datos o de buscar una erudición estéril, sino de que encontraran fecundidad al cotejarlos con la realidad y sus movimientos interiores.

París transformó la vida de Ignacio, no solamente por las ganancias intelectuales adquiridas, sino porque en esta etapa se daría un giro irreversible a su vida y a la historia de la Iglesia. Ignacio fue compartiendo los Ejercicios espirituales a diversos compañeros de la universidad de Santa Bárbara, con lo que algunos de ellos lograban una experiencia íntima de Dios que los conducía a determinarse por Cristo y adherirse a las intenciones de aquel extraño hombre mayor en edad y con gran fervor en el alma.

El primero en ser trabajado por Ignacio fue Pedro Fabro, su relación de íntima amistad trajo al joven saboyano un sentido nuevo de vida. «Fabro tan aprovechado, que desde entonces le pareció haber salido de un golfo tempestuoso de olas y vientos de inquietud y entrando en el puerto de la paz y descanso, el cual el mismo Fabro escribe en un libro de sus

⁴⁶ Cf. Philippe Lécrivain. *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2018, 85-87.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 130-132.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 77.

⁴⁹ Polanco. *FN* II, 555.

meditaciones» (*Vita* II, 17). Francisco Xavier fue un hueso más duro de roer, pues se rehusaba a vivir los *Ejercicios* y mantenía cierta distancia con Ignacio.

El primer grupo de siete se fue conformando poco a poco. En primer lugar por sus compañeros de habitación Pedro Fabro y Francisco Xavier, Diego Laínez de Almazán, Alonso de Salmerón toledano, después se incorporaron Simón Rodríguez, portugués y Nicolás de Bobadilla que era de cerca de Palencia (*Vita* II,19). «Todos estos 5, por vía de ejercicios y conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales, y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Íñigo, y esto quasi en un tiempo, acabado el curso de artes» (*Summ* 53).

Sin duda, la acción de Dios mediante Ignacio, empezaba a dar frutos duraderos en cuanto a que los compañeros también experimentaban una conversión a raíz de los *Ejercicios espirituales*. La persona de Ignacio era cautivadora.

«Aquella fuerza misteriosa nadie la sabría definir pues no parecía apoyarse en ningún elemento corpóreo, pero es cierto que ejercía sobre los hombres que se aceraban, una suave y casi irresistible atracción, aunque se tratase de personajes de más alta categoría social, académica, intelectual»⁵⁰.

Los primeros compañeros se determinan a vivir de manera compartida. «Se iba gestando un grupo universitario de amigos que están profundamente unidos para compartir lo más espiritual y lo más humano: la misma mesa, la misma bolsa, el mismo tutor, los mismos estudios...»⁵¹. Ignacio empieza a ver posibilidades de que su deseo de ayudar a las almas junto con otros sea una realidad.

La determinación en Ignacio durante este periodo también puede entenderse como determinación a la apertura de mente y de destino. Era importante abrir la mente a los conceptos filosóficos y teológicos, pero además debía abrirse a las interpelaciones de los compañeros. Ciertamente, Ignacio quería influir en ellos mediante la vivencia de los *Ejercicios*, pero a su vez, él tendría que responsabilizarse de los efectos de los mismos y encauzar los ímpetus de los compañeros.

La apertura se habría de manifestar hacia la diversidad de culturas y lenguas de quienes conformaban el grupo, pues cinco eran españoles, uno saboyano y uno portugués. Era un signo de la universalidad que se estaba gestando y que este grupo crecería y se abriría al mundo. Presagio también de la enorme fecundidad de los *Ejercicios* y su capacidad para encauzar las vidas hacia el servicio de Cristo.

El vínculo entre ellos se fortalecía y los condujo a determinarse por un seguimiento a Cristo más radical. «Ahora estos compañeros determinados como es dicho, estando ahí Íñigo se establecieron en su propósito y conservaron en este modo. Primeramente, todos ellos hicieron votos en Santa María Monte Martyrum de dedicarse al servicio del Señor en

⁵⁰ García-Villoslada, 355.

⁵¹ Carles Marcet. *Releyendo nuestras vidas al hilo de la Autobiografía de San Ignacio*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016, 20.

perpetua pobreza» (*Summ* 55). «Momentos antes de la comunión, volviéndose el celebrante con la sagrada Hostia en la mano, a sus compañeros arrodillados, recibió sus votos, que cada uno fue pronunciando con voz muy clara. Vuelto de nuevo hacia el altar, pronunció Fabro sus votos»⁵².

La actitud determinada de Ignacio había sido irradiada ya en los otros seis compañeros que deciden hacer el voto de pobreza para el servicio del Señor. En cada uno de ellos había dádose ya una conversión, es decir, habían volcado su vida hacia Cristo y eso implicaba, por el momento, vivir junto con otros, compartir el mismo deseo, estar vinculados, aunque esto sería más tarde, materia fundamental de discernimiento durante las deliberaciones de 1539.

«El voto del 15 de agosto de 1534 no es el acto fundante de la Compañía de Jesús, pero contiene en germen sus principales determinaciones: une definitivamente a hombres que, cinco años más tarde, decidirán vincularse juntos en un solo cuerpo; confirma su proyecto de predicar en pobreza, al modo de los apóstoles, [...] y los pone al servicio de la Iglesia militante»⁵³.

A manera de resumen de su tiempo en París, «Nadal dice que Ignacio tuvo que superar tres obstáculos durante sus años de estudiante: la pobreza, la devoción y su frágil salud. Aún así, muchos se admiraban porque no habían visto quien con tanto señorío hablase de materias teológicas»⁵⁴. Como hemos mencionado, más allá del aspecto intelectual, Ignacio consiguió hombres que compartieran sus deseos y este hecho fungía también como confirmación de Dios acerca del rumbo que debía seguir. Formar grupo tendría nuevas implicaciones y nuevas preguntas para responder mediante el discernimiento. Su camino espiritual yo no tenía el foco en su propio perfeccionamiento o en encontrar su propio camino, sino en dilucidar a qué el Señor estaba llamando al grupo de amigos.

«El ojo crítico ha permitido a Ignacio desprenderse de la imagen devocional y mental de Jerusalén y sustituirla, tras su estancia en París, por la de Roma y por una imagen societaria: la de la Compañía de Jesús. En dicha imagen el sujeto individual deja de ser primordial para primar a la *societas*, el cuerpo apostólico, en su misión de seguir e imitar a Cristo»⁵⁵.

1.4.2. Roma: determinación del cuerpo apostólico

Ignacio y los primeros compañeros entran en Roma a finales de 1537. De esta etapa destacaremos tres aspectos: la visión en la Storta (obediencia a Dios), el año de espera para

⁵² García-Villoslada, 364.

⁵³ Lécivain, 157.

⁵⁴ Melloni. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola*, 113.

⁵⁵ López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53). *Sobre el ojo...*, 267.

poder viajar a Jerusalén (obediencia a la realidad) y ponerse a la disposición del Papa para ser enviados donde haya mayor necesidad de su presencia (obediencia al Vicario de Cristo).

De la visión de la Storta, Gonçalves de Câmara no escribe muy detalladamente, sin embargo, si logra transmitir la grandeza del momento: «Y estando un día en la iglesia haciendo oración unas 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 atrevía a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo» (*Au* 96). Ignacio había pedido a la Virgen que le concediera estar junto a su Hijo. La idea de esta súplica le viene al santo «indudablemente de la plegaria medieval del *Anima Christi*, que a él tanto le gustaba y que tanto la divulgó por todo el mundo por medio de los Ejercicios espirituales»⁵⁶.

Laínez, que acompañaba a Ignacio en su entrada a Roma, relata con mayor detalle el episodio, y aún mejor, Ribadeneira recoge una síntesis de lo escrito por los autores previos que narran lo ocurrido en el pequeño oratorio de la Storta:

«Estando en el mayor ardor de su fervorosa oración, allí fue como trocado su corazón, y los ojos de su alma fueron con una resplandeciente luz tan esclarecidos, que claramente vio como Dios Padre, volviéndose a su unigénito Hijo, que traía la cruz a cuestas. [...] con amor le encomendaba a él y a sus compañeros. [...] y habiéndolos el benignísimo Jesús acogido, se volvió a Ignacio, así como estaba con la cruz y con un blando y amoroso semblante le dize: *Ego vobis Romae propitius ero*. Yo os seré en Roma propicio y favorable» (*Vita* II,48).

La determinación en la Storta y en sus siguientes años en Roma, se traduce en obediencia. No se trata de una visión con fines intimistas o que condujeran a Ignacio a adentrarse a un mundo de imaginaciones evasivas a la realidad, sino que esta visión lo envía directamente a la misión, envió al que Ignacio responde con incertidumbre, pero sin dubitar. Ciertamente, esta visión le produjo la duda si en Roma los iban a apresar o a crucificar, pero avanza desde una actitud confiada y obediente a Dios. Ignacio oye a Jesús decirle: «Quiero que tú nos sirvas». «De la mística de la cruz nace la mística del servicio al mundo. Ignacio vuelve al mundo desde Dios»⁵⁷. Dios mismo lo envía al mundo bajo su amparo.

Roma no era un sitio elegido por Ignacio desde sus deseos inmediatos, su sueño continuaba siendo Jerusalén para imitar más de cerca a Cristo y predicar en aquellos santos lugares. «Si Jerusalén tenía la fuerza centrípeta de la atracción, Roma tendría la fuerza centrífuga de la misión»⁵⁸. Permanece en la ciudad eterna por obediencia a Dios y a la realidad, y desde allí pudo ser altamente fecundo para la acción de Dios en su vida. El misticismo de la Storta radica en el significado que tuvo para la vocación y misión de Ignacio durante los años que le quedaron de vida.

«En la experiencia mística de la Storta percibiremos que la positividad con la que Ignacio considera toda la realidad creada, lo que podemos llamar su alegría del mundo, es

⁵⁶ García-Villoslada, 439.

⁵⁷ Jesús Díaz Baizán, “La ilustración del Cardoner: el don de la integración”. *Manresa* 87, (2015): 398.

⁵⁸ Melloni. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola*, 135.

resultado del amor apasionado a la Cruz de Cristo. La mística ignaciana es mística de la cruz»⁵⁹. Su alegría y su obediencia determinada nacen de un grado de libertad que, en términos ignacianos, llamamos «indiferencia». Esa capacidad de aceptar con alegría sincera los embates de la vida solamente por amor a Dios nuestro Señor. Todo lo demás responderá tanto-cuanto nos conduzca a la llamada de Dios.

El envío al mundo se hizo presente desde el primer momento. «Al regresar a Roma se dedicó a ayudar a las almas y daba ejercicios espirituales a diferentes personas al mismo tiempo» (*Au* 98). No faltaba la visita a los hospitales y en realizar ampliamente las obras de misericordia. Su afecto lo volcaba hacia el servicio generoso y amoroso.

Esa determinación a la obediencia a la realidad se aprecia claramente en la decisión del grupo de amigos en esperar un año para poder ir a Tierra Santa (mayo 1537 - mayo 1538) y de no poder viajar, ponerse bajo las órdenes del Sumo Pontífice para que los destinara donde fueran a ser de mayor provecho. Existía en ellos una disposición a obedecer aquello que la realidad misma les indicara. En 1538 no salieron naves hacia Tierra Santa dadas las inclemencias del clima y correspondía, según lo acordado, ponerse en las manos del Vicario de Cristo. Paulo III se había mostrado benevolente con el grupo. Ante él, los compañeros entregan sus personas al servicio de Cristo, pues quién mejor que el Papa para conocer las necesidades más apremiantes de la Iglesia.

La dispersión en miras de la misión colocó a los primeros compañeros en una disyuntiva, o se desintegraban como grupo para abocarse cada uno a su misión o permanecerían unidos mediante un mecanismo que los vinculara. «Se determinó que parecía se debía comenzar una congregación y que se debía confirmar con una unión estable lo que Dios había comenzado en personas de tan diversas naciones, para que, creciendo así, la Compañía tuviese mayores fuerzas para el servicio de Dios» (*Summ* 108).

Hasta el momento, Roma había llevado a Ignacio hacia la obediencia a Dios y a la realidad, y al sumo Pontífice, sin embargo, quedaba por entregarse a una obediencia más, la que apunta hacia uno de los miembros del grupo. Las deliberaciones de 1539, en donde tratan la esencia, la estructura y el porvenir de la asociación que habían conformado, se caracterizan por ser un tiempo de especial oración y escucha a la voluntad de Dios. Debían discernir si añadir el voto de obediencia al voto de pobreza y castidad ya realizado en Montmartre y Venecia. Concluyen que lo más conveniente es prestar obediencia a uno de ellos. Posteriormente el elegido para ser general de la Compañía sería el mismo Ignacio

Regresando a nuestro protagonista, la cotidianidad de cada día en Roma, a pesar de los múltiples problemas y dificultades que tuvo que enfrentar a causa de los opositores a la conformación de una nueva orden religiosa, seguía trasluciendo la presencia de Dios, pues su proceso de configuración con Cristo se iba haciendo más evidente. «Siempre creciendo en devoción, es decir, en facilidad de hallar a Dios, y ahora más que nunca en toda su vida, y siempre y a cualquier hora que quería hallar a Dios, lo hallaba» (*Au* 99). En una descripción que formula Laínez referido a estos tiempos de la vida de Ignacio expresa:

⁵⁹ Díaz Baizán, 397.

«Gran cognición de las cosas de Dios, gran afición a ellas, y más a las más abstractas, gran consejo y prudencia *in agendis*, y don *discretionis spiritus*; gran fortaleza y magnanimidad en las tribulaciones, gran simplicidad en no juzgar a ninguno y en interpretar todo a bien, gran modo de negociar y ocuparse a sí mismo y a otros en el servicio de Dios» (*Epis 56*).

La obediencia a la voluntad de Dios llevará a Ignacio a desbordar sus ideales iniciales. Al ya no vivir desde sí mismo ni tampoco para sí mismo, sino desde una pequeña sociedad, para el servicio del Señor, su vida se encuentra completamente en manos de Dios y en los planes de Dios cabe lo no imaginado. «El proyecto de Dios para su vida será la *imago societaria*, la de un cuerpo apostólico que ejercita al jesuita en la salvación del ánima y le proyecta hacia una misión, la salvación de los prójimos»⁶⁰.

Ignacio vive aquí una autodonación, debía perder su concepción de realización personal para dar paso a un amor a Cristo y a su prójimo que le regrese su identidad con mayor fuerza y fecundidad. «La conversión o elección ignaciana es la invitación a dar el paso de una percepción a una expropiación, es decir, a configurarse con dicha forma de Cristo en obediencia amorosa y participar de la disponibilidad del Hijo con el Padre»⁶¹.

El horizonte se ampliaría aún más al disponerse ante el Papa en una apertura al mundo entero. «La fe en el Señor universal conduce a Ignacio hacia el servicio universal; a plantearse como horizonte y ámbito de su servicio divino apostólico el universo entero (ser enviado en misión a cualquier parte del mundo). Esto marcará a la Compañía en su ser»⁶².

La universalidad en la espiritualidad ignaciana constituye una pieza fundamental, pues la búsqueda del bien más universal es un criterio decisivo en la toma de decisiones y en el discernimiento referente a las misiones o el apostolado. «El bien cuanto más universal es más divino» (*Co 622*). Es por ello que los jesuitas se preocupaban por estar cerca de las personas con autoridad que requirieran sus orientaciones, por lo cual se debe preferir a «aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se extienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos» (*Co 622*).

Roma coloca a Ignacio en otra posición, al ser el General de la Compañía de Jesús, necesitaba estar muy atento a la guía del Espíritu para dejarse conducir con docilidad, al mismo tiempo que responder a los requerimientos con firmeza y determinación. Lo cual lo colocaba de lleno en los asuntos de Dios y los del mundo. «Y me acuerdo que me decía que en las cosas agora de Dios nuestro Señor más había *passive* que *active*, lo cual, personas que contemplan, ponen en el último grado de perfección» (*Epis 59*).

En esta última etapa lo encontramos en una profunda unión con Dios. Ya no decide desde sus impulsos, emociones, inquietudes, fervores, ideas, conocimientos, deseos, etc.,

⁶⁰ López Hortelano, «Imaginando...» (*Ej 53*). *Sobre el ojo...*, 275.

⁶¹ Eduard López Hortelano, «Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios». En *Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador y Felipe Neri*. Dirigido por Sancho Fermín. Burgos: Fonte-Montecarmelo, 2023, 228.

⁶² Díaz Baizán, 399.

sino desde un estado espiritual estrechamente conectado con Dios, una comunión profunda con el Señor. «No es el suyo un estado de elevaciones místicas episódicas sino un estado habitual de comunión con Dios, de sentir y gustar su presencia activa, con notable inmediatez en lo más profundo de su vida»⁶³.

* * *

El recorrido por la conversión de Ignacio plantea la posibilidad de entenderla desde la clave de la determinación. Incorpora el elemento de la personalidad propia de Ignacio, fruto de su temperamento férreo, tenaz, orgulloso y perseverante; de la educación que recibió desde el seno familiar, en la corte y en la formación caballeresca dotada de valores, virtudes, devociones y acciones extraordinarias. Además, no hay que perder de vista la gracia recibida de Dios, que fue colocando en la biografía de Ignacio, una diversidad de experiencias que lo volvieron un maestro de la interioridad y un experto en el discernimiento de espíritus.

En Pamplona se percibe a Ignacio determinado para luchar, para no rendirse, sino dar batalla, motivado por sus valores de honra que había adquirido hasta el momento. Posteriormente, después de conocer la vida de Cristo y de los santos, su determinación va encaminada a imitar a estos últimos, a emprender un camino espiritual en el cual no se libraría de ninguna de las etapas. Esto se empieza a percibir con mayor claridad en Montserrat en donde se determina a reformar su vida. Mediante la confesión general, la toma de conciencia de su vida pasada y de sus dinámicas de pecado, sus deseos se dirigen a manifestar una conversión radical.

Manresa se caracteriza por los dones espirituales que recibe el santo en este lugar. Su determinación se traslada desde las penitencias excesivas ancladas en su perfeccionismo y sus escrúpulos hasta la apertura a Dios para comprender mejor los misterios de la fe, del espíritu y de la realidad circundante. Se determina a dejarse conducir por la gracia de Dios y lo que Él le quiera revelar. Comienza a vivir una familiaridad confiada con Dios. Y una fase iluminativa donde comienza a aprender de Dios y posteriormente de los estudios universitarios.

Por una parte, en París se evidencia su determinación por estudiar y prepararse para tener las cartas necesarias para predicar y cumplir sus deseos de dar a conocer el evangelio. Pero por otro lado, esta etapa se distingue por la conformación de un grupo que conduce a Ignacio a pensar su camino, ya no en términos de su conversión personal y perfeccionamiento propio, sino de una nueva sociedad. La tarea consistiría en encontrar las invitaciones de Dios

⁶³ Marcet, 29.

para saber hacia dónde dirigirse, ahora como un cuerpo disponible al servicio de las almas y de la Iglesia y determinado por el seguimiento a Cristo.

La madurez de la conversión de Ignacio se vislumbra con mayor claridad en Roma. En esta última etapa, Ignacio encauza su determinación hacia una obediencia a Dios dirigida a servir las problemáticas de la realidad y a las exigencias propias del grupo de «amigos en el Señor». Además su modo de estar en la realidad es la propia del hombre que permanece unido a Dios, Ignacio mismo afirmaba que podía encontrar a Dios en todo momento, y actuaba en consecuencia a esa unión divina. «Los estudiosos de los dones espirituales místicos observarán una percepción mística de la presencia de Dios y afirmarán que este “encontrar a Dios” tiene como fundamento la unión habitual con Dios en el fondo del alma»⁶⁴. Esta es la cumbre mística de Ignacio.

Finalmente, la conversión ignaciana desemboca en un bien universal. El camino que recorre el santo de Loyola, ha servido y seguirá sirviendo como una ruta para quienes desean transformar sus vidas, renunciar a la vida comandada por el pecado y adentrarse en el conocimiento del Señor Jesús para más amarlo y seguirlo. La biografía de Ignacio señala pautas ineludibles en la conversión de cualquier persona, pues volcar el ser hacia Cristo tiene implicaciones vitales que posibilitan la libertad necesaria para determinarse a realizar la voluntad de Dios.

⁶⁴ Rambla Blanch. *El Peregrino*, 151-152.

CAPÍTULO 2.

La conversión y determinación: dinamismo de los *Ejercicios espirituales*

El recorrido por los *Ejercicios espirituales* posibilita hacer una lectura clara de los mismos desde la clave de la conversión, entendida como determinación, es decir, como decisión por la imitación y el seguimiento a Cristo. De hecho, los *Ejercicios* están encaminados «a los que ya de algún modo están dispuestos, por ejemplo, a los que por inspiración divina están movidos a la conversión, pero perplejos sobre la elección de vida o sobre otros asuntos, o todavía dudosos o de cualquier modo impedidos»¹. Es decir, se encuentran constituidos para ayudar a las personas que desean realizar un proceso de conversión en sus vidas, aunque tengan dudas sobre elecciones más específicas.

Los *Ejercicios* son también un camino hacia la libertad radical, y esta se consigue optando, eligiendo, determinándose. Fessard escribe: «Es libre quien se autodetermina, quien se hace a sí mismo, quien se crea y se afirma a sí mismo [...]. Pero siendo la libertad humana una libertad en devenir, no lo es aún antes del acto por el cual se afirma a sí misma, sino después de este acto»². La autodeterminación resulta fundamental para que la libertad pueda darse y encaminarse hacia su estado más pleno.

«Nuestra libertad no puede devenir más que por la acción de nuestro libre albedrío, es decir, a través de una opción; opción entre dos posibilidades que se oponen como lo positivo y lo negativo; siendo el resultado de la opción la exclusión de una y la apuesta por la otra»³. Son estas decisiones las que van encaminado al sujeto hacia un modo de vida, a

¹ Miguel Lop Sebastià. *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*. Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000, 55.

² Gaston Fessard. *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. Bilbao- Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010, 45.

³ *Ibid.*, 46.

configurarse de una manera o de otra, a encarnar el modo de vida cristiano o apartarse de él, mediante las decisiones libres que se van realizando. La libertad se convierte en principio y finalidad del proceso de conversión humana, al mismo tiempo que se encuentra presente durante todo el proceso mediante cada una de las determinaciones que va realizando la persona. Es así que la libertad es el ámbito mediante el cual es posible la determinación y la conversión que se va dando durante el tiempo de los *Ejercicios* y posteriormente.

Podemos definir «determinación» como «decisión, fijar los términos, proceso (y también resultado final de este proceso), por el que una persona pasa por un estado de indecisión al estado en el que la decisión está tomada»⁴. Al tomar una decisión la persona ha de fijar los términos en los que se relacionara con algún estado, persona, aspecto u objeto a partir de ese momento. Se pasa de un estado de incertidumbre a una firmeza al tener claridad de los modos, maneras, alcances y límites de la nueva situación. Por este motivo, la determinación es un elemento fundamental para poder experimentar la conversión y que se hace presente a lo largo de los *Ejercicios*.

Existen dos grandes enfoques sobre la finalidad de los *Ejercicios*, ya sean para la elección o para la unión con Dios. Sin embargo, esta distinción puede encontrar un camino de reconciliación en la comprensión de la «conversión-determinación». Pues tanto la elección como la unión con Dios precisan de volver la mirada y el camino hacia Cristo. De manera que, tanto la elección como la unión son modos de actualizar la conversión-determinación, la cual se hará presente en cada etapa de los *Ejercicios* y se espera continúe después de ellos, pues la determinación es un acto que se renueva durante toda la vida.

«Cualquiera que sea su estado de vida, el ejercitante tiene siempre una decisión que tomar, si ha aceptado francamente entrar en el combate espiritual en el que se enfrentan Dios y Satanás, poniendo en juego, en presencia de la divina majestad y concentrando, en un acto de plena libertad, todas las fuerzas humanas y espirituales para ceder a la presión interior del Espíritu»⁵.

De lo anterior se puede deducir que las decisiones que toma el ejercitante no consisten solamente en cuestiones de índole temporal o de orden práctico, sino que son decisiones que se ubican en el ámbito espiritual y que, evidentemente, tienen repercusiones terrenas. Esto es claro en el momento de la elección. «El sentido ignaciano de elegir es el de ordenar la vida, ordenarse siguiendo el impulso del Espíritu Santo. El cristiano cuando debe tomar una decisión, debe ser consciente de sus afecciones desordenadas para no dejarse llevar por ellas al momento de decidir»⁶. Y para ello se dará un proceso de purificación y conocimiento del propio desorden en la Primera Semana para mejor elegir en la Segunda Semana.

⁴ Augusto Hortal Alonso. “Determinación”. En *DEII*, 581.

⁵ Maurice Giuliani. *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2006, 34.

⁶ Rossano Zas Friz de Col, *Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2019, 117.

«El ser humano está ordenado previamente hacia Dios, pero está llamado a personalizar ese ordenamiento a través de opciones concretas que lo reflejen. San Ignacio presupone esta estructura antropológica y esta dinámica teológica»⁷, de los *Ejercicios*, en los que toma forma la determinación por Cristo. Se trata entonces de elegirlo conscientemente, profundizando en lo que implica esa elección durante la Tercera y Cuarta Semanas.

A lo largo de los apartados de este capítulo veremos la presencia de la conversión-determinación en los momentos de los *Ejercicios* en los que resulta más evidente y como consecuencia de la profunda experiencia de conversión de Ignacio la cual se trató en el primer capítulo. En cada parte iremos descubriendo el destacado papel del entendimiento, el afecto y la voluntad, como elementos constitutivos de la conversión auténtica y que gozan de gran relieve en el camino trazado por Ignacio.

2.1. Conocimiento interno de los pecados

Durante la Primera Semana encontramos que «el fin principal es mover la voluntad a dolor y aflicción de sus pecados, o por otras palabras, compungir su ánima y durar en esa compunción para purificar y limpiar su ánima de los pecados; y así prepararla para las semanas siguientes»⁸. Claramente consiste en un tiempo de purificación que allana el camino para las siguientes etapas, pero que tiene una importancia capital en la conversión del ejercitante.

La petición del segundo ejercicio expresa: «Demandar lo que quiero: será aquí pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados» (*Ej 55*). De manera que el afecto sea trastocado para que se dé la conversión. A ello le sigue «traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo» (*Ej 56*). Más que un recuento histórico de pecados, se trata de mirar las raíces y los efectos de los mismos, para que se vaya creciendo en el conocimiento interno de los ellos. «Ese análisis de la vida pasada tiene que sacar el ejercitante un conocimiento íntimo de sus pecados propios»⁹. El enfoque no se centra en las faltas cometidas, sino en la interioridad del sujeto, en los dinamismos internos que desencadenaron las faltas.

«Lo que se pretende con las meditaciones de los pecados es destruir las raíces farisaicas presentes en el psiquismo humano. Nada hay mejor para ello que reconocer nuestra finitud y fragilidad.»¹⁰. Para que, desde esa conciencia, se crezca en humildad y el corazón vaya adquiriendo una actitud menos soberbia y cerrada y así dar pie a la apertura de las etapas siguientes.

Los puntos indican: «Ponderar los pecados mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese verdadero» (*Ej 57*). El verbo «ponderar» se ha de entender como «“sopesar”, “calibrar”, “entrar mediante una actividad

⁷ *Ibíd.*

⁸ P. Cordeses. *Direcs.* 32, n. 68, 304.

⁹ Lop Sebastià, 646.

¹⁰ Eduardo López Azpitarte. “El pecado experiencia de finitud y agradecimiento”, *Manresa* 79, (2007): 30.

raciona en el valor propio de las cosas”»¹¹. Esto requiere escudriñar lo que oculta el pecado y el modo como teje su trampa, así como los efectos nocivos que ha dejado en su propia persona y en otros. Esta parte requiere de mirar la magnitud del pecado, lejos de las minimizaciones que forman parte de la estrategia del mismo pecado para hacernos caer.

Otra manera de entender los efectos del pecado es mirarlo como el alejamiento del amor o del fin para el que hemos sido creados. «El amor es la imagen de Dios en el hombre: un ser creado para la libertad, la relación y el servicio»¹², cuando se deja llevar por el pecado, corrompe al género humano pues el pecado es la negación del amor, es decir, se deja de ser quien verdaderamente se es. El pecado consiste en la negación del sí que va cavando un vacío pero que disfraza su fealdad con un aspecto positivo para que la persona lo adquiera como parte de su identidad¹³.

Un elemento que no puede ausentarse de esta experiencia de mirar el propio pecado consiste en la compunción, es decir, el padecimiento del dolor que conduce al genuino arrepentimiento. «La manifestación más común de la compunción de corazón está en el dolor. Dolor de haberse apartado del camino que conduce al último fin»¹⁴. De su ser verdadero, de su Principio y Fundamento. Sin la compunción, la conversión no tendrá la misma fuerza y permanencia.

Posteriormente viene un coloquio sumamente importante para la conversión, pues se ha de experimentar la misericordia infinita de Dios. «Acabar 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). El ejercitante necesita experimentar el gran amor de Dios que no lo juzga, sino que le da una nueva oportunidad. La determinación se hace patente en el deseo de enmienda. He aquí el núcleo de la conversión que se determina en enmendarse con la gracia de Dios. Es decir, continuar la vida a partir de ese momento, habiendo experimentado compunción y misericordia, queriendo vivir de una nueva manera. Es una decisión que conlleva vivir bajo los términos de la gracia.

El trabajo no termina con esto, Ignacio quiere ir más allá de modo que el conocimiento razonado y los afectos se conviertan para que la voluntad se dirija solo a Dios. En el coloquio a nuestra Señora, en la que pide la gracia del Hijo «para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos» (*Ej* 63). Podemos dividir este punto en dos partes: conocimiento de los pecados y sentir aborrecimiento, ambas partes completamente ligadas, pues Ignacio propone «sentir conocimiento».

«El conocimiento es sólo un requisito para que la voluntad se afecte. En realidad S. Ignacio dirige todos sus tiros con preferencia a la voluntad y al afecto. Ante todo, el ejercitante ha de obtener un profundo aborrecimiento del pecado, no solo en abstracto, sino

¹¹ José García de Castro, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, *Manresa* 74, (2002): 28.

¹² Santiago Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. 2ª. ed. Bilbao- Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009, 200.

¹³ Cf. Fessard, 60.

¹⁴ Lop Sebastià, 647.

en concreto»¹⁵. De este aborrecimiento nace «una moción de la voluntad que arroja con fuerza su objeto»¹⁶. Es así como el aborrecimiento ejerce de manera prácticamente obligada el rechazo al pecado como repulsión, este sentimiento ejerce una fuerza que arraiga la determinación por evitar el pecado a toda costa. Esto queda más claro en la continuación del ejercicio que enuncia: «Para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene. Pedir conocimiento del mundo para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (Ej 63).

De lo esto cabe resaltar que la petición de vergüenza y confusión (Ej 48) no ocurrirá solo al conocer la podredumbre del pecado, sino también de tocar la bondad misericordiosa de Dios. «La vergüenza y confusión es el resultado del consuelo que el hombre experimenta al penetrar en el misterio de Cristo. Así como la experiencia de la abundancia de la misericordia que Dios ha usado conmigo»¹⁷. El proceso se manifiesta en una traslación del conocimiento del pecado y del amor de Dios a un sentimiento de compunción y aborrecimiento para determinarse a convertir la vida de pecado pues «el hombre no puede ser definido por el pecado, sino por la llamada a la gracia de la comunión que da la vida»¹⁸. Arzubialde lo explica de la siguiente manera:

«El hombre acepta así su propia verdad de pecador ante el misterio de la trascendencia amorosa de Dios para acoger su lenguaje y dejarse perdonar. La afectividad que, entonces reacciona amando, da rienda suelta al agradecimiento por la nueva oportunidad de salvación que ahora se le brinda inmerecidamente [...]. La salvación es el don gratuito que Dios ofrece a la historia de mi libertad pecadora»¹⁹.

El conocimiento profundo del pecado lleva al ejercitante a descubrir que el pecado le hace daño no por ser el incumplimiento de una ley, sino porque esconde un camino de desdicha y de deficiencia en la búsqueda de la realización del hombre, pues «nos acostumbramos a ver en el pecado una transgresión de una “ley” y lo es, pero no es lo más importante, porque, como dice Ignacio, “aunque no fuese vedado por ninguna ley, aun el pecado tiene una gran deformidad”»²⁰. Consiste en la lejanía de Dios, de su bondad y belleza, de su deseo de bien y vida abundante para sus criaturas, por ello el pecado es una ingratitud ante todo lo que Dios nos ofrece, incluyendo la salvación mediante su Hijo.

Por ello, se puede entender que «convertirse significa aprender de nuevo a decir *Abba*, depositar toda la confianza en el Padre celestial, regresar al hogar paterno y a los brazos del Padre»²¹. Es el camino de regreso a nuestro lugar de origen que es el corazón del Padre.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Claude Flipo. “Aborrecimiento”. En *DEI I*, 75.

¹⁷ Arzubialde, 181.

¹⁸ *Ibíd.*, 188.

¹⁹ *Ibíd.*, 204.

²⁰ Miguel Ángel Fiorito. *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Buenos Aires: Paulinas, 2000, 164.

²¹ *Ibíd.*, 302.

Volver a tomar conciencia de la dignidad que radica en cada ser humano, revestirse de ella y experimentar el gozo que produce la conversión pues «convertirse es ponerse el vestido de bodas (Mt 22, 11-13); el vestido de fiesta es el manto de la justicia. La conversión es una cabeza ungida con aceite (Mt 6, 17) como expresión de gozo por el don de la salvación»²².

El paso de la Primera Semana a la Segunda Semana se produce cuando se da el aborrecimiento- agradecimiento que se convierte en deseo de seguimiento²³. Este deseo se irá purificando y fortaleciendo con las etapas siguientes mediante el trabajo del ejercitante y la acción de Dios sobre su corazón.

«El conocimiento interno es gracia y don porque se convierte en *dynamis* para rechazar el pecado y aborrecerlo, cuando ha habido aborrecimiento del pecado (propio y del mundo), y agradecimiento por el perdón recibido, el ejercitante estará preparado para pasar a la Segunda Semana o vida iluminativa»²⁴.

2.2. Purificación del propio amor, querer e interés

Aunque lo que se conoce como vía purgativa ha quedado principalmente trabajada durante la Primera Semana, es durante la Segunda Semana en donde se gana profundidad en este camino de purificar lo mejor posible, los residuos de pecado que la historia ha enquistado en la identidad de cada persona y que la puede llevar a confusión y a perderse en el camino. Por ello, antes de la elección, Ignacio propone una ruta para seguir clarificando las opciones que tiene el ejercitante, la lucidez en cuanto a sus deseos y su nivel de amor por Dios, libre de falsos amores.

«En esta segunda semana el fin es proponerse a Cristo nuestro Señor y Salvador nuestro como el verdadero camino [...]. Porque él es el verdadero camino propuesto por el Padre a los hombres a cuya imitación enmendamos y arreglamos nuestras depravadas costumbres y dirigimos nuestros pasos por la senda de la paz»²⁵.

El conocimiento interno de Cristo se hace presente en esta Semana, pues se busca que el ejercitante se enamore de la persona de Cristo para que más le ame y le siga (*Ej* 104). Por tal motivo, se puede considerar que en esta semana se trabaja la vía purgativa con menos intensidad y la vía iluminativa con mayor intensidad. En el *Directorio oficial* de los Ejercicios aparece: «Esta segunda semana corresponde a la vía iluminativa, porque Cristo es el sol de justicia que alumbr a todos los hombres que vienen a este mundo; y para esto vino, para alumbrar a los que yacían en tinieblas y en sombra de muerte»²⁶.

²² *Ibíd.*, 304.

²³ Cf. Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2019, 141.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Direcs.* 33, 34, 43, n. 142, 354.

²⁶ *Ibíd.*

2.2.1. Rey eternal

En este proceso, la meditación que inicia la Segunda Semana es la del Rey Eternal. Esta meditación conduce a la respuesta decidida a una llamada hecha por Jesús. Su origen se encuentra durante el tiempo de convalecencia que vivió Ignacio en Loyola, recuperándose de la herida hecha por la bala de cañón, en donde experimentó que Dios le llamaba a seguir a su Hijo Jesús con total radicalidad, lo que implicaba un cambio de sus deseos e ideales, es así que pasa de perseguir el honor y la gloria como caballero a buscar el seguimiento de Jesús en pobreza y humildad. De esta experiencia primigenia, nacieron los ejercicios del Rey Temporal y de las Dos Banderas²⁷.

Partiendo de la historia de Ignacio es posible comprender el ejercicio del Rey Temporal-Rey Eternal, pues el ambiente en que se desenvolvía era cortesano, marcado por un profundo respeto y reverencia a la figura del rey. Por ello, en el primer punto propone: «Poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor» (*Ej 92*). Para continuar con el segundo punto en el que escribe: «Mirar como este rey habla a todos los suyos diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.» (*Ej 93*). La invitación del rey es a trabajar con él y a correr su misma suerte, por lo cual es un seguimiento que requiere la renuncia de las búsquedas personales basadas en la vanidad o la riqueza, para decidirse por la fidelidad a un rey con quien compartir trabajos y glorias.

«San Ignacio se vale de uno de los arquetipos universales, la figura del rey, para movilizar los ideales y la afectividad del ejercitante, ya que el rey representa el ideal de la omnipotencia, la bella imagen de sí mismo, que aquí se hace accesible a todos»²⁸. Por lo cual, hacer oídos sordos o rechazar su llamado «sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero» (*Ej 94*). Se deduce que el seguimiento al rey es un deber prácticamente ineludible.

La segunda parte del ejercicio da paso a mirar al Rey Eternal, es decir, a Cristo mismo y aplicar la misma dinámica de llamamiento. Cristo nuestro Señor «a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (*Ej 95*).

La respuesta afirmativa a esta llamada constituye ya una conversión, pues el ejercitante elige volcarse a Cristo, compartir su misión, las dificultades de la misma, el enfrentamiento a los enemigos, trabajar siempre unido a Cristo y asumir las consecuencias del seguimiento que pueden ser penosas o gloriosas. Se trata de caminar con Cristo y en Cristo lo cual requiere dejar atrás aquello que esclavice o distraiga el alma, el pensamiento y la voluntad.

²⁷ Cf. Arzubialde, 281.

²⁸ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 162.

La invitación la realiza «a cada uno en particular», es una exhortación directa y contundente, sin dobleces, que espera una respuesta libre, consciente, razonada, amorosa y generosa. «Esta llamada personal a compartir con Él su misión y su trabajo es lo que hace capaz a la persona de renunciar a “su propia sensualidad” y a “su amor carnal y mundano” y hacer su primera ofrenda»²⁹. Pues no se trata del envío a desempeñar una tarea, sino a permanecer en la presencia del Señor que todo lo llena.

En este ejercicio la respuesta puede derivarse de la pura razón que lleve a optar por Cristo. Así, Ignacio propone meditar: «Considerar que todos los que tuvieran juicio y razón ofrecerán todas sus personas al trabajo» (*Ej 96*). De tal modo, que rehusarse al seguimiento a Cristo es considerado una falta de juicio y razón. Esto apunta hacia un seguimiento desde la ética, desde el deseo de hacer lo correcto para la salud del alma propia y de los demás. «Aquellos que, siguiendo una lógica de estricta justicia, desean estar a la altura de la dignidad (honor) que les corresponde por el cumplimiento de aquello a lo que están obligados»³⁰. En este caso, la conversión sería resultado de un convencimiento profundo y bien argumentado de que la vida no encontrará su principio y fundamento fuera del seguimiento a Cristo. «La llamada se convierte así en una instancia inapelable, pero al mismo tiempo profundamente amable y humanizadora. Jesús es un Rey liberal y humano, que va a la par con sus súbditos en los trabajos de la campaña y en el reparto de la victoria»³¹.

Pero Ignacio no estaría conforme si la respuesta surgiera únicamente de un deber moral o de un razonamiento, aunque esté acompañado de fe. «Lo que Ignacio quiere suscitar en nosotros es, con la gracia de Dios, una respuesta plenamente generosa. Por consiguiente, como un apartado del tercer punto [...] él nos hace escuchar la respuesta orante de una persona magnánima»³². Es así que encontramos:

«Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento» (*Ej 97*).

La *oblación de mayor estima y mayor momento* se refiere a una entrega absoluta, no únicamente de un aspecto de la vida, sino la entrega de la persona entera, de manera que el ejercitante se convierte en don. La ofrenda se hace como fruto del afecto, movido par el amor al Señor, desde una estimación auténtica. El *mayor momento* significa de mucha importancia, pues este acto marca la vida radicalmente, la redirecciona y la renueva de sentido. «Aquellos que más allá de lo estrictamente debido, quisieran distinguirse por una mayor adhesión personal al rey. Se trata en este caso de grados (niveles) de generosidad en el modo de

²⁹ *Ibíd.*, 163.

³⁰ Arzubialde, 276.

³¹ *Ibíd.*, 279.

³² David Fleming. “Reino”. En *DEI II*, 1563.

responder a la invitación»³³. Cabe aclarar que no se espera que el ejercitante dé esta respuesta magnánima en este momento de los ejercicios, pero sí que sea consciente del rumbo hacia dónde dirigir la transformación de su corazón.

«Yo hago mi oblación [...] Que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado» (*Ej* 98).

Los deseos son transformados en determinación, la búsqueda personal se dirige al servicio y alabanza de Cristo, los ideales se centran en imitarlo a él, la entrega requiere de razón, afecto y voluntad del ejercitante, pero al mismo tiempo es una entrega pasiva, pues finalmente es Cristo quien elige y recibe la ofrenda que hace el hombre.

En suma, la meditación del Rey Eternal «consiste en hallarse ante Cristo “Señor exaltado” e ideal supremo, en cuya presencia me encuentro, y en *oír-comparar* su llamada con la respuesta que yo doy en este momento de mi vida»³⁴. Como se ha mencionado, en este tiempo no tiene que brotar la oblación generosa y total, pero sí ha de provocar en el ejercitante el deseo de realizar esa entrega radical desde la razón lúcida y el afecto inflamado. En el ejercicio del Llamamiento, «nosotros caemos en la cuenta de que Dios no sólo perdona y salva a todos y a cada uno de nosotros, sino que por medio de Cristo se nos hace llegar la invitación de ocuparnos activa y totalmente en el esfuerzo salvador de Dios para con este mundo»³⁵. Esto revela la dignidad que Dios le ha concedido al hombre.

La respuesta a la llamada del Rey Eternal, no se trata de elegir a Cristo para que sea el receptáculo de la propia fe, sino en adentrarse en el proceso de configuración con Cristo, lo cual conlleva vivir como él, con él y en él. De tal manera que trastoque la identidad de quien opta por él y esa identidad, ahora más auténtica, sea plausible en la misión realizada. «Llama a la comunión total con su vida y destino. No se trata por consiguiente de una pura mimesis, sino de la identificación plena con su persona en orden al cumplimiento de la voluntad salvífica que el Padre ha proyectado para la humanidad»³⁶.

Atender al llamado de Cristo es un acto de profunda libertad pues es optar por experimentar el amor absoluto, por dirigirnos hacia el fin para el que hemos sido creados, por caminar hacia la unión con Dios, por ser la presencia de Cristo en el mundo desde la vivencia de su misión de manera concreta en nuestra historia.

«El camino de la divinización es dirigido ya desde este momento hacia su paradoja y su misterio: la imitación cristificante no consiste en elevar al hombre hacia el cielo, sino en

³³ Arzubialde, 276.

³⁴ *Ibid.*, 279.

³⁵ Fleming, 1564.

³⁶ Arzubialde, 280.

incorporarlo más y más en el proceso encarnatorio de Dios hecho hombre, que desciende a los lugares más oscuros de la historia y del mundo para transformarlos desde dentro»³⁷.

Como se ha de suponer, este ejercicio es solo el inicio de un proceso mayor que se dirige hacia una elección, no obstante, sí marca una base sobre la cual se apoyarán meditaciones posteriores de Segunda Semana y de las semanas siguientes. En este ejercicio «el ejercitante es puesto en presencia del Rey eternal cuya llamada abre a la contemplación de su vida terrena. De la forma en que encabeza las tres últimas semanas de los Ejercicios, este ejercicio ofrece ya en sí mismo un compendio de la espiritualidad ignaciana»³⁸.

También resulta importante destacar que la respuesta a esta llamada no se ofrece una sola vez y para siempre, sino que se va dando continuamente a lo largo de la vida y en la diversidad de circunstancias que nos podemos encontrar, lo cual exige procesos más finos de escucha y discernimiento para encontrar «la voz de Dios» en medio de tantas voces. «El hombre está siendo sujeto y objeto de constantes llamamientos que lo empujan y seducen, lo atraen y cautivan sin parar. La cuestión está en aprender a diferenciar las llamadas de La Llamada, de la cual las demás son un mero reflejo»³⁹. Por tanto, la respuesta a la llamada del Rey Eternal, se va confirmando y realizando a través del tiempo y del camino cristiano que la encarnación misma del Evangelio exige. La conversión, en este sentido, se renueva constantemente cada vez que se opta por Cristo en medio de la cotidianidad.

2.2.2. Dos banderas

El objetivo de esta meditación consiste en «que el ejercitante reconozca los engaños del mal caudillo (y ayuda para de ellos me guardar) y la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar»⁴⁰. Se trata de hacer efectiva una elección, prácticamente obvia pero ganando mayor conocimiento de las estrategias de los Espíritus, a saber, Lucifer y Jesucristo.

Para realizar la contraposición se propone «considerar el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas [...]. De manera que el primer escalón sea de riqueza, el segundo de honor, el tercero de soberbia, y destos tres escalones induce a todos los otros vicios» (*Ej* 142). Respecto al verbo «considerar» que repite Ignacio cuarenta y siete veces en los *Ejercicios*, se ha de entender de la siguiente manera:

«Es un acto de reflexión sobre un objeto determinado de pretensión ponderativa queriendo llegar a la importancia de tal objeto por su observación, contemplación, meditación. [...] es

³⁷ Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 163.

³⁸ Pierre Gervais. “Segunda Semana”. En *DEI* II, 1624.

³⁹ Ma. Dolores López Guzmán. “‘Quien quisiere venir conmigo...’ La llamada a la luz del Rey Eternal”. *Manresa* 78, (2006): 279.

⁴⁰ Arzubialde, 385.

un ejercicio de personalización y de crítica a través del cual el ejercitante integra y asume para sí mismo el objeto que le es propuesto para ser considerado»⁴¹.

Mediante la consideración se podrá adquirir conocimiento de que la estrategia del maligno está anclada en el falso yo, en el “no ser” que plantea Fessard, que busca el engrandecimiento personal, pero únicamente desde un aspecto mundano, basado en los valores que ofrece el mundo carente de conciencia espiritual. «Se trata de tres niveles escalonados en el deseo de autoafirmación, articulados y progresivos, que confieren seguridad a la autonomía personal»⁴². Es decir, se trata de conseguir una pseudoseguridad basada en autoafirmaciones del disfraz que el sujeto se ha querido construir. Seguir esta ruta lleva a perderse en el mundo de la mentira, de la ilusión, lo no verdadero.

La riqueza, el honor y la soberbia son altamente atractivos por el placer efímero que producen, se reviste de inofensivos o de valores reales para atraer hacia la bandera de Lucifer. «Bajo la apariencia de neutralidad o incluso de bondad se pueden mover en el ejercitante sentimientos y pensamientos que conducen veladamente a resultados malignos»⁴³. Por ejemplo, en el caso de la soberbia, al pretender situarse por encima de todos y de todo, se rompe la comunión y se convierte en autocentramiento y en devoración, constituyéndose en la raíz del egoísmo y de todos los males⁴⁴. Por ello, la consideración de esta bandera resulta indispensable para quien desea convertirse y, por ende, apartarse del pecado. Se ha de considerar también la bandera de Cristo con su respectiva estrategia:

«Considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos [...]. De manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra soberbia: y destos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes» (*Ej* 146).

«Se trata de entrar en un mejor conocimiento interior de Cristo y, para poder optar por él en cada elección concreta, aprender a descubrir a la luz de Cristo la presencia escondida de Satanás y sus engaños»⁴⁵, así como también las invitaciones de Cristo que nos conducen a la verdad y la vida. La contraposición se mira a todas luces, a saber, pobreza contra riqueza, oprobios contra vanagloria y humildad contra soberbia.

Se pretende que el ejercitante vaya percibiendo el valor de la pobreza, ya que ella es más pura y apta para la edificación del prójimo, se vive más acorde al Evangelio, existe mayor semejanza con Jesús y sabiendo que nuestro Señor nos dará todo lo necesario para el sustento y vestido, nos conduce más a la confianza en Dios⁴⁶. Por ello, la pobreza se considera

⁴¹ García de Castro, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 21.

⁴² Arzubalde, 390.

⁴³ Maurizio Costa, “Banderas”. En *DEI I*, 215.

⁴⁴ Cf. Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 133.

⁴⁵ Costa, 215-216.

⁴⁶ Cf. Urbano Valero. “Pobreza”. En *DEI II*, 1453.

como un «baluarte de las Religiones» que las conserva en su ser y las defiende de los enemigos (Co 816).

Por su parte, oponiéndose a los vanos honores, «los oprobios y menosprecios nos hacen libres de la opinión que los demás puedan obtener sobre nosotros [...]. En lugar de querer situarse en una postura de dominio social, se propone querer ocupar el último puesto y no ser considerado por nadie»⁴⁷. Esto conduce a una mayor conciencia del desorden del pecado de la vanagloria, pues aparentemente es inofensiva, pero posibilita borrar del mapa a Dios como Principio y Fundamento para ubicarse uno mismo como el centro y el principal beneficiario de todas sus decisiones. Por ella las determinaciones se han de iluminar con la lucidez que nos pueden brindar los escalones de la bandera de Cristo.

Finalmente, «la humildad es el más divino de los atributos de Dios [...]. En la vida de Dios, el despojo es el nombre mismo de la plenitud, y la humildad, el nombre de la mutua receptividad y donación. Y ambos son el nombre del amor»⁴⁸. Esto significa que la humildad abre la puerta a vida plena, nos adentra en el dinamismo divino que consiste en acoger y entregar, sin reservas, movidos por el amor y con gozando de la gracia de Dios. Únicamente desde la humildad se puede vivir en comunión con Dios y con todo lo que nos rodea, «en el extremo del abajamiento hay un máximo de comunión, como en el extremo de la autoelevación hay un máximo de separación»⁴⁹. Debido a esto la humildad se erige como el antídoto de la soberbia y consecuentemente, de la vida en pecado.

Convertirse significa optar indudable y decididamente por la bandera de Jesús, teniendo clara conciencia de que no hay otro camino posible que lo lleve a la vida. «La bandera de Jesús es el único camino que conduce al Reino. Jesús propone así los fundamentos sólidos del seguimiento, afirmando que no hay otro camino para instituir la fraternidad o reestablecer la dependencia filial»⁵⁰.

La meditación de las dos banderas es altamente pedagógica en el tema espiritual, por lo que se ha de convertir en un referente al que se recurre constantemente por quienes han iniciado un proceso de conversión, pues más que elegir, se trata de ahondar en el conocimiento de las maneras de actuar del maligno y de Jesucristo. «Todo el cuerpo de la meditación se ordena a que nazca en el ejercitante una sed de discernimiento, justo a partir de la toma de conciencia más exacta de esta ambigüedad presente en su vivencia y a favorecer la iluminación de la inteligencia»⁵¹, para distinguir las tácticas de Satanás de las de Cristo en el correr ordinario de la vida.

Nuevamente, el conocimiento, el afecto y la voluntad se encuentran unidos indisolublemente pues el conocimiento deja de obtenerse solamente de un razonamiento puro y duro para dar lugar al conocimiento mediante la intuición en orden de la toma de decisiones.

⁴⁷ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 183.

⁴⁸ *Ibid.*, 184.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Arzubialde, 391.

⁵¹ Costa, 216.

«Poco a poco el entendimiento va pasando de ser analítico a ser cada vez más intuitivo, y así con la ayuda de las imágenes y la aplicación de sentidos se va haciendo cada vez más contemplativo y más interno. Esta interioridad es la que se va acercando al lugar del corazón, donde el conocimiento se encontrará con el amor»⁵².

2.2.3. Tres binarios

Así como en la meditación de las «dos banderas» resultaba evidente hacia donde se debía dirigir la decisión, en el caso de los «tres binarios» no existe tanta claridad en el panorama de decisión. Se trata de que el ejercitante continúe el camino de inmersión hacia su mundo afectivo para desmontar las trampas inconscientes y tener consciencia de los residuos de apegos autoafirmativos que aún pueden estar actuando de manera sutil.

Cabe aclarar que el término «binarios», aunque no existe una claridad total respecto al motivo de su uso por Ignacio, sí que se puede entender como la dualidad interna que tiene cada ser humano. La antropología de los maestros espirituales era binaria, pues de alguna manera llevamos dos hombres dentro de nosotros: hombre carnal-hombre espiritual, hombre interior-hombre exterior, hombre sensible-hombre racional, hombre viejo-hombre nuevo, por lo que se puede decir que un hombre está integrado por dos hombres⁵³.

«El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte» (*Ej* 153). Este caso presenta la actitud de postergación respecto a la conversión total, es decir, se tiene la conciencia de que es necesario quitar el afecto en cualquier cosa distinta a la voluntad de Dios. No se determina a renunciar a aquello que le trae una falsa seguridad, lo cual le resta libertad. En el caso de los Ejercicios se ejemplifica con diez mil ducados (*Ej* 150). Este tipo de hombre «tiene buenas intenciones, pero no logran sacarlo de su inoperancia. Seguirá durante su vida apegado a aquello de que querría despojarse y se le escapa la paz presentida como salvación y gozo en el desprendimiento afectivo»⁵⁴. En este estado persiste una ambivalencia por el hecho de no determinarse realmente desde la voluntad a desapegarse de aquello que le produce gusto.

El segundo tipo de hombre «quiere quitar el afecto, más ansí le quiere quitar que quede con la cosa adquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere. Y no determina de dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él» (*Ej* 154). Bajo esta trampa subyace un discurso que neutraliza o canoniza aquello a lo que se tiene el apego, de tal manera que se da un convencimiento de que la voluntad de Dios es que no se desprenda de sus apegos. «El engaño aparece al descubierto desde el momento en que quedarse con los ducados se identifica con la pretensión de que Dios bendiga, se acomode a la voluntad de quien así elige»⁵⁵. Quien se quiera convertir necesita recordar sus dinamismos de pecado

⁵² Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 101.

⁵³ Cf. Antonio Albuquerque. «Binarios». En *DEI* I, 230.

⁵⁴ *Ibíd.*, 232-233.

⁵⁵ *Ibíd.*, 233.

identificados durante la Primera Semana, pues son los afectos desordenados los que impiden la determinación en conciencia por la voluntad de Dios.

Permanecer en este binario es quedarse en una etapa adolescente del proceso espiritual, pues el punto de referencia seguirá siendo el propio deseo al que el ejercitante se resiste a renunciar, impidiendo una madurez creativa que abra el espectro de posibilidades en la obra de Dios. «Si en lugar de “ir a Dios”, es él el que le hace venir, Dios queda reducido al espacio del propio deseo, en lugar de quedar abierto a la expansión infinita del deseo de Dios. La voluntad de Dios solo podrá revelarse si hay apertura»⁵⁶. Se requiere de osadía para reconocer la permanencia en este binario pues abrirse a Dios implica una amplitud de horizonte que atemoriza por ser desconocido, pero que siempre contará con la presencia del Señor.

«El tercero quiere quitar el afecto, más así le quiere quitar que también no le tiene afección a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente tenerla o no tenerla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para el servicio y alabanza de su divina majestad. De manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla» (*Ej* 155).

La clave está en la indiferencia ignaciana, es decir, ser libre afectivamente respecto a la cosa deseada, de tal manera que se esté dispuesto a tenerla o a dejarla siempre y cuando se alinee hacia la voluntad de Dios. «El punto de partida marca ya una diferencia cualitativa con relación a las disposiciones del segundo binario [...] no tiene afección a tener el dinero o no tenerlo. Es la disposición previa necesaria para caminar hacia el querer de manera eficaz»⁵⁷. La renuncia es posible pues existe un amor que es mayor y más fuerte que aquellos «ducados», que es el amor al Señor. Este amor envuelve el ser de tal manera que los otros deseos se vuelven pequeños, frente al gran deseo que es vivir en la gracia y encauzado hacia la voluntad divina. Este tercer binario sienta las bases para aquello que vendrá en el tiempo de la Tercera Semana.

Resulta plausible que los binarios es una especie de prueba en la cual se muestra el grado de determinación que se tiene respecto al seguimiento de Cristo, dejándose en la voluntad de Dios. Pues el impulso inicial hacia la conversión no es suficiente para vivirla libre de los afectos ya adquiridos en la historia o de las falsas seguridades que dieron resultados tranquilizantes en algunos momentos. «El artificio de la parábola pretende descubrir las larvas motivacionales que pueden estar enquistadas en un determinado modo de actuar, envuelto en los mejores deseos»⁵⁸. Para que, cayendo en cuenta de esos parásitos motivacionales o afectivos, se puede contar con mayor libertad de decisión y de acción.

«Los distintos modelos de libertad desde fuera reflejan y denuncian a un tiempo la actitud real de la propia afección [...] o bien le iluminan sobre cómo se manifiesta la

⁵⁶ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 187.

⁵⁷ Albuquerque. “Binarios”, 234.

⁵⁸ *Ibíd.*, 237.

verdadera libertad»⁵⁹. Los dos primeros grados de libertad, aún se encuentran dependientes de bienestar emocional, compensaciones afectivas, mecanismos de autojustificación, seguridades sociales y psicológicas, por citar algunas, por lo que no es posible una libertad completa. Por su parte, la verdadera libertad se refleja en el deseo de Dios y en una actitud emocionalmente estable, pues se ha puesto la confianza en el Señor. Cabe aclarar que, aunque el ejercitante se identificase con el tercer binario, esto no significa que realmente se goce ya de la disposición de espíritu necesaria para los caminos de Dios, pero brindan claridad sobre los deseos y los niveles de determinación hacia la propia conversión.

2.2.4. Tres maneras de humildad

Siguiendo los pasos purificadores de cara a la elección llegamos a la meditación de las tres maneras de humildad. De manera similar a las tres binarios, estos ejercicios presentan una gradualidad en el nivel de amor que se le tiene al Señor Jesús como el centro de la propia vida y como eje rector de todos los pensamientos, afectos y decisiones. Las maneras de humildad «son una sucesión de situaciones espirituales, con las que el individuo se compara, con el fin de reconocer en cual de ella se encuentra, para que después proceda en consecuencia»⁶⁰. Los tres estados son buenos y deseables, sin embargo, es posible perfeccionarse en el amor y entrega al Señor en el camino de conversión hacia Dios. Ya no nos encontramos en un momento de decidir entre el bien y el mal, el pecado o la gracia, sino entre el amor y el amor más perfecto. Es este el ámbito desde donde ocurre la conversión como decisión. «Desde una problemática que se había articulado en torno a la moral se pasa ahora a otra diferente que se sitúa en el plano de la adhesión afectiva y, por tanto, dentro del ámbito de lo que podemos considerar experiencia mística»⁶¹.

En los puntos a meditar encontramos «tres elementos fundantes que constituyen el texto ignaciano: La adhesión inquebrantable a la voluntad de Dios, la indiferencia y la identificación con Cristo en su abajamiento»⁶². Estos elementos requieren del enamoramiento del Señor Jesús para poder vivirse desde ese estado. La primera manera de humildad expresa:

«que así me abaje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca la ley de Dios, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas cridas en el mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento [...] que me obligue a pecado mortal» (*Ej* 165).

El acento se halla en la obediencia a la ley, pero no se trata de una obediencia por miedo a un castigo o un cumplimiento carente de juicio o por simple sumisión. La obediencia

⁵⁹ Arzubialde, 408.

⁶⁰ *Ibid.*, 433.

⁶¹ Carlos Domínguez Morano. “Maneras de humildad”. En *DEI* II, 1191.

⁶² Cf. *Ibid.*, 1186.

responde a la conciencia que el único camino para la vida dichosa, con sentido y plena es amar la justicia de Dios, es decir, guardarla para que redunde en abundantes frutos espirituales. Es la obediencia de quien ha conocido e intuido el modo de proceder de Dios para con sus criaturas y de quien acepta con alegría y libertad el camino trazado por Dios. Domínguez Morano explica la primera manera de humildad de la siguiente manera:

«Es una llamada al reconocimiento de nuestra entidad creatural, de modo que todo lo que venga a poner en peligro esta aceptación, viniera a suponer una pérdida radical de uno mismo. Se pone de manifiesto una actitud moral que, más allá del legalismo pone de manifiesto una visión de la vida»⁶³.

Al percatarse el ejercitante de que es criatura, sabrá que su vida no es para sí mismo, es decir, no es el propio “yo” el origen y fin de la vida, sino que existe en función de Alguien mayor que nos da la identidad y que nos abre un camino de cristificación. La conversión en esta manera de humildad se puede entender como la determinación por obedecer la ley, desde el conocimiento profundo de sus verdades y bondades.

«La segunda 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 pecado venial» (*Ej* 166).

Aquí la indiferencia del Principio y Fundamento juega un papel crucial, a saber, consiste en ordenar todos los afectos hacia el servicio de Dios. Para vivir desde la indiferencia «el alma debe estar enteramente “resignada” en manos del Señor esto significa que el ejercitante no quiere seguir su propia voluntad, sino que quiere buscar la voluntad de Dios»⁶⁴. Por su parte, respecto a los pecados veniales se trata de que el ejercitante sea consciente que el problema del pecado, no radica en la infracción de un mandato, sino en que merma la libertad y el nivel de entrega. «Ignacio nos hace comprender que lo que realmente se encuentra en peligro en la dinámica del pecado [...]. Se trata de la pérdida de la libertad. La opción por un pecado venial es la opción por un deseo que va condicionando negativamente la libertad»⁶⁵. En este estado, es posible vivir sin caer en un pecado mortal y el cristiano puede sentirse lo suficientemente bueno por ello, pero la exigencia en este nivel se torna mayor al no consentirse faltas leves pues eso va en detrimento del dominio de sí y de la indiferencia auténtica frente a toda situación, deseo u objeto creado.

Sin embargo, resulta menester tomar en cuenta que la libertad siempre tiene sus limitaciones, por lo que permanecer en actitud de indiferencia es sumamente difícil. «Ignacio

⁶³ *Ibíd.*, 1189.

⁶⁴ Lop Sebastià, 643.

⁶⁵ Domínguez Morano, 1190.

deja ver su concepción de que la libertad humana es siempre una “libertad condicionada”. Es decir, una libertad que se ejerce desde una situación previa, necesariamente limitada, determinada por una historia particular y desde unos condicionamientos vitales»⁶⁶. En este sentido, la indiferencia requiere mantenerse en estado de alerta para siempre optar por cerrar la puerta al pecado y por determinarse desde el afecto hacia el servicio de Dios nuestro Señor.

«La tercera es humildad perfectísima, es a saber cuándo, incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza que riqueza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» (*Ej* 167).

A esta tercera manera de humildad no se llega desde la lógica de la obediencia, sino de la identificación profunda con Cristo. Se decide adoptar el camino de su bandera: pobreza, oprobios y humildad por un nivel de enamoramiento tal, que toda experiencia de sufrimiento vale la pena padecerla si es por permanecer con Cristo y parecerse más e Él. Desde una perspectiva no convertida, pareciera que se eligen los sufrimientos de modo masoquista, la pobreza, los oprobios y la mala fama no son deseables de primer momento. No obstante, el corazón de quien se está convirtiendo dirige sus deseos hacia estos padecimientos por un amor profundo que lo libera. De este modo, al elegir lo más bajo se está optando por lo más elevado en términos espirituales.

El dinamismo espiritual de Cristo es kenótico, por lo cual el abajamiento ha de ser la actitud vital fundamental de quien se halla en el tercer nivel de amor. Estamos en el entendimiento del amor como vaciamiento, que todo lo entrega para que otros vivan. La referencia no es uno mismo, sino la gloria de Dios mediante el triunfo del amor. Adentrarse en este movimiento kenótico revelado por Cristo, redundará manifestando signos claros de la vida en plenitud. Esta es la dirección hacia la que apunta el proceso de los Ejercicios.

Por otro lado, el ejercitante ha de percatarse de que la identificación con Cristo «lleva consigo una identificación con los pobres y marginados “en Jesús pobre y humilde”, el cual es así la clave del compromiso de amor humilde, de pertenencia a los pobres. No es sólo dar pan, sino hacerse a sí mismo pan, como Jesús se hizo pan para ser comido»⁶⁷. Hacia ahí apunta la elección que se asoma ya dentro del proceso de los Ejercicios, y que la tercera manera de humildad conforma el terreno fértil para hacer germinar una elección consciente, amorosa y determinada.

La humildad resulta ser la síntesis del ejercicio intelectual de las dos banderas y el ejercicio que sondea la voluntad en los tres binarios, para llegar al culmen del afecto en el amor. «Las tres maneras de humildad convocan a la vez la inteligencia y la voluntad, en un impulso a una cada vez mayor identificación con el modo de la máxima revelación del ser de

⁶⁶ *Ibíd.*, 1186.

⁶⁷ Jesús Corella. “Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de experiencia de espíritu”. En *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992, 163.

Dios: su humildad, convertida por nosotros en humillación»⁶⁸. Para vivir en humildad se precisa de libertad interior y esa solo se consigue desde un corazón amoroso.

Cabe añadir, que este grado de humildad, es una gracia que Dios regala, sin embargo, esto no nos vuelve agentes netamente pasivos de este don, más bien nos corresponde determinarnos en el deseo y disposición de estar en este nivel de amor y en abrimos a recibir el regalo de incorporarnos en este estado de humildad.

Finalmente, «la humildad implica un fiarse radicalmente de que la ley de Dios es el camino de la auténtica riqueza y de la auténtica vida. Este fiarse implica que me baje en cuento sea posible, para que todo obedezca a la ley de nuestro Señor»⁶⁹. Resulta necesario estorbar lo menos posible la acción de Dios sobre el propio camino espiritual y sobre su acción en el mundo mediante el reconocimiento del lugar de criaturas que tenemos en este mundo respecto de nuestro Creador.

2.3. Elección por Cristo

Uno de los momentos medulares en el camino de los *Ejercicios* se refiere al proceso de elección que el ejercitante ha de hacer respecto al estado de vida al que Dios le invita. El texto de los Ejercicios expresa: «Buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la propia vida» (*Ej 1*). Y el momento idóneo para esta tarea es durante la Segunda Semana de la experiencia, después de haber purificado lo mejor posible, las pasiones personales.

La elección se ubica inmediatamente después de una jornada intensa y confrontativa compuesta por la meditación de las *dos banderas*, *tres binarios* y las *tres maneras de humildad*. Con este radical proceso el corazón del ejercitante se halla en sintonía amorosa y espiritual para tomar decisiones trascendentes para su vida que lo conduzcan al *principio y fundamento*: «el ejercitante, agradecido por haber experimentado la misericordia divina, se abre a la llamada de Jesús que le invita a identificarse y a colaborar con Él en la tarea del Reino, es decir, a la participación de su misma vida»⁷⁰.

La elección habrá logrado encontrar la unificación entre la voluntad de Dios y la propia:

«El hombre accede a su plenitud cuando, libre de los condicionamientos de la pasión y movido inmediatamente por Dios, elige espontáneamente aquello que siente que Dios previamente le ha puesto en el corazón. Entonces queda unificado intencionalmente por la sola búsqueda de la voluntad divina y en ella se da la plena coincidencia entre apetencia y libertad, entre naturaleza y persona, entre moción de Dios y voluntad; queda unificado, “de

⁶⁸ Melloni. *La mística de los Ejercicios*, 190.

⁶⁹ *Ibíd.*, 191.

⁷⁰ Cristian Peralta Núñez, *Elegir en tiempos de incertidumbre. Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*. Madrid-Bilbao-Santander: Universidad Pontificia Comillas-Mensajero-Sal Terrae, 2020, 52-53.

lo alto” para buscar y hallar a Dios en todas las cosas, configurado con la forma de ser del Hijo, propia de Jesús, recibiendo en sí la vida filial»⁷¹.

«La gran aportación de S. Ignacio a la historia de la Espiritualidad ha sido precisamente haber vinculado la experiencia del Espíritu, al reconocimiento, a través de él, de su voluntad, la consolación con la libertad»⁷². El ser humano puede vivir para el fin que fue creado cuando se halla libre de sus apegos y condicionamientos y se siente crecido en amor por Dios. En esta tónica podrá elegir la voluntad de Dios por coincidir con su propia voluntad, se determina libremente con la certeza que le brinda el estado de consolación. Cabe recordar que Dios «de ordinario no habla de cosa particular, sino que pone en el corazón y da a sentir su voluntad, como llamada y atracción de carácter general»⁷³. Es decir, entre otras formas, mediante aquello que siente nuestro corazón, nuestro afecto, la tónica espiritual.

De esta manera, determinarse por Cristo, implica tomar otras determinaciones que apunten hacia Él, es decir, realizar elecciones concretas que actualicen esa determinación fundamental. En el proceso de elección la persona se ubica frente a dos o más opciones que no siempre son contrapuestas, pero sí excluyentes, pues la elección de una, implica la cancelación de la otra alternativa. Se ha de elegir la que mejor conduzca a la voluntad de Dios. En palabras de Fessard encontramos: «Reflexionar sobre cualquiera de mis actos libres, significa hacer memoria de la deliberación que lo ha precedido, de la ejecución que la ha seguido. He basculado entre dos posibilidades, y finalmente me inclinado hacia una, a la cual he dado existencia, excluyendo a la otra»⁷⁴.

La elección que plantea Ignacio en los *Ejercicios* es referida al estado de vida, por lo cual, dada la importancia, implica todas las dimensiones de la persona, su pensamiento, su afecto y su voluntad quedarán reconfigurados con una nueva identidad, no instantáneamente al momento de la elección, sino al ir apropiándose poco a poco de esa identidad. Así, se espera que la persona, dueña de sí misma y vivida de manera unificada, se encamine hacia aquello que elija con amor y firmeza.

2.3.1. Tiempos de elección

San Ignacio postula que la elección se puede realizar en tres diferentes tiempos, sin embargo, estos tiempos no tienen una connotación cronológica, sino que es un modo de nombrar a tres momentos en los que se puede encontrar el alma de la persona que elige: «estos tres tiempos de elección son, en realidad, tres estados del alma que se corresponden con tres grados de la llamada divina. Estos estados del alma es lo que nosotros entendemos

⁷¹ Arzubialde, 454-455.

⁷² *Ibíd.*, 455.

⁷³ *Ibíd.*, 459.

⁷⁴ Fessard, 47.

como “tres estados de transparencia”, que se corresponden con tres manifestaciones del Espíritu»⁷⁵.

De este modo, se puede entender que la persona que elige puede gozar de mayor o menor claridad sobre el asunto a elegir de acuerdo a sus sentimientos, ideas, pensamientos, devociones, y que influyen en aquello que ha de elegir.

a. *Primer tiempo*

El primer estado en el que se puede hallar el alma es el más perfecto e idóneo para la elección, sin embargo, no es, por ello, el momento en el que nos encontramos con mayor frecuencia. Recordemos que la tónica espiritual elevada viene siempre de Dios a modo de regalo. El texto de los Ejercicios expresa: «El primer tiempo es cuando Dios nuestro Señor mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que le es mostrado; así como San Pablo y San Matheo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor» (Ej 175).

Desafortunadamente, Ignacio no habló más sobre este primer tiempo, que resulta muy inspirador, pero difícil de comprender o incluso, de reconocer. Sin embargo, es posible establecer una conexión entre este primer tiempo con el estado espiritual de consolación sin causa precedente, pues ella se refiere a que «sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa precedente: porque es propio del Criador, entrar, salir, hacer moción de ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad» (Ej 330). La lucidez de no dudar ni poder dudar de una opción vital solo puede venir de esa irrupción hecha por Dios en el alma humana para iluminarla e invitarla con toda claridad hacia una opción que será para su mayor vida. Añado las palabras de Arzubialde cuando escribe sobre el primer tiempo:

«Existe un tipo de experiencia, la del primer tiempo de elección, perteneciente al género de la consolación sin causa, en que Dios nuestro Señor, “así mueve y atrae la voluntad” *inmediatamente*, que provoca en ella una evidencia tal de lo que Él desea del hombre que éste ni siquiera puede poner en duda que conoce su voluntad»⁷⁶.

La «evidencia» en este tiempo no consiste en algo medible o palpable pues ocurre únicamente en la interioridad del ejercitante, por lo cual podemos hablar de una «certeza», que no es evidencia exterior, sino el un convencimiento pleno, por aquello que el afecto experimenta y lo que el pensamiento consolida o argumenta para sí mismo, y que puede ser expresable o no. No obstante, la dificultad de reconocer este primer tiempo, Ignacio lo postula como el ideal entre los tres tiempos para hacer una buena y sana elección.

⁷⁵ Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 210.

⁷⁶ Arzubialde, 458-459.

b. Segundo tiempo

En este segundo tiempo resulta menester recurrir a las reglas de discernimiento que incluye Ignacio en el libro de los ejercicios, propias de la primera semana, en donde nombra consolación «cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene el ánimo a inflamarse en amor de su Criador y Señor y cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la Tierra puede amar en sí, sino al Criador de todas ellas» (Ej 316). Mientras tanto llama desolación a «la oscuridad del alma, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviéndose a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor» (Ej 317).

Cuando los movimientos vienen de Dios el alma se consuela. Pueden suscitarse sentimientos de alegría, de paz, de unificación personal, se experimenta un amor crecido, una mayor fe y esperanza. Dios siempre nos atrae hacia la integración de nuestra persona desde a verdad de lo que somos y lo que anima profundamente nuestro afecto en el genuino amor. Por el contrario, cuando los sentimientos o pensamientos vienen del maligno generan, angustia, desintegración, desvinculación, pérdida de fe, disminución de la esperanza de la paz e incluso desesperación. «Busca la fuente de los movimientos interiores para establecer si proceden del buen espíritu o del malo. Es un juicio mediante el cual el hombre, ante varios incentivos a la acción, cuyo origen no está claro, consigue con una certeza prudencial distinguir la presencia de uno u otro espíritu»⁷⁷.

En el caso de la elección, las mociones consisten en propuestas claras que realizan el buen o el mal espíritu para atraer nuestra voluntad hacia ellos, es decir, hacia nuestra plenitud en la verdad, la luz y el amor de Dios o hacia la perdición mediante la mentira, la oscuridad y la lejanía de Dios.

c. Tercer tiempo

El libro de los *Ejercicios* reza de la siguiente forma: «El tercer tiempo es tranquilo [...] cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales libera y tranquilamente» (Ej 177). Es decir, se vive sin tantas agitaciones espirituales. «Es, por tanto, un tiempo *subsidiario*, cuando ya no sean posibles ni el primero ni el segundo, y tenga que usar tranquila y libremente de sus potencias naturales»⁷⁸.

«No excluye mociones interiores, pero en el tiempo tranquilo esas mociones son “menos perceptibles”. Puede ser que tengan lugar los actos interiores del segundo tiempo, pero la clave está en que las mociones no aportan la suficiente luz para que el ejercitante concluya su elección»⁷⁹.

⁷⁷ Alfredo Sampaio. *Los tiempos de elección en los directorios de ejercicios*. Bilbao- Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2004, 105.

⁷⁸ Arzubialde, 462.

⁷⁹ Sampaio, 180.

Se trata, pues, de apoyarse de la inteligencia y de la imaginación también para poder tener elementos más nítidos y seguros en camino a la elección, ya que el espíritu no se halla inflamado, ni con intervenciones claras de los espíritus.

En este panorama de tiempo tranquilo, Ignacio establece dos modos para tal elección el primero consiste en: «considerar racionando cuantos cómodos y provechos se me siguen con el tener el oficio o beneficio propuesto, para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima y, por el contrario, considerar los incómodos y peligros que hay en el no tener» (*Ej* 181). Este modo es el que se conoce comúnmente como «pros y contras» de tomar una elección u otra.

El segundo modo se relaciona con la capacidad de imaginar ciertas situaciones como: «mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido, y deseando yo toda su perfección, considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios» (*Ej* 185). También plantea la siguiente situación: «considerar como si estuviera en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección» (*Ej* 186). Lo mismo imaginando el día del juicio final.

Para realizar cualquiera de estos dos modos se requiere de encontrarse completamente indiferente respecto al resultado del discernimiento, pues de otro modo no se podrá elegir aquello que Dios atrae, sino que el proceso se inclinará de acuerdo a los deseos primeros de quien elige. La razón no incluye solo cuestiones prácticas, sino que ha de ser iluminada por la fe y estos criterios de fe han de participar en el proceso de *pros y contras* y de las *situaciones imaginarias*. Colocar las distintas elecciones en una balanza no es una acción meramente cuantitativa, pues existen razones y argumentos más poderosos que otros que nos inclinen hacia una decisión en lugar de otra. Por lo que no todos los *pros* o los *contras* tienen el mismo peso o nivel de trascendencia. Siempre el faro orientador será la unión con la voluntad de Dios.

Corresponde al ejercitante hacer un esfuerzo para tomar consciencia que este proceso es una llamada a salir de sí mismo para unirse a algo mayor que sus deseos o ideales. El proyecto de Reino renueva la vida del creyente y por eso no se puede perder de vista. «La moción radical orienta al ejercitante a salir de sí, pero no lleva consigo inmediatamente la señal de su origen divino. Solo lo que viene de Dios y es reconocido como tal podrá hacer que el yo salga de sí mismo»⁸⁰.

No podemos concluir el apartado de los tiempos de elección omitiendo el elemento de la confirmación. Pues la tarea no estará acabada al momento de elegir, sino que dicha elección ha de reposar un tiempo para que Dios la confirme. La realidad misma de las ocurrencias de la vida serán claves en el lenguaje de Dios para saber si tal elección fue acertada. De igual manera, el sentimiento interno si es de paz y gozo o es de inquietud y desazón pueden invitar a revisar la elección. La historia misma confirmará o desconfirmará el cauce que Dios quiere abrir a la persona que está en el proceso.

⁸⁰ *Ibíd.*, 169.

2.3.2. Reforma de vida hacia Cristo

La conversión se puede entender muy claramente como hacer una reforma de la propia vida para conducirla hacia Cristo. En muchos casos, el ejercitante no necesita elegir estado de vida, sino enmendarla. «En lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos; es a saber, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios» (*Ej* 189).

La reforma es para aquellos que quieren un perfeccionamiento en su vida espiritual que se traduzca en su cotidianidad, mirando cómo Dios bendice su estado de vida y lo impulsa a vivirlo en plenitud, en sanidad espiritual. Se trata de renovar su compromiso cristiano e identificar que tanto se había desviado del camino. Además, es una oportunidad para tomar consciencia del momento actual y refrendar la elección de vida optada en el pasado, pero con las realidades, desafíos y recursos del presente. De esta manera, se podrá elegir con mayor conciencia y sabiéndose acompañado de Dios.

Una clave importante para la dicha reforma consiste en la renuncia a los beneficios propios. «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interés» (*Ej* 189). Solamente saliendo de ellos podrá darse una apropiación del amor, querer e interés de Dios. Nuevamente esto revela la unión de voluntades, la propia y la de Dios.

Tanto en la elección como en la reforma de vida un elemento primordial es la voluntad de quien elige quien, después de un proceso de purificación, arrepentimiento e iluminación, se entrega totalmente a la voluntad del Creador. Para Ignacio el seguimiento a Cristo ha de hacerse en completa radicalidad al grado de convertirnos en ofrenda absoluta a Dios.

«En la elección bien preparada y realizada el ejercitante se pone en manos de Dios y, de esta manera adelanta lo que será el final del proceso: *Tomad Señor... mi libertad* (EE.234). Vemos así que el núcleo de generosidad inicial del ejercitante se ha desplegado y realizado en una entrega (elección) que ahora todavía es intencional, pero que germinalmente ya es definitiva»⁸¹.

La unión que se va experimentando en relación con el Padre y como fruto del proceso de los *Ejercicios*, no podrá nunca tener por objetivo vivir en la perfección humana o haber conseguido una meta espiritual por mérito o por gracia. La unión siempre tiene como referencia a Cristo. «Los Ejercicios son un camino para que cada cual haga aquellas elecciones y aprenda a tomar aquellas decisiones que conduzcan hacia esa recapitulación de todo en Cristo y de Cristo en el Padre»⁸².

⁸¹ Luis Ma. García Domínguez. “Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios”. *Manresa* 83, (2011): 115.

⁸² Javier Melloni. “La elección, el nombre ignaciano de la unión”. *Manresa* 83, (2011): 123.

Aunque Ignacio plantea la elección principalmente referida al estado de vida y sea más propio de la reforma la reorientación del camino hacia Dios, hemos podido observar que la elección conlleva en su práctica una oportunidad ideal para encauzar la vida toda y permanecer en la unión de Dios en cada elección que la vida presenta. Las elecciones se pueden realizar desde la inspiración divina, bajo los criterios de Cristo. Para ir cerrando este apartado, cabe enfatizar que «el término elección tiene para Ignacio dos amplitudes diferentes: por un lado, la elección supone escoger entre diversas alternativas, por otro, la “elección” significa más que una opción entre alternativas: remite a la “elección” como opción fundamental»⁸³. De tal manera, que la verdadera elección es Cristo y su seguimiento en libertad amorosa. Todas las otras elecciones se orientan hacia Él.

La llamada a la plenitud que hacia Dios al hombre también se manifiesta con fuerza en los momentos de elección, lo cual es de gran provecho para el alma de todo ser humano. La elección posibilita que el hombre viva desde lo mejor que Dios ha puesto en él y lo haga germinar con fuerza.

«La espiritualidad ignaciana parte desde este reconocimiento de la impronta divina en cada ser humano, bebe del optimismo antropológico que es propio del cristiano, dado que Dios apuesta por el hombre una y otra vez, con el deseo de que el hombre viva desde su bondad original»⁸⁴.

El recorrido realizado posibilita afirmar que la elección es una práctica constante dentro de una amplia gama de opciones, sin embargo, Cristo siempre ha de ser el eje rector de toda elección. «No hay elección posible sin un consentimiento a la radicalidad del seguimiento de Cristo»⁸⁵. Compartir con Él su misión de salvar el mundo, por muy difícil que sea y en las circunstancias que se presenten, siempre será lo que provea al cristiano de la mayor dicha y consuelo espiritual que pueda experimentar en el alma.

2.4. Seguimiento a Cristo en la cruz y en la gloria

La determinación por Cristo, no termina en el momento de la elección, pues como hemos señalado se va concretando en la vida toda. Además, Ignacio propone en las siguientes etapas de los *Ejercicios*, la confirmación de la decisión por el seguimiento, mediante el conocimiento y la afectación de las profundidades humanas y espirituales que abarca esta conversión hacia Cristo, esto ayudará en el camino de configuración con Él.

Para el seguimiento es necesario reconocer la grandeza de aquél a quien se sigue, y para ello el conocimiento interno de su persona resulta ineludible. Aunque los pasajes de la vida de Cristo, su pasión, muerte y resurrección sean de sobra conocidos, en los *Ejercicios*

⁸³ *Ibíd.*, 206.

⁸⁴ Peralta, 237.

⁸⁵ Melloni. “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, 207.

se persigue adentrarse en el corazón de Jesús, adherirse a él, comprender el valor y alcance de sus actos, así como el fundamento humano y trascendente de su pascua.

En este momento de los *Ejercicios* no nos encontramos en el nivel de un seguimiento por deber moral o para una conversión de una situación de pecado, sino que estamos en el camino del perfeccionamiento espiritual. La purificación y la iluminación, aunque se seguirán realizando en el devenir de la vida, no son el énfasis durante la Tercera y la Cuarta Semana. Aquí se pretende adentrarnos en la vía unitiva, es decir, afianzar la unión con Cristo, desde la conciencia del significado de la muerte y resurrección, desde la entrega radical, la confianza plena en el Señor e inmersos en el misterio de la salvación.

2.4.1. Seguimiento a Cristo: camino hacia la cruz

Después de la elección realizada durante la Segunda Semana, Ignacio propone unas etapas para la confirmación de dicha elección. El ejercitante ha de ser consciente de las exigencias del seguimiento que conlleva pasión, muerte en cruz y resurrección. Para ello, es preciso recorrer algunas escenas de la Pasión del Señor desde Betania hasta el sitio donde se dirigió María después de sepultado el Hijo, pasando, evidentemente, por el crudo momento de la crucifixión (*Ej* 190-209).

La conversión en esta etapa va en la línea de reafirmar la determinación por Cristo, de acompañarlo en su trance más doloroso y conocer desde el entendimiento y desde el afecto el sentido profundo de la entrega de la vida y de la persona entera efectuada por Jesús nuestro Señor en el momento culmen de la cruz.

Para lograr la transformación interior del ejercitante se necesita experimentar el dolor y confusión, de manera muy similar a lo que ocurre durante la Primera Semana. La primera petición consiste en: «Demandar lo que quiero; será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión» (*Ej* 193). Se busca experimentar compunción por la toma de conciencia de los efectos que tienen los propios pecados, pero no desde el deseo de purificación personal de la historia de pecado, ya ofrecida y perdonada, sino desde la disposición por la identificación más clara y amoroso al Señor. «Lo que se purifica ahora no son tanto los propios pecados (Primera Semana), sino los últimos miedos y resistencia para poder participar en una Tercera Semana inacabada [...] en la que colmemos con nuestra kénosis personal lo que le falta a la Pasión de Cristo»⁸⁶.

La identificación con la Pasión de Cristo, nos adentra en la participación de su kénosis que viene como consecuencia de la elección. «De este modo, el ejercitante, a través de esta muerte iniciática, va aprendiendo a morir más y más a sí mismo y va profundizando en el seguimiento y la imitación del modo de proceder de Dios»⁸⁷. Esta identificación incorpora al seguidor de Cristo en una dinámica de renunciadas a los valores mundanos por elegir alegre y libremente los valores divinos.

⁸⁶ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 236.

⁸⁷ *Ibíd.*, 234.

Con el mismo propósito de tocar la sensibilidad y el afecto del ejercitante para su transformación, en la petición de la segunda parte de esta Semana se lee: «Demandar lo que quiero; lo cual es propio de demandar en la pasión: dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena intensa de tanta pena que Cristo pasó por mí» (*Ej* 203).

Queda claro que Ignacio pretendía la persona quedara tocada en lo más hondo por la experiencia de la Pasión para hacer brotar de su corazón un amor generoso y entregado como respuesta a tan alta entrega realizada por Jesús. «El hombre se dispone así, física y psicológicamente, con todo su ser, para la experiencia de la identificación, con el fin de posibilitar la gracia de semejante configuración»⁸⁸. Solamente alcanzando la configuración auténtica con el Cristo, será posible estar preparado para correr su misma suerte en caso de que la vida nos coloque en tales situaciones extremas. Únicamente con el afecto convertido hacia el Padre, la humanidad, la creación y el Reino es posible entregarlo todo. «Si el camino del seguimiento de Cristo se va estrechando cada vez más sólo lo podrá recorrer si lo hace íntimamente unido a Él, si entra definitivamente en la vía unitiva por la que el seguimiento se va convirtiendo cada vez más en imitación-identificación con Cristo»⁸⁹.

La propuesta de la Tercera Semana incluye tres consideraciones que resultan fundamentales para consolidar la elección (*Ej* 195-197). Se presentan «tres pasos escalonados en los que el verbo considerar designa una mirada del corazón que se deja impresionar por la imagen que contempla. Considerar significa ponderar afectivamente y ahondar a través de los sentimientos en el sentido último [...] para quedar afectado»⁹⁰. Cada una de ellas tiene un trasfondo teológico que revela el modo de ser y proceder de Dios y a lo que, en consecuencia, los seres humanos estamos llamados.

La primera de las consideraciones invita a «considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad, o quiere padecer, según el paso que se contempla» (*Ej* 195). Cabe resaltar el hecho de que Cristo «quiere padecer», evidentemente, no desde un sentido masoquista, sino como aceptación libre de la radicalidad de las consecuencias de su misión. «En Jesús la libertad histórica de Dios se muestra como amor absoluto abajándose hasta el final. Su libertad pone de manifiesto que la grandeza e incondicionalidad de su amor, están más allá de todos los poderes humanos, más allá del sufrimiento y de la muerte»⁹¹. Aquí queda revelado que la libertad más radical se traduce en amor absoluto, el cual tiene una fuerza capaz de trascender el sufrimiento y la muerte.

En este sentido Josep Rambla explica: «El ejercitante contempla cómo “va el Señor a la Pasión”: “va”, está en camino, ya que todavía no ha empezado, y “va” él mismo porque es un acto libre, “voluntariamente”, dice la liturgia, a pesar de la violencia con la que es llevado a partir de Getsemaní»⁹². De tal manera, que a Jesús nadie le arrebatara la vida, sino

⁸⁸ Arzubialde, 500.

⁸⁹ Albino García Estébanez. “Tercera Semana”. En *DEI* II, 1701.

⁹⁰ Arzubialde, 501.

⁹¹ *Ibíd.*, 503.

⁹² Josep Rambla. *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (5)*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016, 14.

que la entrega voluntariamente. Esta grandeza interior del Señor, su congruencia con su mensaje y con la imagen que había revelado del Padre, así como su afectividad volcada en amor oblativo, constituyen vías de contemplación y de consideración para el ejercitante.

La conversión en este momento no tiene su punto focal en los propios pecados, sino en el sufrimiento de Jesús a causa de los pecados del mundo. Aquí, desde la conciencia del estado personal afectivo por Cristo, se le mira a Él «que muere por mis pecados, ahora no parte de sí mismo, sino que empieza dirigiendo la mirada a Jesús y, en él, se encuentra el mismo ejercitante ya transformado por el proceso de los *Ejercicios*, pero sintiéndose salvado»⁹³. La determinación por Cristo no se deriva de un sentimiento de culpa, o del deseo de pagar una deuda, más bien ha de emerger de la compasión, admiración y amor que podamos experimentar por Cristo, pero desde la solidez de sentirse amado y salvado por Él.

Otro punto a considerar en este ejercicio es el del abajamiento que se manifiesta en la Pasión del Señor.

«A medida que avanza la semana, Cristo es despojado de sus títulos [...] hasta llegar a los dos últimos misterios en los que ni siquiera es nombrado, sino que sólo se habla de él en tercera persona, Jesucristo, el Señor, el Hijo del Padre, el Verbo de Dios ha ido siendo despojado de todo, hasta de su nombre»⁹⁴.

La imagen de Dios también se va reconfigurando para el ejercitante en el proceso. «Pasamos de un Dios todopoderoso, que castiga, distante, impasible, que exige el dolor y sufrimiento humano, a un Dios débil, castigado, cercano, herido, que sufre y muere para que nosotros vivamos. Los ídolos piden sangre ajena, Dios derrama la suya»⁹⁵. Es Dios mismo quien se entrega en el Hijo, por puro acto de amor a la humanidad.

El dinamismo de Dios manifestado en Cristo es de abajamiento, de vaciamiento en la entrega total del ser. No consiste en una entrega que permanece en el plano intelectual, afectivo o volitivo del seguidor de Cristo, sino que es una entrega que cobra realidad concreta en la historia. «Jesús está bajo el signo de la voluntad de Dios que tan fuertemente señala el 4º evangelio. Esta voluntad de Dios, buscada ardientemente para conformarse con ella en las realidades concretas de la vida, es la idea prominente de los *Ejercicios*»⁹⁶.

La conversión implica una muerte continua y concreta del propio amor, querer e interés, para decidir confiadamente por aquello que sea para la mayor gloria de Dios. «Por ser la “Cruz” el modo de la muerte de Jesús con la que nos redimió, vino a significar lo mismo que esa muerte: una entrega a lo que se ve ser la voluntad de Dios pasando por encima de

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 239-240.

⁹⁵ Benjamín González Bueta. “Transfigurar nuestro dolor en el dolor de Dios”. *Manresa* 83, (2011): 356.

⁹⁶ José Alonso. “El Misterio de la ‘Cruz’ dentro de la Teología y el plan de los Ejercicios”. *Manresa* 65, (1993): 191.

todas las preferencias del propio “yo”»⁹⁷. Esta entrega incluye rechazo, desprestigio, persecución y, en algunos casos, la muerte.

«El sacrificio del valor supremo que es la “vida” en aras de la voluntad divina, incluye el sacrificio de otros valores que todos ellos son componentes de la vida humana en todo su ámbito. Entre los sacrificios está el renunciar al modo particular de ver el proyecto de funcionamiento de la historia y tratar de verlo y aceptarlo como Dios quiso que fuera»⁹⁸.

Esta es la lógica del abajamiento, que Jesús testimonió y que los cristianos estamos exhortados a imitar en el seguimiento fiel al Señor. La vivencia de la kénosis, entendida como vaciamiento total por amor a Dios, constituye uno de los más claros signos de conversión que fue palpable en Ignacio de Loyola y al que los *Ejercicios* nos conducen mediante el significado radical de la elección.

La segunda consideración de esta terna sugiere «considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente» (*Ej* 196). Nuevamente este punto da pie a dilucidar el modo de proceder de Dios. Lejos de los esquemas arraigados sobre Dios que lo conciben como un brazo poderoso capaz de acabar con los enemigos, reactivo y justiciero, se nos presenta un Dios que opta por la no-violencia, que responde con bondad, paz y perdón.

«No dice Ignacio que contemplemos la inactividad de Dios, sino su escondimiento, porque ahí se manifiesta una manera de actuar de Dios muy diferente a nuestros modos de pensar. [...] Jesús quiebra la espiral de las afrentas y la muerte con el perdón que rehace las personas y la historia»⁹⁹.

En la Pasión de Cristo se nos muestra un Dios «compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en amor» (Sal 86,15). Un Dios que se acerca a su pueblo, adopta su condición hasta los niveles más vulnerables y hasta las últimas consecuencias. Es así como «la omnipotencia del Amor absoluto de Dios, su poder, se manifiesta en las estructuras de la debilidad, propias de lo humano para posibilitar al hombre el libre acceso a Dios»¹⁰⁰. La pobreza y la debilidad se convierten en nuevas categorías para el encuentro con Dios.

El desafío para el ejercitante radica en escudriñar la presencia de la divinidad escondida en medio de la Pasión, para lo cual no basta el sentimiento de dolor, sino que requiere una mirada de fe, abierta y confiada para descubrir la acción silenciosa del Padre. La mirada que percibe la divinidad escondida ha de traspasar el espesor del sufrimiento, que más bien ciega la mirada e impide ver nada detrás de él, ha de considerar que esta divinidad no actúa como ordinariamente se esperaría de ella, aludiendo a su «omnipotencia», sino en

⁹⁷ *Ibíd.*, 194.

⁹⁸ *Ibíd.*, 195.

⁹⁹ González Buelta, 359.

¹⁰⁰ Arzubialde, 504-505.

clave de despojo, de abatimiento, de amor y confianza en el ser humano¹⁰¹. La manera de vencer la maldad y la injusticia es rompiendo las cadenas que las perpetúan, esto es, a base de bondad y crecido amor.

Tomando en cuenta este «ocultamiento de la divinidad», se puede hablar de una ampliación o reubicación de la divinidad. Pues el camino de Dios es el que recorre el Hijo, es decir, es de abajamiento y de despojo. «Esta imagen del Dios escondido será el espejo permanente en el que se mirará el ejercitante para purificar también su propia imagen de Dios, frecuentemente teñida de otras connotaciones no tan pobres y humildes»¹⁰².

De esta manera, «la consideración sobre el silencio del Padre en la Pasión purifica nuestra imagen de Dios y desmonta nuestras proyecciones humanas en Él»¹⁰³, revela el rostro de Dios desde la cruz y lanza al ejercitante al encuentro con los crucificados de su propio tiempo, de modo que se espera de él que afine su capacidad para hallar la divinidad humana en los rostros más sufrientes y desposeídos, e incluso en quienes tienen el corazón endurecido.

Bajo esta tónica entramos la tercera consideración de la Tercera Semana que plantea: «Considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc.; y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197). Como se ha mencionado, las contemplaciones realizadas en esta etapa no pretenden la culpa malsana, el estancamiento por el dolor ni la victimización que inculca pasividad, por el contrario, este recorrido intenta incorporar la Pasión a la elección ya realizada en Segunda Semana. «Al incorporarse en ella el éxodo de Cristo hasta la cima de la cruz aprenderá a revestir su elección-entrega con los elementos kenóticos que caracterizan dicho éxodo condensados todos ellos en el abandono total a la voluntad del Padre»¹⁰⁴.

El misterio de la Pasión «sólo será comprensible si nos adentramos en la humildad de Dios, que no nos dice: “humíllate ante mí”, sino “humíllate conmigo”»¹⁰⁵. La elección por el Señor nos enseña la grandeza de la humillación, es decir, el secreto que guarda la pequeñez como fuente de gozo, de libertad y de amor. La humildad como actitud vital equivale a adentrarse en el modo de ser y de proceder de Dios, ahí radica su valor y su verdad.

Ciertamente, lo anterior requiere una gran entereza humana e ir creciendo en madurez espiritual. Es un proceso de hacerse cada vez más dueño de sí mismo, dueño de sus pensamientos, afectos y acciones. Antonio Guillén explica:

«Ser señor de sí significa responder plenamente a la persona entera en los momentos decisivos de la vida, y así poder encaminarse hacia donde uno quiere y desea verdaderamente ir, sin dejar que los bloqueos que pudieran aparecer en los pasos intermedios del proceso consigan impedirlo»¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. García Estébanez, 1702.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Antonio Guillén. “La originalidad ignaciana de la Tercera Semana”. *Manresa* 83, (2011): 349.

¹⁰⁴ García Estébanez, 1702.

¹⁰⁵ González Buelta, 357.

¹⁰⁶ Guillén. “La originalidad ignaciana de la Tercera Semana”, 348.

De este modo, se podrá vivir la conversión o la elección con absoluta consciencia, libertad y amor. La determinación por Cristo la llevará a cabo plenamente, sin reservas. Únicamente quien se posee completamente a sí mismo es capaz de entregarse a sí mismo por completo. Nos ubicamos ya en el trayecto de un camino espiritual, de un proceso de conversión genuina, que no se da únicamente por un golpe de fervor, sino que asume la hondura de las decisiones y se compromete con Dios y con el mundo.

La Tercera Semana constituye un punto crucial en el proceso de los *Ejercicios* y de la conversión cristiana ya que durante ella se tocas los extremos humanos y divinos del dolor y del amor, del despojo en medio de la debilidad y de la ganancia de la radical libertad. Los polos de la humanidad y de la divinidad se tocan y se resignifican. Por lo cual, este proceso redimensiona la elección por el seguimiento a Cristo, advierte de sus mayores penas y a su vez, de sus mayores glorias a la par que adentra en el develamiento de un misterio que toca y reconfigura toda la realidad, de modo tal que el ejercitante pueda tener una mirada más amplia y profunda para encontrar en medio de toda la realidad la presencia actuante del Dios que se enconde.

A manera de cierre, Santiago Arzubialde sintetiza satisfactoriamente aquello que se presente consolidar en la persona que hace *Ejercicios* durante la Tercera Semana.

«Llegar a tener el mismo pensar y sentir de su Señor equivale a asumir consciente y libremente el misterio cristológico de la kénosis y de la exaltación, la incondicionalidad de un amor que, al perderse, se gana. Este es el destino de todo hombre que desea llevar en sí la imagen del Hijo y al mismo tiempo alcanzar la salvación»¹⁰⁷.

2.4.2. Seguimiento a Cristo: camino hacia la gloria

La Cuarta Semana completa la contemplación de los misterios del Señor. «Esta Semana, al igual que la Tercera responde a la vía unitiva. Mira también a la confirmación de la elección hecha. [...] le confirma con la participación en el gozo de Cristo resucitado, que es quien llama y alienta en el seguimiento»¹⁰⁸. Es un tiempo para la alegría, para impregnarse de la buena noticia de la resurrección, del Dios de la vida, para que la persona en su totalidad se convierta en evangelio.

La petición expresa: «Demandar lo que quiero; y será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» (*Ej* 221). Esto apunta hacia un nuevo estado de vida, invadido por la alegría más genuina de contemplar la gloria del Señor como fin y promesa del recorrido llevado a cabo. Es de esperarse que se haga presente un sentimiento de agradecimiento por la bondad de Dios de hacernos conocer su voluntad y por revelársenos.

¹⁰⁷ Arzubialde, 507.

¹⁰⁸ Manuel Tejera. “Cuarta Semana”. En *DEI* I, 511-512.

Evidentemente, esta Cuarta Semana tiene un carácter escatológico, la alegría, el gozo y la gloria que se suscriben en la petición, son estados del alma que se esperan vivir en la vida celestial. Fiorito señala: «La participación en la gloria y gozo de Cristo resucitado y glorioso es una anticipación, aquí en la tierra, del gozo y gloria de los que participaremos en el cielo, último término escatológico y, por lo tanto, consumación de elección y reforma de vida»¹⁰⁹.

Con todo, esta etapa no tiene por objetivo llevarnos a desentender de este mundo deslumbrados por la esperanza de una vida mejor después de la muerte. De lo que se trata es de tomar consciencia respecto a la envergadura de la elección efectuada, pues la consumación de la misma se ubica en el ámbito trascendental, es decir, aunque se realiza en situaciones temporales y terrenas, su fin último nos lanza a compartir con Cristo de su resurrección gloriosa más allá de los límites espacio temporales de nuestra naturaleza humana.

Contrariamente a la Tercera Semana, en este punto, Ignacio invita al ejercitante a «considerar cómo la divinidad que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra agora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos della» (*Ej* 223). «El camino para captar su nueva Presencia es fijarse bien en sus efectos en aquellos discípulos y en nosotros. Por los efectos –“los verdaderos y santísimos efectos de la santísima Resurrección”-se ilumina bien la Causa que los produce»¹¹⁰. Queda claro que el foco de la resurrección en este ejercicio radica en los efectos de la misma. La clave consiste en las transformaciones de forma y fondo que se perciben en los apóstoles y en Cristo mismo. En ellas se manifiesta Dios con amplitud, tal es el caso de los peregrinos de Emaús (Lc 24,13-35) con los corazones ardientes o los discípulos en el lago (Jn 21,1-14) con la alegría del reconocimiento y la abundancia.

Para Cordeses «en la cuarta semana se va ganando nueva luz de conocimiento práctico... de todas las cosas de la fe... intensiva y extensivamente, y en la esperanza y caridad»¹¹¹. Esto se debe, en gran medida, a que la persona se está adentrando en el espíritu de la unión con Dios, se va incorporando en un intercambio afectivo con Dios, de modo que da y recibe amor y en este estado de consolación crece la fe, la esperanza y la caridad, como fruto de la acción de Dios en el corazón humano.

Posteriormente Ignacio propone «mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros» (*Ej* 224). Ciertamente, el oficio de consolar corresponde a Dios, pues es el único que puede traer consuelo al alma. Sin embargo también es claro que este ejercicio nos lanza hacia el sentido misional, no solamente de la Cuarta Semana, sino del proceso de los *Ejercicios*. El consuelo que trae Cristo es para ser comunicado al prójimo. El ejercitante se siente interpelado por la consolación que experimenta y es movido a contagiar ese estado espiritual. No existe seguimiento de Cristo

¹⁰⁹ Fiorito, 829.

¹¹⁰ Antonio Guillén. “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”. *Manresa* 79, (2007): 129.

¹¹¹ P. Cordeses. En *Direcs.* 32, n. 149, 651.

escindido de la misión, por ello el oficio de consolar aparece en un momento cumbre de la relación con Cristo, en el cual el deseo de procurar el bien brota de manera espontánea.

«Es esencial que el consuelo completo implique también un “dar sentido nuevo” a todo lo que antes había ocasionado desconsuelo, sin tener que recurrir a olvidar o borrar nada de la memoria»¹¹². Aquí nos encontramos en una labor que supera el plano de la práctica, es decir, no se consuela simplemente ejecutando una serie de acciones, sino que nos ubicamos en el terreno espiritual, el oficio de consolar requiere una conexión con la persona que se quiere servir, pues se trata de transmitir un sentido nuevo, un cambio de horizonte, un deseo de conversión, un impulso hacia una vida nueva. La Pasión y muerte de Jesús cobró un sentido nuevo para los apóstoles, eso les permitió ser portadores de la buena noticia.

La resurrección debe de leerse a la luz de la historia, una historia que pasa por la entrega en cruz, de manera que sin cruz no hay resurrección, así como sin resurrección la cruz carece completamente de sentido. Esta nueva vida no pretende desprenderse de la historia, sino dotarla de una significación profunda que nos revele la verdad oculta bajo un acontecimiento cruel, pero que solo Dios es capaz de hacer nacer vida a partir de él.

No podemos pasar por alto que «la Cuarta Semana tiene un marcado carácter eclesial. La Iglesia y el creyente en ella, viven en contacto con su Señor, que se manifiesta, consuela y sigue llamando para participar con Él en el servicio del Reino»¹¹³. El Resucitado convoca, de la misma manera como Jesús llamó a sus discípulos. Llama a hombres y mujeres de todos los tiempos a formar comunidad eclesial. Es en esta comunidad donde Cristo actúa para el bien de la misma comunidad y para el encuentro con otros. Quien ya vive en esta lógica y espíritu del Resucitado no puede apartarse de la Iglesia, pues el seguimiento a Cristo nunca es desvinculado de otras personas, sino a construir un solo cuerpo que manifieste la presencia real de Cristo que quiere seguir derramando amor, consolando corazones, reconstruir lo destruido y posibilitar una vida nueva y verdadera.

La conversión a la que apuntan los *Ejercicios* se va experimentando en plenitud cuando se vive desde la Cuarta Semana, es decir, en unión con el Resucitado. La confirmación de su elección a modo de recepción divina, se da mediante aquello que el converso experimente interiormente. Y esto se traduce en un compromiso eclesial, en una voluntad concreta de unirse a otros y actuar en dirección del Reino de Dios. Nuevamente el intelecto, el afecto y la voluntad se hacen presentes en esta etapa pues la experiencia de resurrección, lejos de ser solo un «bonito sentimiento», abre, como señalamos, una nueva comprensión de la realidad, desborda el afecto en amor y se encamina hacia una misión en comunidad.

Ya en este momento se puede hablar que la finalidad de los *Ejercicios* ha sido conseguida y concedida, tanto si se piensa que el fin es la elección como si se considera que es la unión con Dios, pues independientemente de las intenciones de Ignacio, ambos deseos se pueden lograr con este camino espiritual.

¹¹² Guillén, “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”, 132.

¹¹³ Tejera, 512.

«Los frutos atribuidos a los Ejercicios recorren toda la gama posible de la vida sobrenatural. Desde el nacimiento a la gracia mediante la conversión, con todo el cortejo de virtudes propias de la vía purgativa, adentrándose por el camino del conocimiento de Cristo y de la oración, hasta llegar a la cumbre de la inteligencia y unión con Dios con la práctica de todas las virtudes»¹¹⁴.

Cuando se vive en el estado espiritual de la Cuarta Semana es posible afirmar que la conversión entendida como determinación por Cristo que se ha venido refrendando en cada una de las Semanas, se realiza con una conciencia mayor de la pascua de aquel a quien se sigue y en un estado espiritual de mayor unión a Dios que en las etapas iniciales, en las que era necesaria una purificación inicial. Esto no significa que ya no sea necesario continuar con purificaciones, crecer en la iluminación y fortalecer la unión, pues la labor espiritual es un continuo permanecer en cada una de estas vías propias de la tradición espiritual.

Como ya se ha mencionado, la resurrección abre nuevos sentidos y la humanidad se reconfigura. Ya la muerte no tiene la última palabra, pues Cristo ha vencido a la muerte y ahora existe la posibilidad de que el hombre comparta la resurrección de Cristo. Esto no se refiere únicamente a la resurrección después de la vida terrena, sino a la capacidad de vivir en este mundo desde el espíritu del Resucitado, de manera tal, que el converso a Cristo se vaya cristificando, o en palabras de Melloni, se vaya divinizando, es decir, se vaya configurando cada día más con Cristo, de manera que sea presencia viva del Señor. «En los *Ejercicios* encontramos una gradación en la percepción de esta “gloria de la divinidad” en Cristo. Es más, creemos que esa progresiva manifestación de lo divino en Cristo corresponde a una progresiva divinización de lo humano en el ejercitante»¹¹⁵.

Esta irrupción de lo divino en el hombre lo va transformando y le posibilita ver todas las cosas nuevas en Cristo, al modo de Ignacio a partir del Cardoner. Por ello, el último apartado de este segundo capítulo está enfocado en el modo de estar en el mundo con una nueva mirada, que posibilita el hecho de vivir en el Resucitado.

2.4.3. La mirada convertida

El proceso de conversión podría concluir con los ejercicios de las apariciones del Resucitado. Sin embargo, Ignacio añade esta contemplación final en la Cuarta Semana a manera de síntesis y consumación espiritual de los *Ejercicios*. Sumerge al ejercitante en una tónica espiritual que le permite ver toda la realidad con un significado nuevo, desde su relación con Dios y proceder en consecuencia.

«La finalidad de la CAA no es simplemente la contemplación, sino un “amor que se pone más en obras que en palabras”. La unidad de estos tres momentos -el conocimiento interior o

¹¹⁴ Lop Sebastià, 455.

¹¹⁵ Melloni. *La mística de los Ejercicios*, 248.

experimental, amor y afectividad, servicio o acción en todo- constituye el objetivo completo de la contemplación de la bondad de Dios»¹¹⁶.

Lo que se contempla es la bondad de Dios, su amor y gracia derramada y derramándose sobre las criaturas y sobre uno mismo. La petición consiste en: «Pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233). El ejercitante ha de maravillarse por todos los favores recibidos a lo largo de su historia y su vida misma como don, de modo tal que se experimente nuevamente amado y ese afecto sentido le despierte un amor recíproco hacia Dios y hacia toda su creación.

La respuesta es la ofrenda de la totalidad del ser. «Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas» (*Ej* 234). La vida se dirige hacia Dios, todas las dimensiones de la persona quedan ofrecidas a Él. Este es un claro signo de conversión, vivir ya en la alegría del Señor.

La contemplación continúa en el asombro de la acción divina: «Mirar como Dios habita en las criaturas» (*Ej* 235), «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» (*Ej* 236). Contrariamente a la imagen de un Dios pasivo que solamente observa, juzga y castiga, la contemplación posibilita encontrarnos con un Dios que actúa en su creación, la ama y la conduce a una vida más plena.

Al ser habitadas las criaturas por Dios, todas ellas se convierten en templos, incluyendo a todo el género humano. En esta contemplación, no se trata de adquirir un conocimiento más o corroborarlo intelectualmente, sino de reconfigurar el ser desde esta realidad de ser templos vivos de Dios, desde el asombro, el gozo, la libertad, la conciencia y, evidentemente, el amor.

«Por su misma naturaleza el amor tiende a la comunión. Para ello eleva o iguala consigo mismo. Porque el amor hace iguales a quienes se aman. Y este es también el modo divino de elevar: comunicar y hacer partícipe al otro del propio amor (el ser de su Hijo y el amor del Espíritu)»¹¹⁷.

Esto tiene grandes y consolatorias implicaciones, pues cuando el converso se incorpora en el dinamismo del amor recíproco con Dios, será semejante a Cristo en uno de sus rasgos más elevados, la relación amorosa con su Padre. De esta forma, va tomando consistencia su camino de cristificación. «El hombre se hace una cosa con Dios, un solo espíritu, a esta unidad la llamamos unidad de espíritu, porque esta unidad es el Espíritu Santo mismo, Dios-amor»¹¹⁸. Ciertamente, esto no significa que estemos en el mismo nivel del Padre o del Hijo, pero sí que estaremos activando la dimensión de divinidad que Dios nos ha

¹¹⁶ Michael Buckley. "Contemplación para alcanzar amor". En *DEI I*, 454.

¹¹⁷ Arzubialde, 567.

¹¹⁸ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 255.

regalado y de la que nos quiere hacer partícipes, desde nuestro ser de criaturas. Estaremos viviendo el fin para el que hemos sido creados: «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» (*Ej* 23).

«La creación y la vida son, por consiguiente, llamada y lugar de comunión, porque ya nada hay profano para quien ama, pero sobre todo, para quien se siente amado por Dios. Todas las cosas son lenguaje de Dios e invitación permanente a la comunión»¹¹⁹. La historia y el mundo se divinizan ante los ojos del converso, nada es ajeno a Dios, mucho menos él mismo. Así, puede experimentarse en comunión con todo, pues nada le es ajeno. La unión con el Dios creador lo conecta con sus criaturas. La comunión se realiza como intercambio amoroso que se traduce en respeto, preocupación y compromiso por el otro y por lo otro.

Con la CAA el espíritu del hombre queda iluminado y esta nueva luz le convierte la mirada, de manera tal que puede encontrar a Dios en todas las cosas. Toso en Dios y Dios en todo. «Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc.» (*Ej* 237).

«La CAA alcanza su objetivo en la entrega del amor perfecto -el amor de Dios por lo que Dios es»¹²⁰. Pues ya el recorrido de los *Ejercicios* ha ido revelando el modo de ser de Dios durante cada una de sus etapas, han ido adentrando al ejercitante en el corazón del Hijo para conocer al Padre y participar desde el Espíritu Santo en su intercambio amoroso.

* * *

A lo largo de este capítulo hemos profundizado en los objetivos y el dinamismo de cada Semana de los *Ejercicios* con el fin de vislumbrar el modo como pretender incidir en el interior del ejercitante a fin de encauzarlo hacia su conversión y determinación por Cristo. Ignacio plantea treinta días para la realización de los mismos, sin embargo, la conversión no termina al concluir este lapso de tiempo, sino que consiste en un modo de estar en el mundo. «El mundo es el escenario de la decisión; y la historia, el espacio que nos posibilita la toma de decisión. No hay Redención sin Encarnación. Es en la historia, en cada momento presente, por donde adviene el Reino»¹²¹. Por este motivo, la conversión a Cristo se actualiza en la vida, en un constante optar por Cristo en las diferentes circunstancias que se presentan, mediante el discernimiento y el deseo convencido y amoroso de elegir siempre su voluntad.

¹¹⁹ Arzubialde, 568-569.

¹²⁰ Buckley, 456.

¹²¹ *Ibid.*, 186.

«Queda claro que decidiendo se alcanza el fin de la vida cristiana, pero el fin no es decidir, sino la unión con el Misterio»¹²².

Con lo escrito anteriormente no se pretende afirmar que, en cada decisión, por pequeña que sea se juega en su totalidad el seguimiento a Cristo o que la transformación espiritual experimentada durante los *Ejercicios* tenga poca fuerza para el futuro. Pues «elegir hacer la voluntad de Dios más allá del sentido concreto que pudiera tener una elección concreta, significa participar en la vida divina a través de la unión de voluntad»¹²³. Esto significa que lo que prevalece es la opción fundamental por Cristo, tener la libertad gozosa de discernir la voluntad de Dios para abrazarla y eso tomará forma en escenarios concretos de la vida.

Siguiendo el camino de conversión-determinación, que se identifica en los *Ejercicios*, durante la vida corriente, es posible vivir en la tercera vía espiritual, la unión con Dios. «La vida unitiva anunciada al final de los *Ejercicios* consiste en el ofrecimiento permanente de uno mismo, como respuesta al ofrecerse permanente de Dios en su Creación»¹²⁴. Esta actitud oferente se expresa en la cotidianidad en los criterios, valores, modos de proceder, prioridades, intereses y afectos, a fin de que la vida entera del converso sea testimonio de la opción fundamental por Cristo.

Finalmente, cerraremos este segundo capítulo relativo a los *Ejercicios espirituales* de Ignacio con unas palabras sintetizadoras de Miguel Lop Sebastià, basado en el Directorio del Padre Everardo Mercuriano:

«El ejercitante debe sacar de los Ejercicios tres cosas: aprender la ciencia del vencerse a sí mismo empezando por un conocimiento exacto de sí propio. Arrancar del alma las afecciones desordenadas, hasta llegar a la perfecta pureza del corazón. Ordenar los amores hacia su verdadero fin que es Dios [...]. Todo ello se traduce en la determinación de seguir aquel concreto género de vida que le conduce la felicidad eterna»¹²⁵.

¹²² Zas Friz de Col, 119.

¹²³ Ibid., 118.

¹²⁴ Melloni. *La mistagogía de los Ejercicios*, 258.

¹²⁵ Lop Sebastià, 652.

CAPÍTULO 3.

La fecundidad de la gracia en la determinación por Cristo

La experiencia de Ignacio plasmada en los *Ejercicios*, su carisma, su espíritu presto a la misión fue contagioso y se propagó fuertemente en los primeros compañeros y los primeros jesuitas de su tiempo. Más aún, casi cinco siglos después, la espiritualidad ignaciana sigue siendo fecunda e invitando a la conversión traducida en determinación, es decir, tanto en el siglo XVI como en los siglos XX y XXI, la gracia de Dios continúa presente y actuante a través de la labor de muchos hombres y mujeres que siguen los *Ejercicios* y la espiritualidad ignaciana. Los momentos espirituales que componen este proceso revelan verdades antropológicas y espirituales que, por ser de esta índole, resisten el paso de los siglos y permanecen actuales como manantiales de vida.

En este capítulo presentaremos algunos destacados jesuitas del siglo XVI y del siglo XX quienes, mediante su palabra, su redacción epistolar, su reflexión teológica, o sus actividades y acciones apostólicas, evidenciaron aquello que había en sus almas como resultado de la experiencia de los *Ejercicios* y de su fe profundamente enraizada. Hombres que supieron convertir su corazón hacia el Señor y determinarse a seguirlo con acciones puntuales y oportunas ante realidades y situaciones concretas.

Sin la pretensión de presentar una biografía exhaustiva de los ocho personajes que se abordarán, únicamente subrayaremos algunos aspectos relevantes de cada uno de ellos, relativos a la conversión o a los frutos que emergieron de su determinación por seguir a Cristo en fidelidad. El testimonio de estos hombres son fuente de inspiración para que nuestra vida espiritual hoy, sea fecunda, es decir, redunde en una entrega generosa hacia el mundo y trasluzca claramente la presencia de Cristo aquí y ahora.

3.1. La conversión y determinación en los primeros jesuitas

En los inicios de la Compañía, cuando Ignacio empezó a reclutar a los primeros compañeros, los *Ejercicios* eran un medio fundamental para que, quienes quisieran seguir a Cristo de manera radical, mediante el estilo que planteaba el hombre de Loyola, se incorporaran con fuerza y decisión al grupo, ya con un el afecto volcado hacia Cristo. En palabras de O'Malley: «Ignacio usaba los *Ejercicios* como el medio principal para motivar a sus primeros discípulos, y los prescribía como una experiencia para todos los que quisieran más tarde, entrar a la Compañía»¹. Por tal motivo, resulta innegable que el grupo de los primeros compañeros, se encontraban ya tocados por el efecto que genera la vivencia espiritual de los *Ejercicios*. Lo mismo se puede decir de los jesuitas de la segunda generación que tuvieron contacto directo con Ignacio y pudieron nutrirse de su camino espiritual y de su testimonio.

En este apartado trataremos de cuatro jesuitas del siglo XVI, que se destacaron por su conversión, su amor profundo a Cristo y sus acciones determinadas en pro de la expansión del Reino de Dios. Resulta imposible incluir a todos los jesuitas ejemplares, por lo que aquí se presentará únicamente una selección reducida, pero que da cuenta de las dimensiones espirituales que gozaban estos hombres, la cual los impulsaba a trabajar incansablemente desde la entraña del amor por su Señor.

Hemos seleccionado a tres de los primeros compañeros, Fabro, Javier y Laínez, quienes, junto con Ignacio, se encontraron en el germen de la Compañía de Jesús. También a dos padres que ejercieron el cargo de preposición general, Laínez y Borja, cuya labor ayudó a consolidar lo que hoy conocemos de la orden. El espectro que abarca su actividad es muy diverso, la concreción de su misión apostólica era muy variado, pero al mismo tiempo, los unía un mismo espíritu y un mismo deseo de irradiar el amor y la pasión por Cristo que ellos mismos habían experimentado y que los conducía a entregarse en prodigalidad.

3.1.1. Pedro Fabro: el místico de la pasividad activa

Fabro fue uno de los primeros compañeros. Nació en Villaret, Francia en 1506, aun siendo hijo de pastores, él sintió deseos de estudiar, por lo que aprendió a leer y escribir a temprana edad. A los diecinueve años se dirigió a París e ingresó al Colegio de Santa Barbara donde conoció a Francisco Javier y posteriormente a Ignacio. Forma parte del primer grupo de compañeros que hicieron sus votos en Montmartre el 15 de agosto de 1534².

Podemos conocer sobre su intimidad afectiva y de fe, principalmente gracias a su Memorial, en el cual se recogen sus vivencias y procesos interiores, sus batallas espirituales,

¹ John O'Malley. *Los primeros jesuitas*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993, 21.

² Cf. Antonio Albuquerque. "Fabro, Pedro". En *DEI* I, 863; J.P. Donnelly. "Fabro, Pierre". En *DHCJ* II, 1369-1370.

así como sus convicciones y consolaciones más profundas. En sus recuerdos espirituales, encontramos que escribió refiriéndose a Ignacio lo siguiente:

«Lo primero y principal es que me ayudó a entender mi conciencia, mis tentaciones, y escrúpulos, que me habían durado tanto tiempo sin entender nada ni encontrar el camino de la paz. Los escrúpulos me venían por miedo de no haber confesado bien mis pecados desde mucho tiempo atrás»³.

Con tendencia a los escrúpulos y de carácter más bien reservado, Fabro era un hombre seriamente introspectivo, y podía percibir la acción de Dios en él mismo y en los demás. Era consciente de las pruebas que atravesaba por las tentaciones carnales que le venían, así como las tentaciones de vanagloria contra las que tenía que luchar y encontrar los remedios para superarlos. Solamente encontraba la paz con la gracia de Dios que le venía y que él sabía identificar⁴. En su *Memorial*, Fabro relata su petición de poner en orden su vida, un gran deseo de conversión para encauzar su vida a Cristo.

«El día de san Juan Bautista, antes de la misa, sentí gran devoción y pedí la gracia de poner orden en mí mismo, en todos mis asuntos, ejercicios y en las cosas de mi espíritu. Deseaba, sobre todo, ser grato y aceptable a mi Dios, por gracia de Jesucristo. [...] que las ocupaciones que tengo con los prójimos las pueda desempeñar de manera conforma la divina voluntad»⁵.

Para este hombre los sacramentos constituían un momento privilegiado para la trasmutación de su alma, para que el Santísimo Sacramento le conceda la gracia de entrar siempre en su corazón y lo conduzca hacia la conversión de toda su persona. Entrar en lo profundo del corazón era el camino hacia el encuentro con Dios y contemplar su unión radical e indisoluble⁶. Sobre este deseo de identificarse cada vez más con Cristo se puede leer:

«¡Oh Jesucristo! Que tu muerte sea mi vida y en tu muerte sepa yo hallar mi vida; que tus trabajos sean mis descansos; tu debilidad humana, mi fortaleza; tu confusión, mi gloria; tu pasión, mis delicias; tu tristeza, mi gozo; en una palabra, que en tus males estén todos mis bienes. Pues tú Señor, reparaste mi vida, que tendía a la muerte sin remedio»⁷.

Desde esta pasión por Cristo se despliega en Fabro una amplia gama de actividades apostólicas que comprenden desde la predicación a los pequeños y humildes hasta la participación de coloquios entre católicos y protestantes. Respecto a lo primero expresa el

³ Antonio Alburquerque. *En el corazón de la Reforma: Recuerdos espirituales del beato Pedro Fabro, SJ*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000, 116.

⁴ Cf. *Ibíd.*, 116-117.

⁵ Pedro Fabro. "Memorial". En *MFab*, 653. Citado en: *Escritos*, 220-221.

⁶ Cf. *Ibíd.*, 545. Citado por: José García de Castro. *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión. Orar y vivir*. Santander: Sal Terrae, 2006, 41.

⁷ *Ibíd.*, 562. Citado en: *Escritos*, 210-211.

gran deseo de dedicarse «a estos trabajos que en sí parecen pequeños y sin importancia, pues siento muy reforzada mi humildad. Pude descubrir, el valor de las obras que, con pureza de intención, se hacen a las personas que le mundo tiene por pequeñas y simples»⁸. Un rasgo netamente cristiano, pues dirige la atención a los “últimos” de este mundo para llevarles la Buena Nueva de Dios.

En contraste, también tenía trato cercano con grandes señores que ostentaban el poder y cuyas decisiones afectarían a un amplio rango de personas. Alburquerque menciona al respecto: «Se le ofrecen grandes posibilidades de desarrollar un apostolado fecundo entre los caballeros y señores, que andan por los coloquios. Pero es sobre todo en Ratisbona donde más aparece su intenso trato con personajes importantes»⁹. Era frecuente su contacto con obispos, personas de la corte, representantes pontificios e incluso el príncipe de Saboya. En todos los casos el vínculo se entablaba para pláticas espirituales o teológicas y para que, en el mejor de los casos, realizaran los *Ejercicios espirituales*.

Una gran parte de su labor apostólica consistió en acompañar a la vivencia de los *Ejercicios*. En algún momento el mismo Ignacio mencionó que nadie como Fabro para impartirlos, pues su calidez, dulzura, bondad y capacidad de diálogo, lo cualificaban para el trato espiritual. «Importa observar el efecto multiplicador que tienen los Ejercicios de Fabro. En la correspondencia informa no solo del cambio interior de los ejercitantes, sino también de la repercusión apostólica que tal cambio ha supuesto»¹⁰. Pues después de haberlos vividos muchos de ellos se decidían a hacer grandes reformas de vida, perfeccionarse en el servicio de Dios y del prójimo.

No se puede hablar de Pedro Fabro sin hacer referencia a su destacado papel ante la Reforma Protestante. Participa en los coloquios de Worms en 1541. Más allá de una actitud beligerante, procuró siempre tratar con respeto a quienes se habían demarcado de la Iglesia, pero era muy claro en exponer las razones por las que nos e puede llegar a la verdad y a la paz, descentrados del amor original de la madre Iglesia. Conservaba una mirada compasiva hacia los protestantes pues los equiparaba a las ovejas descarriadas, que perdieron el rumbo y que necesitaban regresar al carril junto al Pastor. De Fabro se menciona que «es quien está mejor pertrechado para diseñar una acertada pastoral con los protestantes, tanto por haber tenido acceso a las actividades de los debates, como por los frutos que se han seguido de sus ejercicios»¹¹.

Fabro desempeñó su labor apostólica con gran fecundidad, principalmente en Alemania. Ciudades como Worms, Ratisbona, Espira y Maguncia fueron recorridas por este santo, con el afán de colaborar en la unidad de la Iglesia de Cristo y de convertir a muchos hombres para la gloria de Dios.

⁸ *Ibíd.*, 233.

⁹ Alburquerque. *En el corazón de la Reforma*, 52.

¹⁰ *Ibíd.*, 55.

¹¹ *Ibíd.*, 56.

«Fue el compañero del grupo que más tiempo, afecto, oración y esfuerzo invirtió en dialogar y tratar de frenar el avance de la reforma por Alemania y Centroeuropa; a Fabro le dolía la división de la Iglesia y quiso poner su vida y su saber en favor de la unidad y la reconciliación. Podríamos hablar también de Fabro el “teólogo y el místico ecuménico”»¹².

La corta vida de Fabro (pues muere a los cuarenta años), nos habla de una vida de oración profunda, o mejor aún, de una oración hecha vida. Un hombre que se despojó de su propio querer e interés para ofrecerse completamente a Dios y vivir espiritualmente desde una pasividad activa. Pasividad en cuanto a su voluntad individual, pero crecidamente activa en cuanto a su labor apostólica. «El itinerario místico va hacia una mayor y más explícita pasividad. Fabro permanece consciente de su limitación y fragilidad, va cediendo poco a poco su interioridad a la iniciativa del Espíritu»¹³.

En Fabro encontramos una conversión altamente fecunda pues se trasladó de los escrúpulos iniciales que lo colocaban a sí mismo en el centro de su existencia, para trasladarse a un modo de vida en favor del encuentro con Cristo para tantas personas que acompañó espiritualmente y hacia la unificación y restauración de la Iglesia, herida por el cisma de su tiempo. Las siguientes líneas de García de Castro delinear muy bien a este personaje y funcionan adecuadamente para el cierre de este apartado.

«Necesitamos revitalizar en nuestro mundo un carisma como el de Pedro Fabro: el de unas personas libres ante la tentación universal del brillo vacío y de la fama desmedida; personas de paz que se sitúan ante el otro con la mirada tranquila y la conversación ancha y profunda, personas enraizadas en Cristo, seguras de Él mucho más que de sí mismas; personas, por tanto, humildes y sencillas»¹⁴.

3.1.2. Francisco Javier: de la vanagloria a la gloria de Dios

Francisco Javier fue también uno de los primeros compañeros que comenzaron, junto con Ignacio, la Compañía de Jesús. «Nació en el catillo de Javier (Navarra) el 7 de abril de 1506; allí permaneció hasta los diecinueve años. Estudió en la Universidad de París entre 1525 y 1536, obteniendo el grado de maestro en Artes. En el Colegio de Santa Barbara conoció a Pedro Fabro y a Íñigo de Loyola»¹⁵.

Para conocer la interioridad y el talante espiritual de Javier se cuenta con un gran número de cartas enviadas desde los diferentes puntos en donde desempeñó su labor misional, ya sea Goa, Cochín, Malaca o Kagoshima. A diferencia de Fabro, Javier poseía una espiritualidad recia, cargada de consolaciones apasionadas, con ricos matices afectivos mediante los cuales tejía su red de relaciones. Su fervor y celo apostólico lo llevó a lugares

¹² José García de Castro. *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión. Orar y vivir*, 35.

¹³ *Ibíd.*, 43.

¹⁴ *Ibíd.*, 128.

¹⁵ Eduardo Javier Alonso Romo. “Javier, Francisco”. En *DEI* II, 1051; J. López-Gay. “Javier, Francisco”. En *DHCJ* III, 1369-1370.

del mundo desafiantes para la fe cristiana y para la supervivencia. No es poca la correspondencia que trasluce la importancia que le da a vencer las propias tendencias y a la abnegación de los deseos más inmediatos.

El futuro de Javier era prometedor, pues, además de provenir de una familia noble, el joven mostraba aptitudes de liderazgo y era talentoso para el mundo académico, eclesiástico y aristócrata. Por todo esto, era fácil que Javier confiara plenamente en sus dotes personales para enfrentar y ganarse el mundo, una especie de vanagloria en donde sus talentos ocupaban el centro de su seguridad personal. Sin embargo, el encuentro con Ignacio fraguó en él una conversión difícil pero radical. Fue para el de Loyola «la pasta más dura que había tenido que amasar», pero finalmente lo consiguió para el Reino de Dios.

«Dejándose de rodeos, marchaba directamente a su amigo, atacándole frontalmente en su proyecto de gloria mundana. “¿De qué te aprovecha Javier ganar todo el mundo si pierdes tu alma?” [...] La frontalidad del texto sabiamente comentado, analizado e intercalado en la conversación más amistosa, destruyó las últimas defensas. Javier se rindió, e hizo del polémico texto el argumento de su especialidad más agresiva»¹⁶.

Este es un momento clave en la conversión de Javier, pues finalmente se determinó a seguir a Cristo al modo que Ignacio proponía. Desde el punto de vista de su camino de maduración espiritual, autores como Léon-Dufour y Alonso Romo distinguen tres grandes etapas: «Una primera etapa marcada por la conversión y el despertar a la vida apostólica; una segunda, de profundización después de separarse de sus compañeros; y una tercera de entrega absoluta desde la total soledad y privada de todo consuelo humano»¹⁷. La primera se consolidó junto con los compañeros del grupo en la decisión de hacer votos en Montmartre, la de encaminarse a Jerusalén, ponerse a disposición total del Sumo Pontífice, trabajar apostólicamente en Venecia, entre otros momentos fundantes. La segunda, inicial al momento de ser enviado a las Indias y el tercero al enfrentar las dificultades de la misión en el oriente.

No obstante, se puede afirmar que Javier era un hombre apasionado, «abrasado por el celo de la salvación de las almas. Por ello, manifiesta su contagioso sentido apostólico en sus cartas y es también suscitador de nuevas vocaciones para la CJ»¹⁸. No se rendía ante las múltiples adversidades pues su confianza ahora descansaba en el Señor. Dentro de las evidencias de su conversión diametral podemos encontrar las siguientes líneas en una carta que escribe desde Goa el 20 de septiembre de 1542.

«Creo que los que gustan de la cruz de Cristo nuestro Señor, descansan viviendo en estos trabajos, y mueren cuando de ellos huye o se hallan fuera de ellos. ¡Qué muerte es tan grande vivir, dejando a Cristo después de haberlo conocido, por seguir propias opiniones o aficiones!

¹⁶ José María Recondo. *San Francisco Javier. Vida y obra*. Madrid: BAC, 1986, 188.

¹⁷ Alonso Romo, 1052.

¹⁸ *Ibid.*, 1053.

No hay trabajo igual a este. Y por el contrario, ¡Qué descanso vivir muriendo cada día, por ir contra nuestro propio querer, buscando, no los propios intereses, sino los de Jesucristo!»¹⁹.

Toda pena y sufrimiento encuentran su sentido en la cruz de Cristo, en el hecho de llevarlo a hombres y mujeres que no lo conocían. En esto Javier encontraba la dirección hacia la cual valía la pena invertir su vida. El propio amor, querer e interés quedaba disminuido y carente de significado trascendente ante el deseo de trabajar para dar mayor gloria a Dios en los diferentes rincones de la Tierra.

Javier era consciente que se enfrentaba a un reto desconocido y que no contaba con un manual de procedimientos, lo que le obligaba a depositar su confianza totalmente en Dios y en sus compañeros. Encontramos en otras líneas de sus cartas lo siguiente: «Del modo que tengo que tener con estos gentiles y moros donde agora voi, escribidme muy largo por servicio de Dios nuestro Señor, pues por medio de vosotros espero que el Señor me dé a entender el modo que acá tengo que tener en convertirlos a su santa fe»²⁰.

Respecto al trabajo interior para la conversión, en muchas cartas dirigidas a escolares que querían ser jesuitas o sacerdotes, los exhortaba en esta misma línea de doblegar los deseos más inmediatos, en beneficio de un crecimiento espiritual.

«Trabajad por venceros a vos mismo en todo, negando siempre al propio apetito a lo que él se inclina, y sufriendo y abrazando lo que más aborrece y huye. Y en todas las cosas pretendes ser abatido y humillado; porque sin la verdadera humildad, ni vos podéis crecer en espíritu, ni aprovechar en él a los prójimos»²¹.

La humildad era un antídoto contra las tentaciones de honra, soberbia, arrogancia, impulsividad y superioridad de juicio. Tenía claridad de que, ante estas tentaciones, era necesario transparentarlas antes sí y ante un guía espiritual, reconocer sus limitaciones y examinar diariamente la conciencia. De manera que la atención se enfoque en la misión de Cristo. Su centramiento en la gloria de Dios se puede leer en la siguiente carta que escribe a sus compañeros estudiantes de Roma desde Cochín, el 15 de enero de 1544:

«Y así como van estudiando en letras, si estudiasen en la cuenta que Dios les demanda de ellas, y del talento que les tiene dado, muchos de ellos se moverían tomando medios y Ejercicios Espirituales para conocer y sentir dentro de sus ánimas la voluntad divina, conformándose más con ella que con sus propias afecciones, diciendo: “Señor, aquí estoy, ¿Qué quieres que yo haga? Envíame a donde quieras»²².

¹⁹ Francisco Javier. *EXav* I, 127. Citado en: José María Recondo. *San Francisco Javier. Vida y obra*, 350.

²⁰ Francisco Javier. *EXav* I, 128.

²¹ Francisco Javier. “Instrucción a Juan Bravo, novicio”. En F. Zubillaga (ed.). *San Francisco Javier: Cartas e instrucciones*. Madrid: BAC, 1979, 346-347. Citado en: *Escritos*, 277.

²² Francisco Javier. “A sus compañeros en Roma”. *EXav* I, 285. Citado en: *Escritos*, 282.

Las herramientas y experiencias que se adquieren previas a la misión no se orientan hacia el engrandecimiento de la persona, ni son para su mejor promoción, sino para que obtengan una mayor disponibilidad de servir al Señor. Para la conversión es indispensable el descentrarse y saber que la obra es de Dios, los méritos personales resultan irrelevantes. Javier estaba convencido de que «la fidelidad de Dios se corresponde con la confesión de fe (confianza) en el Dios único y verdadero, por lo que la causa de pérdida o desconfianza en la oración no es el pecado, sino la falta de esta actitud: “Propio es de los infieles y grandes pecadores vivir desconfiados”»²³.

La trayectoria espiritual de Javier es probada bajo fuego en muchos momentos de su apostolado, en sus largas y tortuosas travesías por mar y tierra, arriesgando la vida y en latitudes que no gozaban de buena fama. Su conversión se traduce en un espíritu determinado a la acción misional sin condiciones. «Es la salida del amor que descentra a la criatura de tal suerte que su existencia ya no se entiende sino como ir en pos del amado: Jesucristo. Aquí se despliega lo que vivió en el mes de *Ejercicios* durante su tiempo en París, pero ahora en plena apostolicidad»²⁴.

Sus emociones pendulaban entre el gozo y la pena, pero siempre con las raíces adentradas en Cristo. El éxito o fracaso en la misión en aquellas complicadas tierras le podían llegar a nublar los pensamientos, pero su fe y su determinación no desfallecía. Así, podemos hallar tiempos de consolación y regocijo:

«Sus cristianos no le daban más que motivos de alegría, vivía feliz con ellos experimentando una dulzura especial en el trato con gente discreta, aguda e ingeniosa. La constante afluencia de público aquellos meses trabajando sin parar, le ponía muy contento y nunca en toda su vida tenía tanta alegría espiritual»²⁵.

Pero también encontramos momentos de oscuridad y pesimismo, lo que nos hace contemplar a este célebre santo desde su humanidad no exenta de sinsabores y frustraciones. Era un hombre admirado desde Europa por el contenido apasionante de sus cartas, pero al mismo tiempo, Javier atravesaba tiempos de dudas y desolación:

«“Estoy tan enfadado de vivir que juzgo ser mejor morir”. Esta frase, tan extraña en labios de un hombre que rebosaba optimismo, revela el pesimismo en que estaba hundido: asediado por la hostilidad de unos y las connivencias e indiferencias de otros, con las manos atadas para llevar a cabo la obra que había venido a realizar»²⁶.

A pesar de ellos, su voluntad había cedido a la voluntad de Dios. Toda su persona, sus potencias humanas estaban vertidas hacia Cristo. Esta unión de voluntades lo condujo

²³ Eduard López Hortelano. “La canonización de san Francisco Javier: vida y santidad”. En *Cinco santos para la Reforma Católica*. Emilio Callado Estela (ed.). Madrid: CEU-Dykinson, 2023, 136.

²⁴ *Ibid.*, 138.

²⁵ Recondo, 792.

²⁶ Ignacio Echániz. *Los tres primeros jesuitas*. Bilbao: Mensajero, 2006, 57.

por innumerables caminos en los que llevaba su crucifijo, signo de que solo le bastaba Cristo para vivir en completitud. Así, se adentró en culturas como la India y Japón, donde aprendió a relacionarse en cordialidad y paz, respetando las costumbres que le resultaban ajenas. De trato afable y benigno para atraer las almas hacia Cristo. Por tal motivo sus predicaciones y trabajos los realizaba con gran humildad. El 7 de abril de 1545, escribe desde la India:

«Dios nuestro Señor por tiempo nos dé a conocer su santísima voluntad y quiere que siempre estemos prestos para cumplirla todas las veces que nos la manifieste y diere a sentir dentro de nuestras almas; y para estar bien en esta vida hemos de ser peregrinos para ir a todas partes donde más podemos servir a Dios nuestro Señor»²⁷.

Sin lugar a dudas, la conversión de Francisco Javier tuvo una fecundidad que desbordó fronteras geográficas, culturales y psicológicas. Los riesgos constantes para la conservación de la vida y de la libertad no fueron pocos en la vida de este santo. Sin embargo, el fuego que llevaba encendido en el corazón le permitió avanzar y transformar la fe de miles de personas y llevarles la Buena Nueva de Cristo. El derrotero de su vida demuestra que «“No hay santidad sin evangelización”. El testimonio de Francisco Javier nos certifica que los *Ejercicios Espirituales* marcan y constituyen la clave de bóveda de su acción apostólica y evangelizadora»²⁸. En donde los afectos han de permanecer ordenados para ser eficaces y no desfallecer, la elección ha de renovarse continuamente en la concreción del seguimiento, la vida de Cristo ha de llevarse grabada en la mente y el afecto, y en donde la cruz y la resurrección con Cristo se palpan cada día.

3.1.3. Diego Laínez: teólogo y reformista conciliar

Diego Laínez nació en Almazán, provincia de Soria, España en 1512. Estudió en su pueblo natal y en Sigüenza, para después ingresar a la Universidad de Alcalá, donde se graduó de Maestro de Artes. A los veinte años se dirige a París y en Santa Barbara se incorpora al grupo de compañeros de Ignacio junto con Alfonso Salmerón, quienes reciben los *Ejercicios* a principios de 1534²⁹. A lo largo de su vida realizó diversos ministerios y fue un destacado teólogo en el Concilio de Trento.

«Desde 1543, Laínez está por Padua, Brescia, Verona y Venecia hasta que es designado para ir al Concilio de Trento. [...] La prueba de fuego para él tiene lugar en la sesión sexta, sobre la justificación»³⁰. Durante el mes de enero de 1547 se celebra la sexta sesión solemne en la que se aprueba el decreto de la justificación, para continuar con el

²⁷ *Ibíd.*, 57.

²⁸ Eduard López Hortelano, “La canonización de san Francisco Javier: vida y obra”, 160.

²⁹ Cf. Antonio Alburquerque. “Diego Laínez”. En *DEI* II, 1109; M. Scaduto. “Laínez, Diego”. En *DHCJ* II, 1601-1605.

³⁰ *Ibíd.*, 1111.

decreto sobre los sacramentos. Posteriormente, el 17 de febrero se aprueba el decreto sobre la Eucaristía en el que también tiene un rol protagónico.

El camino espiritual de Laínez se conoce mediante sus reflexiones teológicas y sus documentos de gobierno. Aunque escribió un sinnúmero de cartas, la mayor parte de ellas aún resultan ilegibles debido a su caligrafía. Se le considera como un hombre de ascética práctica, lo cual le fue muy útil al desempeñar los cargos de Provincial de Italia y de Preósito General de la Compañía.

Un momento crucial en la vida de Laínez fue la muerte de Ignacio en 1556. Durante los últimos días de Ignacio, Laínez se encontraba convaleciente, pues se encontraba gravemente enfermo y su vida corría peligro. «Quizá Laínez, en este periodo de convalecencia pudo realizar examen de su propia vida ante el peligro amenazante de la muerte»³¹. Sin embargo, desde su incorporación al primer grupo de compañeros deba muestra de dedicación en los estudios y de tenacidad apostólica.

Una de sus grandes aportaciones se ubica en el ámbito teológico, pues su participación en Trento lo colocó ante la mirada de los intelectuales más reconocidos de aquella época y su pericia y profundidad en los conocimientos de la fe lo situaron en el punto donde se gestaba una renovación eclesial. Mediante la participación de Laínez y Salmerón en Trento, la naciente Compañía adquirió mayor visibilidad y autoridad en la palabra. «Laínez se reivindica como uno de los primeros representantes de la teología moderna y ocupa evidentemente un lugar específico en la historia de la teología del siglo XVI»³².

Entre los temas más polémicos se encontraba el de la «justificación», pues era uno de los puntos medulares que Lutero había atacado. Este tema se relaciona cercanamente con la conversión. Pues si una persona se salva «por la sola fe», no necesita convertirse, sino permanecer en la fe. Las buenas obras no eran necesarias, pues el hombre justo obrará bien de manera natural. El texto final de decreto en el que Laínez contribuyó dice lo siguiente:

«Una transformación profunda gracias a la cual el hombre, enriquecido con el don de Dios y mediante una aceptación voluntaria de la gracia y de los dones, se hace justo, amigo de Dios, heredero de la vida eterna. Es justificado no por una imputación extrínseca de los méritos de Cristo, sino por una justicia que le es propia y que el Espíritu Santo difunde en los corazones, según la disposición y colaboración de cada uno»³³.

De esta manera, el libre albedrío no queda cancelado, la capacidad del hombre de decidir y conducir su vida, además que no deja fuera las virtudes de esperanza y caridad, que son signos claros de la presencia de Cristo. Desde esta libertad y este modo de comprender

³¹ Javier Burrieza Sánchez. “Diego Laínez: la Compañía de Jesús más allá de Ignacio de Loyola”. En *Diego Laínez (1512-1565) Jesuita y teólogo del Concilio*. José García de Castro (ed.). Bilbao-Santander- Madrid: Mensajero-Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, 2013, 58.

³² Santiago Madrigal. “La participación del Maestro Diego Laínez en el Concilio de Trento (1545-1563)”. En *Diego Laínez (1512-1565) Jesuita y teólogo del Concilio*, 146.

³³ Decreto sobre la Justificación de Trento (13 enero 1557). Citado en: *Ibíd.*, 126.

la justificación, tiene sentido hablar de conversión que se traduce en determinación, es decir en actos de amor que son el modo en que Dios actúa.

Siendo Provincial de Italia, es testigo de la fecundidad de la Compañía en aquellas tierras, pues los jesuitas no sólo se dedicaban a actividades netamente sacramentales, sino que ejercían la caridad en formas muy variadas según las necesidades que encontraban. En una carta que escribe a Francisco de Borja desde Roma el 21 de septiembre de 1555 expresa con gran agrado:

«Roma se ha ayudado después que está en ella la Compañía, así en la frecuencia de la palabra de Dios y del uso de los sacramentos, que no solía haber; en la erección de diversas obras pías, de hospitales, de convertidas, de huérfanos, de catecúmenos; como en la conversión de muchos o a buen vivir en el estado en que estaban, o entrando en la santa religión»³⁴.

En Roma trabajan activamente por la conversión de las almas, así también en otros sitios de Italia, incluyendo tierras de infieles, en donde se dan a la labor evangelizadora y a traer almas para Dios. A pesar de las responsabilidades que Laínez llevaba sobre los hombros, primero como Provincial y después como General, él procuraba siempre el trato directo y cercano con la gente. Sabiendo de la relevancia del sacramento de la reconciliación para la conversión de las almas, era especialmente dulce y afectuoso al escuchar a la gente.

«Fuera de la Compañía mostraba el mismo afecto con todos, y con los pecadores y hombres perdidos y desalmados que se venían a confesar con él, mucho más. A todos acogía y recibía con alegría y con corazón de padre, acordándose del corazón de Dios y de aquellas amorosas y paternas entrañas con que nos recibe y perdona, cuando con arrepentimiento y dolor de nuestros pecados, volvemos a él»³⁵.

Cuando se trataba de entablar pláticas con personas letradas, príncipes, eclesiásticos, militares o mercaderes, entablaba el diálogo y la relación desde los parámetros propios de aquellas personas. Con sabiduría y gran tacto podía llegar a las mentes más obstinas y a los corazones más impenetrables. Al respecto, Ribadeneyra escribe: «En la conversación, con una singular destreza y gracias, se hacía todo a todos, y guisaba las cosas al gusto de cada uno, para ganarlos a todos para Dios; y como se juntaba esto con una experiencia universal de casi todas las cosas, podía hacerlo más fácilmente»³⁶.

Esta actitud de cuidado de la persona, blanda y bondadosa que Laínez mantenía con la gente de fuera de la Compañía, también la conservaba con sus compañeros jesuitas desde su actuación como General. Aunque también sabía ser firme y severo cuando la situación lo requería. Cuidaba de la interioridad de los miembros de la orden, para que se mantuvieran en

³⁴ Diego Laínez. “Carta a Francisco de Borja. (Roma, 21 septiembre 1555)”. En *MLai* I, 275. Citado en: *Escritos*, 341.

³⁵ Pedro de Ribadeneyra. *Vida del Padre Maestro Diego Laínez*. Madrid: Atlas, 1944, 167.

³⁶ *Ibíd.*, 166.

el amor a Cristo y no se desviarán del camino de su seguimiento. No era ingenuo respecto a las debilidades que podían tener los jesuitas profesos, así como los que se encontraban en la formación. En su Exhortación sobre el examen de las Constituciones, explica:

«Las tentaciones del profeso son, entre otras: Primero, la maldita ambición tanto fuera de la Compañía como dentro de ella [...]. Segundo: El relumbrón o la pasión por las cosas del siglo, no debe tener gran aprecio, por lo que se refiere a sí, de las cosas del mundo para no ser engañado [...]. Tercero: la pérdida del espíritu por tener que ir de acá para allá; y si no está sobre sí, caerá y le engañará el mundo. Por eso, precisa tener humildad, caridad y castidad. Cuarto: la altanería respecto de los hermanos; y esto procede de la ignorancia»³⁷.

Los contextos en los que se movía la joven Compañía, eran propicios para desviarse del sentido de la vocación, pues ofrecían estatus, prestigio y, en algunos casos, vanos honores. Laínez prevenía a sus compañeros de esas seducciones y les hacía un llamado hacia la oración, la humildad, la caridad y la vivencia de sus votos. Para él, llenarse de los placeres y gustos temporales impedía que los placeres espirituales entraran en el alma y permanecieran.

«Ágil y diligente, de carácter agudo y perspicaz, dirigió bien la Compañía a pesar de sus obligadas ausencias de Roma. A él se atribuye el éxito de la primera Congregación General y el renombre que adquirió la Compañía en su generalato por su participación en Trento. Dejó dieciocho provincias, agrupadas en cuanto asistencias. Dio gran impulso a los Colegios. Concedió gran importancia a las misiones. Por sus gestiones la Compañía fue admitida en Francia»³⁸.

Así como atendía el gobierno de la Compañía en tiempos de su expansión y apertura de obras y presencias, también se preocupaba por que todos los esfuerzos de la misma se mantuvieran bajo el mismo espíritu de dar mayor gloria a Dios. Laínez fue un teólogo eminente y un líder de espiritualidad profunda y pensamiento lúcido que supo posicionar la luz de la Compañía sobre la plataforma donde mejor iluminara a la Iglesia y a los pueblos de ese tiempo.

3.1.4. Francisco de Borja: humilde caballero al servicio del Rey Eternal

Francisco de Borja y de Aragón nació en Gandía el 28 de octubre de 1510. Era hijo primogénito del Duque, D. Juan y de su esposa Doña Juana de Aragón³⁹. Al provenir de familia noble fue educado en el ambiente cortesano y obtuvo múltiples nombramientos, entre los que destacan ser marqués de Lombay y virrey de Cataluña. Estuvo casado con la Duquesa

³⁷ Diego Laínez. “Las tentaciones del profeso”. En C. Dalmases. *“Le esortazioni de P. Laínez sull’ Examen Constitutionum”*. *AHSI* 35, (1966): 153. Citado en: *Escritos*, 328.

³⁸ *Escritos*, 292.

³⁹ Cf. José Martínez de la Escalera. “Borja, Francisco”. En *DEII*, 241; C. de Dalmases. “Borja, Francisco de”. En *DHCJII*, 1605-1611.

Leonor de Castro con quien procreó ocho hijos. Al quedar viudo en 1546, entra a la Compañía después de haber hecho *Ejercicios*.

La hondura espiritual de Borja se conoce, en gran medida, a través de sus treinta tratados espirituales, en donde incluye el tema de su conversión. Sus escritos alcanzaron gran difusión en su tiempo y reflejan su afianzada fe y la introspección en la que vivía.

«En su obra escrita se aprecia un estilo rico en imágenes y el gran conocimiento de la condición humana en sus diferentes facetas. Sus escritos se caracterizan por la fuerte espiritualidad cristocéntrica [...] así como por el énfasis en el conocimiento de sí mismo, en la ascesis de las virtudes fundamentales, en la importancia de cuidar el trato con los demás, en la preparación para la muerte y en la búsqueda de Dios en todas las cosas»⁴⁰.

Un elemento fundamental en la vida de Borja consiste en su formación como caballero en Orden Militar de Santiago. «Ingresar en la orden militar era una forma de comprometer a la nobleza en valores morales propios de las enseñanzas evangélicas. [...] Los caballeros militares habrían de convertirse en modelos de virtud»⁴¹. Desde los inicios de la vida de este santo existía un deseo por permanecer fiel a los valores del Evangelio y por vivir rectamente los nombramientos que iba adquiriendo. «La profesión de votos en la orden jacobea estimuló una acendrada espiritualidad que manifestaba Borja desde mucho antes y que acabó de madurar cuando las circunstancias vitales lo propiciaron, alcanzando metas sublimes una vez ordenado sacerdote en la Compañía»⁴².

Luego entonces, la conversión de Borja no la trataremos como el paso de una vida de pecado a una de gracia, sino como un cambio en su proyecto de vida. Pues de una vida cómoda, llena de prestigio y poder, Borja se vuelca hacia el seguimiento de Cristo, con la incertidumbre que esto conlleva, el desapego y la humildad necesarias para darlo todo por Cristo. El momento crucial para su conversión ocurre con la muerte de la emperatriz Isabel de Portugal, pues queda impactado por la corrupción corporal y esto lo lleva a replantearse su camino. «Su espíritu mutó con ocasión de la muerte de la emperatriz Isabel el 1 de mayo de 1539. Confiado a la gracia, afirmó: “No más servir a señor que se pueda morir»⁴³.

A partir de ese momento Borja anhelaba comenzar una nueva vida redireccionada hacia el servicio de Dios, en el espíritu de Cristo. «Una petición que se repite a lo largo de todo su *Diario* es la de “vida nueva”, vida nueva en Cristo”; y el 23 de mayo de 1564 se especifica así: “Pidióse lenguaje nuevo, potencias y sentidos nuevos, para morada del Espíritu Santo»⁴⁴. Pero para que una nueva vida pueda surgir, resultaba imperioso

⁴⁰ *Escritos*, 500.

⁴¹ Francisco Fernández Izquierdo. “Francisco de Borja, caballero de la orden militar de Santiago”. En *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*. Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.). Valencia-Roma: Albatros-IHSI, 2012, 83.

⁴² *Ibíd.*, 102.

⁴³ *Escritos*, 499.

⁴⁴ Manuel Ruiz Jurado (ed.). *San Francisco de Borja. Diario espiritual (1564-1570)*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1997, 59.

experimentar la muerte, es decir, dejar atrás al «hombre viejo» para permitir el nacimiento del «hombre nuevo». Abandonar el estilo de vida que gozaba no era una decisión fácil, pero el fervor por Cristo le dio la determinación para hacerlo.

En su profesión solemne se identifica la conciencia de pequeñez que experimenta ante la dignidad tan grande que le representa integrarse a la Compañía. Algunas de las líneas que escribe para tan trascendente momento expresan:

«Señor mío y todo mi refugio, ¿qué hallasteis en mí para mirarme? ¿Qué visteis en mí para quererme en la Compañía de los vuestros? Porque si conviene que ellos sean animosos, yo soy cobarde; si han de ser menospreciados del mundo, yo estoy rodeado de sus respetos; si han de ser perseguidores de sí mismos, en mí hay mucho amor propio»⁴⁵.

El texto continúa en la línea de la aceptación de los errores de su vida pasada y en el reconocimiento de sus carencias personales, depositando su confianza en la misericordia y el perdón de Dios.

«Porque si alguno, sintiendo bien de vuestra bondad, os alaban porque perdonarías a Judas si pidiera perdón, y si con razón por ello se os deben por ello infinitas alabanzas ¿Cuánto os debo yo, pues siento y veo que, siendo otro Judas, no solo me perdonáis, más aún, me llamáis, como si ninguna traición hubiera hecho en vuestra casa?»⁴⁶.

Siguiendo la misma línea de la conversión que se gestaba en su interior, en su *Diario Espiritual* se pueden hallar principios para la conversión de los sentidos, de las potencias, esto es, pasar de «hombre viejo» a «hombre nuevo», mediante la conversión del ordenamiento de las propias sensualidades y de los vicios y distracciones que pueden obstaculizar las potencias del alma.

Respecto a los sentidos Borja sugiere en sus escritos: «No tengas cuenta con lo que ves y oyes hasta que tengas alcanzados tales y tan buenos hábitos»⁴⁷. Estaba convencido que mediante aquello que entra por los sentidos se detonaban las pasiones concupiscentes e irascibles, las cuales obstruyen el juicio de la razón y enquistan hábitos difíciles de extirpar. Ante estas pulsiones propone refrenar los deleites de los sentidos, y también tomar como modelo de vida a Cristo, a manera de mortificación de los sentidos. En cuanto a la afectación de las potencias de memoria, entendimiento y voluntad explica:

«La memoria cierra el alma en sí misma con el recuerdo deleitoso de los atractivos del pecado. [...] el entendimiento es un reloj que anda muy delantero en discurrir en cosas que ni son, ni serán, o si fueren, no le tocan a él juzgarlas ni inquirirlas. [...] porque como el oficio del entendimiento es alumbrar a la ciega voluntad para que ame lo que ha de amar, la distrae y

⁴⁵ *Escritos*, 502.

⁴⁶ Francisco de Borja. “Oración en su profesión solemne”. En C. Dalmases, Juan Flors (eds.). *Tratados espirituales*. Barcelona, 1964, 149-152. Citado en: *Escritos*, 503.

⁴⁷ Ruiz Jurado, 62.

desperdiga con esos ruines manjares, la inquieta y tiente, escindiéndola en sí misma, dividiendo su amor en muchas partes»⁴⁸.

Frente a estos desvíos de las cualidades del alma Borja señala que «la reforma de las potencias lleva consigo ponerlas bajo la guía del Espíritu Santo. Eso es andar con el reloj concertado. Esa es la vida nueva en Cristo que Borja deseaba, pedía y buscaba constantemente»⁴⁹. Y esta vida nueva solamente llegaría con la identificación de los propios desórdenes, doblegar los sentidos y los malos hábitos de las potencias para ponerse bajo la luz del Espíritu Santo.

Más aún, Borja exhorta a la vinculación de los sentidos y las potencias con las tres Personas de la Trinidad. «Las potencias y sentidos nuevos, morada del Espíritu, deben quedar en relación vital, no solo ontológica, sino psicológica, lo más actualizada posible, con las tres divinas personas de la Trinidad, como en Cristo»⁵⁰. Establece conexiones del Padre con la potencia de la memoria, al Hijo con el Entendimiento y al Espíritu Santo con la voluntad. La oración consiste en abrir la puerta para que la Trinidad se adentre en nuestro interior.

La idea de una conversión hecha de una vez y para siempre, no era el modo de entenderla para este santo del siglo XVI. El apelaba a una renovación constante y a un adentramiento al corazón de Cristo para vivir desde Él. En su *Diario Espiritual* escribe:

«Gran consolación. Se pidió reformación en todo. [...] Pedí renovación de los deseos que el Señor me ha dado en hacer penitencia, y en vivir solo a Él y por Él. Concertar el reloj del ánima, así como pedí la suavidad del padre Laínez y la prudencia y lumbre de nuestro padre Ignacio para gloria suya. [...] Transmutándonos en Él para vivir en Él»⁵¹.

Borja fue electo tercer Prepósito General de la Compañía en 1565, bajo este cargo son notables los frutos que dejó con su vida y obra. Martínez de la Escalera describe esta última etapa de su vida de la siguiente manera:

«En adelante su actividad se concentra en la aplicación de los decretos de la Congregación, el gobierno ordinario y las relaciones con Pío V. Revisó y publicó las Reglas Generales y de los Oficios, regularizó el tiempo diario de oración, fomentó la fundación de noviciados, promovió la primera *Ratio Studiorum*, envió visitadores a las diversas provincias»⁵².

Cabe destacar la apertura de las misiones americanas durante su generalato, lo cual trajo experiencias dulces y amargas. El caso de la misión de Florida ejemplifica uno de los momentos duros para Borja. Sin embargo, en la misión de Brasil, Nueva España y Perú, a pesar de las dificultades, el adentramiento fue menos aparatoso y más fecundo.

⁴⁸ *Ibid.*, 62 y 63.

⁴⁹ *Ibid.*, 66.

⁵⁰ *Ibid.*, 67.

⁵¹ *Ibid.*, 358. Citado en: *Escritos*, 509-510.

⁵² Martínez de la Escalera, 244.

Finalmente, para cerrar este apartado sobre el ilustre Francisco de Borja cabe resaltar que su cambio radical de proyecto de vida redundó en frutos que continuaron la consolidación de la Compañía a nivel de visibilidad, pero también a nivel espiritual. De tal manera que la orden fue adquiriendo credibilidad y confianza, a pesar de que para algunos poderes y eclesiásticos pudiera resultar amenazante. La afabilidad de Borja le valió ser amado por mucha gente, tanto sencilla como letrada. A su muerte, Melchor Marco, socio de Borja, le escribe en carta al duque de Gandía:

«Su muerte fue santísima como su vida. Le han tenido en mucho en esta ciudad, y principalmente Su Santidad [Gregorio XIII], el cual, cuando le fueron a pedir la bendición y la indulgencia plenaria para nuestro padre, sabiendo que estaba in articulo mortis, le saltaron las lágrimas de los ojos y dijo: “¡Oh, qué gran perlado perdemos!”»⁵³.

3.2. La conversión y fecundidad de jesuitas del siglo XX

La espiritualidad ignaciana que se transmite mediante los *Ejercicios* y las fuentes, ha seguido una trayectoria no lineal a lo largo de los siglos, es decir, no siempre ha tenido los mismos acentos ni se ha vivido de la misma manera. El siglo XX enmarca una época de grandes y vertiginosos cambios, en la que se detectó la imperiosa necesidad del retorno a los carismas originales de las órdenes y congregaciones religiosas. Esto, como resultado del Concilio Vaticano II, pero también como respuesta ante el relativismo y la búsqueda de raíces más profundas que ayudaran a sostener las instituciones desde el espíritu originario.

La Compañía de Jesús, fiel a su carisma y misión, emprendió la tarea de dialogar aún con mayor fuerza y claridad con la realidad del mundo, una realidad golpeada por la guerra, empobrecida, plagada de injusticia social y con violencias estructurales que generaban desesperanza y el olvido de Dios. Ante esto, la espiritualidad podía ofrecer la recuperación de la esperanza y el sentido de la vida, así como mirar las entrañas dolientes de la realidad, para poder abrazarlas y ahí llevar la Buena Nueva.

En este apartado se han elegido cuatro jesuitas destacados del siglo XX con la intención de seguir dilucidando la manera en la que la conversión personal, puede redundar en grandes frutos personales, comunitarios y para el mundo. La acción del Espíritu no se reserva de actuar para crear el bien cuando la completitud de una persona se ha volcado hacia Cristo. En esta ocasión se eligió a dos Prepósitos Generales y dos intelectuales, uno desde Europa y otro desde Centroamérica, lo cual nos sitúa en dos lugares teológicos distintos, pero que han bebido de las mismas fuentes.

⁵³ Melchor Marco. “Carta a Carlos de Borja, duque de Gandía”. En *MBor V*. Citado en: *Escritos*, 549.

3.2.1. Pedro Arrupe: renovar el mundo desde los pobres

Pedro Arrupe nació en Bilbao el 14 de noviembre de 1907. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1927. Gran parte de su vida como jesuita la transcurrió en Japón, donde fue maestro de novicios y provincial. En la Congregación General 31 fue electo como general de la Compañía⁵⁴. Le tocó sortear tiempos convulsos, pues el CVII había hecho un llamado a resituar la Iglesia y la vida religiosa, lo cual despertó diversidad de posturas y división de opiniones. «Arrupe respondió durante todo su generalato intentado integrar dos polos que provocaban una tensión difícil de equilibrar: innovadores y conservadores “tensaban” la situación. Arrupe se vio en medio de conflictos, como alguien que buscaba una renovación en la fidelidad»⁵⁵. Por lo que sus decisiones y su modo de gobernar no siempre gozó de una mirada benevolente. No obstante, el generalato de Arrupe, constituyó un parteaguas en la historia de la Compañía de Jesús y el modo de entender la misión en el mundo. Para mirar un guiño respecto a sus inquietudes y deseos primeros podemos leer:

«Me encuentro aquí verdaderamente en mi centro. Usted se acordará cuando den Valkenburg y en Marneffe planeábamos soñando... aquellos planes de moral, medicina, psiquiatría y no sé cuántas cosas más, yo siempre ponía un pero, es que estaba íntimamente persuadido de que aquello no era lo que Dios buscaba de mí. Ahora estoy convencido de que estoy en el puesto al que Dios me había destinado»⁵⁶.

Arrupe se expresa como si desde siempre, intuyera los planes de Dios para él, que no se limitarían al ejercicio de las ciencias de la salud o del derecho, sino que lo colocaría en el terreno donde podría ser más fecundo. Un hombre abandonado en las manos de Dios, la confianza de su camino estaba depositada en el Señor y que buscaba tener a Dios como el centro de toda su vida. Probablemente por esta raíz profunda en Dios es que pudo responder a los acontecimientos que tuvo que enfrentar.

Siendo maestro de novicios en Japón, en agosto de 1945, vivió el horror de la bomba atómica en Hiroshima. Él mismo relata: «Nosotros, aniquilados en la impotencia. Y Él [Jesús] allí, en el sagrario contemplándolo todo y esperando nuestra invitación para que tomase parte de la obra de reconstruirlo todo... Salí de la capilla y la decisión fue inmediata. Haríamos de la casa un hospital»⁵⁷. Convertir el noviciado en un hospital, deja ver a un hombre decidido, que no duda que la gloria de Dios es auxiliar a tantas personas que se encontraban en riesgo de muerte. Un hombre determinado, de temple, capaz de enfrentar uno de los episodios más cruentos de la historia, desde una actitud de disponibilidad y desde un espíritu abierto a escuchar y atender a los crucificados del mundo.

⁵⁴ Cf. *Escritos XX*, 61.

⁵⁵ *Ibíd.*, 62.

⁵⁶ J. Iturrioz. “Pedro Arrupe: Apóstol del corazón de Cristo”. *Mensajero* 1116, (1983): 20. Citado en: *Escritos XX*, 64.

⁵⁷ Pedro Arrupe. *Este Japón increíble: Memorias del padre Arrupe*. Bilbao: Mensajero, 1965, 176. Citado en: *Escritos XX*, 64.

Para Arrupe la disponibilidad para la misión era entendida como «prontitud, agilidad, libertad operativa para toda misión que nos sea dada. Disponibilidad constituida dialécticamente de plena y total entrega a la misión recibida y, a la vez, de libertad para cualquier otra que pueda sernos ulteriormente confiada»⁵⁸. En este sentido era un jesuita libre, con fervor ardiente por el servicio al Señor, pero sin aferrarse a un solo estilo de servicio, pues, así como la entrega ha de hacerse sin reservas, al mismo tiempo el compromiso no ha de restar libertad y prontitud para donde sea el mayor servicio y bien de Dios en el prójimo.

La unión con Dios que el padre Arrupe guardaba resultaba evidente. Para él, no existía valor máximo que la gloria de Dios, este deseo generaba que sus acciones gozaran de un dinamismo impregnado de espíritu y de verdad.

«Esa mayor gloria de Dios en mí está en la caridad que se perfecciona: que aumenta con el conocimiento y que origina una mayor unión con Dios. Cuanto más unido con Dios por caridad: 1) Doy yo por mi parte más gloria a Dios. 2) Soy un instrumento más perfecto para procurar la mayor gloria de Dios»⁵⁹.

Esto se encontraba a la base de su vida espiritual. Se puede deducir que gracias a esta unión con Dios es que pudo sobrellevar un generalato tan intrincado por los conflictos, pero al mismo tiempo tan dinamizador para una renovación del modo de ser y estar de la Compañía en el mundo, mostrando con mayor decisión y claridad la preferencia por los empobrecidos. Esto lo llevó a ser crítico con las estructuras sociales e incluso eclesiales, lo cual tocaba directamente a la misma Compañía, pero confiaba en la posibilidad de transformar aquello que era urgente para dar un auténtico testimonio cristiano. Él mismo señala que «ningún orden jurídico es inmejorable: en todos existe un margen de perfección en que la caridad social, a través de la justicia social y sobrepasándola, puede actuar. El peligro de las estructuras humanas, aun de las mejores concebidas, es su rigidez»⁶⁰. Estaba convencido de que era imperioso generar una transformación a nivel de concretos si se pretendía ser fiel al carisma ignaciano y a los valores cristianos.

«Hoy, al superar la Iglesia el periodo postridentino y al emerger nuevos “signos de los tiempos” en el horizonte histórico, la Compañía se vea obligada a preguntar sobre su camino, a volver a buscar su nueva concreción histórica a partir de su pluralismo potencial y de base. [...] Si la Compañía quiere ser fiel a sí misma, si no quiera cambiar y traicionar el rasgo más profundo de su espíritu, paradójicamente tiene que cambiar profundamente en la mayoría de sus concreciones epocales»⁶¹.

⁵⁸ Pedro Arrupe. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander: Sal Terrae, 1982, 75. Citado en: *Escritos XX*, 77.

⁵⁹ Pedro Arrupe. *Aquí me tienes Señor: Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965)*. Ignacio Iglesias (ed.). Bilbao: Mensajero, 2002, 55.

⁶⁰ Pedro Arrupe. *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*. D. Mollá Llácer (ed.). Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2015, 284. Citado en: *Escritos XX*, 85.

⁶¹ Pedro Arrupe. *Hombres para los demás*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2015, 8. Citado en: *Escritos XX*, 80.

En algunas ocasiones, la exhortación a la conversión fue muy directa y punzante frente a grupos de personas, exalumnos de colegios de la Compañía entre ellos, que formaban parte de las estructuras injustas del mundo. Es ampliamente conocido el discurso que dirige a antiguos alumnos de los jesuitas, titulado *Hombres para los demás*, en donde lanza la provocativa pregunta sobre si estaban educados para la justicia.

«¿Os hemos educado para la justicia? ¿Estáis vosotros educados para la justicia? Respondo. Si al término justicia y si a la expresión educación para la justicia le damos toda la profundidad de la que hoy le ha dotado la Iglesia, creo que tenemos que responder los jesuitas con toda humildad que no, tal como hoy Dios lo exige de nosotros»⁶².

La conversión era un tema central en la vida y obra de Arrupe. En su testimonio se transparenta una conversión personal hacia Cristo, pero que siente el impulso de contagiar esta conversión a toda la Compañía, centrando la atención en los olvidados del mundo. Para que esto sea posible era necesario crecer en libertad interior, por eso, exhortaba a los jesuitas a vencer las tretas del enemigo para liberarse «de la cárcel del egoísmo, para que pueda permanecer fuera de mí mismo y reformar el mal que hay dentro de mí, para reírme de lo que es ridículo y compartir lo bueno de mí. Si queremos que el mundo se convierta, debemos convertirnos»⁶³.

Arrupe dedicó gran parte de sus energías a denunciar las estructuras opresoras y de explotación y en visibilizar a las víctimas de las mismas. Respondía a principios no ideológicos, sino evangélicos que se dirigían hacia la vida y dignidad del hombre. Quería que los jesuitas fueran un claro testimonio de equidad, solidaridad y pobreza evangélica. La conversión habría de tocar las instituciones y organizaciones de la propia Compañía, pues la caridad necesitaba de credibilidad para ser confiable entre los que menos tienen.

«Nos tenemos que preguntar si por amor del pobre y del oprimido tenemos la audacia evangélica de romper si es necesario con el pasado, con lo que “siempre hemos hecho”, de abandonar obras e instituciones menos aptas a las necesidades actuales y de lanzarnos en la esperanza por caminos nuevos»⁶⁴.

Tenía claridad de que se requería una metanoia profunda, pues la renovación implicaba cuestionar el papel de cada obra y presencia en la sociedad, para, posteriormente, sacudir aquello que no contribuyera al Reino de justicia y paz o reorientar el servicio y razón de ser de la obra. Arrupe era consciente que no podría remover estructuras que rebasaban los límites de la Compañía, pero sí anhela que por lo menos esta fuera un genuino testimonio del

⁶² *Ibíd.*, 86.

⁶³ Pedro Arrupe. *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Escritos del P. Arrupe sobre la vida religiosa*. José A. García (ed.). Bilbao: Mensajero, 2015, 271. Citado en: *Escritos XX*, 81.

⁶⁴ Pedro Arrupe. *La Iglesia de hoy y del futuro*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1982. Citado en: *Escritos XX*, 84.

Reino de Dios en la Tierra y que no reprodujera esquemas que producen injusticia. Todo su afanoso trabajo, que le trajo múltiples desavenencias y momentos amargos, lo dejaba confiadamente en manos de Dios a manera de sembrador que entierra la semilla con la confianza de que germinará.

«El cristiano [...] por amor a Dios y de sus semejantes trabaja, se esfuerza y, si es necesario, muere, “esperando contra toda esperanza”, sabiendo que mientras su trabajo, su esfuerzo y su vida son necesarias para la transformación del mundo y la liberación del hombre, estas se realizan en definitiva únicamente por la gracia de Dios»⁶⁵.

3.2.2. Peter-Hans Kolvenbach: fidelidad creativa y progresión espiritual

El vigésimo-noveno superior General de la Compañía de Jesús nació en Druten, Países Bajos en 1928. En 1958 fue destinado a Líbano, donde permaneció más de veinte años. Fue electo como general de la Compañía durante la Congregación General 33, cargo que ejerció durante más de veinticinco años⁶⁶. Como General, Kolvenbach escribió sobre numerosos temas, en los que hábilmente sabía «vincular con finura intelectual y sabiduría espiritual todo acto contemporáneo con la espiritualidad de san Ignacio, con la tradición primera de la Compañía (fuentes), y con los documentos de la Compañía renovada que se comenzó a forjar a partir del CVII»⁶⁷.

Tras esta línea conciliar el tema de las refundaciones había adquirido gran auge. No fueron pocas las congregaciones religiosas masculinas y femeninas que atravesaron tiempos de numerosas decesiones y divisiones internas. Una de las ideas centrales de Kolvenbach al respecto consistía y en no darle tanta relevancia al significado de la expresión «refundación», pues más que un reiniciar todo desde sus cimientos, «esta palabra quiere significar que la vida consagrada no está llamada a repetir o rehacer lo que el fundador hizo, sino a realizar lo que haría hoy en fidelidad al Espíritu para responder a las exigencias apostólicas de nuestro tiempo»⁶⁸. Se trata de una fidelidad a un modo de proceder en consonancia con lo que el Espíritu va señalando y que se dilucida mediante el discernimiento. El aferrarse a formas y esquemas, por más santos y piadosos que puedan parecer, no necesariamente responderá a los requerimientos de cada tiempo y lugar. Por tal motivo, la creatividad resultaba ser un elemento importante para verdaderamente ser fieles a la voz del Espíritu.

«Nuestra fidelidad se inscribe en la experiencia creadora de Ignacio que es un cierto camino hacia Dios en el que Ignacio desea vernos correr y nuestra creatividad se funda sobre el modo

⁶⁵ Pedro Arrupe. *Iglesia y justicia. Actas del X Congreso de la Confederación Europea de Asociaciones de AA. AA. de Jesuitas*, Valencia: 1973, 96. Citado en: *Escritos XX*, 89.

⁶⁶ Cf. *Escritos XX*, 91-92.

⁶⁷ *Ibid.*, 92.

⁶⁸ Peter-Hans Kolvenbach. *Selección de escritos 2 (1991-2006)*. A. Verdoy Herranz (ed.) Madrid: Curia del Provincial de España, 2007, 139. Citado en: *Escritos XX*, 112.

nuestro de proceder [Co 547] que nos invita a cada uno a más ayudar para conseguir lo que pretende la Compañía [Co 803]»⁶⁹.

Para Kolvenbach, la figura de Ignacio tenía más un carácter inspirador que nos muestra un modo de proceder ante las realidades del mundo y un camino certero para la unión con la voluntad de Dios. La inercia, búsqueda de una cómoda estabilidad o el prenderse a una doctrina o regla, coloca a la Compañía en riesgo de perder su espíritu originario.

Una de las principales llamadas que Kolvenbach hacía era a vivir en actitud de *magis*. Lo cual incluía el discernimiento y la conciencia de que todo trabajo ha de hacerse en Dios pues Dios trabaja en el hombre y mediante el hombre. En uno de sus escritos menciona: «Yo no os pido que, cuantitativamente, hagáis más cosas. Lo que os pido es que lo que hacéis lo hagáis mejor, a mayor gloria de Dios. A cada uno de vosotros os pido que, sin pérdida de tiempo seáis excelentes educadores y eminentes líderes apostólicos. ¡No merece menos el *magis!*»⁷⁰.

La promoción de la justicia como parte medular de la misión, sabiendo que esto sería el resultado de la fe y de acompañar y sentir los dolores del pueblo al que estábamos llamados a servir con vigor y animosidad. «Esforcémonos aun a costa del propio sacrificio, en promover la justicia de todo tipo, especialmente a favor de los innumerables pobres, desfavorecidos, abandonados, sufrientes, que corazones y sociedades egoístas producen como si fueran materia de desecho»⁷¹.

Se puede considerar que Kolvenbach pensaba en el camino del jesuita y de la persona ignaciana como una conversión progresiva, es decir, quien ha vivido los *Ejercicios* y se ha dejado transformar por el paso de Dios a través de esa experiencia, ha de tener una actitud de apertura al crecimiento espiritual constante. En la travesía espiritual no existe un punto de llegada en el que no sea necesario seguir aprendiendo, madurando, amando y sirviendo a Dios en el prójimo con mayor profundidad y entrega.

«El fruto de los *Ejercicios* ha de situarse en la actualización del “más”, “mejor” y “mayor”, esto es, del crecimiento cristiano. El cristiano encuentra su razón de ser progresando, perfeccionándose, renovándose siempre en la oración y en la acción. [...] Movido por el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor»⁷².

Por tal motivo, es indispensable permanecer en un dinamismo de apertura al cambio, lo normal en el espíritu es la transformación. Las ideologías fijas y los fundamentalismos caducos suelen obstaculizar la acción del Espíritu que tiende hacia la renovación y el crecimiento. No se puede hablar de una conversión como resultado de los *Ejercicios*, que

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ Peter-Hans Kolvenbach. *Selección de escritos 1 (1983-1990)*. L. González Hernández (ed.) Madrid: Curia del Provincial de España, 1992, 398. Citado en: *Escritos XX*, 115.

⁷¹ *Ibíd.*, 116.

⁷² Peter-Hans Kolvenbach. *Decir...al indecible. Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Ignacio Iglesias (ed.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1999, 159.

lleve a posturas cerradas o a creencias inamovibles, pues la experiencia personal, por muy santa que sea, no se puede absolutizar ni generalizar, esto impediría el progreso de la misma persona y de su entorno.

«No nos extrañemos de descubrir en el texto de los *Ejercicios* este campo semántico bien conocido del progreso; de él forman parte tanto lo que Ignacio llama el “deseo que dé salgan frutos notables” [174] como del uso frecuente del sustantivo provecho y del verbo aprovechar. [...] Ignacio piensa, habla y vive en comparativo, y cree con gozo que el hombre encuentra su razón de ser en progresar y perfeccionarse, al renovarse y reformarse siempre»⁷³.

El fruto de la conversión siempre conducirá a estar dispuesto a crecer, a reconocer las propias limitaciones y conservar el deseo de estar cada día más unido a la voluntad de Dios. Después de veinticinco años de estar al frente de la Compañía, Kolvenbach dejó un gran legado a través de sus escritos, pues su magisterio es vasto y rico en profundidad teológica, espiritual e incluso práctica. Para él resultaba natural vincular la realidad más cruda que ocurría en el mundo con la revelación de Dios en aquella situación. Fue un contemplativo en la acción, en toda la extensión de esta popular expresión, pues era un hombre de discernimiento que se sabía enviado a la misión de gobernar y de transformar las realidades de sufrimiento. Para Kolvenbach, la verdadera conversión se palpaba en la vida cotidiana, en las que la acción humana se convierte en acción de Dios.

«Ignacio se nos descubre como un activo completamente inmerso en la “selva” de las ocupaciones cotidianas. [...] Contemplativo en la acción, Ignacio realiza así lo que él mismo no para de pedir al final de tantas de sus cartas: “que su santísima voluntad sintamos, y aquélla enteramente la cumplamos”»⁷⁴.

3.2.3. Karl Rahner: conversión mediante la mística

Este destacado jesuita nació en Freiburg im Breisgau, Alemania en 1904. Ingresó a la Compañía en 1922. Dedicó toda su vida a la enseñanza de la teología en las universidades de Innsbruck, Munich y Münster. Participó en el Concilio Vaticano II donde colaboró en la redacción de varios documentos⁷⁵. «Rahner fue uno de los teólogos católicos más importantes e influyentes del siglo XX. Su originalidad teológica se encuentra en el llamado “método antropológico-trascendental” que subraya que la apertura a la infinitud del misterio es la condición de posibilidad de la experiencia humana»⁷⁶. Dentro de sus logros como pensador se puede destacar la vinculación que consigue entre la racionalidad secular y la racionalidad que incluye el misterio de Dios. Por otra parte, entrelaza de manera natural la teología

⁷³ *Ibíd.*, 161.

⁷⁴ *Ibíd.*, 169.

⁷⁵ Cf. *Escritos XX*, 981.

⁷⁶ *Ibíd.*, 982.

dogmática con la teología espiritual, consiguiendo el fortalecimiento de ambas en sus reflexiones. Apasionado de los *Ejercicios* ignacianos, es destacado su libro *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*.

Sobre la vasta teología de Rahner, para fines de este trabajo únicamente nos centraremos en dos aspectos: la situación de pecado y la gracia a través de la mística. Aunque muy probablemente este teólogo no tuvo la intención explícita de contraponer estas dos ideas, su pensamiento provee de una diversidad de claves para la profundización en el proceso de los *Ejercicios* y de la espiritualidad cristiana.

Rahner explicaba las meditaciones relativas al pecado con gran detalle, de manera que el ejercitante se adentre verdaderamente en la fealdad que conlleva el estado de vida pecaminoso. «Contemplo el ámbito de mi vida, que debió haber sido ámbito de Dios. Sin embargo, esta casa, este lugar de trabajo, esta calle, este negocio, esta habitación... Los he desfigurado, afeado con la mentira existencial de mi vida, de mi corrupción y traición»⁷⁷. Permanecer en situación de pecado equivale a permanecer en una mentira, en una versión falsa de la identidad, basada en el capricho, la obstinación o la pereza.

Es exhaustivo en la búsqueda de los signos de pecado en la propia vida, con la intención de identificar el rastro que ha seguido la historia personal cuando la conciencia de Dios se ausenta. Vivir de esta manera es carecer de sentido, es moverse en el absurdo y engendrar absurdos⁷⁸. El pecado cierra al hombre, lo vierte sobre sí mismo, encerrándole sobre sí, alejándolo de las fuentes de vida verdadera, mediante la seducción de una máscara, de una mentira. Quien se embarca en los *Ejercicios* «debe sentir la impotencia como la verdad de lo que el pecado que obra en él. Verdad que es el desmoronamiento, la repulsiva falta de totalidad, la ausencia de identidad entre idea y existencia»⁷⁹.

Después de haber asumido el pecado y percibir el inmenso amor de un Dios misericordioso que perdona, Rahner alude al número 61 de los *Ejercicios*, pues consiste en un coloquio que se entabla con el corazón agradecido y, a su vez, arrepentido. Se puede considerar un punto de gozne entre el pecado y el deseo de enmendar la vida toda.

«Abrirse, dar gracias, exaltar la gracia de Cristo, pedir, renovar propósitos, esforzarse en ordenar el corazón, son cosas que valen para el futuro. San Ignacio dice con sobriedad: “proponiendo enmienda para adelante”. Ante la misericordia y el juicio de Dios soy el niño pobre y débil que sólo puede poner su esperanza en Dios y en su misericordia y así proponer ser bueno»⁸⁰

Esta meditación ha de hacerse desde la humildad para que las buenas intenciones, el deseo de conversión, la voluntad de reorientar la vida hacia Dios, no sea por vanidad o para el mayor lucimiento de uno mismo, sino para la mayor gloria de Dios, pues todo lo que

⁷⁷ Karl Rahner. *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Barcelona: Herder, 1971, 54.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 55.

⁷⁹ *Ibíd.*, 56.

⁸⁰ *Ibíd.*, 58

tenemos y somos nos ha sido dado por Él. Por este motivo la esperanza ha de recaer en Él y no en nuestras facultades o atributos personales.

La indiferencia es considerada por este teólogo jesuita como una máxima que posibilita la conversión. No se limita a tomar la forma de un buen propósito o a ser el punto de llegada de un arduo camino espiritual, sino que ha de afectar todas las dimensiones de la persona, incluyendo la voluntad.

«La indiferencia es algo que debe extenderse a todas las dimensiones de nuestro ser, incluidas la sensibilidad y la corporeidad. No se reduce al simple propósito de no dejarse arrastrar por los demás. Exige la distanciaci3n existencial y efectiva que libera la voluntad incluso de las pre-decisiones anteriores»⁸¹.

Ponerse a disposici3n de Dios para compartir la misi3n de Cristo, requiere la totalidad de la persona, lo cual implica ceder a las propias voluntades en beneficio de una voluntad mayor y mejor que es la de Dios para nuestra vida personal y para la vida en su sentido m1s amplio. As3, la indiferencia se convierte en activa, en una constante actitud de b1squeda de Dios, el cual se revela en todas sus creaturas y m1s all1 de ellas. Lo cotidiano y ordinario, desde el ojo buscador, se convertirá en ins3lito y extraordinario.

La superaci3n del estado de pecado ha de transparentarse en la vida cotidiana, en las relaciones familiares, laborales, con Dios, as3 como en el desempe1o mismo del trabajo. Pues vivir en estado de gracia no radica en realizar pr1cticas piadosas, sino en reflejar a Cristo con la propia vida en la densidad de las rutinas y las problem1ticas de cada d3a. «En este buscar a Dios en todas las cosas tenemos la f3rmula ignaciana de la s3ntesis superior de la divisi3n de la piedad, usual en la historia de las religiones, entre piedad mística de la huida del mundo y piedad prof3tica del trabajo en el mundo por mandato de Dios»⁸².

Una de las afirmaciones m1s populares de Rahner, pero no por ello trivial, se refiere al modo de ser cristiano en el siglo XXI y al significado de la mística. Con gran capacidad para analizar las caracter3sticas del hombre del siglo XX, se atreve a profetizar el estado de la fe para el futuro que ya es hoy. Lejos de doctrinas o ideas asentadas en las que hay que depositar la fe, expone la importancia de la experiencia personal, los registros que la experiencia de Dios puede dejar en el alma de un ser humano.

«Cabría decir que el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir una persona que “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicci3n unánime, evidente y p1blica, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisi3n personales»⁸³.

⁸¹ *Ibíd.*, 26.

⁸² Karl Rahner. “La mística ignaciana de la alegr3a del mundo”. En *Escritos de Teología* III. Madrid: Taurus, 1961, 328-329. Citado en: *Escritos XX*, 989.

⁸³ Karl Rahner. “Espiritualidad antigua y nueva”. En *Escritos de Teología* VII, 25. Citado en: *Escritos XX*, 992.

Una nueva vida no puede fraguarse sin un detonador interior, sin una experiencia real de Dios que tenga lugar en el cuerpo, el afecto y el pensamiento de la persona. Desde esta base, podemos entender que un cristiano que pretende estar unido a Cristo para colaborar con él en su misión y reflejarlo con su vida, solo lo logrará si está anclado a una mística que lo saque de sí mismo. Desde esa pérdida del propio querer e interés se puede dar paso a la acción de Dios en la vida. La necesidad de una mistagogía resulta evidente, es decir, poder acompañar a hombres y mujeres para que vivan experiencias de Dios que los lleven a desear más de Él y adentrarse más en su misterio.

Las reflexiones de Rahner hacen pensar que los sacerdotes y personas de la vida consagrada han de tener por cometido ser esos mistagogos que propicien experiencias de Dios, ese el camino para la conversión de corazones a Cristo. Al mismo tiempo, habal de la ineludible necesidad de dejarse traspasar por las carencias y sufrimientos del mundo para que la experiencia de Dios no sea un asunto intimista, sino que lance a los cristianos a consolar y sanar las heridas del mundo.

«El sacerdote de mañana habrá de ser un hombre con el corazón traspasado. [...] Traspasado por la existencia sin Dios, por la locura del amor, por la falta de éxito, por la experiencia de la propia miseria y de su radical incertidumbre, pero convencido de que únicamente tal corazón puede proporcionar la energía para cumplir la misión»⁸⁴.

3.2.4. Ignacio Ellacuría: un llamado a la conversión de la Iglesia

Ignacio Ellacuría nació en 1930 en Portugalete, España. Ingresó a la Compañía en 1947 y veinte años más tarde fue destinado a El Salvador, donde ejerció la docencia y actividades pastorales⁸⁵. Los últimos diez años de su vida son un caso ejemplar de praxis comprometida con la liberación del pueblo salvadoreño y con la pacificación y convivencia en El Salvador. Apoyado en un merecido prestigio intelectual a nivel internacional, como rector de la UCA denunció la situación de injusticia generalizada que sufría El Salvador⁸⁶, lo cual le costó la vida, pues fue asesinado a manos de las Fuerzas Armadas Salvadoreñas junto con otros seis compañeros y dos colaboradoras en la comunidad jesuita de San Salvador en 1989.

La producción literaria de Ellacuría es abundante, sus temas sobre filosofía, política, método investigativo, teología y espiritualidad ignaciana, dan muestra de su gran capacidad intelectual y de su marcada postura a favor de los empobrecidos de este mundo. En medio de una violenta realidad en El Salvador, entre guerrillas y el despotismo de las Fuerzas Armadas, despliega múltiples reflexiones en torno al papel de la Iglesia en esos contextos. En este sentido, el tipo de conversión que este intelectual enfatiza, consiste en la conversión de la

⁸⁴ Karl Rahner. *Siervos de Cristo. Meditaciones en torno al sacerdocio*. Barcelona: Herder, 1970, 138-139. Citado en: *Escritos XX*, 993.

⁸⁵ Cf. *Escritos XX*, 831.

⁸⁶ *Ibíd.*, 832.

Iglesia para hacerse cada vez más auténticamente evangélica. A manera de llamado a la conversión de la Iglesia, Ellacuría exhorta:

«Lo único que quisiera son dos cosas: que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto, unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión, y después que ante ese pueblo crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la Primera Semana de los *Ejercicios*, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?»⁸⁷.

La comprensión de la misión de la Compañía como el binomio fe y justicia, gestado desde la Congregación General 31, ocupaba un lugar central y estratégico en sus reflexiones, es decir, leía su entorno bajo la óptica y los criterios del servicio de la fe y la promoción de la justicia que deriva de la misma. «La fe cristiana en su plenitud no es solo la entrega a Dios, la aceptación de su comunicación relevante y la puesta en marcha de su dinamismo sobrenatural, sino que es una nueva forma de vida que incluye necesariamente el hacer justicia»⁸⁸. Trabajar por la justicia, con hondura y a modo de misión, implica un conocimiento y enamoramiento profundo del Señor, un deseo genuino por entregar la vida al servicio de Dios por lo cual entendía que, así como no hay fe sin justicia, tampoco hay justicia lejos de la fe.

«Por justicia se entiende la acción histórica concreta que debe tomarse movidos por el amor cristiano y como forma histórica del amor cristiano en un mundo de pecado tanto estructural como personal»⁸⁹. Deja claro que la visión de justicia que exige una lucha de clases o el derribamiento de estructuras injustas, es una manera limitada de entenderla, pues la salvación de Cristo trasciende la lógica de los enfrentamientos y de la destrucción de unos para la victoria de otros. La justicia no puede darse desde una asepsia de su sentido teológico y trascendente, sino cimentarse en el amor que viene de Dios.

«La lucha por la justicia, cuando ella misma no se hace injusta en vista de los medios utilizados, no es más que la forma histórica del amor activo; aunque no todo el amor se reduce a hacer el bien al prójimo, este hacer bien, cuando es generoso, cuando no tiene fronteras, cuando es humilde y bondadoso es la forma histórica del amor»⁹⁰.

El punto de partida para pensar y construir la justicia se ubica en los márgenes de la sociedad, dicho de otra manera, el lugar teológico ha de tener su morada entre los pobres de la sociedad. «Si necesario es que la teología y los teólogos se hagan problema de su relación

⁸⁷ Ignacio Ellacuría. “Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia de España”. *Sal Terrae* 70, (1982), 230. Citado en: *Escritos XX*, 835-836.

⁸⁸ Ignacio Ellacuría. “Salvación y liberación: en torno al concepto y la idea de liberación”. En *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, 639. Citado en: *Escritos XX*, 837.

⁸⁹ Ignacio Ellacuría. *Fe y justicia*. Bilbao: DDB, 1999, 211. Citado en: *Escritos XX*, 839.

⁹⁰ Ignacio Ellacuría y John Sobrino (eds.). “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”. En *Mysterium liberationis II*. Madrid: Trotta, 1990, 143. Citado en: *Escritos XX*, 839-840.

con el Magisterio, es también necesario que se lo hagan de su instalación en ese auténtico lugar teológico que son las mayorías oprimidas»⁹¹. La teología ha de escribirse y desarrollarse en la Iglesia, pero entendida ésta como el pueblo de Dios; más allá de los muros académicos y los ambientes profesionales o clericales del pensamiento.

Uno de los puntos neurálgicos del pensamiento de Ellacuría se refiere a la historicidad de la salvación, es decir, que la salvación que Cristo nos ofrece tenga lugar en la historia presente y no se plantee como posibilidad después de la muerte. «La “historia de la salvación” debe ser también una salvación histórica, debe también salvar históricamente, ser principio de salvación integral también aquí y ahora»⁹². Para ello, es menester redirigir la mirada hacia el Jesús histórico. La predilección de Jesús por los pobres no es circunstancial o una nota accesoria del mensaje cristiano, sino que constituye un criterio fundamental. Resulta imposible desconectar toda la vida y obra de Jesús de su opción por los pobres, pues carecería de sustrato y contenido.

La Iglesia ha de vivir una conversión de la mano de Jesús histórico para que la fe pueda ser verdaderamente principio de liberación, de liberación personal en el corazón del hombre y de liberación social, en los entramados colectivos y comunitarios. Sin embargo, es de vital importancia tomar conciencia de que servir a la fe que se traduzca en justicia y liberación para el pueblo de Dios, trae como consecuencia inevitable, el rechazo y la persecución por parte de quienes ostentan el poder y se encuentran en las cúspides de las estructuras. Al respecto, Ellacuría es tajante cuando escribe:

«La iglesia latinoamericana, y más exactamente una Iglesia de los pobres, debe estar convencida de que en un mundo histórico donde no se encuentra ella misma perseguida por los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana, la falta de persecución por quienes detentan el poder es signo de falta de temple evangélico en el anuncio de la misión»⁹³.

El mensaje evangélico no puede ser ajeno a los ámbitos políticos y sociales en donde se inserta, pero al mismo tiempo, Ellacuría advierte que la labor de la Iglesia no se agota en estos terrenos, sino que ha de tener por eje central la fe en Jesús para más amarlo y más seguirlo en la historia. Las siguientes líneas sirven a manera de cierre conclusivo del modo en que Ellacuría concebía la conversión de la Iglesia:

«Sólo la Iglesia en cuanto continuadora del Evangelio [...] podrá cumplir con su misión de significar y realizar la salvación de Jesús; la Iglesia que está en el mundo y al servicio del mundo, pero que no es del mundo: la Iglesia que está en permanente revisión y conversión;

⁹¹ Ignacio Ellacuría. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984, 168.

⁹² *Ibíd.*, 210.

⁹³ *Ibíd.*, 211-212.

la Iglesia que está más cerca de los oprimidos, pues en ellos se ejemplifica Jesús como siervo de Yahvé que sigue salvando históricamente al mundo»⁹⁴.

* * *

En este capítulo hemos hecho un breve recorrido por la vida de alguno de los primeros jesuitas y también de destacados jesuitas del siglo XX. Sus testimonios evidencian, por una parte, la fuerza de los *Ejercicios espirituales* para la conversión de estos hombres que volcaron sus existencias hacia el seguimiento y la misión de Cristo. Su configuración con Él les permitió tener una vida fecunda en el amor y servicio al prójimo. El *magis* ignaciano lo potenciaron desde cargos de gobierno como el generalato, hasta el servicio en favor de los más pobres, sin olvidar sus significativos aportes al pensamiento teológico en ámbitos eclesiales y académicos.

A pesar de que existe una distancia cronológica de cuatrocientos años entre los primeros jesuitas y los del siglo XX, se puede afirmar que los unen cuatro aspectos espirituales fundamentales: una experiencia de Dios honda y fuertemente enraizada, el conocimiento y vivencia de los *Ejercicios espirituales* que los transformaron y dotaron de sentido sus vidas, una pericia en la práctica del discernimiento que los capacitaba para conectar la realidad desde categorías espirituales para actuar en consecuencia y el celo ardiente por la misión, por hacer la voluntad de Dios, siempre con la mirada en las situaciones y personas con mayor sufrimiento y pobreza.

Todos ellos son ejemplos de conversión moral-espiritual. Reflejan que la conversión se constata con la dirección que lleva sus vidas, es decir, cuando, mediante sus obras se induce una opción determinada y una configuración con Cristo. Lo que revelan sus escritos y sus legados, es que dispusieron la integridad de sus personas, al servicio de Aquel que los había llamado, de manera que sus vidas son testimonio de la presencia de Cristo en este mundo.

⁹⁴ *Ibíd.*, 262.

CONCLUSIONES

El proceso de conversión de Ignacio se caracteriza por su radicalidad, así como por su progresividad. En las distintas etapas de su vida se puede observar un camino de maduración y purificación de sus pensamientos y afectos y en la capacidad para comprender la acción de los espíritus sobre su voluntad. En todos los casos, en este hombre se evidencia un dinamismo de determinación, en el que también es posible vislumbrar la gracia de Dios presente en aquellos momentos fundantes de su vida. Era un hombre de decisiones, respondía ante los llamados que dilucidaba y ante la realidad que aparecía frente a sus ojos. Contemplar su vida y obra nos coloca frente un modelo de humanidad y de crecimiento espiritual que sigue siendo actual para todo cristiano.

Los *Ejercicios* se consideran el más grande aporte de Ignacio a la espiritualidad en la Iglesia. A lo largo de las cuatro semanas es posible encontrar la fuerza transformadora de este itinerario en su conjunto y en sus partes. Más allá de la experiencia en sí misma, la conversión a la que apunta se constata en la cotidianidad misma, en la toma de decisiones del día a día que han de estar impregnadas del deseo y la claridad para conducirse hacia Cristo, de modo que todo participe del sueño de Dios para nuestra vida. De esta manera se puede aspirar a vivir en la tercera vía espiritual que consiste en la unión con Dios, no solamente por una decisión personal, sino porque ya el cristiano se encontrará configurado con Cristo, su vida será la presencia amorosa de Cristo en el mundo.

Los testimonios de que este proceso de conversión en la determinación y configuración con Cristo son múltiples al escudriñar en la vida de jesuitas de ayer y de nuestros tiempos que permanecieron fieles al carisma ignaciano, de los Ejercicios y a partir de ahí dieron abundantes frutos que orientan la vida de la Compañía de Jesús y de sus instituciones hasta nuestros días. Estos testimonios se convierten hoy en fuentes de espiritualidad capaces de renovar el carisma y de mantener vigente la llama que Dios encendió en un hombre hace casi quinientos años, que fue capaz de contagiar desde lo sustancial de esta experiencia y que se continúa propagando para iluminar la vida de tantos hombres y mujeres.

Reconociendo la amplitud de este tema y su relevancia para la espiritualidad cristiana, así como las limitaciones del presente trabajo, propondremos algunas líneas de profundización teológica que pueden seguir desarrollándose siguiendo esta propuesta conceptual o diferenciándose de ella, bajo el propósito de contribuir en el campo académico, pero también en el terreno pastoral y de acompañamiento espiritual.

- a. *Profundizar teológicamente en el modo de entender la conversión hoy.* Ante la relevancia y urgencia de emprender caminos de conversión personal, colectiva y en la Iglesia, resulta recomendable continuar proponiendo medios y formas para comprender la conversión desde la espiritualidad cristiana de manera que, yendo a las fuentes de nuestra tradición, se pueda abstraer su sabiduría y riqueza para repensar la fe y el seguimiento a Cristo en el siglo XXI.
- b. *Actualizar el sentido y significado de la imitación, seguimiento y configuración con Cristo.* En la misma dirección del punto anterior, resulta de vital importancia para la auténtica vivencia de la fe cristiana poner en relevancia el tema de la identificación con Cristo, aspecto central de la espiritualidad y del ser cristiano. En el retorno a las notas características que enseña Jesucristo, radica la renovación de la vivencia de la fe, pues el Espíritu siempre es novedoso, cambiante, desafiante y sorprendente.
- c. *Abundar en la fuerza transformadora de cada semana de los Ejercicios.* A pesar de la abundancia de textos relativos a los *Ejercicios*, su capacidad de transformación en cada una de sus etapas puede seguir suscitando modos de emprender rutas de conversión y de conocimiento de la propia interioridad partiendo del aborrecimiento del pecado, del conocimiento interno de Cristo, de la identificación con el Crucificado y con el Resucitado, de tal manera que se contribuya a una mejor comprensión del misterio de Cristo desde las honduras del corazón humano.
- d. *Extraer la riqueza espiritual de los primeros jesuitas y de los jesuitas del siglo XX.* La literatura de los primeros compañeros y de muchos jesuitas que ha dado la historia y la gracia de Dios aún es un territorio por explorar. Ciertamente, existen jesuitas más estudiado y reconocidos que otros, sin embargo, en casi cinco siglos de historia, los aportes teológicos y espirituales de los miembros de la orden encierran misterios de la gracia que pueden seguir siendo analizados, reflexionados, meditados y expuestos como muestra de la acción de Dios en sus vidas y sus obras

* * *

Los cristianos de este mundo hemos de proclamar y ser Buena Noticia en cada contexto y situación en que estemos presentes, hemos de llevar una voz creíble y una presencia que irradie paz, amor, sanación, justicia y liberación a la humanidad. Esta misión exige ineludiblemente una conversión profunda para recuperar la confianza en la Iglesia como institución, así como en cada uno de sus miembros por su testimonio de vida.

«Lo que más importa es que la Iglesia en cuanto tal, y en el ejercicio de todas sus actividades, se esfuerce en ser el signo que los tiempos actuales requieren. Cuanto más exclusivamente se dediquen sus miembros a expresar la totalidad del mensaje y de la encarnación de Jesús en el mundo, más efectivo será su carácter de fermento»¹.

Recuperar la confianza y credibilidad en nosotros mismos requiere también una enraizada confianza en la acción de Dios en nuestras personas. Esto nos ha de sacar de posturas de conformismo, aletargamiento o comodidad para comprometernos dinámicamente con la historia. Salir al encuentro del que sufre, denunciar las injusticias, llevar consuelo y , dignidad, abrir posibilidades de conversión al estilo del Señor Jesús, perdonar y reconciliar a los desavenidos, entre otras acciones, son modos de describir algunos signos de conversión en nuestro modo de proceder y que han de ser fruto de la configuración interior con Cristo.

La esperanza ha de permanecer viva en estos tiempos difíciles, pues siempre existe la posibilidad de la resurrección, de que las situaciones de muerte se transformen en vida, que la oscuridad se disipe por la luz y el odio y la indolencia se superen por el amor. Convertirse a sí mismo y colaborar en la conversión de otras personas es contribuir en la transformación del mundo para que retorne la mirada hacia su fuente creadora, hacia el sentido primero y último de la existencia, hacia el único camino de realización humana que es Dios Trinidad.

¹ Ellacuría, 263.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS

Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque Eius Scripta (2 vols.). Roma: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-1945. (MHSI 67-68).

Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis (4 vols.), Roma, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).

Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*. 2ª. ed. Bilbao – Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2017.

Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales*. (ed.) Grupo de Comunicación Loyola. Santander: Sal Terrae, 2023.

Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii (8 vols.). Madrid: Gabrielis López del Horno, 1912-1917. (MHSI 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

Lop Sebastià, Miguel, (trad.). *Los directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 2000.

Monumenta Beati Petri Fabri. Primi Sacerdotis e Societatis Iesu. Madrid: Gabrielis López del Horno, 1914. (MHSI 48).

Monumenta Borgiae (5 vols.). Madrid: Gabrielis López del Horno, 1894-1911. (MHSI 2, 23, 35, 38, 42).

Polanco, Juan Alfonso. *Vida de Ignacio de Loyola*. Alonso Romo, Eduardo Javier (ed.), Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2021.

Rambla Blanch, Josep M. *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. 2ª. ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015.

Ribadeneyra, Pedro de. *Vida del Padre Maestro Diego Laínez*. Madrid: Atlas, 1944.

_____. *Vita Ignatii Loyolae*. Candidus de Dalmases (ed.). FN IV, (MHSI 93), Roma, 1965.

2. FUENTES SECUNDARIAS

2.1. Libros

Alburquerque, Antonio. *En el corazón de la Reforma: Recuerdos espirituales del beato Pedro Fabro, S.J.* Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000.

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

Arrupe, Pedro. *Aquí me tienes Señor: Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965)*. Ignacio Iglesias (ed.). Bilbao: Mensajero, 2002.

Arzubialde, Santiago. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. 2ª. ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.

Callado Estela, Emilio (ed.). *Cinco santos para la Reforma Católica*. Madrid: CEU-Dykinson, 2023.

Corella, Jesús. “Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu”. En *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. 155-164, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992.

Echániz, Ignacio. *Los tres primeros jesuitas*. Bilbao: Mensajero, 2006.

- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Fessard, Gaston. *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. Bilbao- Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010.
- Fiorito, Miguel Ángel. *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Buenos Aires: Paulinas, 2000.
- García de Castro, José. *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión. Orar y vivir*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- _____ (ed.). *Diego Laínez (1512-1565) Jesuita y teólogo del Concilio*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- García Hernán, Enrique y María del Pilar Ryan (eds.). *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*. Valencia-Roma: Albatros-IHSI, 2012.
- García-Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- Giuliani, Maurice. *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2006.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Escritos esenciales de jesuitas del siglo XX*. Bilbao –Santander - Madrid: Mensajero - Sal Terrae - Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- Kolvenbach, Peter-Hans. *Decir...al “Indecible”. Estudio sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1999.
- Lécrivain, Philippe. *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comilla, 2018.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. 4ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López Hortelano, Eduard. «Imaginando...» (Ej 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2020.

- Martínez, Julio L. *Teología Moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*. Santander: Sal Terrae, 2023.
- Melloni, Javier. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2019.
- _____. *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- O'Malley, John. *Los primeros jesuitas*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- Peralta Núñez, Cristian. *Elegir en tiempos de incertidumbre. Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*. Madrid-Bilbao-Santander: Universidad Pontificia Comillas - Mensajero- Sal Terrae, 2020.
- Rahner Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Barcelona: Herder, 1971.
- Rambla, Josep. *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (5)*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2016.
- Recondo, José María. *San Francisco Javier. Vida y obra*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1986.
- Ruiz Jurado, Manuel (ed.). *San Francisco de Borja. Diario espiritual (1564-1570)*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1997.
- Sampaio, Alfredo. *Los tiempos de elección en los directorios de ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2004.
- Zas Friz de Col, Rossano. *Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2019.

2.2. Artículos

- Albuquerque, Antonio. "Binarios". En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 230-238. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. "Fabro, Pedro". En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 863-868. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- _____. “Laínez, Diego”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1109-1115. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Alonso, José. “El Misterio de la ‘Cruz’ dentro de la Teología y el plan de los Ejercicios”. *Manresa* 65, (1993): 183-204.
- Alonso Romo, Eduardo Javier. “Javier, Francisco”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1051-1054. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Boné, Ignacio. “Acompañamiento, misión y unión: apuntes culturales y psicológicos”. *Manresa* 83, (2011): 135-148.
- Buckley, Michael. “Contemplación para alcanzar amor”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 452-456. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Burrieza Sánchez, Javier. “Diego Laínez: la Compañía de Jesús más allá de Ignacio de Loyola”. En *Diego Laínez (1512-1565) Jesuita y teólogo del Concilio*. José García de Castro (ed.), 55-99. Bilbao-Santander- Madrid: Mensajero-Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Calvez, Jean-Yves. “Universalidad”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1743-1747. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Costa, Maurizio. “Banderas”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 211-221. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Dalmases, C. “Borja, Francisco de”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús II*, dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín Ma. Domínguez, 1605-1611. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Díaz Baizán, Jesús. “La ilustración del Cardoner: el don de la integración”. *Manresa* 87, (2015): 393-401.
- Domínguez Morano, Carlos. “Maneras de humildad”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1185-1192. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- Donnelly, J.P. “Fabro, Pierre”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús II*, dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín Ma. Domínguez, 1369-1370. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Fernández Izquierdo, Francisco. “Francisco de Borja, caballero de la orden militar de Santiago”. En *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*. Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), 79-102. Valencia-Roma: Albatros-IHSI, 2012.
- Fleming, David. “Reino”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1562-1565. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Flipo, Claude. “Aborrecimiento”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 75-76. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- García de Castro, José. “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”. *Manresa* 74, (2002): 11-40.
- _____. “La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola”. *Manresa* 83, (2011): 149-163.
- García Domínguez, Luis Ma. “Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios”. *Manresa* 83, (2011): 109-122.
- García Estébanez, Albino. “Tercera Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1701-1703. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Gelpi, Donald. “Conversión”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 481-484. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Gervais, Pierre. “Segunda Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1624-1630. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- González Buelta, Benjamín. “Transfigurar nuestro dolor en el dolor de Dios”. *Manresa* 83, (2011): 351-362.

- Guillén, Antonio. “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”. *Manresa* 79, (2007): 127-138.
- _____. “La originalidad ignaciana de la Tercera Semana”. *Manresa* 83, (2011): 339-350.
- Hortal Alonso, Augusto. “Determinación”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 580-584. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Léon-Dufour, Xavier. “Conversión”. En *Diccionario del Nuevo Testamento*, 202. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.
- López Azpitarte, Eduardo. “El pecado: experiencia de finitud y agradecimiento”. *Manresa* 79, (2007): 21-35.
- López Guzmán, Ma. Dolores. “‘Quien quisiere venir conmigo...’ La llamada a la luz del Rey Eternal”. *Manresa* 78, (2006): 277-292.
- López Hortelano, Eduard. “La triple visión en Ignacio: creación, Eucaristía y humanidad de Cristo [Au 29]. Ayer como hoy”. *Manresa* 94, (2022): 151-160.
- _____. “Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios”. En *Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador y Felipe Neri*, dirigido por Sancho Fermín, 207-233. Burgos: Fonte-Montecarmelo, 2023.
- _____. “La canonización de san Francisco Javier: vida y santidad”. En *Cinco santos para la Reforma Católica*. Emilio Callado Estela (ed.), 127-164. Madrid: CEU-Dykinson, 2023.
- López-Gay, J. “Javier, Francisco”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús III*, dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín Ma. Domínguez, 2140-2141. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Madrigal, Santiago. “La participación del Maestro Diego Laínez en el Concilio de Trento (1545-1563)”. En *Diego Laínez (1512-1565) Jesuita y teólogo del Concilio*. José García de Castro (ed.), 101-157. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Manchetti-Salvatori, Benedetto. “Conversión”. En *Diccionario de espiritualidad I*, dirigido por Ermanno Ancilli, 481-484. Barcelona: Herder, 1987.

- Marcet, Carles. “Releyendo nuestras vidas al hilo de la Autobiografía de San Ignacio”. *EIDES* 80, (2016): 4-32.
- Martínez de la Escalera, José. “Borja, Francisco de”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 241-246. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Melloni, Javier. “Cardoner”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 279-286. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Manresa”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1192-1195. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Montserrat”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1284-1287. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “La elección, el nombre ignaciano de la unión”. *Manresa* 83, (2011): 123-133.
- Sampaio, Alfredo. “Elección”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 726-733. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Scaduto, M. “Laínez, Diego”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús II*, dirigido por Charles E. O’Neill y Joaquín Ma. Domínguez, 1601-1605. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Tejera, Manuel. “Cuarta Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 511-515. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Valero, Urbano. “Pobreza”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1452-1462. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

3. DICCIONARIOS

Ancilli, Ermanno. *Diccionario de espiritualidad*. (3 vols.), Barcelona: Herder, 1987.

Echarte, I. (ed.). *Concordancia Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996.

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

Haag, H, Born A. van den y Ausejo, S. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1978.

Léon-Dufour, Xavier. *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.

O'Neill, Charles E. y Joaquín Ma. Domínguez (dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.). Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.