



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA IGNACIANA
COMO PREPARACIÓN PARA LA PRAXIS
DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES**

Presentado por:
ARTEMIO DOMÍNGUEZ RUIZ

Dirigido por:
PROF. DR. D. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

MADRID 2018



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

**APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA IGNACIANA
COMO PREPARACIÓN PARA LA PRAXIS
DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES**

Visto Bueno del Director

PROFº. DRº. D. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

Fdo

Madrid-Enero 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1 ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA IGNACIANA	11
1.1 Diversos términos utilizados.....	11
1.1.1 Hombre.....	12
1.1.2 Alma.....	15
a. Reflexión teológica sobre el término «alma»	16
1.1.3 Subiecto.....	20
1.1.4 Creatura	22
1.2 Estructura y composición interna.....	23
1.2.1 Dos modelos teológicos	24
1.2.2 Los sentidos.....	25
1.2.3 Inteligencia sintiente	26
1.2.4 El «sentir» ignaciano.....	27
1.3 Situación del hombre delante de su Creador.....	28
CAPÍTULO 2 APROXIMACIÓN AL DESEO	31
2.1 Introducción al término.....	31
2.1.1 Definición etimológica.....	31
2.1.2 Aliento, respiración y deseo	33
2.1.3 Hambre y deseo.....	35
2.1.4 Separación y deseo	37
2.1.5 Deseo y personalidad	40
2.2 Deseo de Dios	41
2.3 La ambigüedad del deseo.....	44
CAPÍTULO 3 EL DESEO EN LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA	47
3.1 El deseo en san Ignacio.....	47
3.1.1 Deseo, tensiones fecundas y <i>Autobiografía</i>	49
a. Loyola	50
b. Monserrat y Manresa	51
c. Jerusalén.....	53
d. Barcelona, Alcalá, Salamanca y París	54

e. Italia	56
3.2 El deseo en los <i>Ejercicios Espirituales</i>	57
3.2.1 Ordenar lo que se desea.....	57
3.2.2 Desear y entrar	59
3.2.3 Solamente deseando	60
3.2.4 El sujeto que desea	62
3.2.5 Desear y contemplar al Hijo de Dios	63
CONCLUSIÓN	67
APÉNDICE	71
BIBLIOGRAFÍA	81

INTRODUCCIÓN

Este trabajo surge por la inquietud de conocer la estructura antropológica ignaciana, su inferencia en la praxis espiritual y su actualización para la mentalidad del hombre contemporáneo. Esta inquietud me llevó a la consideración de un segundo punto, también anclado en la estructura antropológica ignaciana: el deseo, ya que en el centro de la vida del hombre emerge, con una fuerza tal, que se hace imprescindible su acercamiento y profundización.

La motivación tiene antecedentes vitales: el primero de ellos y el más fuerte fue la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de mes, donde se tuvo que reformular la vida, la propia concepción de sí mismo y el planteamiento personal delante de Dios; el segundo, que va integrado en esa experiencia, es la claridad de saber que Dios «hace sentir su voluntad» a quien se lo pide. En todo ello hubo que identificar la vivencia de una antropología escindida y autocentrada, y un rechazo al planteamiento de la revisión de los deseos como un camino que conduce hacia Dios.

Por su parte, el *Máster Ignatiana* fue el que vino a prender fuego en todas estas inquietudes al proporcionarme el acercamiento y el manejo de las fuentes ignacianas, la reflexión y actualización en el análisis de la experiencia espiritual y la experiencia compartida de una fe de seguimiento del Señor, intercedida por el santo de Loyola, con los mismos jesuitas, y vivida en medio de la geografía ignaciana que fue la que nutrió sobremedida toda la vivencia académica y espiritual.

¿Qué entiende san Ignacio por «hombre»? ¿Qué repercusión tiene esa concepción antropológica para la praxis de los *Ejercicios Espirituales*? Estas dos preguntas son las que permanecen en la base inicial de la presente investigación. Por tanto, lleva el interés de tener un acercamiento o aproximación al concepto que san Ignacio de Loyola tiene sobre el ser humano. Pongo «ser humano», porque creo que este término moderno

engloba los distintos modos en que Ignacio se refiere al hombre. Pero también, y de modo inherente a este, brota la referencia primera y última en él, que es Dios. Bajo esta óptica ignaciana, resulta interesante descubrir que el ser humano se puede definir solo desde el dato teocéntrico y no desde un antropocentrismo existencial. Por ello, el primer capítulo estará dedicado a esta revisión.

Comenzaré ofreciendo la definición de cada término utilizado, su uso y aplicación en el texto ignaciano y la correspondiente reflexión teológica sobre el mismo. Cabe mencionar aquí que las referencias utilizadas han sido una gran riqueza para esta investigación, ya que la experiencia de poder disponer y manejar las fuentes ignacianas, ha sido única y especial. Desde los datos primeros, las derivaciones que emergen llevan una fuerza y un espíritu que anima y, empatiza al mismo tiempo, con la experiencia de fe y de vida del santo de Loyola. De ahí se pasará al dato de lo interior en el ser humano. Su estructura y composición interna, los principales centros y dinamismos que confluyen en el ser humano en el diario vivir y en la experiencia espiritual. El entendimiento, la memoria y la voluntad serán los puntos claves de esta consideración. En la parte final de este capítulo se hará una reflexión sobre estos elementos antropológicos ignacianos que invitan a buscar una sana situación del hombre con respecto a su Creador. Desde su propia naturaleza como creatura y desde ese mundo abierto que le permite la relación con un alter, semejante y distinto.

En estas reflexiones también aparecen varias motivaciones que las suscitan: saber el modo como Dios se acerca a ese ser humano, ¿De qué echa meditaciones se sirve para mostrarle Su voluntad? ¿Y cómo se puede esto verificar? Es decir, la constatación de que el hombre, cuando se presenta delante de su Creador, puede comunicarse, puede encontrarse de manera personal con Aquél que lo llama permanentemente a estar con Él. ¿La condición de creatura le concede la posibilidad de relación existencial con Dios? ¿Cómo lo muestra el santo de Loyola en el texto de los *Ejercicios Espirituales*? Y que esto no viene como fruto de su «psyché» solamente, o de la fantasía, sino que se rescata un aspecto objetivo de lo real.

El interés brota por la experiencia que se ha adquirido en la vivencia de los Ejercicios Espirituales. Se ha notado cierta dificultad en la asimilación de estos. En el fondo, de manera consciente o inconsciente se vive una antropología teológica con diferentes enfoques, o simplemente un modo antropológico en el que no se incluye a la persona de Dios. No todo «el mundo» acepta en su interior, o duda, de que el «Criador y

Señor se comunique a la su ánima devota» [Ej 15]. Tampoco se comprende con claridad el «carácter inmediato» [Cf. Ej 15] de esta experiencia de Dios. Y si esto está en duda, entonces la experiencia espiritual que se quiere suscitar en la persona, se viene abajo.

Es cierto. Muchos no creen, ni en teoría, ni en la práctica, que puede haber un encuentro real con Dios por medio de la oración, y que en este encuentro Dios le puede mostrar su voluntad al orante en el aquí y ahora de su existencia. Lo que Dios le tiene reservado de modo particular. Hablándole «como un amigo habla a otro» [Ej 54]. Y la persona está capacitada para recibirlo y captarlo.

Existe, además, una tendencia a racionalizar toda experiencia espiritual y reducir así el campo espiritual a lo meramente cognitivo. Al hombre moderno y postmoderno le ha gustado exaltar a la razón, el conocimiento científico y la abstracción como los modos supremos de conocer. Ante esta esa base de estructura humana no se reconocen las otras partes que integran al ser humano, como lo es la parte instintiva y la parte afectiva, que es donde residen los deseos y la voluntad, y que entran también en el campo de la oración. Por su parte, al hombre post-moderno le ha dado por buscar algún encuentro con Dios, pero esto lo ha hecho como un pretexto para el encuentro del individuo consigo mismo.

Tampoco se le concede el suficiente espacio a la acción del Espíritu que habita en cada uno de quien lo ha recibido. Se ha quedado en un enfoque dualista, de alma y cuerpo, donde el cuerpo es el lado opuesto y de condiciones bajas y el alma es la que se encarga de las cosas de arriba, donde brillan las virtudes que se consiguen por el esfuerzo personal. Por ello, el consejo que viene del Espíritu, a veces se queda ahogado.

El segundo capítulo se internará en el mundo del deseo, desde una primera aproximación a su acepción un tanto negativa, por ser considerado casi como sinónimo de una energía o pulsión erótica en la constitución humana, pasando por su definición etimológica, que rescata su uso más certero, hasta llegar a descubrir su naturaleza y el universo tan amplio que representa esta dinámica de fuerza y de atracción. Aparecerá la sorpresa de descubrir que el deseo se desenvuelve en todos los ámbitos del ser humano, ya que atañe a sus necesidades básicas de supervivencia. Los deseos serán también el elemento esencial de la definición de la personalidad de cada uno y su revisión se vuelve esencial en el camino del autoconocimiento y del encuentro con los demás y con Dios. Por otra parte, se expondrá también que existe un deseo vital y profundo en el ser humano

que es el deseo de Dios. Se analizará el deseo que tenemos de Dios, así como el deseo que Dios tiene hacia el ser humano.

Este acercamiento al mundo del deseo nos ayudará a liberarnos de no pocos prejuicios en torno al mismo. La escuela de los deseos, identificada en la praxis de los *Ejercicios*, será expuesta como una luz para el ordenamiento del deseo y no para su sola eliminación. También se caminará del lado de san Ignacio en sus etapas primordiales de vida, donde experimentó y contactó con sus deseos y cómo Dios le fue ordenando ese lugar de encuentro y de recepción. Esta guía pretende aportar una clave de vida y de reflexión para la vida espiritual personal.

En el tercer capítulo se hará un análisis y comentario antropológico y teológico del deseo con la intención de mostrar su necesaria integración en toda la praxis espiritual, tanto de los *Ejercicios Espirituales*, como en el discipulado en general. Todo discernimiento espiritual que quiera ser integral, tendrá que pasar revisión por el mundo del deseo.

De modo general se concluirá que la antropología ignaciana es holística, integral y se comprende desde una naturaleza teocéntrica. En el plano interior del hombre, «alma», está comprendida la dimensión espiritual que propicia el encuentro entre el espíritu del mismo y el Espíritu de Dios, contrario a una concepción de alma-cuerpo donde se prescinde de esta dimensión, y ello desemboca en un intento (en su mayoría racional) de acercarse desde su propio esfuerzo a Dios. El hombre que se sabe espiritual tiene mayor facilidad de acceder al encuentro con su Señor, que el que ignora esa dimensión en su estructura interna. El deseo es el móvil que conduce al encuentro con Dios. Es a través de esta fuerza como se integran las distintas dimensiones en el ser humano y es esta misma fuerza la que lleva al hombre a salir de sí mismo. En el fondo, como base esencial, se encuentra el deseo profundo de Dios. Ser hombre de deseos es ser hombre de Dios.

Dentro de la bibliografía utilizada, destacamos los títulos de la *Colección Manresa* que es la que aporta la enorme riqueza de la actualización de las «fuentes ignacianas», es decir, de la *Monumenta Histórica Ignatiana*; así como también las revistas de especialidad en espiritualidad ignaciana (EIDES, Manresa); los principales diccionarios de la lengua española; y algunas otras referencias en lo concerniente a la antropología teológica en general.

Por último, está mi agradecimiento a todos los que colaboraron conmigo en la elaboración de este trabajo, tanto de manera implícita como explícita. Primero a Dios, nuestro Señor, que es de quien depende todo mi ser. Luego al director del *Máster Ignatiana* que, además de ser el tutor de esta investigación, aporta un espíritu nuevo y generoso en la obra ignaciana. Mi agradecimiento a José García de Castro por compartir sus conocimientos, su experiencia, su sabiduría y, sobre todo, su amor al Señor en la misión que realiza en esta *Universidad de Comillas*. Gracias por la motivación personal, las indicaciones precisas y el apoyo incondicional que me aportó para que este trabajo se hiciera posible. Del mismo modo agradezco a mis profesores del Máster, especialmente a Pascual Cebollada Silvestre y a Luis M^a García Domínguez, por su dedicación, asesoría y acompañamiento. También agradezco a mis compañeros del *Máster Ignatiana* que con su experiencia y motivación me dieron luces y aportes importantes para mi reflexión. A todo el servicio de Biblioteca y a Domi, la excelente secretaria del *Máster*, les agradezco su disposición y colaboración siempre tan amable.

No quiero dejar pasar por alto a mis amigos que el Señor me ha regalado en estas tierras, los que viven conmigo en el *Colegio Mayor y Seminario Pontificio Comillas*, y los que no; ellos, con sus ánimos, compañía, amistad y oración me dieron fuerzas para perseverar. En la distancia geográfica, pero al mismo tiempo, en lo más cercano de mi corazón, agradezco a toda mi familia y amigos que me apoyan desde México. Para ellos está también dedicada mi labor. Finalmente, agradezco a mi Obispo, Monseñor Hipólito Reyes Larios, y a la Iglesia de Xalapa, por darme la oportunidad de estudiar, especializarme y vivir esta experiencia inigualable en mi caminar.

CAPÍTULO 1 ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA IGNACIANA

En este primer capítulo realizaremos un acercamiento a los distintos términos que Ignacio usa en el texto de los *Ejercicios* para referirse al ser humano. Después, se continuará con una reflexión teológica sobre el concepto de alma, que es la que refiere a ese espacio interior en el ser humano y la que da la pauta para la conexión entre la gracia de Dios y la respuesta voluntaria y libre del hombre. Por último, también se revisará la consideración de la situación del hombre delante de su Creador, desde la misma clave de lectura ignaciana.

1.1 Diversos términos utilizados

San Ignacio utiliza varios títulos, en el texto de los *Ejercicios Espirituales*, para designar al ser humano, o para referirse a éste: «hombre», «subiecto» (sujeto), y «natura humana». También utiliza el término: «ánima» (alma) para aludir a la realidad humana interior. Esta última locución, aunque sugiere cierta particularidad del ser humano: su instancia interior, en la antropología ignaciana representa tanto como la misma voz «hombre» significa, aunque ambos conceptos no se entienden como sinónimos¹. Es por

¹ Cf. RUIZ PÉREZ, F. J. SJ., “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 121.

eso que conviene hacer una breve descripción de cada término, para clarificar y distinguir su correcto significado.

En este espacio se estudiarán los conceptos arriba señalados, excepto el de «natura humana»², ya que este término solo se utiliza para designar la naturaleza humana y aparece ocasionalmente en el texto ignaciano. Se agregará el de «creatura» en razón de la existencial referencia que se muestra en el emblemático texto del Principio y Fundamento [Ej 23]. Dicha elección de términos lleva la intención de introducirnos en la antropología ignaciana.

1.1.1 Hombre³

En el pensamiento ignaciano no se puede definir al ser humano desde el solo dato filosófico. La primera distinción que nos da el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (DEI) en la voz «hombre» es que este es un término próximo, pero no equivalente al de persona⁴. Se debe descartar, pues, toda intención de querer ajustarse a las etimologías tradicionales de «prósopon» y de «hypóstasis». La clave de lectura es otra. Solo se coincide en la analogía del término «persona» cuando esta nos acerca a la persona de Dios, y desencadena, así, un encuentro entre la creatura y el Creador. Pero definir al hombre desde sí mismo, como una realidad sustantiva, autónoma, sería un error. En las fuentes ignacianas al hombre solo se le puede definir desde el dato teológico, ya que «lo humano tiene en la trascendencia una referencia que no es accidental, sino constitutiva: lo humano es percibido cabalmente solo desde la trascendencia»⁵. La imagen bíblica de la creación es la que ha elegido Ignacio como punto de partida. En ello lleva la intención de acentuar la razón de ser de la Creación misma y la importancia del fin del hombre⁶, su orientación esencial hacia su Creador.

Es por eso que el término «hombre» remite necesariamente al de «creatura», que se detallará más adelante, pero que aquí es imposible eludir su aparición. «El hombre es

² [EE 7.10.89.135.136.325.326.327.334].

³ [Ej 19.20.23.24.25.27.35.36.44.53.102.104.164.177.185.213.242.284.295.325.326.339.370] En plural [Ej 58.92.102.149.150.235.278.279.283].

⁴ Cf. RUIZ PÉREZ, “Hombre”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 942.

⁵ *Ibid.*, 943.

⁶ Cf. LEWIS, J., SJ., *Conocimiento de los ejercicios espirituales de san Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987, 268-269.

creado para...» [Ej 23] Dios y por Dios⁷. Éste es el núcleo fundamental en el que está anclada la dinámica espiritual ignaciana. Los demás acercamientos a la definición antropológica estarán referidos necesariamente a esta realidad fundamental. De ahí que se encuentren definiciones del hombre como «ens creatum»⁸; «ser religioso»⁹; «criatura finalizada»¹⁰, que reafirman, con diferentes matices, la misma naturaleza teocéntrica del ser humano.

Un aporte al respecto, que llama la atención, es el que presenta José García de Castro, cuando considera que el hombre encuentra el sentido de su vida solamente desde unas claves externas a su propia naturaleza humana, es decir, en otras fuentes que le son dadas y en ese gran Otro, que es Dios.

«El hombre es un ser religioso, un alguien capacitado para comprenderse a sí mismo y para dar sentido a todo lo que percibe, conoce y atisba como posible de ser conocido, desde unas claves externas, ajenas a sí mismo y a su especie»¹¹.

Cuando se habla de lo ajeno a sí mismo, se está también afirmando un carácter de apertura que le deviene al ser humano de modo inherente. Esta apertura, comenta el autor, es la que lo lleva hacia la comunidad y es en ella y en el trato con los demás, donde adquiere un “plus de dignidad”, donde puede salir de sí mismo, donde se vuelve un «ser social».

Del mismo modo, para este autor, esa apertura radical del hombre conlleva una inclinación o tendencia hacia lo Otro que lo trasciende. Reafirma la tendencia a otra forma de Ser en la cual puede encontrar su plenitud, el Sentido que lo integra todo. De ahí que por ese carácter de apertura y de alteridad del hombre, le descubre una segunda cualidad: el hombre es un «ser con sentido»¹². Tal vez esto se puede vislumbrar de manera velada en el mismo Principio y Fundamento: «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios

⁷ Cf. RUIZ PÉREZ, “Hombre...”, 944.

⁸ Cf. GARCÍA, L., *El hombre espiritual según san Ignacio*, Razón y Fe, Madrid 1961, 24-25.

⁹ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., SJ., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 15.

¹⁰ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, 121-178.

¹¹ GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente...*, 15-16.

¹² Cf. *Ibíd.*, 15-16.

nuestro Señor, y mediante esto, salvar su alma» [Ej 23]. Tres acciones que lo sacan de sí mismo, lo llevan a la alteridad y desembocan en una salud (sentido) del alma.

Esta afirmación del hombre como un «ser con sentido» será abordada tanto en la esfera ignaciana como fuera de ella. Esto habla de una especie de consenso, ya sea como fruto de la reflexión o de la experiencia misma, en el que convergen varios autores desde puntos de vista distintos. Tal vez esto sea debido a su carácter esencial. Por ello traemos a colación, a modo de síntesis, desde el foro ignaciano, que «el sentido de la existencia del ser humano está escondido en el designio insondable de Dios»¹³.

Desde otras claves de lectura, no ignacianas, esto del sentido de la vida se retoma en el hombre moderno. Un referente inmediato es Viktor Frankl en su texto: *El hombre en busca de sentido*. Es un referente para la logoterapia, pero no es ese el tema que nos interesa, sino la inspiración que propone como base de su reflexión. Ahí se encuentra con una cita de Nietzsche: «Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo»¹⁴. Será la clave para afirmar que cuando el hombre pierde el sentido de su existencia, éste perece. Es verdad, la historia lo confirma de muchos modos. Los ejemplos más impactantes son aquellos que brotan de las peores condiciones humanas. Y, aun así, cuando la persona tiene un sentido por el cual vivir, es capaz de salir adelante y continuar. Así, el «para» ignaciano se asemeja mucho al «por qué vivir». Le abre el horizonte de su existencia. Le concede una tendencia de plenitud en los otros y en ese gran Otro que lo llama constantemente a la Vida.

Por último, reafirmamos todo lo anterior, en este breve acercamiento al término de hombre, con lo expresado por el teólogo Von Balthasar, que también considera que:

«La única definición teológica y primaria del hombre es la que parte del designio de Dios sobre él. El hombre es, ante todo, lo que Dios con su eficaz amor creador ha querido y quiere que sea: un llamado»¹⁵.

Queda claro que la inspiración del texto ignaciano se comprueba y, después de haber sido asimilada, se comparte y se expande para seguir aportando luz. Los autores

¹³ MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Capítulo Preliminar. H. U. Von Balthasar: el autor y su obra*, en SERVAIS J., SJ., Hans Urs Von Balthasar, *Textos de Ejercicios Espirituales*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2009, 41.

¹⁴ FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1991, 81.

¹⁵ MARTÍNEZ-GAYOL, *Capítulo Preliminar...*, 43.

que han seguido esta inspiración coinciden que, desde el comienzo, Ignacio quiso evitar la autorreferencia ontológica en el hombre. Que su salud y vida no se quedan autocentradas, sino que, por el contrario, remite, para su bien, a un Ser que lo llama y lo saca de su ensimismamiento. Lo que Ignacio quiere evitar es que el ser humano se detenga a considerarse tanto, que se quiera definir y comprender a sí mismo y que en ello pierda el horizonte de vida. Que no levante la mirada a Dios. Queda claro que el ser humano no puede dar sentido a sí mismo. Su horizonte está abocado en su Creador y Señor. Quien decide entrar en Ejercicios Espirituales y, a partir de ahí, buscar comprender mejor su realidad, le es necesario comenzar a poner la mirada más en Dios que en sí mismo. El consejo ignaciano le conducirá a: «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como mi potencia limitada procede de la suma e infinita de arriba..., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.» [Ej 237].

1.1.2 Alma

El concepto de alma, «ánima»¹⁶, como ya se había adelantado, será propuesto para designar todo aquello que significa la interioridad del ser humano. Es el espacio donde convergen todos esos aspectos que, de ordinario, se entienden como contrapuestos a lo meramente corporal¹⁷. El alma para san Ignacio es un término teológico, es la interioridad religiosa, el espacio donde se da la experiencia religiosa. Si se quisiera explicar esta realidad con los términos actuales, convendría traer aquí el concepto de «psyché» que determinado campo científico ocupó como objeto de su estudio. Aunque ahora se pueden precisar algunas distinciones entre lo que Ignacio, en su tiempo, concebía como «ánima» y lo que hasta ahora se ha venido abordando acerca de la «psyché».

En la psicología contemporánea se puede descubrir cierta identificación o correspondencia de los términos «psyché» y «alma»¹⁸, aunque se pueden descubrir dos vertientes en el modo de abordarla. Una excluye totalmente lo trascendente en el ser humano, reduciéndolo a lo consciente, subconsciente e inconsciente, que es la escuela freudiana. Por otro lado está la corriente junguiana, que es posterior, y esta se ha

¹⁶ [EE 1.2.6.15.16.17.18.20.23.25.38.40.41.43.47.66.70.71.124.152.166.169.175.177.179.180...] En total, el término *ánima* aparece 79 veces en el texto. Queda señalada la ruta ignaciana que quiere ahondar profundamente en el mundo interior del ser humano.

¹⁷ Cf. RUIZ PÉREZ, "Alma...", 121.

¹⁸ Cf. MELLONI, *La Mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 96-97.

decantado por reconocer el fondo divino o trascosciente en el ser humano¹⁹. Para Ignacio «ánima» representa a ambos. No utiliza el término «espíritu» para designar ese componente trascendente en el ser humano. De hecho, lo utiliza para referirse a los seres angélicos y solo una vez lo utiliza para señalar la parte racional del alma:²⁰ «antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu, asentándose o paseándose» [Ej 239], según lo que hereda del modelo escolástico de alma y cuerpo. Por eso, cuando antes nos referíamos a la interioridad, estábamos considerando todos estos elementos en ella.

a. Reflexión teológica sobre el término «alma»

Otro dato que conviene mencionar al respecto, es que también Ignacio es heredero de diversos modelos filosóficos y teológicos de su época²¹. Estos influyeron en la redacción del texto de los *Ejercicios*. Para efecto de lo que ahora nos ocupa, se mencionarán solo las dos grandes tradiciones: el agustinismo y el modelo aristotélico-tomista. El primero rescata tres ámbitos en la estructura del hombre: cuerpo, alma y espíritu. El modelo escolástico, por su parte, descarta al espíritu dentro del compuesto humano. De ahí que resulten conclusiones distintas a la hora de la praxis espiritual. Las conclusiones aluden a dichas estructuras. ¿Cómo iba el cuerpo o el psiquismo humano a tener experiencia directa de Dios, si Dios no es corporal ni psíquico?²² Melloni expone este orden de ideas y añade que en la triada cuerpo-alma-espíritu se abre un espacio virgen para acoger la experiencia de Dios, porque se considera un tercer plano, distinto al alma racional. De ese modo se puede acceder a esa realidad profunda que subyace al mismo psiquismo, donde se estaría en un estado de más apertura, de acogida y de actitud contemplativa, dejando que Dios obre en su creatura. De otro modo, ser harían unos ejercicios meditativos (mentales) donde el discurso de ideas trate de mover la voluntad de quien se ejercita.

¹⁹ Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 96-97.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 96

²¹ La tradición patristica, agustiniana y la escolástica. Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 71-72. Además de la Devotio Moderna, la piedad cisterciense y franciscana, la piedad iluminada representada por Juan Gersón. Cf. RUIZ JURADO, M., SJ., *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2015, 114. Humanismo renacentista del momento -auge antropológico- Cf. RUIZ PÉREZ, “Hombre...”, 942.

²² Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 96-99.

Otro dato que rescata el autor es el mismo que proviene de la antropología teológica paulina, donde el de Tarso también observa que en la persona se descubre el cuerpo, el alma y el espíritu: «Que ÉL, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5, 23); «Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23). Es decir, no se puede afirmar que Ignacio haya innovado en el tema de reconocer esa parte espiritual en el interior del hombre. Tampoco se le puede acusar de que el ejercicio espiritual que emana de esa fuente sea ajeno a la tradición de la Iglesia o contrario a ésta. Sin embargo, las complicaciones, como la que vimos arriba, le han venido porque en Occidente ha reinado, en la estructura mental del cristianismo, la dualidad escolástica. Al menos eso se constata a la hora de referirnos a las experiencias de Dios. Muchos creen que con tener clara la teología en el modo racional (solo facultad del alma) ya con eso habrán hecho un discipulado experiencial. Cuando se intenta explicar que existe un Espíritu que le quiere hablar al espíritu de cada uno, surgen las dudas y la tentación de querer argumentarlo todo como si se necesitara justificar. La parte racional del alma es importante, pero no la definitoria. Al menos no en el esquema ignaciano.

Pero volvamos al tema. En el término «alma», al modo ignaciano, se contempla la parte interior del hombre, donde se ubica el espíritu que contacta con el Espíritu de Dios. La exposición de fundamentos al respecto ha sido con la única intención de clarificar la praxis de los ejercicios espirituales. La claridad en el ¿A dónde? Y ¿A qué?, abre las puertas de esta experiencia.

Por otra parte, podemos afirmar otras cualidades del alma, desde este enfoque ignaciano. La primera de ellas es la propia singularidad o «subjetividad». Es a partir de esta cualidad que el ser humano se convierte en un ser personal y responsable²³. Probablemente de ahí se deduce todo ese ámbito de dignidad que le cualifica. Aunque para Ignacio interesa más la capacidad que se le ofrece de responder a su Señor y Creador cuando Él decide comunicarse a «la su ánima devota» [Ej 15]. Se sigue el esquema de llamada y respuesta. Al hombre le corresponde este talante responsivo²⁴ ante la iniciativa

²³ Cf. RUIZ PÉREZ, "Alma...", 121.

²⁴ Cf. RUIZ PÉREZ, J. F., SJ., *Teología del Camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000, 224-225.

de la Voluntad Divina sobre la salud de su ánima [Cf. Ej 1]. Es en ese mundo interior del hombre donde se identifica la cualidad que le fue dada de apertura a lo trascendente.

El plano de lo subjetivo en la experiencia de Dios tiene también sus propios matices. Dios respeta la individualidad del alma. Le propone un camino particular, a la medida de cada ser. Dios contempla a cada persona y le habla según sus coordenadas de vida y de historia. A modo de imagen, Dios no se comunica con una persona de habla hispana en ruso, si ésta no tiene los elementos necesarios para su comprensión. De ahí que la experiencia espiritual que se entreteje en el interior de cada uno, sea singular y subjetiva. El mismo camino ignaciano lleva esa tonalidad. Se recibe la experiencia y el itinerario que san Ignacio tuvo, pero cada uno está llamado a elaborar el suyo propio, bajo ciertas pautas o criterios que el mismo santo de Loyola propone para que se practiquen en el seguimiento del Señor. En los foros abiertos de los *Ejercicios Espirituales*, a la hora de compartir las experiencias de los ejercitantes, se obtienen tantas tonalidades de estas, como personas mismas que han vivido tal itinerario espiritual.

Pero al mismo tiempo, aunque se respeta y se asume el ámbito de lo subjetivo en esta experiencia de persona-gracia, no se descarta, con ello, el plano de lo objetivo. En la vivencia de Ejercicios la objetividad queda referida al método y a la materia propuesta de contemplación, pero también y de una manera más profunda, al núcleo cristológico que, más que un modelo inspirador de virtudes, para Ignacio se trata de un principio estructurante de la experiencia teológica²⁵. Aunque el tema de lo cristocéntrico en los *Ejercicios* nos llevaría a una empresa de gran volumen²⁶, es suficiente decir que Cristo se vuelve el eje central en la experiencia ignaciana. El discipulado y la vivencia evangélica que se medita y contempla, para después vivirla, van sacando a la persona de sí misma y la llevan al gran Otro, al Alter, que es Cristo el Señor. Entonces tal experiencia no se queda encerrada en el plano de los propios esquemas o inspiraciones autocentradas, sino que más bien se vive cierta tensión entre estos dos polos:

«El encuentro con la gracia estará sometido a esa polarización oscilante entre ambos planos. Con un resultado: la experiencia final de Ejercicios consistirá,

²⁵ Cf. RUIZ PÉREZ, "Alma...", 123.

²⁶ Ver: GIULIANI, M., "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Man* 68 (1996) 227-231; KOLVENBACH, P.-H., "La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola" en *Decir al Indecible ...*, M-ST, Bilbao-Santander 1999, 65-75; SEGUNDO, J. L., "El Cristo de los Ejercicios espirituales" en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 11/2, Cristiandad, Madrid 1982, 61-784; SOBRINO, J., "El Cristo de los Ejercicios de S. Ignacio", en *Cristología desde América Latina*, México 1977, 339-344.

ni más ni menos que en la “posibilitación” de un seguimiento (no cualquiera, sino el de Cristo: polo de la objetividad), que es asumido como proyecto existencial (no cualquiera, sino el mío: polo de la subjetividad)²⁷.

El tema de la «libertad», es el otro aspecto a observar en el ámbito de lo interior, o del alma. Es la cualidad que se le concede al alma, por ser respondiente. Ésta representa el espacio necesario para la manifestación de la voluntad de Dios y la adhesión que el hombre da como respuesta. El autor de la voz «alma» del citado *Diccionario de Espiritualidad*, comenta que la primera elección que se tiene es la que se mueve en el mundo interior. Porque trae a colación aquello que Ignacio detecta desde el comienzo de su conversión, allá en Loyola, en el momento de su interiorización, cuando se recuperaba de la herida en la pierna: la detección de la diversidad de los espíritus que le agitaban y el efecto también de los propios pensamientos que lo llevaron a determinarse [Cf. Au 6-9]. Él tomó conciencia de lo que ocurría en ese gran mundo interno donde distinguió con claridad lo que venía de fuera, que no le pertenecía, pero que se daba en él, y el pensamiento que le salía de su «*propia libertad y querer*» [Ej 32]. En todo ese dilema espiritual, comenta J. Francisco Ruiz, se erige la libertad como la máxima manifestación del hombre.

Solo por referirnos correctamente a lo que el pensamiento ignaciano concibe como libertad, diremos que «el hombre es libre en la medida en que acepte su “fin”, esto es, llegar a ser lo que es: “imagen de Dios”»²⁸. Se puede notar la fidelidad y la consecuencia de lo planteado anteriormente. La antropología ignaciana es teocéntrica, por tanto, la libertad no mostrará tonalidades de autonomía o de autorreferencia. El ejercicio interior, así planteado, irá «*solamente deseando y eligiendo*», lo que más le conduce al fin por el que ha sido creado [Ej 23]. El hombre tiene la facultad para seguir, o no, las voces internas que en él se mueven. Los impulsos que vienen del Espíritu de Dios le conducirán a la libertad. Le evitarán estar alienado, incluso de sí mismo. Le ayudarán a ordenar su vida [Ej 21]. Pero no solo eso, la vida espiritual que así se promueve, como está «orientada al encuentro del hombre y de Dios, obedece a dos movimientos en sentido inverso, que cada cual trata de conciliar. Por una parte, el de una libertad que busca el objeto de sus deseos; por otra, el de una libertad que acoge y recibe el don de Dios. Por un lado, actividad; por

²⁷ RUIZ PÉREZ, “Alma...”, 124.

²⁸ SALIN D., SJ., “Libertad”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1127.

otro, pasividad»²⁹. La expresión de esta libertad, como don que ser recibe, será ofrecido como respuesta a la Divina Voluntad.

1.1.3 Subiecto

La puerta de acceso a este término alude necesariamente a la traducción que se hace para el uso moderno y contemporáneo de «sujeto», ya que es un término poco usual o desconocido. El *Diccionario de Autoridades* nos da distintas referencias: «qualquier persona indeterminada; se toma también por la persona de especial calidad; se usa también por la actividad, vigor, y fuerzas de la persona: y así suelen decir del enfermo mui extenuado: No hai sugeto»³⁰. Esta última se acerca un poco a lo que Ignacio habla de «tener sujeto» [Ej 15]. Por su parte, en el diccionario de Covarrubias aparece expresado: «[SUJETO]. Sugeto. *Lat. Subiectus, subditus et alterius imperio parens*. En otra significación sujeto tomamos por la calidad de la persona, como «Fulano es un buen sujeto», conviene a saber tiene disposición para aquello a que le aplicamos. Subiecto y predicato son términos lógicos»³¹.

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

En el desarrollo y evolución del concepto, se parte de la conjugación del participio pasado del verbo de donde procede, quedando así en sentido pasivo: el que ha sido sujetado; para después designar a una persona o un individuo en tanto que actúa³². El debate posterior oscila entre estos dos polos: estar sujeto o ser sujeto. La filosofía, principalmente, retomará este concepto. Por un lado, le otorgará la propia autonomía, pero por otro le regresará a la dependencia inicial. En fin, el tratado es amplio. Interesa

²⁹ LAPLACE, J., *El Espíritu en la Iglesia. En las fuentes de la vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 1989, 11.

³⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "Sujeto", en *Diccionario de Autoridades*. Vol. 3, Gredos, Madrid 1969, 180-181.

³¹ COVARRUBIAS HOROZCO, S., "Sujeto", en *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Editorial Iberoamericana, Madrid 2006, p 1452.

³² Cf. COUPEAU, J. C., SJ. – GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., SJ., "Sujeto", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 1662-1663.

saber dos cosas al respecto: que, en toda esa evolución y uso del término, algunos escritos de los místicos, como el que hemos citado de san Ignacio, también lo van a utilizar. La definición que le otorgan será la que corresponde al «sujeto místico», es decir, aquel que se desarrolla a través de la relación mística personal con Dios³³. Y el segundo aporte que se recibe es que sujeto designa a la persona o al individuo, sobre todo aquél que se ejercita, que entra en la experiencia de los Ejercicios Espirituales.

Pero san Ignacio utiliza el citado término con la siguiente expresión: «tener sujeto» [Ej 15] para referirse «al grado de adquisición que el que hace los Ejercicios debe tener de determinadas capacidades para que quien da lo *Ejercicios* le invite a pasar adelante (cantidad de sujeto)»³⁴. Aunque la experiencia de *Ejercicios* se abre a todas las personas, no todos cuentan con la potencialidad de capacidades que se requieren para adentrarse en lo profundo de la vivencia de lo espiritual³⁵. Dicho de ese modo, parece que al final sí se está buscando hacer cierta selección de “candidatos” para acceder el retiro de *Ejercicios*. Sin embargo, la mentalidad y experiencia de Ignacio buscan que nadie quede afectado, en modo negativo por esa experiencia; y con ello tampoco se está refiriendo a que Dios le va a proferir un castigo tan grande o un camino penitencial insoportable, que no tenga capacidad de saberlo llevar. Se trata de que, al transitar por ese mundo interno, a veces tan complicado, se tengan los elementos necesarios y las herramientas suficientes para la confrontación entre el mundo subjetivo personal y lo objetivable de la experiencia.

En síntesis, «tener sujeto» significa ser potencialmente capaz en los ámbitos cognitivos, afectivos, relacionales y espirituales. También en lo concerniente a la auto aceptación, la capacidad de elección, de decisión y de responsabilidad³⁶. Sobre todo, aquella que tiene que ver consigo mismo. Con madurez suficiente, debe procurar la posibilidad de saberse responsable de sí mismo y de sus actos. Se habla de potencialidad. No significa, por ende, la adquisición de todas estas capacidades *ipso facto*, sino la posibilidad de su despliegue.

³³ Cf. COUPEAU – GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., SJ., “Sujeto...”, 1664-1665.

³⁴ *Ibid.*, 1665.

³⁵ En el texto de las *Constituciones* este término es empleado para referirse a todo aquél al que alude la *Compañía de Jesús*, en sus distintas circunstancias, con sus determinadas capacidades y disposiciones: [Co 187.207.215.236.302.334.338.343.355.367.667.682]. También se usa en el sentido de sujetarse o adherirse a algo o a alguien: [Co 206.207.274.627].

³⁶ Cf. COUPEAU – GONZÁLEZ MAGAÑA, “Sujeto...”, 1665-1668.

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

«Es interesante la praxis del mismo Ignacio con Javier y con Fabro; ambos muy distintos entre sí y con afectividades fuertes. Javier seguro de sí y necesitado de una buena “caída a tierra”; Fabro enormemente inseguro y sensible —más parecido quizás a los jóvenes de hoy— requirió más tiempo del normal para adquirir la seguridad necesaria y poder entrar en el núcleo de la primera semana. En ambos casos Ignacio vio que había “sujeto” potencial, pero en el caso de Fabro se necesitaron dos años de preparación, de organización y elaboración del “sujeto”. Pero pese a toda la apariencia de vulnerabilidad que Fabro parecía tener, en él había afectos, y afectos fuertes había sujeto”. En Javier era más claro»³⁷.

En las recomendaciones que Ignacio ofrece para el que da los Ejercicios se especifica, gradualmente, lo que se requiere, de parte de la materia humana natural, para que el fruto de la experiencia se alcance. Cuando se detecta que no se «tiene sujeto» para continuar, por el motivo que sea, se recomienda que se le den los ejercicios leves. De ese modo, considerando a cada persona, se adapta la experiencia que respeta la capacidad individual [Cf. Ej 14.15.18]. El sujeto se refiere tanto a la cualidad de la naturaleza de una persona como a sus circunstancias.

1.1.4 Creatura

En el siguiente término se expondrá solo lo que sea necesario para complementar lo que ya se adelantaba en la voz «*hombre*» acerca de su esencia creatural. Se exponía que esa esencia era relacional, abocada a Dios, en total dependencia de lo trascendente³⁸. La fuente principal seguirá siendo el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, pero ahora en lo que nos aporta acerca de esta locución³⁹. Lo primero que expresa es que existe una correlación entre los conceptos de Creador y creatura. Éstos están mutuamente implicados. Pero al hablar de Creador, Ignacio no lo comprende como en abstracto, como Aquél que todo lo ha hecho, que todo lo puede y lo domina, sino que lo asevera con una

³⁷ GONZÁLEZ MODROÑO, I., «El que los recibe» (El «sujeto». Disposiciones), *Manresa* 61 (1989) 329.

³⁸ Cf. RUIZ PÉREZ, “Hombre...”, 944.

³⁹ Cf. LADARIA, L. F., SJ., “Creador/creación/criatura”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 497-503.

cercanía y con un profundo toque personal. Por tanto, comienza a dar pistas acerca de esa relación tan personal y cercana que el Creador mantiene con su creatura. En el texto de los *Ejercicios*, en muchas de las peticiones que se recomiendan hacer, se descubre esa proximidad: «será aquí pedir conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [Ej 104]. La consecuente cualidad que Ignacio le atribuye al Creador es que no es un Dios lejano que ha echado a andar el mundo y se ha retirado de él, más bien considera que es un Dios providente que se mantiene con amor al cuidado de sus criaturas.

Por su parte, el hombre, como creatura, no cualquier creatura, ya que se le concede la preeminencia sobre todo lo creado, recibe la obra de Dios de una manera inmediata. Es su primer destinatario. Por tanto, «las demás cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado» [Ej 23]. Si el Creador y Señor se desborda en el hombre y en la creación entera, el hombre, junto con todas las cosas creadas están movidas a una respuesta positiva y existencial en lo más hondo de su ser hacia Dios. Al hombre se le consigna mirar primero hacia su fin, y luego a las cosas.

La alabanza, la reverencia y el servicio a Dios se da a través de la obra de la creación. En sí, todo se vuelve una cooperación. El Creador da y se da en la creación misma y la criatura coopera para que se alcance el fin para lo que todo fue creado. El Creador es un Dios humilde, que deja tener colaboradores en su obra. Pero también es consciente de que el hombre se puede oponer a ésta. Sin embargo, el amor derramado en la creación busca mover al hombre para que acoja con agradecimiento y admiración lo que Dios le ofrece como don. «Por pertenencia, el hombre queda anudado a Dios por el vínculo del amor que le concede al mayor servicio»⁴⁰.

1.2 Estructura y composición interna

El tema de la estructura interna del ser humano en san Ignacio es un tanto compleja. La razón es que los datos no se presentan de modo sistemático. Si se quiere elaborar algo en ese sentido, se tendrá que buscar por todas las referencias de los textos

⁴⁰ ARZUBIALDE, S., SJ., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009, 115.

ignacianos y por las tradiciones teológicas que ahí convergen. En el presente espacio, solo se comienza diciendo algo al respecto. Después se continúa resaltando algunos elementos que se contienen en esta estructura interna del hombre y que es necesario tener en cuenta, dada la referencia necesaria a ellos en toda actividad humana y, sobretodo, en el la praxis de la espiritualidad: los sentidos, la inteligencia sintiente⁴¹ y el sentir ignaciano.

1.2.1 Dos modelos teológicos

En cuanto a la estructura interna del hombre, nos encontramos, en el texto de los Ejercicios con elementos heredados de los modelos teológicos tradicionales que antes mencionábamos. Así, Ignacio retoma del agustinismo las «tres potencias» [Ej 45]: la memoria, el entendimiento y la voluntad. La primera alude a la concepción actual del subconsciente y al fondo místico del alma; el entendimiento a la parte cognitiva; y la voluntad remite al mundo de lo afectivo⁴². En el modelo escolástico la memoria queda ubicada dentro del campo del entendimiento, donde también se registra la parte del conocimiento humano, o la parte racional; y la voluntad también contempla las modalidades de los afectos. «Ignacio considera los actos de la voluntad más elevados que los del entendimiento... porque son actos libres de amor, y porque solo el amor puede adentrarse en el Dios que es Amor»⁴³. De aquí que se comience a distinguir de aquel privilegio que se le ha concedido a la razón como la parte más importante del hombre, incluidos los consecuentes en el tema de la fe y del seguimiento del Señor.

Siguiendo el mundo de lo afectivo, o la parte de la «voluntad» en el ser humano, según lo considerado por san Ignacio, el afecto es identificado con aquél correspondiente griego, *eros*, que se define como una forma de amor que tiende hacia otro en tanto que objeto. Este afecto se encuentra localizado en medio del apetito (*thymós*), que es una mera pulsión autocentrada y el amor (*ágape*) que establece una relación de reciprocidad y de donación. Ignacio estará atento a la fuerza y al dinamismo que brota de esta forma de amor intermedio que es el afecto⁴⁴. Concibe que éste, por ser ambiguo, necesita de cierta conducción hacia su verdadero objeto. Es por ello que aparece, desde el principio de los

⁴¹ Expresión de Xavier Zubiri. ZUBIRI, X., *Inteligencia sintiente*, Alianza y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1981, p 19-41. En MELLONI, *La Mistagogía...*, 81.

⁴² Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 72.

⁴³ *Ibíd.*, 73.

⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 75.

ejercicios, una acción concreta: quitar las afecciones desordenadas. El desorden es lo que se identifica con aquella dirección equivocada en el ser humano, que acaba por autocentrarlo y encerrarlo en sí mismo. Si el sentido de su trascendencia no está en sí mismo, sino en Otro, entonces todo lo que lo aparte de su fin decisivo y esencial acabará por devorarlo.

Pero eso de «quitar de sí todas las afecciones desordenadas» [Ej 1] no significa que la persona se quede sin afectos, como una tábula rasa, o como de ordinario se identifican a las personas insensibles: frías o de hierro; más bien de lo que se trata es de que estas afecciones sean conducidas a su verdadero objeto que es Dios, nuestro Señor, que es quien se da de una manera incondicional, sin poseer a nadie, ni devorarlo⁴⁵. Cabe mencionar que, aunque en este espacio nos estamos enfocando al plano volitivo de la antropología ignaciana, no se descarta que este ejercicio de reconducir los afectos pase también la luz de la razón. Claro que hay una reflexión. Se busca que el entendimiento se eleve, que la persona caiga en la cuenta, que se entere; pero no se agota todo el trabajo meramente en lo cognitivo. De ahí que el Señor mueva el afecto y la voluntad y así el ejercitante abrace lo que más le conduce a Dios.

1.2.2 Los sentidos

En esta identificación del modo de captar, de parte del ser humano, se encuentra involucrada la estructura humana en su modo integral. Se parte de un conocimiento de la realidad, como se hace de ordinario. Se utilizan las puertas que dan acceso de lo exterior a lo interior en el ser humano. Estas puertas se refieren a los sentidos por los que el ser humano capta la realidad (la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato). Cada sentido tiene su propio referente en el organismo biológico, en lo corporal. Cada sentido tiene un órgano al que alude necesariamente. Por tanto, la información que se recaba del exterior se descifra en dos dimensiones: en la cognitiva, que es el ejercicio de inteligir; y en la dimensión afectiva, con su propia referencia en el sentir. Es en la imaginación donde, después, se almacenará lo obtenido a través de los sentidos. Ahí se combinarán las imágenes formadas y se elaborarán otras, por analogía que correspondan, incluso, a realidades no vistas, ni oídas, tal vez abstractas e invisibles, pero pensados como objeto

⁴⁵ Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 76.

de su inteligencia⁴⁶. El esquema sigue la línea de ordenar las partes inferiores del alma a las superiores. Como partes inferiores podemos encontrar a los sentidos en su referente más exterior y biológico. En cuanto a las partes superiores podemos identificar a los sentidos internos con sus colindantes sensitivos y cognitivos. La imaginación jugará aquí, como mencionamos un papel determinante. Pero no todo termina ahí. De lo que se almacena en las partes superiores del alma será lo que el Espíritu iluminará y moverá para abrirlos a una visión y audición todavía más en orden superior. Es el acceso a las realidades espirituales⁴⁷.

Melloni expone que estos son ya los sentidos espirituales y, en una experiencia continuada y cada vez más profunda de encuentro con Dios, donde el hombre se deja mover desde esa parte inferior de su alma hacia los niveles más superiores, según el esquema ignaciano, puede acceder a la experiencia mística, donde se afina un modo contemplativo de ser y de percibir la realidad de Dios que se revela y se comunica por amor a su creatura. También por analogía, se dice que se habilita en el ejercitante, los sentidos místicos⁴⁸ que se mueven para adherirse a su Señor y Creador.

1.2.3 Inteligencia sintiente

Algunos autores jesuitas, entre ellos José García de Castro⁴⁹ y Javier Melloni, (este último es de quien se han tomado directamente los datos de consulta sobre esta estructura interna del hombre que se viene describiendo) coinciden con la antropología de Xavier Zubiri donde se describe la «inteligencia sintiente» en el ser humano. Coinciden, probablemente, porque san Ignacio también tiene una propuesta parecida. Desde las primeras anotaciones de los *Ejercicios*, en concreto en la anotación 2ª, está expresado lo siguiente: «porque no el mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente» [Ej 2]. La realidad se capta desde estas dos dimensiones o, mejor dicho, desde el completo. No se puede hacer una separación tal a la hora de aprehenderla. Por su parte, comenta el mismo Melloni, que lo descrito como «inteligencia sintiente» no abarca completamente lo que Ignacio quiso expresar en esas líneas, ya que él se sitúa en

⁴⁶ RUIZ JURADO, *A la luz...*, 119-120.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 120.

⁴⁸ Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 84-88.

⁴⁹ Cf. Nota número 2 en GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente...*, 15.

una capa más honda del ser humano⁵⁰, de donde quiere partir, para que moviéndose lo profundo, provoque una respuesta en ese mismo grado que evita lo superficial e ideal. Lo experiencial implica lo cognitivo, y la experiencia significativa queda grabada de modo permanente en el corazón del hombre.

Es conveniente asegurar que no se está despreciando, en ningún momento, el ejercicio de lo cognitivo o racional en el hombre. De hecho, Ruiz Jurado comenta que la razón, para san Ignacio, es la capacidad humana de *sindéresis*, de proponer argumentos verídicos y motivaciones válidas para su correcta aplicación⁵¹. En esa realidad que se concibe como el «entendimiento» se da el ejercicio del consentimiento a todo aquello que se le presenta como verdadero. La verdad requiere de asimilación y comprensión. Sin embargo, también se detecta que ese entendimiento puede quedar perturbado por los afectos desordenados del hombre que son los que alteran la realidad y de ese modo apartarse de una adecuación libre a la verdad objetiva. Pero también en el entendimiento, movido por la verdad, se puede discernir lo vivido, lo experimentado y lo sentido en el ejercicio espiritual. El hombre puede acceder a las verdades de fe con el uso de su propio raciocinio. Puede elaborar explicaciones que le permiten comprender mejor el dato revelado. «Pero también lo puede, y con mayor gusto, por iluminación divina, cuando se dispone a recibirla»⁵². Que es a donde Ignacio quiere conducir al ejercitante, para que obtenga, así, el mayor gozo y fruto espiritual que la sola reflexión intelectual.

1.2.4 El «sentir» ignaciano

Se puede decir que en ese «*sentir*» ignaciano se descubren todas las dimensiones de la persona, de las que hemos venido tratando: la corporal, la afectiva; la cognitiva y la espiritual⁵³. Por lo tanto, es más amplio que el mismo sentimiento. Integra a los sentidos, los afectos, los pensamientos y la voz de Dios que trasciende todo lo anterior. Quien comienza a *sentir* de este modo, estará constatando la famosa consolación que viene de parte de Dios, pero para ello debió haber iniciado un proceso de identificación, ya que se puede confundir fácilmente con la tentación. El mal espíritu también conoce la estructura

⁵⁰ Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 81.

⁵¹ Cf. RUIZ JURADO, *A la luz...*, 122.

⁵² *Ibíd.*, 122

⁵³ Cf. MELLONI, *La Mistagogía...*, 90.

interna humana y suele provocarla, a base de falsas consolaciones y engaños. Sentir las cosas internamente, en conclusión, integra a la persona y la unifica.

Este breve recorrido por las instancias internas del hombre, nos lleva a considerar que el ejercicio espiritual parte de lo exterior para ir horadando, poco a poco las capas internas, hasta llegar a lo más íntimo del ser del hombre, y por qué no decirlo también, hasta lo más íntimo en Dios. En el lenguaje ignaciano, como en algunos otros itinerarios espirituales, se trata de supeditar las partes inferiores a las superiores, con un ejercicio que abarca toda la realidad humana, en todas sus dimensiones. Es claro que se ha dejado el espacio para lo espiritual, es decir, para que el Espíritu mueva, de acuerdo a su voluntad, a toda la realidad humana. Es interesante cómo ese Espíritu, sabe y respeta a profundidad lo humano. No lo altera. Lo usa para mucho bien. Lo integra y lo unifica. Le da salud al alma. De este modo, de parte del hombre, y según esta lectura antropológica ignaciana, podemos seguir afirmando que el hombre es un ser espiritual. Así, «el hombre espiritual para san Ignacio, no es un hombre que actúa sin normas, solo bajo las rachas de la inspiración carismática, sino más bien una simbiosis armónica de obediencia, diligencia humana, prudencia y unción del Espíritu Santo»⁵⁴.

1.3 Situación del hombre delante de su Creador

Una de las aclaraciones que se hacen oportunas, antes de iniciar el presente punto, es que el término «hombre» incluye a los dos géneros. El término hombre, usado para designar al «ser humano», y no para distinguir el género, aparece con claridad en el texto de los *Ejercicios*. «Hombre es término deliberado de Ignacio que incluye a los dos géneros; cuando se desea diferenciarlos utiliza la forma varón, como se puede ver muy claramente en el [325] de los *Ejercicios Espirituales*: «así como es propio de la mujer cuando riñe con algún varón»⁵⁵. Además, comenta el mismo autor, que la conveniencia del uso del término «hombre» es dada a sus resonancias bíblicas e ignacianas.

En el Principio y Fundamento quedaba establecida la situación del hombre delante de su Creador. El fin de la realidad humana quedaba internamente jerarquizado: se trata primero de poner en marcha tres acciones fundamentales, «alabar, hacer reverencia y

⁵⁴ RUIZ JURADO, *A la luz...*, 128.

⁵⁵ GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente...*, 15.

servir» y después de ello, o tal vez implícitamente, salvar su alma. Todo claro. Pero la realidad insiste en que algo sucede, que no se cumple este principio fundamental en la vida del hombre. José Francisco Ruiz comenta que el hombre no se convence, de modo pacífico, en esa jerarquización y en el orden de las cosas. No, al menos de una manera permanente o definitiva⁵⁶.

Ese orden teocéntrico que descubre Ignacio queda muchas veces invertido y el hombre se afana por vivir desde una óptica antropocéntrica. Es decir, la creaturidad, puede entrar en crisis por defecto de horizontes⁵⁷ en ese mundo relacional con las cosas, con los otros y con Dios. El hombre tiende a alienarse en lo concreto y cerrarse a lo trascendente. Por tanto, el quehacer vital será el discernir y valorar entre todo aquello que lo encierra en sí mismo y lo devora y las posibilidades que se le presentan como elecciones para provocar la salud de su alma, sacarlo de sí mismo, de su tendencia egocéntrica y volcarlo hacia la alteridad, que se afianza como la puerta de fundamental de su existencia.

El hombre, así, vive cierta tensión en su camino hacia esta realización superior. Se habla, en otros términos, de la tensión que se ocasiona en el encuentro entre la gracia de Dios y la libertad que le es conferida al hombre. Esa tensión no se ajusta de una vez por todas. Más bien se vuelve proceso o camino que se prolonga a lo largo de la existencia del hombre⁵⁸. En la *Teología del Camino* que propone Ruiz Pérez expone a detalle la tarea ininterrumpida que le va a resultar al hombre en este resitarse hacia su fin trascendente. La gracia irá por delante, como una propuesta dinamizadora. Será siempre la iniciativa amorosa de Dios, la que sane al hombre de su autocentramiento.

Toda esta «dynamis» es generadora de vida, pero tal vida es como la que se plantea en el evangelio: morir para vivir. El hombre debe morir a sí mismo, a sus apegos codependientes y autocentrados, que lo alejan del fin por el que ha sido creado, para abrirse, movido desde dentro, desde sus deseos, afectos, desde lo profundo de su corazón hacia el encuentro con su Creador. Por tanto, no es un camino lineal ni de cualidades que invitan al confort. Las vías que se implican son de purificación y de unificación. «En la antropología ignaciana el hombre no aparece diseñado tanto en un proyecto de proceso lineal cuanto en un constante proyecto circular (o en espirales cada vez más delgadas) de encuentro amoroso con la divina voluntad, círculo de muerte y de vida en Dios, para

⁵⁶ Cf. RUIZ PÉREZ, "Hombre...", 944.

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 944.

⁵⁸ Cf. RUIZ PÉREZ, *Teología del Camino...*, 12.

cumplir siempre y en todo, con mayor perfección, el servicio de Dios»⁵⁹. El resultado de todo ello, aunque en el camino se va sintiendo a modo de consolación profunda que mueve siempre a la adhesión de corazón, será la salud eterna del alma.

* * *

La síntesis de este pequeño recorrido por la antropología teológica ignaciana nos aporta que el hombre es un ser creado, finalizado y religioso, cuya naturaleza es teocéntrica. Además, que en su alma o en su interior se encuentra identificada una estructura que comprende tres dimensiones: la del entendimiento que es la parte racional o intelectual; la de la memoria, que se considera como una de las funciones del entendimiento; y la de la voluntad, que es donde se encuentran referenciadas todas las modalidades de los afectos. La parte superior del alma, que es la que sobrepasa a la misma alma,⁶⁰ es ahí donde se identifica al espíritu en el ser humano (término no explícito en el texto ignaciano, pero sí identificado en ese lugar y con ese sentido), tal como lo recibe del modelo teológico del agustinismo. Por tanto, cuando se expresa «que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota» [Ej 15], se está considerando que el alma humana tiene las cualidades suficientes para responder al llamado del Espíritu de Dios que viene a su encuentro.

El hombre, delante de su Creador, conlleva un talante de apertura, de respuesta y de libertad. Es un ser finalizado, tiene un «para» que lo conduce hacia su fin último, pero este no lo determina, anulando sus facultades y su libertad. La propuesta ignaciana consiste, entonces, que la creatura permanezca abrazada a la voluntad del Señor, con toda su libertad y querer, que es donde encuentra la salud de su alma.

⁵⁹ RUIZ JURADO, *A la luz...*, 130.

⁶⁰ GARDIEL, A., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, París 1927, 21-39, en MELLONI, *La Mistagogía...*, 72.

CAPÍTULO 2 APROXIMACIÓN AL DESEO

2.1 Introducción al término

Visto en el capítulo anterior la estructura antropológico-teológica ignaciana, ahora nos adentraremos en la consideración del deseo. Se hará un análisis, también desde esos dos lugares de reflexión, que nos descubrirá la centralidad que comporta el deseo en el comportamiento humano, por ser una de las capacidades fundamentales del corazón.

2.1.1 Definición etimológica

Ahora nos adentramos en el ámbito de la voluntad, que es la dimensión donde el esquema ignaciano identifica, como se afirmó en el capítulo anterior, todas las modalidades de los afectos. Además, es en esta dimensión donde también se registra la capacidad de desear y de amar. Es en ese lugar donde se identifican los afectos y, en los postulados de estos, se registra el dinamismo y la movilidad de las fuerzas del deseo, ya que «el deseo es la consecuencia del afecto en la voluntad»⁶¹. La aproximación etimológica del concepto aporta lo siguiente: «deseo» viene del latín clásico «desidium», desidia, indolencia, pereza. En la antigüedad la doctrina moral determinó que la pereza u ociosidad era el incentivo primordial de la lujuria. De este modo, tomó el significado de ‘deseo erótico’, libertinaje o voluptuosidad⁶².

⁶¹ GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M. SJ., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander- Madrid 2015, 35.

⁶² Cf. COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., “Deseo”, en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispano*, Gredos, Madrid 1980, 460.

Tal vez esta definición sea una de las razones por la cual, al deseo, se le mira desde una connotación libidinosa o erótica que, para la concepción general de toda praxis espiritual, resulta el lado opuesto o incluso la amenaza de la que conviene desprenderse para alcanzar una aproximación más verdadera. De cierto modo se está designando al deseo como algo negativo, como muchas veces también se ha juzgado a lo corporal y a lo sexual en la estructura del hombre. Pero no solo por eso, sino que también por la fuerza que esto conlleva. Hay quienes tienen la concepción errónea de que trabajar el mundo del deseo terminará en una catástrofe, ya que temen perder el control de la fuerza que se opera en ellos. Existe, entonces, una idea bastante difundida y arraigada en el ámbito de la praxis espiritual que insiste en deshacerse de los deseos porque éstos entorpecen o apartan del camino de Dios.

Por otro lado, existe otra vía que nos sugieren las raíces etimológicas. *Deseo* también proviene de «desiderium» y «de-siderare». El latín «*desiderium*», según el *Diccionario de Autoridades*, significa anhelo u apetencia del bien ausente o no poseído⁶³. Esta referencia latina es la base común de donde parten las distintas reflexiones y aproximaciones de quienes han trabajado el término. De ahí que, el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* comienza la definición de la voz deseo como «la tendencia espontánea hacia un fin o un objeto conocido o imaginado como bueno»⁶⁴. Por su parte, Javier Melloni, en su ensayo sobre *el Deseo esencial*, observa que el deseo es «una aspiración por alcanzar un bien y un anhelo que están siempre trascendiéndonos»⁶⁵. Aquí, el uso de las palabras ‘aspiración’ y ‘trascendencia’ nos están dando las pistas de su particular reflexión, pero se sigue notando la misma referencia de base. Finalmente, la Real Academia Española, aunque parte de la etimología latina «desidium», también define el deseo como «un movimiento afectivo hacia algo que se apetece»⁶⁶. Las coincidencias son claras. El deseo, resumiendo, es el éxtasis, el anhelo, la apetencia, la tendencia espontánea, la evocación, el impulso o el movimiento afectivo hacia algo que se apetece, que no se tiene, que se concibe como un fin o un objeto conocido o imaginado como bueno y que nos conduce fuera de nosotros mismos.

⁶³ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Deseo”, en *Diccionario de Autoridades*. Vol. 2, Gredos, Madrid 1975, 167.

⁶⁴ BLANCH A., SJ., “Deseo”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 564.

⁶⁵ MELLONI RIBAS J., SJ., *El Deseo esencial*, Sal Terrae, Santander 2009, 15.

⁶⁶ Consultado 20/11/2017, <http://dle.rae.es/?id=CwuZEEf>.

En lo que respecta al verbo latino «de-siderare», éste ha venido a ampliar notablemente el uso del término. De hecho, es la base etimológica de la que más echa mano Javier Melloni para desarrollar su reflexión en torno al tema. «De-siderare», entonces, significa «constatar la ausencia de las estrellas»⁶⁷ o también, «tender hacia los astros»⁶⁸. Sugiere ese anhelo por las cosas de arriba. También expresa ese suspiro que brota cuando algo se quiere alcanzar, en este caso, lo que provocan los astros (cosas de arriba, superiores) en quien las contempla. Este énfasis puesto en el espacio sideral obliga al hombre a levantar la mirada, ya que la imagen de las cosas de arriba es la que queda más clara cuando se trata de mover el deseo de bien. La definición completa que aporta Melloni comporta esos elementos: el deseo es «un éxtasis que nos conduce fuera de nosotros mismos, una aspiración por alcanzar un bien»⁶⁹.

2.1.2 Aliento, respiración y deseo

Si nos fijamos en la aspiración resulta interesante encontrar algunas concordancias. Dolores Aleixandre, en su artículo sobre «el deseo y el miedo»⁷⁰, expone algunas reflexiones desde el dato bíblico y la espiritualidad ignaciana. Ella observa que en la terminología hebrea del relato del Génesis, donde Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices un aliento de vida (Gn 2,7), se emplea el término ‘*NPS*’ (*nefes*)⁷¹ para designar la garganta como órgano para tomar alimento y saciarse; y también como órgano de respiración. De ahí que esté relacionado estrechamente con ese aliento de vida que le ha sido dado. Este término hebreo después será traducido por «psyché»⁷². Comenta, además, que es en ese órgano donde se detectaban las necesidades elementales de la vida. Y termina diciendo que ello designaría, después, la sede del desear, anhelar y suspirar. El punto concordante es la acción misma de suspirar, aspirar, respirar, que

⁶⁷ La definición completa es: *De-siderare*: «separado de las estrellas cuando éstas forman una figura» *Sidus-sideris*. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire de la langue latine*, Libraire C. Klincksieck, París 1959. Citado en MELLONI, *La Mistagogía...*, 78.

⁶⁸ MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 15.

⁶⁹ *Ibid*, 15.

⁷⁰ ALEIXANDRE PARRA D., R.C.I., "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana", *Manresa* 66 (1994) 121-130.

⁷¹ Ver también RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 20-26.

⁷² ALEIXANDRE PARRA, "El deseo y el miedo...", 122.

implica al órgano mismo, como sede biológica de esta acción y al Creador (que da el espíritu) que impulsa ese aliento de vida en el hombre.

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

A tenor del tema de la respiración, Javier Melloni dedica también un capítulo entero al tema del hálito vital relacionado con el Deseo esencial. Él parte de los hechos naturales y básicos del ser humano. Resalta que el ser humano está enmarcado desde su nacimiento hasta su muerte por la inspiración y la expiración: cuando nace, lo primero que hace es inspirar y, cuando muere, lo último que realiza es una expiración. Por el acto de respirar, comenta, el hombre mantiene el deseo primordial que es vivir. Considera que esta actividad automática del ser humano es la que se convierte en el vehículo principal para conectar con la propia conciencia, con el interior y con el espíritu⁷³. Es a través de esta conexión como el hombre se puede conceder el paso a mayores profundidades de la experiencia interior. En síntesis, afirma que «el oxígeno es al cuerpo lo que la conciencia es a la mente y lo que el espíritu (spíritus, “aliento”) es al alma: la fuente de su energía vital. Mediante la atención, los tres ámbitos se unifican para co-inspirar en la transformación del ser integral y dinamizar el Deseo esencial»⁷⁴.

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

Un ejemplo de valoración de esta actividad humana, por parte de quienes promueven las prácticas, hoy en día, de la oración en Occidente, comentan que «La respiración será un diálogo permanente, una forma de interactuar con la realidad circundante. Tomar conciencia de esta respiración y de este diálogo nos acerca al misterio

⁷³ Cf. MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 33-39.

⁷⁴ *Ibid.*, 39.

de la existencia»⁷⁵. Una respiración que suele ser pasada por alto, incluso hasta ignorada, nos remite a suspiros (anhelos-deseos) profundos de vida y éstos nos conducen al mismo misterio de Dios.

2.1.3 Hambre y deseo

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

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

«El concepto central es la teoría de que el organismo se esfuerza por mantener un equilibrio que continuamente se ve perturbado por sus necesidades y que se recupera por medio de su satisfacción o eliminación»⁷⁶.

Estas necesidades, según Perls, tendrán un trasfondo común, el instinto del hambre. Considera que las primeras experiencias que el niño tiene cuando interactúa con

⁷⁵ GIUNDULAIN D., "Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales", Colección Ayudar, n. 84, Cristianisme i Justícia – EIDES, Barcelona (2017) 5.

⁷⁶ PERLS F.S., *Yo, hambre y agresión. Una revisión de la teoría y del método de Freud*, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Madrid 2010, 25.

el pecho de la madre son determinantes en el proceso y desarrollo de ciertas actitudes de la persona y en el modo en que esta se mueve hacia el satisfactor de sus necesidades. Es conveniente remarcar aquí el efecto profundo de todo ello. Las palabras: necesidad, satisfacción y equilibrio son básicas en el dinamismo de lo interior.

En ese preciso plano están también enmarcados los deseos. De hecho, de las necesidades brotan los deseos y los deseos nos llevan a descubrir las propias necesidades. Aunque es conveniente comprender que, por necesidades, se deben entender aquellas «tendencias psíquicas derivadas de un déficit del organismo o de potencialidades naturales inherentes al hombre que buscan realización, aunque de por sí no producen la acción»⁷⁷. No producen la acción, pero sí señalan directrices que hacen propensa la misma acción. Es por ello que el darse cuenta de esta distinción es de gran ayuda para la toma de decisiones, o para la misma elección.

Por su parte, Melloni menciona que es la sensación de carencia, del estremecimiento de la separación, de la ausencia y del vacío, lo que provoca el deseo de las cosas⁷⁸. También concuerda con Perls al destacar que esta sensación está relacionada con el hambre y con el tener. Incluso, describe algunas experiencias que se pueden entender como incompletas, tales como la separación y el abandono; o la sensación de fragmentación y la falta de sentido, que son las que ocasionan que el ser humano pueda acceder a otros terrenos que lo complementan, como lo es la relación con los demás, la búsqueda de la belleza y del conocimiento⁷⁹. Por lo tanto, lo separado y lo complementario es lo que provoca el deseo en el ser humano.

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

⁷⁷ GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones...*, 69.

⁷⁸ MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 15.

⁷⁹ Cf. *Ibíd.*, 16.

vive los sentimientos y padece las necesidades no solo físicas, sino las que brotan del corazón. Los deseos también abarcan esa realidad.

Es necesario reafirmar, con todo esto, que el organismo, independiente, tiene la capacidad individual de supervivir. Pero que esta afirmación se debe, a su vez, regular, porque no se puede predicar en todas las etapas del ser humano; ya que la edad infantil es totalmente dependiente de personas ajenas al niño, que le puedan dar los elementos necesarios para poder subsistir. Pero el ser humano en general, «en condiciones normales, registra necesidad (sed, hambre, amor, rabia, luz, compañía, etc.) y se mueve hacia el hambre para satisfacerla. Entra en contacto con él, la satisface y se retira. Esto se conoce como Ciclo de autorregulación orgánica, Ciclo de experiencia, Ciclo de contacto-retirada o Ciclo de la Gestalt (se completa una Gestalt)»⁸⁰. El ser humano siempre está en búsqueda de complemento o plenitud.

2.1.4 Separación y deseo

La biología sigue aportando muchos elementos en torno al deseo, como uno de los planos más básicos y elementales del ser humano. Es interesante mirar al ser humano desde sus bases elementales. La idea central es que el organismo humano no se puede satisfacer a sí mismo. Esto «nos hace ver, desde otra perspectiva, al hombre y a la mujer como carentes en sí mismos de lo que necesitan para vivir y obligados a reconocer que necesitan recibir de fuera de ellos mismos lo que precisan para su supervivencia»⁸¹. Pero no solo eso. La biología que también se extiende en los demás organismos vivos nos ofrece una gran variedad de opciones en los modos de ser. Hay pluralidad, diferencia, diversidad y, por tanto, complementariedad.

El relato del Génesis, como dato bíblico, nos hace mirar en este mismo sentido. Con claridad distingue, por ejemplo, que existen dos maneras de ser humano: la del varón y la de la mujer. También aquí se puede descubrir esta dinámica de necesidad y encuentro. En este punto, comenta Dolores A., que el ser humano es una realidad abierta, y que, al

⁸⁰ SINAY S. – BLASBERG P., *Gestalt para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires 2003, 119.

⁸¹ ALEIXANDRE PARRA, “El deseo y el miedo...”, 122.

existir solamente en una de esas dos maneras, no va a abarcar nunca la totalidad de lo humano, sino que necesitará siempre ser completado por la otra⁸².

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

En el capítulo anterior se detallaba la realidad antropológica vista desde el dato ignaciano, donde tres actitudes básicas «alabar, reverenciar y servir a Dios», le hacían salir de sí mismo, para ir al encuentro con su Señor y Creador y, en ese itinerario, encontrarse con los demás. Como la base desde donde se maneja aquí tal afirmación es de lo afectivo y espiritual, no solo de lo corporal y biológico, entonces se puede encontrar la distinción de su aplicación. Lo biológico tiene elementos que llevan al mismo lugar: buscar la plenitud de lo que se percibe que hace falta. La naturaleza también ayuda. Impide, que el ser humano se quede autorreferenciado, y le invita a salir y buscar lo que le hace falta para vivir.

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

La concepción creacional del texto observa la separación de ciertos contrarios: la «luz» de las «tinieblas» (Gn 1,4); las aguas de «encima» del firmamento y de «debajo» del firmamento (Gn 1,6); el suelo «seco» y el cúmulo de las «aguas» (Gn 1,9); hay lumbreras en el firmamento celeste para separar el «día» de la «noche» (Gn 1,14). Esta descripción de la realidad por sus opuestos denota, al mismo tiempo, la comprensión de la tensión que se genera por la separación y por la búsqueda de su complementariedad.

⁸² Cf. ALEIXANDRE PARRA, "El deseo y el miedo...", 122.

Fuera de toda visión dicotómica de la realidad, al establecer precisamente esas realidades contrapuestas y no otras, se evidencia su mutua implicación.

Esta aproximación, entonces, al relato del Génesis, aporta lo suyo en el tema elegido. Es por ello que Dolores A. también afirma que «el deseo nació en el jardín»⁸³, en ese primer lugar existencial donde tuvo origen todo. Desear lo complementario, lo distinto, incluso hasta lo opuesto, se encuentra identificado en la misma base de la creación. Existe una fuerza natural de atracción que se muestra a través de la energía y el dinamismo en el cosmos. Los distintos organismos que buscan, fuera de sí mismos, lo que no tienen para subsistir y para encontrar el equilibrio vital, parten del reconocimiento de su propia limitación y tienden hacia un fin de integración y de unificación.

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

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

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

«Hace falta mucha paciencia para tratar con nuestros deseos. Porque los mejores deseos están enterrados debajo de mucho lodo y arena. Se hace necesario

⁸³ ALEIXANDRE PARRA, “El deseo y el miedo...”, 122.

un trabajo lento para abrir las compuertas y dejar que vayan aflorando suavemente como las burbujas del fondo de la laguna. En el fondo dormido del corazón están las cosas importantes, porque allí nacen las fuentes de la vida»⁸⁴.

2.1.5 Deseo y personalidad

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

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

De suyo, el deseo, aunque no se lea desde una clave de lectura espiritual, se sitúa dentro de los parámetros primordiales de la dinámica humana; ya que «la capacidad de desear es una de las más importantes de las que está dotado el sujeto y la que de una manera más constante decide del comportamiento de la persona, tanto en su vida interior como en sus manifestaciones exteriores, hasta el punto que los deseos pueden llegar a definir la personalidad: “dime lo que de verdad deseas y te diré quién eres”»⁸⁵. La persona

⁸⁴ QUINZÁ X., *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 21-22.

⁸⁵ BLANCH, “Deseo...”, 564.

se define, entonces por lo que desea (no únicamente), de ahí la importancia de saber escuchar lo que deseamos. La escucha del deseo es fundamental en el proceso de autoconocimiento. Xavier Quinzá, en su *mistagogía del deseo* también hace alusión a este reflejo:

«Necesitamos reconciliarnos con nuestros mejores deseos porque son ellos los que nos pueden poner en la pista para saber de verdad quiénes somos. Somos lo que deseamos, lo que nos hace vivir y soñar, los anhelos más profundos del corazón»⁸⁶.

Las fuentes del deseo son las que proveen de luz y de claridad en la realidad interior del hombre y le definen. También José M^a Rambla concuerda con ello. Él cita al psicoanalista francés D. Vase, quien afirma que «el deseo es el corazón y el color del tiempo humano»; y, a partir de ahí, agrega que el deseo es «como un latido de nuestra vida, que colorea nuestra existencia. Somos lo que deseamos; somos nuestros deseos. Seremos llevados por nuestros deseos»⁸⁷.

2.2 Deseo de Dios

«Así dice el Santo, bendito sea: Yo me escondo y nadie me busca...»⁸⁸. Qué desolada se muestra una vida donde no existe nadie que te busca. Se denota la soledad existencial. Si el ser humano, en esencia, está llamado a vivir en sociedad, o para los demás, el carecer de este contacto, de este encuentro y ajeno a toda relación, lo hace vivir de un modo que no es nada humano. Por tanto, cuando la persona vive la experiencia de ser buscado, de ser considerado, de ser tomado en cuenta, la persona vive. Simplemente así. Esta búsqueda que viene de fuera, de los otros y del gran Otro hacia mí, se puede entender también como ser el objeto de deseo (sin cosificarlo) de alguien. Esa dinámica es la que hace que cualquier corazón aletargado despierte. «No hay motivación para generar un deseo amoroso hacia alguien que la de saberse y sentirse deseado por él»⁸⁹.

Ignacio percibe que Dios es quien busca al hombre. De hecho, «toda la sabiduría y la pedagogía espiritual de Ignacio están puestas al servicio del despertar de esta

⁸⁶ QUINZÁ, *Desde la zarza...*, 22.

⁸⁷ RAMBLA J. M., SJ, "Bondad y ambigüedad del deseo", *Manresa* 66, (1994) 161.

⁸⁸ ALEIXANDRE PARRA, "El deseo y el miedo...", 121.

⁸⁹ BLANCH, "Deseo...", 570.

búsqueda»⁹⁰. Despertar o ser conscientes de esta realidad que llama desde el fondo del propio ser, se convierte en la tarea esencial. Pero, al mismo tiempo, emerge en quien es llamado la paradoja que se vive en el discipulado del Señor: cuando se sale de sí mismo para ir a buscar al Señor, al mismo tiempo se percibe que tal búsqueda responde a una premisa anterior, el Señor ha salido antes con una elección propuesta. Los evangelios nos dan testimonio de ello: «Le respondió Jesús: “Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi”» (Jn 1,48). «No me han elegido ustedes a mí, sino que yo los he elegido a ustedes» (Jn 15, 16).

Se destaca que todo deseo o búsqueda de Dios se mueve por un anhelo mayor, anterior, que lo atrae. Dios desea. Dios nos ha deseado primero, y eso mueve toda nuestra existencia. Su deseo nos hace desearle. «El deseo de Dios no nace del hombre mismo, procede de la atracción de Dios mismo»⁹¹. Desear, entonces se convierte en una dinámica espiritual que implica la bilateralidad. Javier Melloni explica esto mismo en su texto *El Deseo esencial*:

«Somos deseo de Dios en un doble sentido: desde el punto de vista nuestro, tenemos deseo de Dios, anhelo de reunificarnos con el Origen, que nos hace participar de Él por medio de la existencia; desde el punto de vista de Dios, somos su Deseo. Creados como expansión de su ser, somos la forma, la expresión, el contorno y la ocasión de su Deseo. Somos Él en su acto de darse en nosotros, y Él es nosotros en la forma acabada de nuestro anhelo»⁹².

De no ser así, nada podría sacar al hombre de sí mismo. La naturaleza humana hubiera encontrado plenitud en sí misma, pero sabemos por experiencia propia, que esto no es verdad. «Nacimos marcados por el deseo, y nacemos así porque Dios mismo es la fuente del deseo. Dios es quien lo hace nacer y por eso el deseo nos precede»⁹³. Dios lleva al hombre a lugares que el hombre mismo no puede acceder y lo hace a través del deseo. Le lleva a desear aquello que lo conduce a un bien mayor. El hombre, por su parte, con su propia limitación, percibe lo que es bueno y desea limitadamente. Dios le encamina con deseos profundos de vida. Dios le conduce con deseos de Él mismo.

⁹⁰ ALEIXANDRE PARRA, “El deseo y el miedo...”, 121.

⁹¹ *Ibíd.*, 123.

⁹² MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 12.

⁹³ RAMBLA, “Bondad y ambigüedad...”, 162.

Esto no quiere decir que el hombre esté determinado por ello. El deseo de Dios en él no desdice su libertad, al contrario, esta queda reafirmada; ya que el deseo de algo o de alguien y, en lo profundo, de Dios, no es una concreción ya hecha o actualizada. Más bien se trata de una potencialidad previa. Es un impulso o motor inicial al que el hombre puede acceder o, por el contrario, también puede ignorar o dejar pasar. Existe, en el ser humano, un cúmulo de deseos, pero no a todos les damos cabida. Elegimos, de entre ellos, solo los que nos significan o con los que concordamos, según nuestra propia consideración. El deseo de Dios también pasa por ese filtro. Éste permanece subyacente en esa misma dinámica. La máxima de libertad que nos dio el Creador es la que consiste en que el hombre puede responderle afirmativamente o de modo negativo al deseo de Él, que puso en nuestro corazón.

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

Se puede notar que en las tres dimensiones del ser humano (cuerpo-alma-espíritu) de los que se habló en el capítulo anterior, está presente la dinámica del deseo. Desde su base más orgánica hasta el anhelo más profundo de Dios. Incluso, como el deseo abarca toda la realidad del hombre, y en ello no se logra distinguir dónde termina lo biológico y comienza lo anímico o afectivo y de ahí dónde se involucra lo espiritual. Es una realidad que lo abarca todo y lo involucra todo. Se puede afirmar, entonces, que el ser humano vive en medio de cierta omnipresencia del deseo⁹⁴. Pero «el deseo último que subyace a todos los deseos es el deseo de Dios. Un anhelo íntimo, último y primero, que solo se saciará cuando estemos en Dios»⁹⁵.

⁹⁴ Cf. MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 16-19.

⁹⁵ MELLONI, *La Mistagogía...*, 78.

2.3 La ambigüedad del deseo

La revisión de esta dinámica del deseo, hasta ahora, muestra una apariencia de ser algo simple, que fluye con naturalidad y de modo sencillo. De hecho, lo es, sin embargo, lo complejo viene del mismo corazón humano. Ese lugar enigmático que es capaz de provocar búsquedas de aquello que le viene bien, pero también de aquello que le perjudica. El evangelio de Mateo lo advierte: del corazón o del interior del hombre provienen los malos pensamientos (Cf. Mt 15,19). Algunos hacen una especificación más precisa, ya que detectan que los deseos son la fuente o la raíz de las ambigüedades⁹⁶ del corazón; o también afirman que el deseo, en sí mismo, es esencialmente ambiguo⁹⁷.

Aunque afirmarlo así, categóricamente, sin un contexto previo, sería otorgarle al deseo cierto valor “a priori”, incluso hasta moral, como bueno o malo. Conuerdo con que el deseo tiende hacia un bien, o algo concebido como bueno. Será entonces el objeto del deseo el que se tenga a consideración. Si éste le otorga un bien a la persona que desea o, por el contrario, le perjudica. La filosofía aporta que la voluntad siempre tenderá hacia un bien o lo que es concebido como bueno. En ese caso la revisión será hecha desde la hermenéutica, es decir, en lo que yo concibo como bueno. El *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* comenta que la diversidad de movimientos interiores depende de los objetos que se desean y que los deseos provocan ambigüedades y engaños⁹⁸. Melloni, al respecto, agrega:

«Estos ámbitos del deseo son fuente de la creatividad y crecimiento, pero también lo pueden ser de bloqueo y regresión, según el modo y grado con el que se dé tanto su satisfacción como su frustración. El deseo es un dinamismo que nos impulsa hacia aquello que queremos obtener, pero también puede convertirse en un obstáculo. Puede ser torpe y ciego, ya que sólo nos permite verlo que entra en su campo de interés»⁹⁹.

A propósito de esto, Luis María García Domínguez, cuando trata el tema de las afecciones desordenadas, distingue dos tipos de deseo: el deseo emotivo y el deseo racional. En el primero ubica todo aquello que pueda quedar registrado como «deseable

⁹⁶ Cf. RAMBLA, “Bondad y ambigüedad...”, 162.

⁹⁷ FERNÁNDEZ, A., SJ., “Importancia e insuficiencia del deseo”, *Manresa* 66, (1994), 138.

⁹⁸ Cf. BLANCH, “Deseo...”, 567.

⁹⁹ MELLONI RIBAS, *El Deseo esencial...*, 17.

para mí», que satisface inmediatamente, viendo o notando solamente esa parcialidad. En este tipo de deseo están contenidas las emociones, los instintos y lo inmediatamente «importante para mí». Por su parte, el deseo racional, es el que puede tener en cuenta ese primer deseo, pero ahora lo integra con un segundo tipo de valoración, racional o reflexiva y opte por aquello que entiende ser «el bien sí». Deseo que enfoca lo que la persona ha concebido en la categoría de lo que es un «bien en sí mismo»¹⁰⁰.

Es necesario recalcar en este punto que este «bien en sí mismo» no se está entendiendo como una idea preconcebida de un bien objetivo. No es un ejercicio de jerarquización de valores desde el centro cognitivo o racional. recordemos que estamos hablando de deseos, Y estos se encuentran registrados en el plano volitivo y afectivo. El ejercicio consiste, tal vez adelantando un poco el modo ignaciano, de ordenar los deseos, pero dejando que estos se muevan, contactando con ellos y escuchándolos, no reflexionando y ordenando desde la mente, sino desde el corazón. Solamente «deseando y eligiendo» [Ej 23,7]. Porque «lo que es simplemente mejor no es lo mejor para cada cual»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones...*, 67-68.

¹⁰¹ Cf. DIRECTORIO DE POLANCO 20, 82. En RUIZ PÉREZ, *Teología del Camino...*, 246.

CAPÍTULO 3 EL DESEO EN LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

3.1 El deseo en san Ignacio

Para San Ignacio el deseo es una palabra positiva¹⁰². Solamente existe una alusión al deseo que puede entenderse de modo contrario y es la que aparece en la *Autobiografía* como «vano deseo de ganar honra» [Au 1]. Sin embargo, la nota que aparece en los comentarios que José María Rambla hace sobre la *Autobiografía* explica que el conjunto de «armas» y ganar «honra» no tiene la connotación negativa que se le suelen atribuir, sino que encierra en síntesis una cultura, una formación humana y profesional, y que ciertamente es puesta a un exceso o «vano deseo»¹⁰³. Por otra parte, la consideración de que el texto de la *Autobiografía* no es redactado directamente por San Ignacio si no por el padre González de Cámara¹⁰⁴, agrega otro factor para confirmar que en Ignacio el deseo tiene siempre una connotación positiva.

De este modo se constata que Ignacio es un hombre de deseos¹⁰⁵. Existen algunas voces que se expresan acerca de él como alguien frío, entendiéndose por ello, alguien que prescinde de la realidad afectiva, tal vez por detectar las exigencias de perfección y la firmeza de voluntad. Pero, por el contrario, por ese mismo temperamento, Ignacio fue un hombre de grandes afectos y deseos¹⁰⁶ que, unidos a la fuerza del Espíritu, lograron centrar

¹⁰² Cf. CORELLA, J., SJ., “Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas”, *Manresa* 66, (1994) 149.

¹⁰³ GARCÍA MATEO R., El joven Iñigo de Loyola, p.242 y 243. Citado en RAMBLA BLANCH J. M., SJ., *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander- Madrid 2015, 43-44.

¹⁰⁴ CORELLA, “Dinámica...”, 149.

¹⁰⁵ FERNÁNDEZ, “Importancia...”, 131.

¹⁰⁶ Cf. BLANCH, “Deseo...”, 565.

con gran profundidad su vida en Cristo el Señor. Por eso, la obra posterior, y que está ligada estrechamente a él, llevará la impronta de un itinerario que busca ordenar los deseos y los afectos para conducirlos a Dios. Una espiritualidad que integra el mundo afectivo.

Con estas descripciones que se han hecho sobre la persona de San Ignacio y con los escritos, tanto los redactados por él mismo, como los textos autógrafos, se puede afirmar que para Ignacio el deseo es «como una inclinación hacia algún objeto acompañada por un afecto positivo»¹⁰⁷. La escena más emblemática de Ignacio que nos habla de ello, es la que se ubica como el arranque de su conversión. En su proceso de recuperación de la herida de la pierna, no sólo comienza a lidiar con sus pensamientos, sino que también logra registrar la fuerza de los deseos: «Y aquí se le ofrecían los deseos» [Au 9].

Hay una constante en este texto autógrafo cuando se refiere al modo de aparecer el deseo en él: «le venían deseos» [Au 15, 47, 55, 71, 79]. Es la constatación de la fuerza desiderativa en él. De ahí, una vez que los experimentaba y registraba su contenido, entonces comenzaba a experimentar ciertas distinciones entre ellos. Unos lo dejaban «seco y descontento» [Au 8] y corresponden al deseo de hacer grandes «hazañas mundanas» [Au 7]. Y cuando contactaba con los deseos de hacer lo mismo que hizo San Francisco y Santo Domingo [Au 7] quedaba consolado, contento y alegre [Au 8]. «Mientras unos los experimentaba como energía y fuerza alumbradora y realizadora de lo más genuino de sí mismo, otros impedían, frenaban, hoy incluso, destruían este proceso creador»¹⁰⁸.

Ignacio estaba situado en un momento inicial en su itinerario espiritual. Empezaba a tomar en serio los deseos que le venían de las cosas de Dios, los «deseos de imitar los santos» [Au 9], aunque se pueden definir a estos deseos como todavía muy tiernos, pueden considerarse también como una manifestación de la acción de Dios en el corazón del hombre y, por lo tanto, también son una auténtica oración. Esto lo expone Joseph Rambla cuando comenta los deseos en San Ignacio. Y agrega que, de la oración, como don de Dios, es de donde provienen estos deseos. Pero que éstos, a pesar de ser

¹⁰⁷ KINERK E., SJ., Eliciting Grat Desires: Their Place in the Spirituality, *“Studies in the spirituality of Jesuits”*, vol. XVI, noviembre 1984, 3. Citado en FERNÁNDEZ, “Importancia...”, 137.

¹⁰⁸ FERNÁNDEZ, “Importancia...”, 137.

santos y verdadero don de Dios, exigen el compromiso de la voluntad libre del hombre; y que, por ello, la vida cristiana comporta también el esfuerzo de desear¹⁰⁹.

Hasta aquí retomamos los diversos elementos que han aparecido en el mundo de los deseos en San Ignacio. Para Ignacio los deseos son siempre positivos, es decir, al deseo no se le juzga a priori, se le escucha y se discierne su efecto recibido. Los deseos comportan también los afectos y desear te pone en la ruta que lleva a Dios. Solo dos ideas más que se entrelazan en este punto: que Ignacio sitúa al deseo en un puesto central de la conciencia, que hablar de deseo en el ser humano es hablar de su profundidad última, sobre todo cuando este deseo es de Dios, es hablar de un impulso energético, vital¹¹⁰.

«Cuando se trataba de ordenar radicalmente una vida según lo que Dios podía estar esperando de ella, no dudaba Ignacio en afirmar que el acierto y la firmeza de esta conversación dependería decididamente de la previa concentración de todos los deseos particulares en un único y fuerte deseo por Dios y por Jesucristo»¹¹¹.

3.1.1 Deseo, tensiones fecundas y *Autobiografía*

El deseo también se ubica entre ciertas «tensiones fecundas», ya que este logra tocar las polaridades a las que tiende el ser humano, y de las que algo se mencionó anteriormente, acerca de la integración de los polos opuestos para lograr la unificación. La revisión de la vida de Ignacio en su *Autobiografía* nos orienta sobremanera.

No se trata aquí de extender los pergaminos sobre el tema, pero sí es necesario decir algo al respecto. La definición será considerada a partir del sistema filosófico de Spinoza, en su estructura binaria:

«Hay en su pensamiento la pretensión de considerar a la vez los dos planos de una sola realidad en diferentes niveles (infinitud - finitud, eternidad - tiempo, pensamiento - extensión, etc.), cuyo reverso es una actitud general de integración presidida por el afán de contar con ambos polos (que solo en un sentido aparente pueden considerarse opuestos). Bajo cierto aspecto, recuerda al célebre Principio

¹⁰⁹ Cf. RAMBLA BLANCH, *El Peregrino...*, 50.

¹¹⁰ Cf. ALEXANDRE PARRA, "El deseo y el miedo...", 128.

¹¹¹ BLANCH, "Deseo...", 566.

enunciado por Niels Bohr según el cual la dualidad y hasta el antagonismo de las verdades de superficie se articulan en una complementariedad de fondo»¹¹².

Esto es aplicado en el nivel conceptual, pero también se vive en el terreno práctico.

a. Loyola

Estos presupuestos generales quieren ampliar el horizonte de la comprensión de algunas de las experiencias inefables de la vida de san Ignacio. «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si al fin pierde su alma?» (Mt 16,26) [Au 1-12]. Esta máxima evangélica es la que san Ignacio ocupó para socavar las ansias (deseos) de triunfo humano de Francisco Javier allá en París¹¹³. Máxima que él llevaba como una impronta en su alma, y que fue la que le permitió el acceso, en forma de encrucijada interior, para abrir su ser a Dios. Aquí aparece la primera tensión experimentada. El texto autógrafo dice que «Hasta los 26 años fue hombre dado a las vanidades del mundo, pero principalmente se deleitaba en el ejercicio de las armas con un grande y vano deseo de ganar honra» [Au 1]. Como hijo de su tiempo y movido en ese contexto vital de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, Ignacio se movía con un talante caballeresco, anclado en la búsqueda del éxito del mundo y de ser más estimado. Éxito, honor, poder, conquista, gloria y fama fueron los elementos de su primera orientación.

Pronto cambiará el panorama. La herida de Pamplona que fue ocasionada por una bala de cañón y que le quebró una pierna y la otra la dejó mal herida [Au 1], lo llevará a un largo tiempo de recuperación. Alrededor de nueve meses Ignacio permanece en cama. Y es justo ahí, donde aparece la propuesta del Señor. Esta propuesta llegará con unos matices humildes e insospechados por el herido de la casa de Loyola. No provocará en él angustia o una alternativa forzada, como si se tratara de una frustrada resignación por perder el mundo anteriormente anhelado. De hecho, él «determinaba seguir en el mundo» [Au 4]. Esto habla de una capacidad de libre elección.

Más bien, la iniciativa se dará con la sabiduría y la fluidez oportuna del tiempo. Ignacio comenzará a leer para «pasar el tiempo» [Au 5], pero no serán ya los libros de

¹¹² ESPINOSA RUBIO L., "Spinoza: Parejas conceptuales y otras paradojas fecundas", *Fragmentos de Filosofía*, 10 (2012) 2.

¹¹³ Cf. TELLECHEA IDÍGORAS J.I., *Los sueños de Francisco de Javier*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 60.

caballerías a los que estaba habituado, sino los dos libros que había: «la vita Christi y el libro de la vida de los santos» [Au 5]. De este modo, el conocimiento y la información obtenida por dichos libros, comenzará a mover su imaginario y su interior. Se le presentará ahí una nueva sabiduría de vida que, al aceptarla, le dará consuelo y le dejará contento y alegre [Au 8], cosa muy distinta a lo que le ocasionaba en su interior aquel ideal de noble caballero, donde primero se deleitaba, pero después quedaba cansado y se hallaba seco y descontento [Au 8].

La tensión y oscilación entre estos dos polos mutuamente implicados: el mundo¹¹⁴ y Dios, ganar y perder, provocará una fecundidad de vida en los aspectos humanos y cristianos de Ignacio que hoy se reciben como fuente de inspiración. Ahí, en ese mismo lugar geográfico y experiencial de la herida, se tiende un puente donde se comienza a comunicar lo interior con lo exterior. De los deseos superficiales irá pasando a los deseos profundos. «Lo novedoso va a ser el progresivo paso de un “yo cultural” periférico y definido por lo que su cultura marcaba, a un “yo interior”, toda una realidad aún inexplorada por él, pero que se va a mostrar rica y habitada»¹¹⁵. Es la dinámica que se gesta en lo más hondo del ser de Ignacio la que le brindará el elemento complementario para una inédita peregrinación. La profundidad y la hondura se verán reflejadas en decisiones externas, que iniciaron como deseos y éstas irán dejando el rastro fecundo de quien se vive habitado por Dios.

b. Monserrat y Manresa

«Como trata un maestro a un niño» [Au 27] Monserrat y Manresa [Au 13-34]. Las experiencias que vive a continuación en Monserrat y Manresa aportarán lo propio en esta cuestión. En Monserrat aparecen muy claros los temas de la penitencia y los deseos grandes de servir a Dios [Au 14]. Su alma quedaba consolada cuando le venían los pensamientos de hacer lo que hicieron los santos. Las grandes penitencias, los grandes deseos y las grandes cosas que él concibe, expresan un primer fervor y una profunda

¹¹⁴ “El «mundo» o, con más precisión las «vanidades del mundo», designa todo un conjunto de hechos, maneras de pensar y actitudes que constituyen la realidad más contraria al evangelio. El mundo por el que no ora Cristo, porque es la misma negación de Él y de su Espíritu”. (Comentario de RAMBLA BLANCH, *El Peregrino...*, 44.)

¹¹⁵ MARCET, C., “Releyendo nuestras vidas. Al hijo de la Autobiografía de san Ignacio”. Colección Ayudar, n. 80, Cristianisme i Justícia – EIDES, Barcelona 2016, 8.

devoción, pero al mismo tiempo enseñan que «se trata aun de una sensibilidad muy exterior y poco lúcida, centrada y dependiente de la imitación de modelos exteriores y, por tanto, poco madura y personalizada»¹¹⁶. Era como si hubiera trasladado el ideal caballeresco a las cosas de Dios.

La pedagogía divina y la determinación de este caballero de Dios se abrirán al debate y al diálogo conciliador. Manresa mostrará el silencio fecundo de Dios donde Ignacio se topa con la acentuación de un auto enjuiciamiento escrupuloso [Au 22] que poco a poco va desolando su interior. Las grandes penitencias, ayunos [Au 24], confesiones y las siete horas diarias de oración [Au 26] parecen no responder a sus expectativas de agradar a su Señor. En el relato autobiográfico confiesa que en esa situación límite le llegaban tentaciones para echarse de un agujero grande que estaba junto al lugar donde hacía oración [Au 24]. Momento hondo de angustia y desesperación. Sin embargo, es en ese mismo contexto donde se va concibiendo una nueva luz de dirección. El gran conquistador abre su fortaleza y pide, con todo su ser, el auxilio de Dios: «Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré» [Au 23]. Es la necesidad del alma la que exclama a su Señor. Aquí se baja toda guardia y toda resistencia autosuficiente. Se da paso a la humildad, la mansedumbre y la disposición, que emergen en la vida de Ignacio como actitudes fundamentales en el seguimiento del Señor que busca conquistar su corazón.

Ya no será un «Dios Amo» el que lo rija, al que deba conquistar con obras, ahora será un «Dios Amor» que busca habitar en su interioridad, en una relación amorosa compartida. Pasa de conquistador a conquistado. Comprende que no todo consiste en «hacer», sino también en «dejarse hacer». Para dar este paso, Ignacio tuvo que descender y tocar las realidades de su indigencia. En lugar de querer apropiarse de una santidad, tuvo que desapropiarse de un voluntarismo insano que le impedía soltarse en otros brazos más fuertes que los suyos, ya que él no podía librarse a sí mismo¹¹⁷. Solo así pudo salir, como si despertase de un sueño [Au 25]. Ahora se le ilumina la conciencia. Concibe que ceder la propia voluntad a una Voluntad Mayor, como un acto de amor y de entrega, provoca encuentro y profunda relación. El mismo deseo de servir a Dios se ha movido de

¹¹⁶ MARCET, "Releyendo...", 11.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, 11-13.

sitio. Ahora se va a dejar arrostrar por el deseo de servirlo tal como el mismo Señor se lo muestra. Sus deseos de servirlo, tal como él deseaba, pasan a segundo plano. Se deja amar, se abandona en el Señor y de este modo, salta con una respuesta que se traduce en servicio humilde para el bien de las almas. Se deja guiar, puesto que «en este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño...» [Au 27].

c. Jerusalén

«Quid agendum...» [Au 50] «Jerusalén» [Au 35-53]. La peregrinación vital continúa. Aprendido lo anterior, e iluminado por la nueva luz de la experiencia del Cardoner [Au 30], Ignacio se encamina a Jerusalén. Quiere ir solo, sin ninguna posesión y teniendo solo a Dios por refugio [Au 35]. Estas determinaciones interiores muestran nuevos modos de dirigirse en la vida. Son los deseos que el Señor inspiró en su interior y que tendrán que confrontarse con la realidad. Tendrá que suceder un nuevo diálogo que, por un lado, muestra una línea que se ha trazado de fondo, pero que, por el otro tendrá que actualizarse ante cada obstáculo, con ese mismo movimiento interior.

Aquél que aprendió a desapropiarse y a soltar cualquier cosa que lo apartara de Dios, va a constatar que los medios no son fines en sí mismos, que el único Absoluto es Dios y que ningún lugar geográfico se vuelve el punto de llegada, sino un peldaño más para llegar a ese deseo grande y hondo de la Voluntad de Dios. Los tramos del camino son suficientes, oportunos y hasta necesarios. Sin embargo, el absolutizarlos sería volver a soltarse del Señor. La tensión que se vive está marcada por lo absoluto y lo relativo, por las firmezas y determinaciones interiores puestas en diálogo con una realidad que se maquilla de amenazas, pero que en el fondo hace histórica la convicción.

El peregrino, que ha hecho opción por la pobreza y por el total abandono en su Señor, tiene que acceder ante la idea de juntar el dinero necesario para un «biscocho», de lo contrario no podrá subir a la nave que lo lleve a su destino [Au 35]. A la pobreza externa, material, se le agrega una actitud de pobreza interior: docilidad y disposición para dejarse conducir en los momentos en que los paradigmas cambian. Tomar lo que el Señor indique y soltar lo que Él pida, teniendo confianza, fe y esperanza en Dios, que no le faltará nada [Au 35-36]. Probablemente esta experiencia, como muchas más, fueron las que acentuaron aquella expresión que enmarcó el texto de los Ejercicios Espirituales, en el Principio y Fundamento:

«...y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido...» [Ej 23].

Por otro lado, Jerusalén, como lugar geográfico, significaba para Ignacio el propósito de su vida: «y tenía gran certidumbre en su alma, que Dios le había de dar modo de ir a Jerusalén» [Au 42], tan es así que se quiso quedar ahí visitando siempre aquellos lugares santos, pero al mismo tiempo manifestando su deseo y devoción por ayudar a las ánimas [Au 45]. Sin embargo, no es aceptado en el convento. Esto hará en Ignacio un nuevo planteamiento. Se sabe dirigido en el interior por el deseo profundo de ayudar a las ánimas, pero no será en Jerusalén. Ahí solo ha sido un paso necesario de su peregrinar. De nuevo su proyecto preconcebido será asumido por un proyecto Mayor. Este proyecto Mayor le viene de fuera, le confronta, le sobrecoge y le deja perplejo con una pregunta: ahora ¿qué debo hacer? Ayudar a las ánimas, sí, pero ¿Cómo? ¿Dónde?¹¹⁸

d. Barcelona, Alcalá, Salamanca y París

«...Estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas» [Au 54-86]. Tras el planteamiento anterior le sucede la idea de estudiar. El propósito lleva la intención marcada: el bien de las ánimas. Tal vez el peregrino descubre la importancia de la mediación y la sacramentalidad. Tal vez cae en cuenta de la necesaria, no absoluta, mediación de la estructura eclesial. El celo por compartir su experiencia de Dios para el bien de las almas lo llevan a buscar el sustento educativo e institucional. Sabe que no ayudará mucho si se le tiene como un alumbrado más de su tiempo. Comprende que necesita respaldar y fundamentar todo lo que el Señor le ha dado por gracia. Necesita aplicar los conceptos y términos oficiales para que se pueda aceptar su propuesta y experiencia de fe.

¹¹⁸ Cf. MARCET, "Releyendo...", 17.

Aquí aparece la primera tensión para Ignacio en este tema: La inspiración carismática y la mediación intelectual¹¹⁹ o, como lo explica Kolvenbach, la pietas y la eruditio: «Basta, en efecto, que el estudio se derive del amor de Dios y sea útil al servicio del prójimo para que encuentre su justificación, pues, situada de tal modo, la eruditio no se erige en valor por sí misma o como fin de la vida; se articula al impulso y dinamismo de una pietas que se quiere comunicativa»¹²⁰. Poco a poco la opción vital por el Señor se va conjuntando y estructurando. Quien haga uso de la ciencia será solo para dar razón de su fe. El estudio será uno de los medios para ayudar a las personas a participar de su experiencia de Dios.

Ignacio no encuentra el camino tan parejo. Tendrá que enfrentar la aridez de los estudios; la necesidad de los medios económicos para su desarrollo y progreso [Au 54]; el discernimiento para saber estructurar aquella síntesis teológica y filosófica que sepa entrar en diálogo con un humanismo emergente, con los alumbrados, con la Inquisición y con la sana ortodoxia teológica [Au 58]; y el equilibrio sano de una balanza que se movía más hacia las cosas espirituales y que daba como resultado cierto descuido en lo académico, cosa que después identificará que se le presentaba con apariencia de bien. «Mas empedíale mucho una cosa, y era que, cuando comenzaba a decorar, como es necesario en los principios de gramática, le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos; y esto con tanta manera que no podía decorar, ni por mucho que repugnase las podía echar» [Au 54] [Cfr. Au 82].

Tales tensiones vividas se convertirán en fuente de agua viva que fecundará el carisma de la naciente Compañía de Jesús. Esta empresa académica, en particular, va a dar muchas claves para la vivencia del carisma ignaciano: la vida en pobreza y el uso de los medios apostólicos¹²¹ por un lado, y por el otro, el ser siempre más útiles a las almas entregándose con convicción al estudio¹²². En la gran empresa de Dios, la ignorancia se vuelve, muchas veces en el principio del pecado. Una preparación sólida y profunda para el servicio de Dios enriquece enormemente a la Iglesia. Una vez más, los primeros deseos de Ignacio de emprender grandes cosas por el Señor se ven concretizados y dirigidos por esa Voluntad Mayor a quien ha determinado entregar su ser en servicio y alabanza.

¹¹⁹ Cf. MARCET, "Releyendo...", 19.

¹²⁰ KOLVENBACH, P.-H., "Pietas et Eruditio", *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38/2 (2007), 14.

¹²¹ Cf. MARCET, "Releyendo...", 20.

¹²² Cf. KOLVENBACH, P.-H., "Pietas...", 14.

e. Italia

«Siempre creciendo en facilidad de hallar a Dios» [Au 99-100]. El acercamiento a esta etapa última de la vida de Ignacio no puede explicarse solo por los pocos datos que se narran en la Autobiografía. Los escritos de Polanco, Nadal, los primeros compañeros, las cartas, etc., contenidos en todo ese compendio que se conoce como «fuentes ignacianas», son quienes aportan una significativa información. El contexto que vive Ignacio en Roma encarna aquella figura de Fundador y Padre General de la Compañía de Jesús. Aquel noble caballero, peregrino, mendigo, estudiante, compañero, director de almas, misionero, pero sobre todo amigo del Señor, tendrá que asumir y dirigir una gran empresa que lo solicita como centro y referencia y mediador con el Señor. De este modo, Ignacio quedará expuesto en la siguiente tensión: entre el aislamiento, la soledad habitada, donde se unificará con su Señor, y la inmersión en el mundo, la compañía y la amistad.

Esta experiencia no es en todo nueva. Ignacio ha decidido recorrer el mundo, salido de Loyola, solo. Recorre gran parte de Europa a pie. Pero este singular personaje no pudo pasar desapercibido. Su gran liderazgo hacía que mucha gente se le quisiera unir. Cuando Ignacio compartía su experiencia de vida y de fe, movía lo profundo de las personas. Tenía una gran locuacidad¹²³ y un temperamento animoso que no solamente abría al diálogo de una persona con otra, sino que a la persona que se encontraba, la abría al diálogo con Dios. Pedro Fabro, Francisco Javier [Au 82], los demás compañeros [Au 85] y muchos nombres que aparecen en las fuentes ignacianas dan crédito de esta experiencia que los marcó de por vida. Esos pasos “solos” generaron una gran comunidad.

Por otra parte, gestada ya la «mínima Compañía»¹²⁴, como ese lugar propicio para la inserción en el mundo donde late el deseo de ayudar a las ánimas, Ignacio tomará la distancia suficiente para tratar cosas a solas. «En particular me habló de las determinaciones sobre las que estuvo diciendo misa cada día durante cuarenta días, y siempre con muchas lágrimas. La cuestión era si la Iglesia debía tener alguna renta y si la Compañía se podía aprovechar de ella» [Au 100]. Este modo de discernir los aspectos de la Compañía con Dios, lo llevaron a grandes experiencias místicas¹²⁵, solo, pero que han

¹²³ Cf. MARCET, “Releyendo...”, 20.

¹²⁴ LOP M., *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización Ignaciana*. Edición y traducción de Miguel Lop Sebastià, SJ, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011, 49.

¹²⁵ Cf. *Diario Espiritual* en: *San Ignacio de Loyola. Obras*. Transcripción, introducciones y notas de: I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado. BAC, Madrid 1991, 331-430.

sido las que han sostenido la obra que el Señor ha puesto en sus manos desde que lo eligió. Una persona que vivía en intimidad con el Señor, que guardaba su espacio y su tiempo para unificarse más en Él, fue creando al mismo tiempo espacios comunitarios donde muchas almas han compartido los mismos ideales y una gran experiencia de vida y de fe.

Finalmente, ha sido el Evangelio mismo el que lo ha fecundado. Las tensiones de la vida de Cristo, manifestadas en la plenitud de la muerte y la resurrección fueron los talentos de este itinerario. Ganar y perder, el mundo y Dios, hacer y dejarse hacer, apropiarse y desprenderse, ciencia y Espíritu, consolación y desolación, en fin, la vida que se determina en Dios siempre será un lugar fecundo de tensión.

3.2 El deseo en los *Ejercicios Espirituales*

En el libro de los *Ejercicios*, la palabra deseo aparece cuatro veces: «si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera» [Ej 16,5]; «a deseo de oprobios y menosprecios» [Ej 146, 4]; «de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios» [Ej 155, 4]; «hacer la elección debidamente quien tuviera deseo que de él salgan frutos notables» [Ej 174, 2]. La utilización del sustantivo deseo nos ponen ya en la pista de lo que Ignacio está visualizando entorno a todo ejercicio espiritual, éste debe mover necesariamente a los propios deseos.

3.2.1 Ordenar lo que se desea

Aunado a esto, la acción misma de desear es la que presenta una mayor amplitud en cuanto a su uso. Tal parece que lo que quieren los *Ejercicios* es provocar un movimiento interior. Tan solo poniendo atención en este verbo, desear, podemos llegar a esta conclusión. Desear, entonces, en el texto ignaciano aparece 26 veces. El marco de la primera vez que aparece es el de las Anotaciones iniciales. En la número 16 dice: «de manera que la causa de “desear” o tener una cosa u otra, sea solo el servicio, honra y gloria de la su divina majestad».

Esta anotación, según Arzubialde, se encuentra en paralelo con el número 157 de los *Ejercicios*. En ambas está contenido el momento de la elección¹²⁶. Se detecta la

¹²⁶ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 69.

realidad del corazón humano, que está apegado a cosas o al beneficio de las cosas de modo desordenado, y la consigna, según la propuesta ignaciana, es dejar que el Señor le mueva y ordene los deseos, pero también poniendo, el que se ejercita, su voluntad. El fruto del trabajo interior propuesto en toda elección es inclinarse y desear el servicio, honra y gloria de su divina majestad.

«Tan solo cuando el deseo está ordenado, es decir, cuando permite que el ser de la persona pueda ajustarse a lo que es su fin y desde ese ajuste poder llevar a cabo una elección conforme a lo que el deseo de Dios quiere para ella. Solo de ese modo el Criador y Señor podrá cobrar más ciertamente en la su criatura [Ej 16] y solo así podrá alcanzar amor»¹²⁷.

Uno de los objetivos fundamentales en los ejercicios es la ordenación de los deseos del ejercitante. Hay quienes califican todo este proceso ignaciano como la «escuela de los deseos»¹²⁸ o la «escuela del gran deseo»¹²⁹. Es decir, Ignacio plantea una auténtica pedagogía para que nuestros deseos se vayan convirtiendo en los deseos de Cristo. La Anotación 16 señala esta realidad de la ordenación de los deseos. Comprende que quien entra a ejercicios vive una experiencia particular de deseos y de afectos. Quiere, desde el inicio, que la persona contacte con ellos, no como una revisión de un juez o de un verdugo, que solamente juzgan con dureza cuando se descubre que sus deseos se han apartado de la voluntad de Dios, sino más bien le insiste en que deje que Dios mueva y entre en ese mundo interior. Que se deje mover y que comprenda también ese mismo movimiento. Que también tome conciencia del desorden de sus deseos para quitarlos o moverlos y dejarlos ordenar hacia el deseo de la voluntad de Dios; y que se deje mover por ese deseo profundo de la voluntad divina que comienza a emerger en él. El método ignaciano pretende despertar el deseo que, muchas veces, está adormecido en nuestro corazón: no se trata de crearlo, sino de despertarlo¹³⁰. Porque ya está dentro de él, puesto que Dios está presente en cada uno de nosotros.

Por otra parte, es necesario hacer una aclaración. En el texto ignaciano de los Ejercicios aparece más el término «afecto» que «deseo». Pero estamos de acuerdo con

¹²⁷ DOMÍNGUEZ MORANO, C., SJ., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2011, 145.

¹²⁸ BLANCH, “Deseo...”, 567.

¹²⁹ FERNÁNDEZ, “Importancia...”, 139.

¹³⁰ Cf. RAMBLA, “Bondad y ambigüedad...”, 162.

que muchas veces se emplean como sinónimos. Aunque, como lo expone Adolfo Chércoles, concordamos con que el afecto es más amplio que el deseo, ya que el afecto abarca también el temor, que es lo contrario al deseo¹³¹.

3.2.2 Desear y entrar

El siguiente lugar donde aparece expresada la forma verbal del deseo es en la Anotación 20 de los *Ejercicios*: «y el que en todo lo posible desea aprovechar, dénesele todos los ejercicios» y también, en esa misma anotación, se expresa más adelante que quien «no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador y aprovechar a su propia ánima, usas de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea» [Au 20,8]. Estas dos expresiones de la misma anotación, conducidas por la acción de desear, llevan la intención de una revisión primera para quien da los ejercicios, en razón del que los recibe. Es decir, es una señalización para ambos. Pero queda como una pauta para la praxis de los ejercicios: el desear hacer toda la experiencia ignaciana. Estar disponible, por tanto, para dejarse conducir en todo, tal vez por ahora de modo inicial, a lo que la voluntad de Dios le muestre.

Tal disposición de inicio le hará aprovechar la gracia de Dios que se derrama en quien lo busca con grandes deseos en su corazón «solamente a aquellos que deseen en todo aprovechar o decidir algo verdaderamente importante, se les podrá dar paso adelante, sabiendo que la clave de todo proceso ante Dios reside en que cuanto más se alleguen y comprometan a Dios, más se disponen para recibir de su divina bondad toda clase de dones y gracias espirituales»¹³². Esta revisión recomendada para quien entra a ejercicios no comienza por buscar razones justas para vivir tal experiencia, sino que invita al sujeto de ejercicios a que contacte consuelo interior y descubra si hay deseo inicial de ello. Un error es querer entrar en la experiencia con autoengaño o movido porque es una actividad más a cumplir en el propio currículum vitae, o peor aún, porque a alguien (normalmente un superior) le manda a vivir la experiencia de ejercicios.

¹³¹ Cf. CHÉRCOLES, A., M^a., SJ, *La afectividad y los deseos en los Ejercicios Espirituales*. Resumen de las ponencias del Seminario que Adolfo M^a Chércoles tuvo en Barcelona, en el EIDES, los días 25 y 26 de febrero de 1994. El resumen corrió a cargo de Rosa M^a Subirà. Se ha querido conservar el tono familiar que el conferenciante dio a sus ponencias.

¹³² ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 81.

Ignacio comprende que basta con tener un deseo inicial de la búsqueda de la voluntad divina para que lo demás vaya concurriendo en una dirección profunda donde gracia y voluntad se alían para provocar vida en abundancia, juntas. Por eso, en la misma anotación, propone ya el primer ejercicio que demuestre ese deseo: apartarse de todo lo que le impida dedicarse por completo a la escucha de la voluntad de Dios. De esa disposición, Dios se regalará y entregará sus gracias y dones espirituales, lo cual hará que permanezca vivo el deseo de Él, porque permanece con él.

Arzubialde observa que existen diversas disposiciones existenciales de parte de la libertad, al abordar la experiencia, y que por ello es preciso que, al embarcarse en esta aventura, el hombre discierna su actitud inicial, su situación real y la veracidad de sus deseos. Y que la actitud más deseable para ello es la de estar desembarazado de afuera y por dentro¹³³. Se trata de aceptar cualquier riesgo y de correr cualquier suerte, con tal de hallar la voluntad de Dios. Se trata de una disposición de liberalidad. Eso se logra cuando se aparta uno de esas realidades aludidas.

Este apartamiento, así señalado, resulta más radical y profundo. A partir de ahí se pueden descubrir los condicionamientos propios de la libertad y de las pasiones, pero al mismo tiempo, se encuentra el modo de que la voluntad de Dios, ahí manifestada, unifique el mundo de los deseos en el propio corazón.

3.2.3 Solamente deseando

El siguiente lugar a revisar, sobre esta consigna de buscar la ordenación de los deseos es el Principio y Fundamento. Al final de este texto aparece una especie de remate que deja claro el modo que va a configurar toda la dinámica de los ejercicios: «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23]. Cabe mencionar que, aunque ya se exploró este texto en el capítulo anterior, ahora se va a leer desde la dinámica del deseo. Es interesante observar la indicación de que solamente deseando y eligiendo es como se puede uno conducir hacia el fin de la criatura misma. ¿Y por qué de este modo y no de otro? ¿Por qué solamente deseando?

¹³³ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 81.

«Ignacio sabe muy bien que el deseo constituye un componente esencial en el dinamismo humano y que su “orden” constituye un elemento esencial para que la persona se pueda en caminar de modo correcto en su existencia»¹³⁴.

Este modo integra a todo el sujeto que busca adherirse a Dios. Esto mismo queda expresado también en el análisis de los ejercicios que hace Arzubialde, dónde afirma que es ahí donde Dios nos manifiesta su voluntad, dándola a sentir¹³⁵.

Aparece ahora mismo punto de reflexión del capítulo anterior sobre la interrelación y el complemento que existe entre lo afectivo y lo cognitivo en la epistemología humana, pero ahora lo miraremos brevemente desde el ámbito del deseo o de lo afectivo. Al respecto, llama la atención que, en la psicodinámica de los ejercicios, Carlos Domínguez haya citado a un reconocido filósofo: Francisco Suárez (de quien se esperaba alguna reflexión metafísica o algún principio de Filosofía del Derecho, que es de donde se enmarcan sus obras principales) dando luz sobre el tema. Por el contrario, de él entresaca algunos comentarios que hace sobre el texto ignaciano. En primer lugar, y a modo de preámbulo, resalta la atención que el filósofo puso en el papel primordial que desempeña la afectividad en el proceso de los ejercicios, ya que considera que en ellos se desarrolla un método esencialmente orientado a conseguir la ordenación profunda de esa afectividad¹³⁶. Es en la valoración de lo afectivo lo que asombra de parte del filósofo ya que ello hacía frente a las resistencias que han dificultado el entendimiento de este componente esencial en el método ignaciano. Y continúa exponiendo el psicoanalista que Francisco Suárez, con sorprendentes intuiciones, detectó que «la afectividad mueve el conocimiento y sus consecuencias en la dinámica de la voluntad»¹³⁷.

Las intuiciones antes mencionadas son detectadas desde una mirada ignaciana, pero también desde lo psicoanalítico, ya que el psicoanálisis se ha cuestionado de un modo crucial la conexión tan íntima que existe entre reflexión y pulsión, entre el desear y el pensar. Y eso ha querido mostrarlo a toda costa. Es así que, siguiendo este planteamiento el autor de la psico dinámica de los ejercicios afirma que no hay pensamiento inocente, es decir, un pensamiento desinteresado de todo lo que no sea su propio objetivo propuesto en la conciencia. Y, por último, agrega lo que el mismo Freud

¹³⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica...*, 142.

¹³⁵ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 120.

¹³⁶ Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica...*, 139.

¹³⁷ *Ibid.*, 143.

concibe en torno al deseo. Comenta que para Freud el deseo es el que mueve al pensamiento y es el que puede incitar al trabajo a nuestro aparato anímico¹³⁸. De este modo, se resalta la convergencia en el pensamiento de tres personajes expuestos: San Ignacio en sus ejercicios, Francisco Suárez en toda su autoridad filosófica y teológica y Freud en todo su aporte psicoanalítico, es decir, desde el dato científico del aparato anímico mencionado.

Este deseo que integra también un pensamiento, es decir, tiene claro el objeto que desea, también mueve la voluntad. Ignacio quiere que el deseo desemboque en una elección. Que el ejército ante no termine el tiempo de los ejercicios recitando de memoria las verdades contenidas en el símbolo de la fe, sino que haya elegido libremente de acuerdo al nuevo ordenamiento de sus deseos, de sus afectos y de su voluntad y todo esto con una conciencia clara y plena de su elección.

3.2.4 El sujeto que desea

La siguiente referencia está ubicada en el segundo preámbulo del primer ejercicio de meditación de la primera semana de los ejercicios: «el segundo es demandar a Dios nuestro señor lo que quiero y deseo» [Ej 48,1]. Y antes de avanzar al significado que tiene ese querer y desear y que corresponde a lo que en el esquema ignaciano se llama «subiecta materia»¹³⁹ [Ej 48, 2], es necesario resaltar que el ejercitante es siempre el sujeto que desea. Las demás referencias que expresan esta acción de desear mantienen ese mismo esquema base. Hay un sujeto (ejercitante) que desea: «para mejor hallar lo que desea» [Ej 73,1]; «don que la persona quiere y desea» [Ej 87,3]; «yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza» [Ej 98,2].

Esta alusión no es la equiparable al término «subiecto» del que se habló anteriormente, solamente se está poniendo de manifiesto, a todas luces, que quien hace la experiencia de ejercicios es el que debe contactar con sus deseos. Jamás sea de manejar por los deseos de quien da los ejercicios. Es necesario, entonces, que se deje mover en el deseo para que haga suya cada materia y desee lo que se propone en cada ejercicio como

¹³⁸ Cf. *Ibíd.*, 144.

¹³⁹ «Según sea la materia [para la meditación] de que se trate y el fin que se pretenda» ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 171.

fruto alcanzar, pero con el contenido único de su historia de su vida que se proyectarán en lo que anhela su corazón.

En este punto también se hace el hincapié de que hay un solo lugar, en las referencias del «desear» de los ejercicios en donde el sujeto que desea ya no es el ejercitante, sino el mismo Dios. «El mismo Señor desea dárseme en cuanto puede» [Ej 234]. Este texto está enmarcado al final del proceso de los ejercicios, en la contemplación para alcanzar amor. Por tanto, en ese lugar vital y contemplativo, el ejercitante ha llegado al final de un proceso donde su deseo lo llevo a un dinamismo que hizo que cayera en la cuenta de que ahora él es objeto del mismo deseo de Dios¹⁴⁰.

Esto concuerda con las diversas aportaciones anteriores al tema del deseo, donde se ubica un deseo primero, esencial, único, íntimo, de donde brota todo y que tiene un empuje bidireccional. El deseo esencial o deseo de Dios que está en el hombre y el hombre que se sabe y se experimenta deseado de Dios. Dios desea «dárseme en cuanto puede». En el lenguaje ignaciano no se expresa tanto directamente el deseo de Dios mismo, Sino más bien aparece constantemente que lo que se desea es la voluntad de Dios, lo que Dios quiere: «para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad» [Ej 151]¹⁴¹.

3.2.5 Desear y contemplar al Hijo de Dios

En la etapa de los ejercicios que Ignacio identifica como segunda semana donde aparecen ya las contemplaciones, el santo de Loyola insiste en esta acción desiderativo y le propone al ejercitante centrar todos sus deseos en la persona del Hijo de Dios. «Deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir» [Ej 130]; «desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» [Ej 167]. Algunas otras expresiones de esta forma verbal del deseo contienen elementos indicativos para el ejercicio de la misma contemplación: «ayudar para hallar lo que desea la persona que se ejercita» [Ej 130,4]; «inclusive para mejor hallar lo que desea, tomando solo una contemplación en amaneciendo» [Ej 133,1]. Otras expresiones sobre la forma verbal del deseo se identifican en el marco de la elección en los ejercicios ignacianos: «deseando

¹⁴⁰ Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica...*, 142.

¹⁴¹ Cf. *Ibíd.*, 143.

elige por medio de una vida» [Ej 177,2]; «según que me hallo tentado o consulado, y según que deseo haber una virtud o otra» [Ej 199,2].

Esta intención de ir reconduciendo al ejercitante a través del deseo confirma lo anteriormente señalado. Existe en los ejercicios una dinámica del deseo que busca su sana orientación hacia el fin para el que ha sido el hombre creado. Jesús Corella, en la dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas¹⁴², exponer brevemente una especie de itinerario del deseo donde se muestra esta dinámica. Él comenta que el deseo en los ejercicios nace de una moción de Dios, Que es anterior al tiempo de ejercicios. Concuerta que quien entra a ejercicios debe ser una persona de deseos. Después, comenta que estos deseos comienzan a sufrir cierta polarización en la etapa ignaciana de la primera semana. La razón es el reconocimiento del amor gratuito de Dios que se ofrece a pesar del propio pecado. Esa impresión en el corazón humano provoca el deseo de gratitud y de humildad.

En la segunda semana, que es a donde se quiere poner el énfasis ahora, Corella observa que los deseos crecen y se ordenan por la experiencia de las contemplaciones. Él dice que en la contemplación los deseos «toman cuerpo» con la fuerza de la imaginación y con la fuerza de los símbolos:

«Es importante, por ejemplo, la contemplación de la infancia de Jesús en este proceso del deseo. Por un lado, se le coge un cariño especial al niño. Por otro, es volver a los orígenes con Él, desde la madurez de la persona ya formada. Diríamos que en el “reflexionar” de esas contemplaciones hay un afán de “reinicializar el subconsciente” dejándole limpio y afectado por Él, en un deseo de volver empezar, de “hacerse ingenuo”, a partir del amor por Él»¹⁴³.

Estas contemplaciones ignacianas, centradas en la vida de Jesús, evidencian la centralidad del trabajo espiritual en Cristo. Más específico aún, para el efecto de esta clave de lectura de los ejercicios a partir del deseo, exponen el único y más grande deseo de Ignacio que es la imitación de Nuestro Señor Jesucristo en suma pobreza. Esto se puede comprobar en la tercera manera de humildad, «hasta hacer tenido por mano loco por Cristo». Junto con este primordial deseo, en el que Avelino Fernández descubre la persona de Ignacio, aparecen otros dos: el deseo de imitar a los santos que resulta ser el motor de arranque la vida de Ignacio, evidencia de su autobiografía, y que le implica también su

¹⁴² Cf. CORELLA, “Dinámica...”, 158-159.

¹⁴³ *Ibid.*, 159.

conversión; y también el deseo de la salvación de las ánimas que será toda su proyección misionera, tanto para su concepción vocacional personal, como para la misma Compañía de Jesús¹⁴⁴.

Para José María Rambla este deseo primordial significa la cumbre del deseo ignaciano. Él también ubica este deseo primordial en la tercera manera de humildad, pero agrega que, aunque ese deseo está movido por factores como la pobreza y la humillación, no se debe perder la mirada en ello, y sólo en ello. La mirada y todo el centramiento de nuestros deseos deben estar puestos en Cristo.

«La tercera manera de humildad no se centran la pobreza ni la humillación, se centra en Cristo. Aspira a la interiorización completa y perfecta de Cristo para convertirlo en categoría definitiva de nuestro comportamiento, de nuestras elecciones. Que sea como el prisma interior a través del cual voy mirando las cosas sobre las que he de decidir. Este Cristo pobre y humilde es el rostro concreto del “más”: la cumbre del deseo cristiano»¹⁴⁵.

El análisis que hace Arzubialde de la Tercera Manera de humildad extiende el horizonte desde el plano teológico. Él afirma que la humildad de Cristo atañe al núcleo medular del misterio de la revelación donde se reconoce el profundo amor (*ágape*) que Dios siente por el hombre y que se ha manifestado en un movimiento descendente, de lo superior a lo inferior¹⁴⁶. El mediador de ese amor de Dios al hombre es indudablemente Cristo. El reconocimiento y la experiencia de ese abajamiento por un amor al padre y por una pasión por el Reino logra que, el corazón de quien lo recibe, se adhiera a Él. El corazón humano no puede permanecer inmóvil cuando ha experimentado la generosidad, grandeza, profundidad, incondicionalidad y gratuidad de un amor que sea abaja tanto para donarse y entregarse.

Esta fuerza seduce y enamora. Ignacio comprende intuitivamente la eficacia de las técnicas de la seducción en lo que a la su situación de los deseos se refiere¹⁴⁷. Él fue atraído fuertemente por los deseos hacia el modo de vida de los santos, pero después fue cautivado por la fuerza de atracción que tiene el amor de Dios en la persona de su Hijo.

¹⁴⁴ Cf. FERNÁNDEZ, “Importancia...”, 131-134.

¹⁴⁵ RAMBLA, “Bondad y ambigüedad...”, 163-164.

¹⁴⁶ Cf. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales...*, 428.

¹⁴⁷ BLANCH, “Deseo...”, 569.

Ignacio experimentó un enamoramiento del señor Jesús de tal magnitud que hizo convertir a Él todo su corazón. Este mismo itinerario es el que propone al ejercitante, para que también se deje fascinar por el modo de hacer y de ser de Jesús, arquetipo de la divino-humanidad, el único capaz de convocar todos los deseos y los afectos del ser humano¹⁴⁸. En conclusión, Ignacio propone un camino de encuentro con Dios y un seguimiento imitación de Jesús arraigado profundamente en la dinámica del deseo.

¹⁴⁸ MELLONI, *La Mistagogía...*, 79.

CONCLUSIÓN

A raíz de esta investigación podemos concluir que:

1. En el análisis de la experiencia espiritual y, sobre todo, en su práctica, es necesario partir de una base antropológica sólida, de lo contrario, corre el riesgo de caer en ciertos reduccionismos en lo concerniente a la experiencia humana y también en la experiencia de Dios. Desde lo ajeno a sí mismo o exterior, el ser humano se comprende desde el dato último y primero de su existencia, desde su Creador.

Una filosofía que prescindiera de este dato se queda anclada en un mero idealismo. La psicología que no se abre a lo trascendente, en su enfoque terapéutico, se limita a sí misma y se queda autorreferenciada. El hombre moderno, que es de quien hemos recibido la última estafeta en el pensamiento y en la cultura, enfatizó la razón y, solo desde esa clave de lectura se quiso comprender, se quedó con mucha ciencia, pero eso tampoco le ha dado todo lo que buscaba. Hoy, la clave antropológica posmoderna vuelve a poner la mirada en Dios. El hombre de hoy se reconoce espiritual. Concibe que en él hay algo que lo trasciende y que necesita ponerse en contacto con ello. Sin embargo, lo busca sin guía (gusta de prescindir de la sabiduría ancestral y de lo institucional) y termina siendo, esta, una experiencia “bonita, agradable, momentánea y placentera”, pero solo valorada desde el mero sentir., que termina siendo una búsqueda de sí mismo. Prescinde, por tanto, de la persona de Dios, y de todo el trasfondo existencial y vital que le significa al hombre. Además de privarse del encuentro con la persona de Dios, ya que algunas de las corrientes actuales de “espiritualidad”, le prefieren llamar energía o fuerza divina, pero no persona.

2. Situado en el plano de lo interior del hombre, que Ignacio llama «alma», se encuentra el espíritu, con el que se relaciona el Espíritu de Dios. Esta ubicación se propone, solo para distinguir que las cosas espirituales tienen que ver con determinados

elementos anímicos del ser humano y que estos se encuentran en las interioridades profundas de su ser. Hay una dimensión espiritual en el hombre. Es un espacio libre, abierto y creativo, donde el Espíritu de Dios puede resonar con gemidos inenarrables. No solo se trata de una mera realidad psíquica. Más bien, se trata de un puente que conecta con Dios. De ahí que, debido a esa apertura y conexión, resulte un diálogo entre creatura y Creador, entre gracia y voluntad, y esto se puede dar en un encuentro «inmediate», si así lo prefiere Dios.

3. La síntesis ignaciana integra diversos esquemas antropológicos y teológicos. Ella concentra algunos aportes de la escuela tomista, del agustinismo, y de la «Devotio Moderna», entre otras. De este modo, evita caer en la concepción dualista y, al mismo tiempo, parcial, del ser humano donde el alma es la parte contrapuesta del cuerpo. Comparte más la percepción holística e integral del ser humano.

4. La Iglesia occidental es la que más ha seguido este esquema dicotómico. Esto ha influido de modo significativo en la praxis religiosa y espiritual. El esquema de la dualidad alma-cuerpo entiende que todo lo corporal es lo que pertenece a las cosas de abajo, de lo que hay que deshacerse para alcanzar las cosas más altas y virtuosas, que son las cosas de arriba. Esta exposición, explícita e implícita a la vez, de los asuntos internos del hombre conllevan una mirada parcial del ser humano que se ve reflejada cuando el sujeto que proviene de este esquema quiere abrirse a una experiencia de fe y de vida con Dios: termina siendo incompleto. La mayoría de las veces se tiene que trabajar mucho para quitar la duda (o increencia) de que el Creador se puede comunicar con su creatura. La estructura alma-cuerpo se experimenta fragmentaria. De suyo, ha buscado muchos modos para justificar el acercamiento a Dios: por medio del esfuerzo racional, por la ascesis voluntarista, por la mediación sacramental, etc. Se los quiere explicar porque no los cree.

Ignacio, desarrolla un esquema espiritual en los *Ejercicios* que va lleno de experiencia personal. Él, de entrada, cree que Dios se comunica con su creatura. Porque él no tuvo que recurrir a otro lugar, ni al esfuerzo racional solamente, y el esfuerzo voluntarista que antes era una virtud heroica, la tuvo que purificar. Cuando le vino la gracia de Dios, estaba tumbado en una cama, herido. De ahí, pasó a escuchar a Dios, a través de los movimientos de su interior.

5. Los deseos están en el centro de la vida humana. Comprenden la otra síntesis ignaciana entre lo cognitivo o racional, lo volitivo y lo afectivo en el ser humano. Evidentemente también queda señalado su referente fisiológico (el cuerpo), como base orgánica del ejercicio propio. En el movimiento desiderativo confluyen los aportes de las dimensiones mencionadas que llevan al ser humano a la acción; le sacan de sí mismo y le aportan incesantemente los datos para que este pueda elegir. Tal elección implica tanto los aspectos cotidianos y superficiales, como los más hondos y profundos. En la base de todo ello, se mueve el deseo existencial, vital y profundo de Dios.

6. El hombre espiritual, necesita de sus deseos, para que así contacte con el deseo vital y profundo de Dios. Quien no desea, permanece inmóvil, hace solo elucubraciones mentales y repite máximas de vida ya elaboradas. Quien desea, se arriesga a moverse en un rumbo incierto, y por ello, inseguro, pero aprenderá a descubrir todo su movimiento que parte de lo interior y que desemboca en acciones concretas. Será un sujeto de deseos y de decisiones. Sabrá y conocerá sus necesidades y elegirá de acuerdo a su experiencia. Se dará cuenta de la ambigüedad del deseo y de lo que éstos pueden provocar si no se les atiende o se les da una atención de más. En fin, el ejercicio de una vida espiritual que, integra el deseo, logra ordenar una vida entera, dejándose mover por el deseo esencial que permanece anteriormente a él. El sujeto que desea tiene la posibilidad de desear y adherirse a la voluntad de Dios.

7. En síntesis, son dos los elementos resaltados en esta investigación: el espíritu o la dimensión espiritual en la constitución humana, que le ha sido dada por su Creador y que es el espacio propicio donde el Espíritu de Dios hace oír (sentir) su voz; y el deseo que, además de conjuntar las dimensiones volitiva, afectiva y racional en el ser humano, es decir, concentra la fuerza holística en él, es el instrumento imprescindible que conduce a la recepción y a la respuesta certera de esa voz de Dios que resuena en su interior.

La implicación del deseo con los impulsos espirituales o mociones y con la «discreción de espíritus» o discernimiento, es inevitable. El hombre ignaciano es un hombre de deseos, pero no solo eso, sino que, al «reflexionar» sobre ello, descubre que estos son ambiguos y que le conducen a distintos sitios. Detecta que hay fuerzas que vienen de los mismos deseos, pero que hay otras que le vienen de fuera, del exterior. El hombre ignaciano ha descubierto que desea a Dios y que este deseo le llama desde lo más profundo de su interior, y que le antecede. Aprende a discernir lo que no le conduce a Dios porque ha sentido la experiencia de un encuentro distinto a todo lo suyo y anterior.

Cuando esa experiencia le llega, es capaz de relativizar todo lo demás. Esa potente fuerza opera en él. Pero hay resistencias opuestas. Hay otras dinámicas que también emergen para desestabilizar esa adhesión a la voluntad de su Creador y Señor. El hombre ignaciano, por tanto, aprende a «sentir y gustar de las cosas internamente»; y «solamente deseando y eligiendo» para poder dar respuesta a la «Mayor Gloria de Dios».

APÉNDICE

En el siguiente apéndice hemos puesto a la disposición los textos ignacianos de los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones*, la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*, donde se encuentran referidos los términos «deseo» y «desear». La intención es la de promover un encuentro directo con la fuente y esta pueda cumplir la función de confirmar, nutrir y provocar nuevas reflexiones en torno al deseo en la espiritualidad ignaciana. La compilación es la que se ofrece en la *Concordancia Ignaciana* de la *Colección Manresa*.

«Deseo» en los *Ejercicios Espirituales*

[Ej 16,5] si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le mudare su affección primera.

[Ej 146,4] 2.º, deseo de opprobrios y, menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad.

[Ej 155,4] de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla.

[Ej 174,2] hacer la elección debidamente, quien tubiere deseo que dél salgan frutos notables y muy apacibles a Dios nuestro Señor.

«Desear» en los *Ejercicios Espirituales*

[Ej 16,6] De manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad.

[Ej 20,1] al que es más desembarazado y que en todo lo possible desea aprovechar, dénese todos los ejercicios espirituales por la misma orden que proceden.

[Ej 20,8] usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea.

[Ej 23,7] solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.

[Ej 48,1] El segundo es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo.

[Ej 73,1] Adiciones para mejor hacer los espirituales y para mejor hallar lo que desea.

[Ej 87,3] para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea.

[Ej 87,3] así como si desea haber interna contrición de sus pecados.

[Ej 89,1] cuando la persona que se exercita aún no halla lo que desea.

[Ej 98,2] que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza.

[Ej 130,2] En la segunda será luego en despertándome poner enfrente de mí la contemplación que tengo de hacer, deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir.

[Ej 130,4] cuanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar para hallar lo que desea la persona que se exercita.

[Ej 133,1] inclusive para mejor hallar lo que desea, tomando sola una contemplación en amaneciendo.

[Ej 151,1] Y de todos sus sanctos, para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad.

[Ej 166,1] a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta.

[Ej 167,3] Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo.

[Ej 168,1] Assí, para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios.

[Ej 177,2] y esto deseando elije por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia.

[Ej 185,1] nunca he visto ni conocido, y desseando yo toda su perfección.

[Ej 199,2] que según me hallo tentado o consolado, y según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mí a una parte o otra.

[Ej 199,3] aquello que más efficazmente cerca algunas cosas particulares desseo.

[Ej 234,2] y consequenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina.

[Ej 326,4] quando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionés a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto.

[Ej 327,1] hace como un caudillo, para vencer y robar lo que desea.

[Ej 339,2] Y desseando yo toda su perfección en el ministerio y estado que tiene.

[Ej 350,1] La ánima que desea aprovecharse en la vida spiritual, siempre debe proceder contrario modo que el enemigo procede.

«Deseo» en las *Constituciones*

[Co 23,1] Porque quien tuviese desseo de entrar, podría encubrir la verdad, entendiendo que sean impedimentos.

[Co 50,4] Quánto tiempo sería que los deseos de dexar el século y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor.

[Co 94,1] Procediendo así los tales en aumento de gracia y de spiritu, con enteros deseos de entrar y perseverar en esta Compañía por toda su vida.

[Co 98,7] y procurando continuo aumento de puridad y virtudes y deseos en el Señor nuestro intensos de mucho servir en esta Compañía.

[Co 101,7] Por tanto, sea interrogado si se halla en los tales desseos tanto saludables y fructíferos para la perfección de su ánima.

[Co 102,1] Donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en los tales desseos assí encendidos en el Señor nuestro.

[Co 102, 1] sea demandado si se halla con desseos algunos de hallarse en ellos.

[Co 102,2] desseando hallarse en los tales y tan sanctos desseos; para mejor venir al efecto dellos.

[Co 143,2] Para lo qual debe ser muy moderado en el deseo de rescibir.

[Co 183,1] en personas que muestran tener intención o deseo de passar más adelante.

[Co 269,3] y cada uno debería de buena voluntad accetarlas con verdadero deseo de su enmienda y aprovechamiento spiritual.

[Co 390,2] por apartarse de toda specie de ambición o deseos no bien ordenados.

[Co 424,1] El officio del Rector, después de sostener todo el Colegio con la oración y sanctos desseos, será hacer que se guarden las Constituciones.

[Co 602,7] y en lugar del temor de la offensa succeda el amor y deseo de toda perfección y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga.

[Co 622,5] la qual consiste en su mayor devoción y deseo (que se puede en parte juzgar de la instancia que hacen).

[Co 638,1] Así mesmo se ayuda el próximo con los desseos ante Dios nuestro Señor y oraciones por toda la Iglesia.

[Co 661,18] y experimentado en semejante gobierno, o por otras causas, aunque sus desseos y vida sean muy aprobados a mayor gloria divina.

«Desear» en las *Constituciones*

[Co 72,2] debe decir que se le offriere, que anda experimentándose, desseando ser admitido en la Compañía.

[Co 72,3] si ha sido examinado por Coadiutor, que anda en experiencias desseando ser recebido en ella por tal.

[Co 100,1] si cumplido el tiempo de la probación él es contento y desea ser así admittido a profesión.

[Co 101,1] aborrecer, en todo y no en parte quanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado.

[Co 101,3] siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario.

[Co 101,4] ni al próximo imputado a peccado, desean passar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos.

[Co 101,5] por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo.

[Co 102,2] Si respondiere affirmative, desseando hallarse en los tales y tan sanctos desseos.

[Co 137,3] del admitir a probación los que desean seguir nuestro Instituto.

[Co 139,1] informándole de las partes que hay en el que desea ser admittido, y seguir la orden.

[Co 146,2] El qual Examen se propone al que desea ser admitido, antes de entrar en casa a la commún conversación con los otros.

[Co 157,1] Quanto a lo exterior, es de desear la gracia de hablar, tan necessaria para la comunicación con los próximos.

[Co 177,1] Otros impedimentos, aunque cada uno de por sí no excluya de la Compañía, hacen que sea menos idóneo el que desea ser rescibido, y tanto podría ser el defecto, que no fuese servicio de Dios que se acettasse con él nadie.

[Co 250,4] en todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánima todos como si les fuesen Superiores.

[Co 258,3] sino antes deseando el bien mayor y más universal de la Compañía.

[Co 267,2] podrá dispensar por justos respettos, para que deseándolo entrasen a ver.

[Co 308,5] Por tanto nos pareció a todos, deseando la conservación y aumento della para mayor gloria y servicio de Dios nuestro Señor.

[Co 338,3] y las otras partes que en ellos se viessen para el divino servicio, que sólo en los de la Compañía y fuera della se desea.

[Co 338,12] Y en general quantas más partes tuviesen de la que se desean en la Compañía, tanto serán más idóneos para admitirse.

[Co 343,7] Para los que no tienen experiencia en las cosas espirituales, y desean ser ayudados en ellas.

[Co 369,2] los cuales es de desear que sean doctos y diligentes, assiduos.

[Co 409,3] se dé satisfacción a los otros, pero aun se muevan a desear de ayudarse dellos.

[Co 484,1] y los combiden a desear aumento en toda puridad y virtud.

[Co 514,3] está dicho en el Examen, quando desease más entera satisfacción la Compañía.

[Co 551,2] ninguna cosa les teniendo encubierta exterior ni interior, deseando que estén al cabo de todo para que puedan mejor en todo enderezarlos en la vía de la salud y perfección.

[Co 552,1] Todos hagan recurso al Superior para las cosas que les ocurre desear.

[Co 552,3] o con su voluntad no alcanzare lo que desea, no le conviene para el divino servicio.

[Co 602,2] Deseando la Compañía que todas Constitutiones y Declaraciones.

[Co 602,3] así mesmo deseando que los particulares della fuesen seguros, o ayudados para no caer en lazo alguno.

[Co 603,10] para ser esparcida por el mundo, por diversas regiones y lugares, deseando acertar más en esto con hacer la división dellos el Summo Pontífice.

[Co 605,4] y donde no hallasen el fructo spiritual deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor.

[Co 661,17] El primero es, quando se desease muy mayor ayuda del que se imbia con el cargo principal.

[Co 723,2] en el propósito general se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios.

[Co 790,2] gracia de la su divina Magestad, de la qual procede lo que se desea, y en esto en especial haciendo en las necesidades ocurrentes.

«Deseo» en la *Autobiografía*

[Au 1,1] armas con un grande y vano deseo de ganar honra.

[Au 9,2] Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar a los santos, no mirando.

[Au 10,1] los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron.

[Au 12,2] el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuxa, temiendo que no pudiese ejercitar el odio que contra sí tenía concebido.

[Au 12,7] todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía.

[Au 14,1] aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese.

[Au 14,2] a los pecados pasados, y el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios.

[Au 15,7] Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho.

[Au 15,7] y perseverando mucho en el combate destes deseos, al fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado hacer.

[Au 27,1] como que la viese con los ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della.

[Au 35,7] Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión.

[Au 46,4] Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, y quién muerto.

[Au 47,2] donde antes estaba, le vino grande deseo de tomar a visitar el monte.

[Au 47,5] oración con harta consolación, le vino deseo de ir a Betfage.

[Au 55,7] estando en Barcelona estudiando, le vino deseo de tornar a las penitencias pasadas.

[Au 71,3] le venían pensamientos de entrar en religión, luego le venía deseo de entrar en una estragada y poco reformada.

[Au 71,5] él no le faltasen los mismos deseos que tenía de aprovechar a las ánimas.

[Au 79,2] y viniéronle deseos de visitar y ayudar.

«Desear» en la *Autobiografía*

[Au 7,7] o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios.

[Au 9,3] Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén.

[Au 9,3] tantas abstinencias cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer.

[Au 11,7] Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino.

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

[Au 13,5] al qual deseaba dar una buena tenencia, si la quisiese aceptar.

[Au 18,1] despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fué a hincar de rodillas delante el altar de Nuestra Señora.

[Au 21,4] con personas espirituales, las cuales le tenían crédito y deseaban conversarle.

[Au 22,8] de las cosas pasadas, y así deseaba que el confesor se lo mandase.

[Au 24,3] para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó.

[Au 35,4] porque él deseaba tener tres virtudes: caridad y fe y esperanza.

[Au 36,4] y así le declaró cuánto deseaba seguir la, perfección, y lo que más fuese gloria de Dios.

[Au 37,3] pudo hallar personas que tanto le ayudasen como él deseaba.

[Au 54,3] hombre muy espiritual, y con éste deseaba estar para aprender, y para poderse dar más cómodamente al espíritu.

[Au 63,4] El arzobispo le recibió muy bien, y [entendiendo que deseaba pasar a Salamanca, dijo] que también en Salamanca tenía amigos y un colegio.

[Au 69,3] Yo le dije: -En esto mostráis que no deseáis de estar presa por amor de Dios.

[Au 69,3] Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas en Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios.

«Deseo» en el *Diario Espiritual*

[De 78,1] Acabada la misa, con un deseo de reconciliarme con la santísima Trinidad.

[De,114,2] ánima, sin lágrimas, ni, Creo así, deseo desordenado de haberlas, contentándome con la voluntad del Señor.

[De 145,3] y en ninguna parte hallando requiem con un deseo de dar fin en tiempo de ánimo consolado y satisfecho en todo.

[De 147,2] que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber, finir en tiempo de hallarme mucho visitado.

«Desear» en el *Diario Espiritual*

[De 32,3] sintiendo en mí más propicio y más aparejado para impetrar lo que deseaba (no me, pudiendo adaptar a los mediadores).

[De 45,1] tres días por hallar lo que deseaba, viniendo un conocimiento, que aun el pensamiento era de Dios.

[De 73,2] con aquel mismo sentir del Hijo, y como yo hubiese deseada la confirmación por la santísima Trinidad.

[De 76,2] no demandando ni buscando confirmación, mas deseando reconciliación con las tres personas divinas.

[De 95,1] todo en amor de Jesús, hablando y deseando más morir con él que vivir con otro, no sintiendo temores.

[De 124,3] el mismo lugar del santísimo Sacramento, y desseando hallar lo primero, y buscando, no era verso alguno.

[De 160,2] venía el advertir a ellas o deseirlas, y así advertiéndome primero al acatamiento.

[De 163,2] una impotencia para hallar, y tamen deseaba tener o hallar.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes

IGNACIO DE LOYOLA. *Obras*. Transcripción, introducciones y notas de: I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado. BAC, Madrid 1991.

b) Bibliografía secundaria

ALEXANDRE PARRA D., R.C.I., "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana", *Manresa* 66 (1994) 121-130.

ARZUBIALDE S., SJ., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009.

BLANCH A., SJ., "Deseo", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

CORELLA, J., SJ., "Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas", *Manresa* 66, (1994) 147-160.

COROMINAS J. – PASCUAL J. A., "Deseo", en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispano*, Gredos, Madrid 1980.

COUPEAU J. C., SJ. – GONZÁLEZ MAGAÑA J. E., SJ., "Sujeto", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

COVARRUBIAS HOROZCO, S., "Sujeto", en *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Editorial Iberoamericana, Madrid 2006.

DOMÍNGUEZ MORANO C., SJ., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2011.

ESPINOSA RUBIO L., "Spinoza: Parejas conceptuales y otras paradojas fecundas", *Fragmentos de Filosofía*, 10 (2012) 1-31.

FRANKL V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1991.

- FERNÁNDEZ A., SJ., "Importancia e insuficiencia del deseo", *Manresa* 66, (1994) 131-146.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS J., SJ., *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ L. M. SJ., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander- Madrid 2015.
- GARCÍA L., *El hombre espiritual según san Ignacio*, Razón y Fe, Madrid 1961.
- GIUNDULAIN D., "Atraídos por Dios. 49 prácticas espirituales", Colección Ayudar, n. 84, *Cristianisme i Justícia – EIDES*, Barcelona (2017) 3-32.
- GONZÁLEZ MODROÑO I., "«El que los recibe» (El «subjecto». Disposiciones)", *Manresa* 61 (1989) 325-336.
- KOLVENBACH, P.-H., "Pietas et Eruditio", *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38/2 (2007), 11-26.
- LADARIA L. F., SJ., "Creador/creación/criatura", en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- LAPLACE J., *El Espíritu en la Iglesia. En las fuentes de la vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 1989.
- LEWIS J., SJ., *Conocimiento de los ejercicios espirituales de san Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987.
- LOP M., *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización Ignaciana*. Edición y traducción de Miguel Lop Sebastià, SJ, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011.
- MARCET C., "Releyendo nuestras vidas. Al hijo de la Autobiografía de san Ignacio". Colección Ayudar, n. 80, *Cristianisme i Justícia – EIDES*, Barcelona 2016, 5-34.
- MARTÍNEZ-GAYOL N., Capítulo Preliminar. H. U. Von Balthasar: el autor y su obra, en SERVAIS J., SJ., Hans Urs Von Balthasar, *Textos de Ejercicios Espirituales*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2009.
- MELLONI RIBAS J., SJ., *El Deseo esencial*, Sal Terrae, Santander 2009.
- MELLONI J., SJ., *La Mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- PERLS F.S., *Yo, hambre y agresión. Una revisión de la teoría y del método de Freud*, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Madrid 2010.
- QUINZÁ X., *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002.
- RAMBLA J. M., SJ., "Bondad y ambigüedad del deseo", *Manresa* 66, (1994) 161-164.
- RAMBLA BLANCH J. M., SJ., *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae- Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander- Madrid 2015.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "Deseo", en *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid 1975.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.

RUIZ JURADO M., SJ., *A la luz del carisma ignaciano. Estudios sobre san Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Santander – Madrid 2015.

RUIZ PÉREZ F. J. SJ., “Alma”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

RUIZ PÉREZ J. F., SJ., *Teología del Camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.

SALIN D., SJ., “Libertad”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

SINAY S. – BLASBERG P., *Gestalt para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires 2003.

TELLECHEA IDÍGORAS J.I., *Los sueños de Francisco de Javier*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006.