



FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

EN CAMINO HACIA LA LIBERTAD: EL FIN DE LOS  
*EJERCICIOS ESPIRITUALES* Y LA GRACIA DE DIOS

---

Autor: David Alejandro Lugo, S. I.

Director / Tutor: Dr. Eduard López Hortelano, S. I.

MADRID  
2020





## FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

### EN CAMINO HACIA LA LIBERTAD: EL FIN DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* Y LA GRACIA DE DIOS

---

Autor: David Alejandro Lugo, S. I.

Visto bueno del director  
Dr. Eduard López Hortelano, S. I.

Fdo.

A handwritten signature in black ink, which appears to be 'Eduard López Hortelano', written over a horizontal line.

Madrid, 29 de mayo de 2020



# ÍNDICE

<i>Siglas y abreviaturas</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	13
a) Estado de la cuestión .....	13
b) Metodología .....	15
c) Estructura .....	18

## CAPÍTULO I

<b><i>El fin de los Ejercicios Espirituales</i></b> .....	<b>23</b>
1.1 « <i>Exercitia spiritualia</i> » .....	24
1.2 Los <i>Ejercicios Espirituales</i> .....	25
1.2.1 <i>Ejercicios Espirituales 21</i> .....	26
a) Primer fin: «Vencer a sí mismo» ( <i>Ej 21</i> ) .....	27
b) Segundo fin: «Ordenar su vida» ( <i>Ej 21</i> ) .....	30
1.2.2 <i>Ejercicios Espirituales 1</i> .....	32
a) Cómo alcanzar el fin: «Quitar de sí todos los afectos desordenados» ( <i>Ej 1</i> ) .....	34
b) Cómo alcanzar el fin: «Buscar y hallar la voluntad divina» ( <i>Ej</i> 1) .....	35
1.2.3 El fin de los <i>Ejercicios Espirituales</i> .....	37
1.3 El dinamismo del deseo .....	39
1.3.1 <i>Id quod volo</i> : Las peticiones en los <i>Ejercicios</i> .....	41
1.3.2 La oración preparatoria ( <i>Ej 46</i> ) .....	43

## CAPÍTULO II

<b><i>Avant l'acte de liberté: El proceso liberador en la Primera y Segunda Semana .....</i></b>	<b>45</b>
2.1 <i>Deformata reformare: El fin de la Primera Semana .....</i>	46
2.1.1 Esquema de la Primera Semana .....	47
2.2 Las peticiones de la Primera Semana .....	49
2.2.1 La petición en la meditación sobre el 1º, 2º y 3º pecado ( <i>Ej 48</i> ) .....	50
2.2.2 La petición en la meditación sobre los pecados propios ( <i>Ej 55</i> ) .....	51
2.2.3 Las peticiones del triple coloquio de la Primera Semana ( <i>Ej 63</i> ) .....	53
a) Primera gracia .....	54
b) Segunda gracia .....	55
c) Tercera gracia .....	56
2.2.4 La petición en la meditación sobre el Infierno ( <i>Ej 65</i> ) .....	57
2.3 <i>Reformata conformare: El fin de la Segunda Semana .....</i>	59
2.3.1 Esquema de la Segunda Semana .....	60
2.3.2 Conformación a Cristo .....	62
2.3.3 Preparar la Elección .....	63
2.4 Las peticiones de la Segunda Semana .....	64
2.4.1 La petición en la meditación sobre el Rey Eternal ( <i>Ej 91</i> ) .....	65
2.4.2 La petición en la contemplación de la Encarnación ( <i>Ej 104</i> ) .....	66
2.4.3 La petición en la meditación sobre las Dos Banderas ( <i>Ej 139</i> ) .....	69
2.4.4 La petición del triple coloquio de la Segunda Semana ( <i>Ej 147</i> ) .....	70
2.4.5 La petición en la parábola de los Tres Binarios ( <i>Ej 152</i> ) .....	71
2.4.6 La petición en el primer modo de Elección ( <i>Ej 180</i> ) .....	72

## CAPÍTULO III

<b><i>Après l'acte de liberté: El proceso liberador en la Tercera y Cuarta Semana .....</i></b>	<b>75</b>
3.1 <i>Conformata confirmare: El fin de la Tercera Semana .....</i>	76
3.1.1 Esquema de la Tercera Semana .....	78
3.1.2 La dimensión <i>kenótica</i> del seguimiento de Cristo .....	79
3.1.3 La Tercera Manera de Humildad .....	81
3.1.4 La confirmación de la Elección .....	83
3.2 Las peticiones de la Tercera Semana .....	84
3.2.1 La petición desde Bethania hasta la Cena ( <i>Ej 193</i> ) .....	85
3.2.2 La petición desde la Cena hasta el Huerto ( <i>Ej 203</i> ) .....	86
3.3 <i>Confirmata transformare: El fin de la Cuarta Semana .....</i>	88
3.3.1 Esquema de la Cuarta Semana .....	91
3.3.2 La Aparición a Nuestra Señora ( <i>Ej 218–229</i> ) .....	93

3.4	La petición de la Cuarta Semana .....	95
3.4.1	El oficio de consolación .....	96
3.4.2	La petición en la contemplación de la aparición a N.S. ( <i>Ej</i> 221) .....	98
	<i>Conclusiones</i> .....	101
	<i>Bibliografía</i> .....	105
	<i>Apéndices</i> .....	117



# SIGLAS Y ABREVIATURAS

(Se indican los números de MHSI)

## 1. FUENTES

### 1.1 DE LOS ESCRITOS IGNACIANOS

<i>Au</i>	<i>Autobiografía</i> , en <i>Obras</i> (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2014, 28–105.
<i>Co</i>	<i>Constituciones de la Compañía de Jesús</i> , en <i>Obras</i> (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2014, 401–582.
<i>De</i>	<i>Diario Espiritual</i> en (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2014, 291–364.
<i>Ej</i>	<i>Ejercicios Espirituales, Exercicia Spiritualia</i> , Roma 1969 (MHSI 100), en <i>Obras</i> (Iparraguirre, I., Ruiz Jurado, M., eds.), BAC, Madrid 2014, 147–236.
<i>Epp</i>	Cartas. <i>Sancti Ignatti de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones</i> (12 vols.), Madrid 1903-1911 (reimp. 1964-1968), (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
<i>Obras</i>	I. IPARRAGUIRE–M. RUIZ JURADO (eds.), BAC Maior, Madrid 2013.

## 1.2 DE OTRAS FUENTES IGNACIANAS

- DO* *Directorio Oficial (D.33.34.43)*, en *Los Directorios de Ejercicios: 1540–1599* (M. L. Sebastià, ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2000, 318–389.
- Epístola* LAÍNEZ, D., «*Epístola P. Lainni*, Bologna 16 de junio de 1547», en ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2005, 124–212; en *FN I*, Roma 1943, 54–145 (MHSI 66).
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu inittis* (4 vols.), (Fernández Zapico, D., Dalmases, C., eds.), Roma 1943–1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
- MHSI* *Monumenta Historica Societatis Iesu*.
- Summ. Hisp.* POLANCO, J. A. de., «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2005, 119–240, en *FN I*, Roma 1943, 146–256 (MHSI 66).

## 2. REVISTAS

- Man* *Manresa*. Madrid.
- RAM* *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Toulouse.
- Studies* *Studies in the Spirituality of Jesuits*. Saint Louis.

## 3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

- Concordancia* ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia Ignaciana*, Mensajero–Sal Terrae–The Institute of Jesuit Sources, Bilbao–Santander–St. Louis 1996.
- DiccAut* *Diccionario de Autoridades (1767)* (3 vols.), Gredos, Madrid 1990.
- DEI* GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (2 vols.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2007.
- DSp* VILLER, M. ET AL. (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (17 vols.), Beauchesne, Paris 1937–1995.

<i>TLC</i>	COVARRUBIAS HOROZCO, S. DE, <i>Tesoro de la lengua castellana o española</i> , Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
4. OTRAS	
<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Ciudad del Vaticano.
<i>art. cit.</i>	artículo citado.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
cap.	capítulo.
<i>CIC</i>	IGLESIA CATÓLICA, <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.
Cf.	Confer (véase).
d.	decreto.
dir.	director.
dirs.	directores.
<i>DV</i>	CONCILIO VATICANO II, <i>Dei Verbum: Constitución dogmática sobre la divina Revelación. Dei Verbum</i> (18 de noviembre de 1965), en <i>AAS</i> LVIII (1966), 817–835.
ed.	editor.
eds.	editores.
<i>EG</i>	FRANCISCO, <i>Evangelii Gaudium: El anuncio del Evangelio en el mundo. EG</i> (24 de noviembre de 2013), en <i>AAS</i> CV (2013), 1137–1019.
fig.	figura.
<i>GS</i>	CONCILIO VATICANO II, <i>Gaudium et Spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Gaudium et Spes</i> (7 de diciembre de 1965), en <i>AAS</i> LXXVI (1984), 876–909.
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (ahí mismo).
<i>Infra</i>	Ver en texto más adelante.
n.	número.
nn.	números.

<i>op. cit.</i>	<i>opus citatum</i> (obra citada).
ss.	siguientes.
<i>Supra</i>	Ver en texto atrás.
trad.	traductor.
vol.	volumen.

## INTRODUCCIÓN

La libertad se ha tratado desde muchas perspectivas, especialmente en la Edad Moderna y Contemporánea. En la política, sociología, economía, filosofía, teología, moral, y espiritualidad encontramos distintas aportaciones en la historia del pensamiento occidental<sup>1</sup>. En ese largo recorrido, la teología cristiana ha aportado mucho para expresar qué hay dentro de una interpretación cristiana de la libertad. Desde el Nuevo Testamento se empieza a reflejar la centralidad de la libertad como aspecto fundamental para captar la misión de Jesús y la salvación del género humano. En las mismas palabras de Jesús, citando el profeta Isaías leemos: «El Espíritu del Señor [me ha enviado] a proclamar a los cautivos la libertad [y] a poner en libertad a los oprimidos» (Lc 4, 19). Pero ¿en qué consiste la libertad que trae Jesús?

### a) *Estado de la cuestión*

Si acudimos al *Catecismo de la Iglesia Católica*, vemos que en primer lugar la libertad humana es esa potencia en el ser humano de tomar decisiones propias<sup>2</sup>. Este poder es parte de la naturaleza humana y proviene de ser creado a imagen de Dios. No es en este sentido que Jesús vino a traer la libertad porque ya lo teníamos desde el inicio. Sin embargo, en el mal uso de la libertad el ser humano se hizo esclavo al pecado, viviendo bajo su yugo y sintiendo su efecto en su voluntad e intelecto. Por tanto, la misión de Jesús se resume en términos del rescate de la muerte y la liberación del yugo del pecado: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es esclavo [...] Y si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres» (Jn 8, 32–36).

---

<sup>1</sup> Cf. E. POUSSET, «Liberté», en *DSp* IX, 780.

<sup>2</sup> *CIC* n. 1744.

Es decir, la libertad que trae Jesús no es una potencia, sino una experiencia, o una condición, que restaura al ser humano y lo hace vivir con vida en abundancia (cf. Jn 10, 10). Hasta el mismo nombre de Jesús implica esta misión liberadora: «Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21). En las cartas de san Pablo también se afirma esta liberación, pero se añade que la liberación es un *proceso* y no tanto una experiencia fija en el pasado: «[Dios] nos libró y nos libraré de esas muertes terribles; y esperamos que nos seguirá librando» (2 Cor 1, 10). Pablo subraya la dimensión temporal de la liberación –Dios nos ha liberado (*pasado*), nos seguirá liberando (*presente*) y nos liberará de la muerte (*futuro escatológico*)– que nos da un esquema para reflexionar sobre qué significa ser libre. Pues, ¿en qué consiste cada etapa de liberación?

Según la teología paulina, la primera fase de la liberación es fruto de la muerte y resurrección de Jesús, y se comunica al creyente en las aguas del Bautizo: «Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que, lo mismo que Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva» (Rm 6, 24). Esa vida nueva es la experiencia de la libertad y tendrá su culmen en la dimensión escatológica, que corresponde a esa experiencia final de la persona cuando gozará eternamente porque Dios «enjuagará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor» (Ap 21, 4). Esta perspectiva paulina se ha incorporado en la doctrina de la Iglesia Católica, que acude a los textos paulinos para concluir que «por su Cruz gloriosa, Cristo obtuvo la salvación para todos los hombres [y] los rescató del pecado que los tenía sometidos a esclavitud»<sup>3</sup>. Afirmando, pues, que la experiencia inicial de la liberación que nos da Jesús se recibe en el Bautismo, y que la dimensión escatológica nos espera a final de nuestras vidas, ¿qué podemos decir del intervalo presente?

Según Pablo, «donde está el Espíritu del Señor, hay libertad [y] nosotros [...] reflejamos la gloria del Señor y nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 17–18). Aquí está lo esencial del proceso liberador en el presente expresado en clave pneumatológica y cristológica. Por tanto, la vida nueva que recibimos en el Bautismo (que según la antigua apelación es la *vitae spiritualis ianua*) se mantiene y profundiza a lo largo de la vida por el Espíritu Santo, quien nos ayuda a dar «frutos para la santidad que conducen a la vida eterna» (Rm 6, 22). Entonces, la liberación cristiana es obra del Espíritu. Por eso, es la vida en el Espíritu –o, la vida *espiritual* si así se puede llamar– que marca el proceso liberador en el presente.

---

<sup>3</sup> *Ibid.* n. 1741.

Así, las diversas escuelas de espiritualidad proponen medios que facilitan el trabajo del Espíritu de, siguiendo a Pablo, conformarnos más a la imagen de Cristo («con resplandor creciente»). La clave pneumatológica, pues, va vinculada a una clave cristológica en la medida que el Espíritu de Dios nos transforma más en la imagen de nuestro liberador. Por tanto, cuando hablamos de la *espiritualidad* estamos hablando de la vida en el Espíritu que trae la libertad conforme a la persona de Cristo.

## b) Metodología

En ese proceso liberador que se puede llamar la *cristificación* de la persona, podemos emplear la distinción entre la libertad negativa (*libertad de*) y la positiva (*libertad para*)<sup>4</sup>. A pesar de su uso político, esta distinción sirve para captar la dinámica liberadora de la espiritualidad cristiana. En particular, en este proceso espiritual de conformación a Cristo, la persona es invitada a desvestirse de todo lo que no coincide con la figura de Cristo para mejor imitarle. En la teología del Nuevo Testamento, por ejemplo, la dimensión negativa correspondería al hecho de que en Cristo hemos sido liberados del pecado «para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8, 21), que corresponde a la dimensión positiva. Además, «para la libertad nos ha liberado Cristo [por eso no] dejéis que vuelvan a someteros a yugos de esclavitud» (Ga 5, 1). En la teología paulina, pues, se nota claramente la aplicación de este doble sentido de la liberación en la fase del pasado («nos ha liberado») tanto como la escatológica («gloria»). ¿Qué sucede en el presente, en esa fase intermedia que dirige el Espíritu Santo?

---

<sup>4</sup> Esta distinción entre la libertad *negativa* y *positiva* proviene de la filosofía política de Immanuel Kant, y fue matizada por Isaiah Berlin en el siglo XX. Cf. I. CARTER, “Positive and Negative Liberty”, en E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information, Stanford 2019: <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> (Consultado el 13 de mayo de 2020). No se pretende entrar aquí en las discusiones sobre la filosofía política ni en las discusiones contemporáneas sobre la libertad. Solo usaremos esta distinción como herramienta para captar algo del sentido de la libertad en algunas fuentes ignacianas.

Siendo este proceso de liberación uno que se cumple solo en la fase escatológica, notamos que la fase del presente es un continuo proceso en ambas dimensiones. Dicho de otra forma, en el proceso crisitificador siempre tenemos la necesidad de ser liberado de todo lo que no se conforma a Cristo y de hacernos más semejantes a él quien «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>5</sup>. Por eso, la vida espiritual no es un camino lineal sino un proceso helicoidal en que se vive de nuevo siempre cada fase de crecimiento y liberación, pero siempre en distintos niveles de profundización. Por eso, las distintas escuelas de espiritualidad cristiana, pues, formulan este proceso según su carisma particular. No cabe duda, entonces, que ese mismo proceso continuo también se refleja en la espiritualidad ignaciana según los *Ejercicios Espirituales*, aunque no se nota inmediatamente cuando se analiza el texto.

La palabra «libertad», por ejemplo, se utiliza solo siete veces en el texto ignaciano; y, si la juntamos a «libre» solo añadimos cinco números más. Es decir, que, a pesar de la importancia de la libertad para el proceso espiritual en general, la palabra en sí se usa muy poco en el texto. Sin embargo, desde su primer uso en el número 5 («ofreciéndole [a Dios] todo [mi] querer y libertad»), y hasta su uso culminante en el número 234 de la *Contemplación para alcanzar el Amor* («Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad»), la libertad del ejercitante abarca todo el proceso de los *Ejercicios*, desde el principio del proceso hasta su fin. La carencia del vocablo en el texto ignaciano, no obstante, según Fessard «los *Ejercicios* son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de la libertad [y] expresan dialécticamente los momentos y elementos esenciales [...] del drama humano-divino que es la libertad»<sup>6</sup>. Por eso, no dudamos que, a pesar del uso explícito del vocablo, el texto ignaciano se enfoca en el desarrollo de la libertad humana en ambas dimensiones para conformar al ejercitante a Cristo.

---

<sup>5</sup> GS 22.

<sup>6</sup> D. SALIN, «Libertad», en *DEI* II, 1131. Citando a G. FESSARD, *Dialectique des Exercices Spirituels* I, 24–25.

En general, los *Ejercicios Espirituales* son una escuela del corazón<sup>7</sup>. En ellos se trabaja el afecto, esos deseos e inclinaciones que brotan del corazón humano y que le llevan a tomar decisiones, porque «nada que entre de fuera puede hacer al hombre impuro; lo que sale de dentro es lo que hace impuro al hombre» (Mc 7, 15). En la vida espiritual, pues, el proceso transformativo toca lo más hondo del ser humano, cumpliendo con el deseo de Dios que nos cambiemos desde adentro. Por eso, a lo largo de la vida, desde el inicio del camino hasta su término en la fase escatológica de la liberación, el Espíritu Santo obra en nosotros, transformando nuestros corazones: «Os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Ez 36, 26). Ese nuevo espíritu es el Espíritu Santo que nos acompaña en todo el proceso de santificación y liberación, reformando nuestros corazones para vivir y actuar más conformes a la imagen de Cristo. Por tanto, es en ese juego entre el afecto y las decisiones que los *Ejercicios* profundizan la experiencia de liberación, cumpliendo su propio fin de ayudar al sujeto «vencer a sí mismo» y «ordenar su vida» (Ej 21).

Según la dimensión negativa de la libertad, entonces, el ejercitante procura liberarse de sus afectos desordenados y de no ser determinados por ellos; mientras, en la positiva busca tomar decisiones para ordenar su vida según la voluntad de Dios<sup>8</sup>. Por lo tanto, la libertad del ser humano se realiza en la medida en que la persona se libera de sus afectos desordenados, soltando lo más que pueda de todos sus apegos e impedimentos, para mejor seguir a Cristo y así irse transformando más en su imagen «con resplandor creciente». Dado que el proceso de liberación es un trabajo del Espíritu Santo que nos acompaña para toda la vida, estas dimensiones se viven de distintas maneras en diferentes etapas de la vida, tanto como en las distintas etapas de los *Ejercicios*. Si vemos, pues, a la Elección como el punto de inflexión de ellos, entonces el doble sentido de la libertad se expresa en la entrega total del ejercitante a Dios en la Elección –«el momento crucial del acto de la libertad»<sup>9</sup>– aunque esta decisión se difunde en «cada decisión o elección concreta (aunque sea pequeña y cotidiana)»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> «Los Ejercicios son una *schola affectus*. Persiguen su educación y ulterior transformación. “Son una pedagogía progresiva caada vez más profunda del afecto”». Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales: Historia y Análisis*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2009<sup>2</sup>, 196; nota 3 citando A. LEFRANK, *Die Krisephase - zur Praxis von Einzel-exerzitien*, 43.

<sup>8</sup> Los deseos en sí no son pecaminosos, pero pueden mover la voluntad a una decisión pecaminosa. En los *Ejercicios* los afectos desordenados se trabajan a lo largo de las cuatro semanas, mientras que los pecados son el enfoque principalmente de la Primera Semana. Cf. J. CALVERAS, “Concepto del desorden en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 28 (1931), 290–291.

<sup>9</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 480.

<sup>10</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas: Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2015<sup>2</sup>, 37.

Sin embargo, el cristiano no se libera a sí mismo. Por eso, debemos recordar que la gracia fundamenta la libertad cristiana. En particular, aunque la Elección es ese momento de decisión propia de cómo seguir al Señor, y así «imitar[le] y parecer más actualmente a [él]» (*Ej* 167), no olvidemos que en primer lugar nuestra vocación empieza con la llamada de Cristo, y no con nuestra propia elección: «No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto» (Jn 15, 16).

### c) *Estructura capitular*

En su discurso a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2016, el Papa Francisco resume el proceso ignaciano con un «antiguo adagio que ilustra la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* en el método ignaciano»<sup>11</sup>. No cita su fuente, sino que le vino «espontáneamente». Sabiendo que es conocedor de las obras de Gaston Fessard<sup>12</sup>, puede ser que se acordase de las obras de este autor francés, aunque el origen del adagio tampoco Fessard lo cita. Según la *Dialectique*, las cuatro etapas de los *Ejercicios* se resumen así: *Deformata reformare, reformata conformare, conformata confirmare e confirmata transformare*<sup>13</sup>. La frase está traducida por el traductor de la *Dialectique* al castellano como: «Reformar las cosas deformadas, conformar las cosas reformadas, confirmar las cosas conformadas y transformar las cosas confirmadas». Este resumen nos dará el esbozo necesario para indagar en el proceso ignaciano con «modo y orden» (*Ej* 2).

El primer capítulo se concentra en el fin de los *Ejercicios Espirituales*. Siguiendo a Fessard, como hemos enunciado, «los *Ejercicios* son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de la libertad [y] su valor universal viene de que expresan dialécticamente los momentos y elementos esenciales»<sup>14</sup>. Por eso, antes de entrar en esos «momentos y elementos esenciales» que son las cuatro semanas, se debe explicar el fin de todo el proceso para así presentar la panorámica en la cual los momentos específicos de transformación espiritual acontecen. Además, situaremos todo este proceso ignaciano junto a la tradición filosófica de *exertitia spiritualia* para mostrar cómo este concepto de *ejercicios espirituales* no se origina

---

<sup>11</sup> FRANCISCO, *Allocutione ad Sodales Curiae Romanae, occasione prosequendi omina Natalicia* (22 de diciembre de 2016), en *AAS CIX* (2017), 36. Traducción es mía.

<sup>12</sup> Cf. M. BORGHESI, *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, Liturgical Press Academic, Collegeville 2017, 6ss.

<sup>13</sup> Cf. G. FESSARD, *La dialéctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2010, 52–53.

<sup>14</sup> D. SALIN, *art. cit.*, 1131. Citando a G. FESSARD, *Dialectique des Exercices Spirituels* I, 24–25.

con Ignacio de Loyola, aunque la tradición «vuelve a emerger con renovado vigor»<sup>15</sup> con su aportación. Después de esa vista general al fin de los *Ejercicios Espirituales* entraremos en la dinámica particular de cada semana. Nos apoyaremos de varios comentaristas a lo largo de este estudio, pero como fundamento utilizaremos a Fessard como guía fundamental. En su *Dialéctica*, hallamos una división de las cuatro semanas que ayuda a resumir el proceso liberador del texto ignaciano.

Según Fessard, «es libre quien se autodetermina, quien se hace a sí mismo, quien se crea y se afirma a sí mismo»<sup>16</sup>. Esta dimensión objetiva, no obstante, debe abrirse a una segunda dimensión de la libertad en la cual «nuestra libertad no puede devenir más que por la acción de nuestro libre albedrío, es decir a través de una opción»<sup>17</sup>. La capacidad de autodeterminación se abre, pues, a un momento decisivo en lo cual se pone en relieve cómo la libertad emerge en la transición de un *antes* a un *después*, así cruzando el momento puntual del ejercicio de la voluntad –que en el contexto ignaciano es la Elección–. En el francés original, este proceso liberador se divide en un *Avant* y un *Après* por ese momento decisivo de la libertad. Lo que caracteriza la transición del «*avant l'acte de liberté*» al «*après l'acte de liberté*» es un paso del no-ser al ser, cuya esencia está en la afirmación del sujeto como *ser libre* por su propia voluntad. En términos ignacianos, Fessard resume esta transición así:

«Tenemos, pues, así cuatro términos que cabe representar como los extremos de una X cuyo centro es la opción [Elección]. En los dos primeros [Primera y Segunda Semanas], *antes* de la opción que hace *ser*, prevalece el *no-ser*; en los dos siguientes [Tercera y Cuarta Semanas], que vienen *después* de la opción, prevalece el *ser*»<sup>18</sup>.

Sin embargo, en vez de ver en los *Ejercicios* un programa semi-pelagiano de la liberación del ser por su propio esfuerzo, subrayaremos en nuestra investigación a las peticiones que acompañan los varios ejercicios a lo largo de las cuatro semanas. En estas veremos los deseos sembrados «como semillas en los campos arados del ejercitante [dado que] Ignacio es muy consciente de que no basta el esfuerzo propio porque sólo el Espíritu [Santo] da el

---

<sup>15</sup> J. L. CONNOR, “Authenticity and Self-Transcendence”, en The Woodstock Center (ed.), *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006. 27. Traducción mía.

<sup>16</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 45.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>18</sup> *Ibid.*

crecimiento»<sup>19</sup>. Por tanto, este trabajo se apoyará sobre la premisa que la gracia de Dios es necesaria para liberar el ser humano. En particular, es «por el trabajo de la gracia, el Espíritu Santo nos educa en la libertad espiritual para hacer de nosotros colaboradores libres de su obra en la Iglesia y en el mundo»<sup>20</sup>. Al final recopilaremos todas esas gracias pedidas en conjunto para ver cómo a lo largo del proceso el ejercitante ha pedido (y recibido) del Espíritu Santo esas cualidades y dones necesarios para vivir en la plena libertad de Cristo.

En particular, el texto ignaciano presenta doce peticiones de gracia a lo largo de las cuatro semanas en los preámbulos de los varios ejercicios<sup>21</sup>. Además, el texto incluye tres peticiones en el triple coloquio de la Primera Semana (*Ej 63*) y una en el triple coloquio de la meditación sobre las Dos Banderas (*Ej 147*). Juntándolas, el texto propone 16 peticiones distintas, cada una pidiéndole a Dios gracia para alcanzar el propósito de ese ejercicio en particular<sup>22</sup>. En fin, el proceso ignaciano facilita la liberación espiritual en la medida que las peticiones de los varios ejercicios le dan nombre a los dones particulares que necesitamos recibir del Espíritu Santo para irnos conformando más a la figura de Cristo. Este proceso liberador, pues, es un proceso pneumatológico en la medida que el agente de nuestra liberación es el Espíritu Santo. Además, siendo una liberación *cristiana*, el proceso liberador que se propone en los *Ejercicios Espirituales* es fundamentalmente cristológico en la medida que el ejercitante es más libre cuanto más se une a Jesús –tanto en su misión como en sus sentimientos, pensamientos, hábitos, y preferencias–.

En fin, el proceso liberador será la exclusión del no-ser por medio del momento de Elección. Así excluido el no-ser, el ejercitante pasa al *Ser Divino* que le transforma desde su interior a semejanza a Cristo. Esta hermenéutica que propone Fessard nos ayudará a enfocarnos en el proceso liberador. Por eso, dividiremos las cuatro semanas en cuatro momentos en torno al «momento» central de Elección, estudiando los primeros dos momentos en el segundo capítulo, y los dos siguientes en el tercero. Sin embargo, en este trabajo no nos enfocaremos en ese momento decisivo de Elección que divide el proceso en el *avant* y el *après*, sino en las

---

<sup>19</sup> S. THIÓ I DE POL, “«Pedir lo que quiero». Comentario de las peticiones del libro de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola”, en *EIDES* 36 (2003), 30.

<sup>20</sup> *CIC* n. 172.

<sup>21</sup> Véase *Apéndice* [1].

<sup>22</sup> Además de esas 16 se encuentran tres peticiones en los textos suplementarios a los *Ejercicios*. La primera está en el Examen particular: «Pedir a Dios nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto, y para se emendar adelante» (*Ej 25*). La segunda está en el Examen general de conciencia: «Pedir gracia para conocer los pecados, y lanzallos» (*Ej 43*). La tercera está en el primer modo de orar: «Pedir gracia a Dios nuestro Señor para que pueda conocer en lo que he faltado acerca los diez mandamientos; 2 y asimismo pedir gracia y ayuda para me enmendar adelante, demandando perfecta inteligencia dellos para mejor guardallos, y para mayor gloria y alabanza de su divina majestad» (*Ej 240*). Cf. S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 2–3.

dinámicas que pertenecen a lo antecedente y lo posterior a ese momento según ese célebre adagio que citaba el Santo Padre: *Deformata reformare (I)*; *Reformata conformare (II)*; *Conformata confirmare (III)*; e *Confirmata transformare (IV)*.

\* \* \*

La libertad es un tema tocado por muchos ámbitos del pensamiento occidental. Desde los diálogos de Platón hasta los documentos políticos más contemporáneos, el tema no deja de motivar nuevas articulaciones y propuestas. Lo mismo sucede en el ámbito teológico-espiritual. En particular, la libertad es un tema en el cristianismo que abarca toda la historia de la salvación, empezando con la primera rebelión voluntaria en el Edén hasta la culminación de la entrega libre de Cristo en el Calvario, toda la historia de la salvación según las Escrituras es una historia del juego entre la libertad humana y la libertad de Dios. La lucha entre Israel y el Ángel (cf. Gn 32, 22–32) sirve como metáfora para la lucha entre la voluntad del individuo con Dios. Esta lucha, o juego, entre las dos voluntades sigue siendo parte de la experiencia de todo cristiano en la medida que sigue tratando de dejar que su ser se conforma más a la figura de Él quien se entregó completamente a la voluntad de Dios diciendo, «que no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22, 42).

La salvación que se le ofrece a cada persona es un proceso de liberación de su propio pecado y de la muerte. Sin embargo, ese proceso no se termina hasta llegar al fin de todo. Pero, mientras tanto, la Iglesia tiene la responsabilidad de acompañar a sus miembros en la profundización y desarrollo de su libertad. Los *Ejercicios Espirituales*, como muchos otros medios, sirve este fin en la medida que le ofrece al ejercitante una posible experiencia de Dios. Así, se puede decir que «en la medida de lo humanamente posible, los Ejercicios establecen condiciones de laboratorio para una experiencia de la zarza ardiente»<sup>23</sup>. A pesar de que la estructura general de los *Ejercicios* admite de varias interpretaciones, «la ley interna que preside el proceso de la conversión de los Ejercicios es el acto de libertad que madura progresivamente»<sup>24</sup>. En particular, las primeras dos semanas de los *Ejercicios* disponen al ejercitante para hacer una buena Elección mientras que la Tercera y Cuarta Semanas continúan el proceso liberador, profundizando la decisión tomada e invitándole al ejercitante a una nueva

---

<sup>23</sup> J. L. CONNOR, “Authenticity and Self-Transcendence”, 28. Traducción mía.

<sup>24</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 484.

fase de conformación a Cristo crucificado y resucitado<sup>25</sup>. Tras una consideración del fin general de los *Ejercicios Espirituales* nos enfocaremos en la dinámica liberadora de las cuatro semanas, y así ver cómo el ejercitante recibe la gracia transformadora de Dios para salir de sí mismo, siendo conformado más a Cristo.

---

<sup>25</sup> Hablando de la transición de la Segunda Semana a la Tercera Semana, Arzubialde dice lo siguiente: «[El] que da los *Ejercicios*, adaptándose al proceso interno del que se ejercita, habrá de acompañarle, distribuyendo la materia que Ignacio desgrana para la [Segunda] Semana. Pero, al mismo tiempo, situar [el ejercitante] de cara a la elección ante Dios, habrá de iluminarle el misterio revelado de *la maduración de la libertad* por el abajamiento-exaltación del Verbo de Dios en que la libertad, siguiendo la norma básica y fundamental del seguimiento alcanza *la plenitud de su madurez* cuando queda asimilada por el misterio del Verbo y es guiada por el conocimiento interno de su Señor. La aceptación sin reservas de este misterio y la decisión incondicional se convierten de este modo en la clave decisiva para poder pasar a la elección. Caso de que el hombre no estuviera todavía decidido a aceptar esta paradoja como su salvación, no estaría capacitado siquiera para elegir». Cf. *Ibid.*, 487-8; (énfasis mío).

# CAPÍTULO I

## EL FIN DE LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES*

Discusiones sobre el fin de los *Ejercicios* han precipitado numerosas aportaciones y comentarios a lo largo de la historia. Von Balthasar, por ejemplo, describe el proceso como «el adiestramiento del cristiano», con el doble paso de «una conversión evangélica (Primera Semana), [y] una vida de seguimiento personal de Cristo (Segunda a Cuarta Semana)»<sup>1</sup>. Por eso, se enfoca en la Elección como «el centro, el sentido y el fin únicos de todo el proceso»<sup>2</sup>. De la misma manera, Fessard resume que «la finalidad de los *Ejercicios* es la Elección de un estado de vida [y este junto a] cada uno de los actos conducentes a él [porque] encaminan al ejercitante a la perfección»<sup>3</sup>. En ambos casos se subraya la Elección como el punto central y el fin fundamental de los *Ejercicios*.

Por otro lado, Peeters subraya que los *Ejercicios* «como destinados a formar apóstoles perfectos formando contemplativos perfectos»<sup>4</sup>. Sin embargo, la Elección propiamente entendida implica la unión con Dios, porque «solo a través de la comunión en la misma elección de Cristo Jesús se puede dar la unión con él y con el Padre»<sup>5</sup>. Ambas perspectivas –tanto la *eleccionista* como la *unionista*– tiene su mérito, pero hay que cuidar que no se reduzcan los *Ejercicios* a una escuela u otra, sino manteniendo su complejidad lo más posible. Con ese

---

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Textos de Ejercicios Espirituales*, J. Servais (ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2009, 119.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 8.

<sup>4</sup> G. CUSSON, *Biblical Theology and the Spiritual Exercises: A Method Toward a Personal Experience of God as Accomplishing Within us His Plan of Salvation*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1988, 82. Traducción mía.

<sup>5</sup> J. MELLONI, “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, en *Man* 83 (2011), 129.

motivo, adentramos en un estudio del fin de los *Ejercicios* empezando por el género literario a lo cual pertenece este libro.

### 1.1 «*Exercitia spiritualia*»

Según la tradición, «la práctica de los “ejercicios espirituales” [...] aparece ya con Orígenes y Evagrio Pónico, que hablan de *la vía activa*, refiriéndose al ejercicio del dominio de las pasiones».<sup>6</sup> Sin embargo, esta práctica tiene raíces en las escuelas filosóficas griegas desde antes del nacimiento de Cristo. Por eso, para apreciar los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, conviene recuperar el sentido antiguo de esta actividad.

En primer lugar, según los historiadores de la filosofía, «es de suma importancia entender [...] que la intención de la filosofía antigua no era desarrollar un sistema de pensamiento, sino desarrollar a la persona humana»<sup>7</sup>. Este desarrollo se fundamentaba en el cambio de horizonte para el individuo, y aportaba nuevos modos de ver el mundo, distintas perspectivas al respeto, y facilitaban «un cambio de las creencias firmes [y] un cambio en la postura de uno hacia el mundo»<sup>8</sup>. Lo que se iba desarrollando, desafortunadamente, en la filosofía occidental a lo largo de la Edad Media fue «un sentido puramente teórico y abstracto que culminó en la escolástica»<sup>9</sup>. Sin embargo, como hemos dicho, el concepto antiguo, a partir del siglo XII, «empieza a utilizarse con frecuencia la expresión “*exercitia spiritualia*”»<sup>10</sup>. Este renacimiento del concepto intentaba captar el objetivo de la filosofía clásica de «transformar todo de la vida humana y debía practicarse cada día, momento a momento»<sup>11</sup>. Por ser una labor que cuidaba el desarrollo de todo aspecto de la vida humana, se llamaban *ejercicios espirituales*, y sirvieron para «[iniciar] a una persona en el arte de vivir»<sup>12</sup>. Esta tradición se mantuvo en los primeros siglos del cristianismo, y en la Edad Moderna «emergen nuevamente con vigor renovado en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola»<sup>13</sup>.

Tradicionalmente, los *ejercicios espirituales* cristianos contienen dos elementos prestados de la tradición griega, «su aspecto ascético –*askésis* significa literalmente en griego

---

<sup>6</sup> J. MELLONI, “Los Ejercicios en la tradición de Occidente”, en *EIDES* 23 (1998), 12–13.

<sup>7</sup> J. L. CONNOR, “Authenticity and Self-Transcendence”, 25. Traducción mía.

<sup>8</sup> *Ibid.* Traducción mía.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 27. Traducción mía.

<sup>10</sup> J. MELLONI, “Los Ejercicios en la tradición de Occidente”, 13.

<sup>11</sup> J. L. CONNOR, “Authenticity and Self-Transcendence”, 26. Traducción mía.

<sup>12</sup> *Ibid.* Traducción mía.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 27. Traducción mía.

“ejercicio”– y su aspecto místico –espiritual, *pneumatikós*, es decir, procedente del Espíritu Santo–<sup>14</sup>. Lo que Ignacio recibe de la tradición es esta disposición a la obra del Espíritu Santo mediante *ejercicios*, que significa «aquello cuya repetición da dominio sobre algo»<sup>15</sup>. Aquí se nota la influencia en el texto ignaciano con el «vencer a sí mismo» en *Ejercicios* 21. Por eso, se nota, según Hadot, que «la *Exercitia spiritualia* de Ignacio no es más que una versión cristiana de [la] tradición grecorromana»<sup>16</sup>. En particular, los *Ejercicios* ignacianos «se asemejan a los ejercicios morales [de los estoicos y epicúreos] como un gemelo, tanto en esencia como en estructura»<sup>17</sup>. Sin embargo, el texto ignaciano pertenece «a la esfera religiosa, ya que su objetivo es fortalecer, mantener y renovar la vida “en el Espíritu”, la *vita spiritualis*»<sup>18</sup>.

## 1.2 Los *Ejercicios Espirituales*

En la tarea de resumir el propósito global de las diversas meditaciones, ejercicios, y oraciones del texto ignaciano, la mayoría de los comentaristas ignacianos se enfocan en los números 1 y 21 de los *Ejercicios* como puntos de partida<sup>19</sup>. Juntándonos a esta costumbre, podemos destacar cinco frases del texto que se pueden ser fines. Según ellas, los *Ejercicios Espirituales* son

1. «Para quitar de sí todas las afecciones desordenada» (*Ej* 1)
2. «Para buscar y hallar la voluntad divina» (*Ej* 1)
3. «Para la salud del ánima» (*Ej* 1)
4. «Para vencer a sí mismo» (*Ej* 21)
5. «[Para] ordenar su vida» (*Ej* 21)

---

<sup>14</sup> J. MELLONI, “Los Ejercicios en la tradición de Occidente”, 13.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> P. HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell Publishing, Malden 1995, 82. Traducción mía.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 127, Traducción mía. Citando a P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich 1954, 18.

<sup>18</sup> *Ibid.* Traducción mía.

<sup>19</sup> Javier Melloni, por ejemplo, resume el fin de los *Ejercicios* según estas dos anotaciones: «Los Ejercicios de San Ignacio tratan de dar dominio sobre sí –“vencer a sí mismo, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” (*Ej* 21)–, para acoger la dimensión pneumatológica, “espiritual”, que en la propuesta ignaciana se dirige hacia una dirección precisa, que es “buscar y hallar la voluntad divina” (*Ej* 1)». Cf. J. MELLONI, “Los Ejercicios en la tradición de Occidente”, 13.

Según el *Principio y Fundamento* (Ej 23), el fin último del ser humano es la salvación de su alma. Etimológicamente, «salvación» y «salud» tienen la misma raíz latina *salus*<sup>20</sup>. Por tanto, podemos tachar la tercera frase de nuestra lista porque «la salud del ánima» corresponde a ese fin escatológico, lo cual los *Ejercicios* no pueden alcanzar, sino ayudan en el proceso espiritual que acompaña al ejercitante en camino a ese fin escatológico. Nos quedamos con los dos propósitos en *Ejercicios* 1 y los dos del número 21 como posibilidades.

### 1.2.1 *Ejercicios Espirituales* 21

Según Arzubialde, el número 21 de los *Ejercicios* «es la definición de lo que Ignacio entiende por *Ejercicios Espirituales* [...] y forma con la primera anotación una gran inclusión de apertura y cierre de todo el primer documento de este Libro»<sup>21</sup>. Además, el paralelismo entre el número 1 y 21 subraya que «los Ejercicios son una práctica, un método muy amplio (“todo modo”), que se ordena a una finalidad bien concreta y determinada: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad a Dios»<sup>22</sup>. Por eso, según Arzubialde, en el número 21 se formula el doble fin de los *Ejercicios*: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» (Ej 21).

Por ser el resumen de todo el proceso, este doble fin debe coincidir con el fin previsto por los *eleccionistas* y los *unionistas*<sup>23</sup>. Dejamos ese estudio para más adelante<sup>24</sup>. Brevemente podemos comentar que este doble fin conduce a la Elección en la medida que ella se hace con el requisito previo de haber salido del «propio amor, querer y [interés]» (Ej 189). Este doble fin, pues, dispone al ejercitante para la Elección, pero va más allá que la misma en la medida que este doble fin se va profundizando en la Tercera y Cuarta Semanas, momentos en el proceso ignaciano que invitan al ejercitante confirmar la Elección frente al Misterio Pascual. En ese

---

<sup>20</sup> Rivas subraya este enlace entre la salud y la salvación diciendo: «El cristianismo tiene una larga tradición en este planteamiento ascético, como esfuerzo de mejora, no solo en sus aspectos corporales (salud), sino también psíquicos y espirituales (salvación), estrechamente interconectados». Cf. F. RIVAS, “El desierto como espacio de transformación. Ascetismo en la Antigüedad cristiana”, en *Revista de Espiritualidad* 76 (2017), 481–511. Rivas también añade la siguiente consideración etimológica: «De hecho tanto en griego como en latín las palabras relacionadas con este mundo (σωτηρία y *salus*) significan tanto salud como salvación». Cf. *Ibid.* Nota 3.

<sup>21</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 87.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>23</sup> Cf. J. BERGOGLIO, “El sentido teológico de la elección”, en *Boletín de Espiritualidad* 3 (1968), 7.

<sup>24</sup> Cf. *Infra*, 76ss.

*Après* el ejercitante se va uniendo a Cristo, y mediante esa unión con su Cruz y Resurrección confirma la Elección preparada en el *Avant* del proceso liberador.

a) Primer fin: «Vencer a sí mismo» (*Ej 21*)

El texto ignaciano utiliza la palabra «vencer» siete veces<sup>25</sup>, siempre describiendo la acción de un sujeto hacia un objeto en particular. Estas siete las podemos dividir en dos grupos. El primer grupo consiste en las tres veces que se usa el vocablo para describir la acción del ejercitante frente a las tentaciones (*Ej 13*) o a los pensamientos que vienen de afuera (*Ej 33–34*). En las otras cuatro ocasiones se utiliza «vencer» para describir la acción o del mal espíritu que «se hace como un caudillo para vencer y robar lo que desea» (*Ej 327*) o del ejercitante quien vence «a sí mismo» (cf. *Ej 21* y *87*). En ambos casos se implica la lucha espiritual, donde el mal espíritu y el mismo ejercitante intentan vencer para lograr el fin que desean: En el caso del mal espíritu es la perdición, y la del ejercitante la salvación de su alma. Para profundizar qué significa este consejo de «vencer a sí mismo» vemos más detalladamente lo que aporta el número 87 al «vencer» de *Ejercicios 21*.

En la primera nota sobre las adiciones de la Primera Semana leemos: «Por vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más subiectas a las superiores» (*Ej 87*). La antropología que el texto utiliza depende de una relación jerárquica entre las potencias humanas que ya no se utiliza en la teología actual<sup>26</sup>. En el contexto actual no se habla tanto de potencias inferiores y superiores, sino de la integración de todas las potencias dentro del sujeto. El Concilio Vaticano II, por ejemplo, propugna:

«La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción *interna* personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción *externa*. El hombre logra esta dignidad cuando,

---

<sup>25</sup> Cf. *Concordancia*, 1300–1301.

<sup>26</sup> Sin embargo, es importante mantenerla para entender mejor lo que se propone en los *Ejercicios*, sabiendo que es un texto que nace de su propio contexto histórico y teológico. Véase también la famosa carta de Ignacio sobre la obediencia, especialmente la imagen que utiliza Ignacio para describir cómo el universo se estructura de una forma jerárquica para que todo funcione según su naturaleza y función: «Como los cuerpos celestes, para que el inferior reciba el movimiento e influjo del superior, es menester le sea sujeto y subordinado con conveniencia y orden de un cuerpo a otro: así en el movimiento de una criatura racional por otra (cual se hace por [la] obediencia) es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada, para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al Superior». Cf. “A los padres y hermanos de Portugal” (26 de marzo de 1553): *Epp.* 4, 669–681 (*Obras*, 852–853).

liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes»<sup>27</sup>.

Entonces, lo que se pretende en esta adición la integración del afecto con el propósito de la razón. Según García Domínguez, hasta el ejercitante «con grande ánimo y liberalidad» (*Ej* 5), «sentirá pronto una fuerte tensión afectiva entre la atracción real hacia una orden y plan divino [...] y, por otra parte, la fuerza de otros deseos naturales contrarios»<sup>28</sup>. Por lo tanto, «es la sensualidad que se debe sujetar [integrar] a la razón; es lo inferior del hombre y de su voluntad que se ha de sujetar a lo superior»<sup>29</sup>. Dicho de otro modo –según una formulación negativa– la vida espiritual siempre incluye «una superación en el futuro de la concupiscencia [que afecta] al apetecer como a la libertad, al estrato inferior (sensibilidad) como al superior (la razón) del ser humano»<sup>30</sup>.

Vencer a sí mismo, pues, se relaciona al proceso espiritual de superar la concupiscencia. Según el *Catecismo*, es «toda forma vehemente de deseo humano [...] un movimiento del apetito sensible que contraría la obra de la razón humana»<sup>31</sup>. Así, esta debilidad humana permea que la sensualidad no se ordene al bien del ser humano. El último uso del vocablo «vencer» en el texto ignaciano, nos lo aclara, «por más vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo, se es tentado a comer más, coma menos» (*Ej* 217). Esta regla se encuentra al final de la Tercera Semana en la lista de reglas para ordenarse en el comer (*Ej* 210–217), donde se subraya la necesidad de vencer «a todo apetito desordenado». Por tanto, para «vencer a sí mismo» debemos considerar cómo se entiende la concupiscencia y cómo se debe remediar.

Según el *Catecismo* «el Bautismo confiere al que lo recibe la gracia de la purificación de todos los pecados. Pero el bautizado debe seguir luchando contra la concupiscencia de la carne y los apetitos desordenados»<sup>32</sup>. ¿Cómo se consigue?

«Con la gracia de Dios lo consigue mediante la *virtud* y el *don de la castidad* [...] mediante la *pureza de intención*, que consiste en buscar el fin verdadero del hombre: con una mirada limpia el bautizado se afana por encontrar y realizar en todo la voluntad de Dios (cf *Rm* 12, 2; *Col* 1, 10) [...] mediante la *pureza de la mirada exterior e interior*; mediante la disciplina de los sentidos y la

---

<sup>27</sup> GS 17. Énfasis mío.

<sup>28</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Orden/Desorden», en *DEI* II, 1384.

<sup>29</sup> L. TEIXIDOR, «El desorden de mis operaciones», en *Man* 14 (1928), 98.

<sup>30</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 260-261.

<sup>31</sup> *CIC* n. 2515.

<sup>32</sup> *Ibid.* n. 2520.

imaginación; mediante el rechazo de toda complacencia en los pensamientos impuros que inclinan a apartarse del camino de los mandamientos divinos: “la vista despierta la pasión de los insensatos” (*Sb* 15, 5) [y] mediante la *oración*»<sup>33</sup>.

De estas sugerencias, subrayamos tres. En primer lugar, como hemos dicho antes, la gracia de Dios es imprescindible para alcanzar la libertad espiritual. Segundo, la liberación de la concupiscencia se consigue mediante la búsqueda del «fin verdadero», que consiste en «encontrar y realizar en toda la voluntad de Dios». Este consejo resuena con lo que hemos planteado de los dos medios ignacianos para alcanzar el fin de los *Ejercicios*. Además, como tercer punto clave, la concupiscencia se vence «mediante el rechazo de toda complacencia en los pensamientos impuros que inclinan a apartarse del camino de los mandamientos divinos». En esa autodisciplina está el eco del «quitar de sí» que acompaña el «buscar y hallar» de *Ejercicios* 1. Juntando estas tres aportaciones del *Catecismo* notamos que el texto ignaciano coincide con la sabiduría de la tradición de la Iglesia en proponer medios de combatir la concupiscencia.

Sin embargo, ¿cómo conocer que estamos superándola? En la séptima de dichas reglas, se resume su intención y sintetiza esta dinámica de someter los apetitos inferiores a la dirección de la razón para poder vivir libre de la esclavitud de las pasiones: «La séptima: sobre todo se guarde que no esté todo su ánimo intento en lo que come *ni en el comer vaya apresurado por el apetito; sino que sea señor de sí*, así en la manera del comer como en la cantidad que come» (*Ej* 216; énfasis mío). «Vencer a sí mismo», se transforma en «ser señor de sí» para poder mejor elegir según el fin y propósito que se persigue, y no tanto ser esclavizado por satisfacer a los deseos y los apetitos sin estar determinado por cualquier afecto que desordenado sea. Por otra parte, siendo «señor de sí» ofrece la clave para entender la Elección, porque la persona en posesión de sí misma puede entregarse en servicio a los demás. Por lo tanto, solo el hombre que es dueño de sí mismo podrá alcanzar la salvación porque el hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*GS* 24). Además, «la clave paradójica [es] que [...] “perderse es ganarse” y “ganarse adentrarse en la locura de perderse” en el servicio propio de quien da la vida voluntariamente en favor de los demás»<sup>34</sup>. En resumen, el primer fin de los *Ejercicios* que subrayamos es trabajar el afecto para

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Cf. S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 487. Nota 36.

mejor domarle no siendo determinado por la concupiscencia, y así estar dispuesto a ser «señor de sí» (*Ej* 216) en el acto libre de la Elección.

b) Segundo fin: «Ordenar su vida» (*Ej* 21)

El verbo «ordenar» se utiliza en el texto ignaciano 15 veces<sup>35</sup>. Sin embargo, solo una ocasión con «vida» como su objeto. Por no haber otro uso para comparar, acudimos a los otros 14 usos del vocablo para ver cómo el texto utiliza la palabra. Dividimos los 15 usos de «ordenar» en dos grupos. El primero es el grupo de textos que utilizan la palabra en contextos prácticos: El Examen general y el uso de la palabra (*Ej* 40), cómo dar *Ejercicios* a los comprometidos con afanes mundanos (*Ej* 20), y el orden de las horas canónicas (*Ej* 255). Dejando estos textos a un lado, pasamos al segundo bloque de usos, cuyo enfoque está más en línea con el número 21: El orden en mis deseos (*Ej* 16), la oración preparatoria (*Ej* 46), ordenarme en mis operaciones (*Ej* 63), las mociones en la Primera Semana (*Ej* 316), cómo hacer elección (*Ej* 169 y 172–174), y las reglas para ordenarse en el comer (*Ej* 210). En este segundo bloque lo que importa es cómo el ejercitante se va ordenando en su interior, principalmente en sus afectos y voluntad. Esto se subraya si hacemos el mismo estudio con el vocablo «desorden» o «desordenar».

Juntos, los dos vocablos se utilizan 16 veces<sup>36</sup> y en cada caso se utiliza para describir algo interior al sujeto, o sea sus operaciones (*Ej* 63), su apetito (*Ej* 210, 212, y 217), su voluntad (*Ej* 172), o en el caso más común, en el afecto desordenado (*Ej* 1, 16, 21, 157, 169, 172, 179, y 342). Tomando todas estas citas juntas, vemos que el texto subraya el afecto como objeto más común para el hecho de «ordenarse». Por eso, el título de *Ejercicios* utiliza «ordenar su vida» en la misma frase que «afección alguna que desordenada sea» (*Ej* 21). Por tanto «ordenar su vida» lleva al ejercitante a lo mismo que «vencer a sí mismo» en la medida que ambos se refieren a los afectos desordenados. Sin embargo, ¿habrá algún matiz en este fin de *Ejercicios* que complementa el «vencer a sí mismo»? La diferencia está en el *hacia qué* se ordena la vida, mientras que «vencer» trata del domar el afecto, el «ordenar» pone en relieve el ímpetu de la voluntad hacia fuera y cómo se utilizan los bienes del mundo para alcanzar el fin. Según Calveras, el concepto de «desorden» en los *Ejercicios* se usa de dos maneras: «Puede haber desorden [...] o por falta en la intención, o por ineptitud de las mismas cosas respecto del último

---

<sup>35</sup> Cf. *Concordancia*, 879.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, 877–881; 356–357.

fin»<sup>37</sup>. Como vimos arriba, «habrá [desorden] en la intención, cuando en nuestras determinaciones nos guiamos total o parcialmente por motivos naturales o intereses humanos y no únicamente por razones del servicio divino y bien espiritual de las almas»<sup>38</sup>. Pero, el «orden» en «ordenar su vida» añade el uso de las cosas creadas «para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» (*Ej 23*). Así, acudimos al *Principio y fundamento* para matizar lo que significa «ordenar su vida».

Cusson resume el *Principio y Fundamento* como la «etapa de “fundamentación” de la fe, que debe tomar el tiempo exigido por el crecimiento del ejercitante [y esta] “experiencia fundamental” compromete a la persona en un paso de “ordenación de sí”»<sup>39</sup>. Sin embargo, el sujeto está desordenado en la medida que no se hace indiferente a todas las cosas, solo «deseando y eligiendo lo que más [le] conduce para [su] fin» (*Ej 23*; énfasis mío). Así, el *Principio y Fundamento* se vincula a la Elección, proponiendo cómo el ser humano no solo debe ordenarse desde su interior, sino también debería utilizar las cosas creadas para alcanzar su fin último de «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima» (*Ej 23*). Esta dinámica entre el uso ordenado de las cosas criadas como medio vuelve en el preámbulo para hacer Elección, aunque se precisa: «Cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin» (*Ej 169*).

«Ordenar su vida», pues, en el contexto ignaciano es considerar cómo el uso de todo lo creado está equilibrado y ordenado hacia una sana Elección en el servicio de Dios. Al respecto, «las otras cosas son de insoslayable necesidad para nuestras relaciones con Dios [...] porque Dios crece en el hombre tanto más cuanto mayor es la relación positiva que el hombre establece con ellas»<sup>40</sup>. Es decir, «el orden afecta a toda la persona humana y a todo lo que constituye la circunstancia que la configura como tal. Lo que caracteriza al orden, en perspectiva ignaciana, es su referencia al fin»<sup>41</sup>. Por eso, cuando el hombre es ordenado en este sentido exterior, vive el *Principio y Fundamento* y se dispone a buscar la voluntad de Dios. Entonces, el fin de los *Ejercicios* se concentra en este doble propósito de «vencer a sí mismo» y «ordenar su vida». Sin embargo, este fin no se alcanza en un instante, sino en ese presente espiritual en que cada

---

<sup>37</sup> J. CALVERAS, “Concepto del desorden en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 28 (1931), 291.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> G. CUSSON, “La experiencia del Misterio Pascual, fuente eficaz de esperanza en un mundo de dolor”, en J. M. García-Lomas (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios: Loyola, 20–26 septiembre de 1991*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1992, 110.

<sup>40</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 116.

<sup>41</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 26.

decisión que se toma guiado por el Espíritu Santo lo que conduce al ejercitante hacia la libertad en Cristo. Por eso, aunque

«la Elección se produce una sola vez en los *Ejercicios*, pero constituye una cuestión de cada día para el que vive esta espiritualidad, ya que el ejercitante procura examinarse, enmendarse, ordenarse y discernir “para adelante” y así va buscando cotidianamente la voluntad de Dios [...] y con esto adquiere relevancia central para el fin mismo de los *Ejercicios*»<sup>42</sup>.

Por tanto, en las cuatro semanas de *Ejercicios*, vemos cómo esta transformación acontece en el ejercitante, invitándole a diversas experiencias de Dios para ayudarle en el camino y alcanzar el último fin de haberse vencido la concupiscencia y fomentado la disponibilidad para seguir al Señor. Los dos medios fundamentales para alcanzar ambos fines están en el «quitar de sí» y el «buscar y hallar» de *Ejercicios 1*.

### 1.2.2 *Ejercicios Espirituales 1*

La libertad a que nos invita Jesús es una experiencia de la vida en su plenitud. En particular se caracteriza por sus dos dimensiones: La negativa apunta hacia lo que se debe quitar, y la positiva muestra lo que se debe añadir. Lo que conviene profundizar ahora es el *de qué* y el *para qué* al modo ignaciano según los *Ejercicios Espirituales*, siendo estos «una síntesis y una concentración de múltiples métodos»<sup>43</sup>.

Quedan de nuestra lista las dos intenciones en *Ejercicios 1*. Si el propósito de los *Ejercicios* se presenta en el número 21, ¿cómo relacionamos el «quitar» y «buscar» a ello? Simplemente, estos dos son medios para alcanzar los fines de «vencer» y «ordenar». Según Arzubialde, el fin resumido en *Ejercicios 21* se expresa sin ambigüedad: «Los *Ejercicios* se ordenan a una finalidad bien concreta y determinada: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad para Dios»<sup>44</sup>. Sin embargo, «superar» el desorden es un proceso espiritual que no se logra una vez para siempre, porque «toda afección desordenada es una *tendencia* que aparta de la voluntad salvífica divina»<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>43</sup> J. MELLONI, “Los *Ejercicios* en la tradición de Occidente”, 13.

<sup>44</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 88.

<sup>45</sup> *Ibid.* Énfasis mío.

Siendo una tendencia, poder «quitarla» requiere una «serie de frutos o fines concatenados, de tal modo que solo alcanzando por la gracia el primero de ellos se puede alcanzar el segundo; y así sucesivamente»<sup>46</sup>.

Además de definir lo que son «ejercicios espirituales», hemos visto cómo *Ejercicios 1* resume dos motivos para hacer estos ejercicios: 1) «Para quitar de sí todas afecciones desordenadas», y 2) «Después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina» (*Ej 1*). Estas corresponden a las dos dimensiones de la libertad: El primer motivo señala la dimensión negativa, y el segundo la positiva<sup>47</sup>. Por lo tanto, ser libre al modo ignaciano es ser liberado *de* «todas afecciones desordenadas» *para* «buscar y hallar la voluntad divina». Siendo medios para alcanzar el fin de los *Ejercicios*, preparan la Elección y profundizan la conformación a Cristo tanto en su pena como en su gloria (cf. *Ej 95*). O, según Von Balthasar, para alcanzar el centro del Evangelio el ejercitante antes tiene que «despojarse de sus propias ilusiones, de sus quimeras y pecados, a fin de poder seguir *nudus nudum Christum* [...] de tal modo que la llamada se convierta en el acontecimiento decisivo de su vida»<sup>48</sup>. Esta doble-disposición evangélica –de despojarse y así convertirse– se matiza en el texto ignaciano de distintas maneras a lo largo del proceso en de cada semana. Sin embargo, cada semana se apoya sobre el mismo fundamento:

«En las diversas semanas se va pidiendo al ejercitante *afectarse* de diferentes modos: dolerse y culparse de los propios pecados [Primera Semana]; mover sus afectos hacia lo contemplado [Segunda Semana]; dolerse con la cruz [Tercera Semana] gozarse con la resurrección [Cuarta Semana], [y] *afectarse* mucho en la Contemplación para alcanzar amor»<sup>49</sup>.

Tanto como la búsqueda de la voluntad divina se matiza en cada semana según las peticiones de esa semana –estas siendo el hilo conductor que transcurre cada ejercicio– la dimensión negativa también se demuestra a través de su propio hilo conductor. En este caso lo que vincula cada semana –y en ellas cada ejercicio– con el fin definitivo del proceso ignaciano es este *afectarse*. O, mejor dicho, de tener el afecto ordenado. Por eso, en ambos casos el enfoque se mantiene fijo, aunque cada semana y ejercicio ofrece su propio matiz: 1) Quitar u ordenar el afecto, y 2) Buscar la voluntad de Dios (cf. *Ej 5*) por medio de la gracia pedida.

---

<sup>46</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 16.

<sup>47</sup> Cf. J. CHIANESE, “The Purpose and Aim of the Spiritual Exercises based on Annotations 21 and 1”, en *Ignis 2* (2001), 23–32.

<sup>48</sup> H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 119.

<sup>49</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 38.

a) Cómo alcanzar el fin: «Quitar de sí todos los afectos desordenados» (*Ej 1*)

En su dimensión negativa, la libertad cristiana es *de* las afecciones desordenadas. En general, «la afección es un amor particular o un interés, es una inclinación hacia una persona, cosa o situación vital, y puede llevar a enamorarse de la persona, a elegirla, a hacerla el centro de los propios sentimientos»<sup>50</sup>. La afección, según Calveras, se divide en dos elementos: el amor (o el apego) que el sujeto tiene por algo y el deseo o inclinación que siente hacia él<sup>51</sup>. El desorden del afecto se puede presentar en cualquiera de los dos elementos. Entonces, quitar el afecto desordenado se trata de desatar el sujeto de los apegos a objetos que no le conducen a su fin, o de mover la inclinación del sujeto a esos objetos que sí le conducirán al fin.

Podemos considerar, según García Domínguez, dos tipos de afecciones desordenadas, que «podríamos genéricamente llamar de Primera y Segunda semana respectivamente»<sup>52</sup>. Sin embargo, el texto ignaciano también invita al ejercitante afectarse en la Tercera y Cuarta Semanas. Recorriendo el texto también confirma que el proceso de quitar los afectos no termina en la Segunda Semana, aunque la mayoría de las veces se utiliza el vocablo «quitar» con referencia a los afectos en torno a la Elección en la Segunda Semana<sup>53</sup>. Esto, no obstante, en la Segunda Semana el «quitar» solo se refiere a los afectos en la meditación sobre los Binarios (cf. *Ej 153–155*). Sin embargo, «quitar» en ese contexto no se refiere al desorden de los afectos sino al apego de los hombres a los 10.000 ducados. De todos modos, «lo que constituye objeto de discernimiento y de eventual renuncia es el uso desordenado de los afectos; por lo cual no parece preciso quitar literalmente todos los elementos presentes en la afección»<sup>54</sup>. Como veremos en la Tercera y Cuarta Semanas, lo que se refiere al afecto en esos ejercicios no es tanto el *quitar* sino el *afectarse*. Es decir, lo que se propone en el momento *après l'acte de liberté* no es tanto ordenar el afecto desordenado, sino conformar el afecto a los afectos de Cristo –y estos siendo dolor en la Tercera y alegría en la Cuarta–. De todos modos, el medio de «quitar de sí» se mantiene durante esas semanas, pero muta según lo que se busca en dichas semanas.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 35–40. También: J. CALVERAS, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941, 51–68. NB: Esta referencia a Calveras es al texto en el castellano original, no al texto traducido al inglés.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>53</sup> Cf. *Concordancia*, 1077–1078.

<sup>54</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 40.

De los 27 usos de «quitar» en el texto, solo se hace referencia a quitar «desorden» en *Ejercicios* 1 como hemos visto, y después en las reglas para ordenarse en el comer (*Ej* 217) y en las reglas para la distribución de limosnas (*Ej* 342). En ambos casos no son referencias vinculadas explícitamente a la Elección, sino a textos posteriores a ella. Por tanto, esperamos añadir algunas consideraciones de cómo los afectos desordenados se trabajan también en las semanas después de la Segunda. Por tanto, «las afecciones desordenadas están directamente implicadas en el fin de los Ejercicios»<sup>55</sup>. Por eso, «quitar las afecciones implica, pues una lucha espiritual [y] el equilibrio interior del ejercitante [...] de forma que pueda usar de las facultades superiores con libertad y de esta manera [ser] “señor de sí” (*Ej* 216)»<sup>56</sup>.

Ya hemos sostenido que el primer medio para alcanzar el fin de los *Ejercicios* corresponde a la dimensión negativa de la libertad. Por tanto, las gracias que se piden a lo largo del proceso ignaciano tocan el interior de hombre porque se debe querer lo bueno y despreciar lo malo para vivir con plena libertad. No debería sorprendernos que «en todas las peticiones que se señalan en las meditaciones de los *Ejercicios*, lo que se busca inmediatamente son puros movimientos no deliberados de nuestro espíritu»<sup>57</sup>. Propiamente lo que se pide en las meditaciones es la gracia para poder sentir algo distinto en el afecto —«[se trata] de la Gracia divina y de los *sentimientos* espirituales más intensos»<sup>58</sup>—.

b) Cómo alcanzar el fin: «Buscar y hallar la voluntad divina» (*Ej* 1)

La primera anotación también muestra que «después» de haber quitado de sí mismo cualquier afecto desordenado, el ejercitante debe buscar y hallar la voluntad de Dios. La inserción de esta preposición «después» da la impresión de que la búsqueda de la voluntad de Dios solo sucede tras haber cumplido el primer propósito de quitar el afecto desordenado. Sin embargo, la experiencia nos dice que este proceso de liberarse de los afectos desordenados no se cumple una vez para toda la vida, mas es un proceso continuo que va abriendo nuevos horizontes en el camino hacia la libertad. Esta dinámica se refiere a la circularidad de los mismos *Ejercicios*. Según Cusson, el proceso ignaciano coincide con la experiencia cristiana en la medida que

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>57</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (I)”, en *Man* 17 (1929), 103.

<sup>58</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, en *Man* 21 (1930), 203. Énfasis mío.

«vivido en la práctica, una y otra vez en su totalidad cada momento de nuestras vidas [...] es el continuo “sí” que tales cristianos, por su fe viva y amor ardiente, ofrecen a Dios mientras lo encuentran en todas las cosas»<sup>59</sup>. Sin embargo, el texto se refiere a la búsqueda de la voluntad de Dios *después* de la primera fase. El texto, pues, da la impresión de que el proceso no es circular, sino lineal. Si juntamos las dos propuestas –la circularidad de los *Ejercicios* con la secuencia lineal que aporta el texto– podemos reconciliarlas si concluimos que en cualquier momento de la vida se debe vivir de nuevo la liberación de los afectos desordenados para de nuevo buscar y hallar la voluntad de Dios. Así, con cada etapa de la vida espiritual la búsqueda de la voluntad de Dios empieza con la ordenación de los afectos y la separación de los apegos. Por tanto, el «buscar y hallar» es un proceso que no tiene fin, sino es una relación dinámica de siempre estar dispuesto a escuchar al Señor, dejando atrás lo que no conduce al su seguimiento (cf. Lc 5, 11). Como veremos en seguida, la voluntad divina se pide en esos preámbulos y coloquios que acompañan los ejercicios. En ellos la voluntad de Dios se hace evidente.

A lo largo de los *Ejercicios* el término “la voluntad divina” aparece nueve veces<sup>60</sup>. De estas subrayamos las tres anotaciones en que el texto señala la voluntad de Dios –los números 1, 5 y 15 de las Anotaciones–. En la primera “la voluntad divina” como propósito y fin de los *Ejercicios*; en las otras se apunta a la disposición que debe tener el ejercitante al entrar en este proceso. En la quinta anotación, por ejemplo, se dice que «mucho aprovecha entrar en [los *Ejercicios*] con grande ánimo y liberalidad, para que su divina majestad así de su persona como de todo lo que tiene se sirva conforme a su santísima voluntad» (*Ej* 5). En esta anotación, tanto como en la decimoquinta, se enfatiza no tanto el esfuerzo del ejercitante en el proceso ignaciano, sino al trabajo que Dios desempeña en él. En la quinta, por ejemplo, el ejercitante se dispone con liberalidad para que Dios *se sirva* de todo lo que ofrece según su voluntad. De la misma manera, la decimoquinta apunta que «mucho mejor es, buscando la divina voluntad [que se] deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*Ej* 15). Juntando estas dos anotaciones, notamos que en la búsqueda de la voluntad divina lo que debe hacer el ejercitante de forma activa es dar plena libertad a Dios para obrar en él según su divina voluntad. Así, estas dos anotaciones se refieren a la importancia de disponerse a buscar y hallar la voluntad de Dios, no solo de forma activa, sino también desde una disposición pasiva que deja que el Señor busque y encuentre a los perdidos (cf. Gn 3, 9; Lc 15, 4–5; y Rm 8, 27).

---

<sup>59</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 330. Traducción mía.

<sup>60</sup> «La voluntad divina» (*Ej* 1), «Su santísima voluntad» (*Ej* 5 y 91), «La divina voluntad» (*Ej* 15), «Mi voluntad» (*Ej* 93 y 95), «Su santísima y beneplácita voluntad» (*Ej* 180), «Vuestra voluntad» (*Ej* 234), «La tuya» (*Ej* 290); Cf. *Concordancia*, 1347–8.

De esta manera, dejándonos encontrar por el buen pastor es igual a «buscar y hallar la voluntad divina», porque «el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). Sin embargo, por el otro lado el ejercitante «con grande ánimo y liberalidad» procura conformarse la voluntad divina. Según Ayerra, esta conformación puede ser de dos tipos, o de forma activa –que «consiste en el cumplimiento fiel de lo que Dios manda o aconseja»–, o de forma pasiva –que «consiste en la aceptación de todo lo que Dios quiere y permite»<sup>61</sup>–. Vemos en los *Ejercicios* algo de la conformidad pasiva, especialmente en estas anotaciones que subrayan la disposición del ejercitante frente a la obra de Dios en él. Sin embargo, también vemos en los *Ejercicios* mucho que corresponde con la conformidad activa<sup>62</sup>. Pero lo que se destaca es no tanto el mero «cumplimiento fiel de lo que Dios manda y aconseja, sino [en] que *se esfuerza* [el ejercitante] por buscar y hallar lo que *más* agrada a Dios»<sup>63</sup>.

### 1.2.3 El fin de los *Ejercicios Espirituales*

Juntando lo que hemos visto, el primer fin de los *Ejercicios* («vencer a sí mismo») empieza el proceso de liberación en el sujeto, ordenando sus intenciones hacia el bien<sup>64</sup>. Este proceso interior se complementa con el segundo fin («ordenar su vida») en que las cosas exteriores, creadas para su uso, son usadas –según el *Principio y Fundamento*– solamente para ayudarle en la prosecución de su fin. Y, mediante las cuatro semanas, se acompaña el proceso de vencerse a sí mismo y de ordenar la vida para que se alcance la salud del alma por medio de quitar los afectos desordenados y de buscar la voluntad divina. Con todo estos medios fijos y bien organizados en los *Ejercicios*, es fácil perderse entre tantos pedazos. Falta juntarlo todo en un esquema panorámico que nos ayuda a tener una vista más amplia del proceso ignaciano. Por eso, en su estudio sobre el fin de los *Ejercicios* Calveras resume todo este proceso, e intenta definir el fin último de los *Ejercicios*, y así juntar los pedazos dispersos. Para aquello, distingue entre dos tipos de fin: El *finis operantis* y el *finis operis*<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> J. AYERRA, “San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios”, en *Man* 28 (1956), 71.

<sup>62</sup> Cf J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, “¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”, en *Man* 74 (2002), 11–40.

<sup>63</sup> J. AYERRA, *art. cit.*, 72; énfasis mío.

<sup>64</sup> Refiriéndose a los tres propósitos en *Ejercicios* 1, García de Castro dice, «esto constituye el fin de los ejercicios que se van a realizar. Ignacio tal vez sin saberlo nos ha dado la definición de la expresión “vencerse a sí mismo” que aparece en el título de los *Ejercicios*». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *art. cit.*, 11. Nota 1.

<sup>65</sup> Cf. CALVERAS, J., *The Harvest-Field of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A translation of «Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio»*, J. H. Gense (trad.), India Printing Works, Bombay 1949, 25–26.

Según Claveras, el *finis operantis* es el fin externo, que en el caso de los *Ejercicios* es ese fin «pretendido por el autor [que] era fomentar las vocaciones apostólicas»<sup>66</sup>. El segundo tipo es el cambio interior al ejercitante. Aquí, Calveras no distingue entre las distintas posibilidades de cuál de los fines interiores es el más importante, sino sugiere «lo que importa, sobre todo, es conocer los diversos resultados parciales que conforman el gran resultado completo y final, para así poder esforzarnos por todos ellos sin descuidar ninguno»<sup>67</sup>. Por eso, el fin global intrínseco de los *Ejercicios* está constituido por una concatenación de muchos objetivos particulares que abarcan los muchos ejercicios y consideraciones particulares. Por esta razón, para tener una visión de la meta intrínseca global es necesario acercarse a cada pieza particular de vidrio roto que se combinará para formar el único mosaico previsto por el autor.

Por eso, en los debates entre los *eleccionistas* y los *unionistas* lo que se debe concluir es que el fin último de los *Ejercicios* es más fundamental que cualquiera de los dos. Tanto la Elección como la *via unitiva* hacen parte del gran mosaico del proceso ignaciano. Lo que sí se puede destacar como fin último es algo común entre los dos, y todos los demás pedazos que se juntan para completar la imagen. En todos casos el objetivo, según Calveras, es *estar bien dispuesto*. Por tanto, Calveras ve el *finis operantis* junto al *finis operis* en la medida que el fin del proceso ignaciano está en el mismo ejercitante –que es un fin interno a su ser, y no tanto en su exterior–. Así, por ejemplo, el ejercitante bien dispuesto según las dinámicas de los ejercicios de la Primera y Segunda Semana se acerca a la Elección dispuesto a seguir a Cristo en su gloria y en su sufrimiento porque está debidamente dispuesto a «amar y servir a la Divina Majestad» (*Ej 233*) hasta la Cruz. Del mismo modo, el ejercitante con mucha experiencia que no hace una Elección para un estado de vida y solo busca el *magis* en conformidad con Cristo pobre y «loco», esta persona profundiza su conformidad con Cristo si está debidamente dispuesto a resonar con las emociones de Cristo y a tener una comprensión interior de sus motivaciones y voluntad. En ambos casos, el ejercitante ha llegado al “fin” de los *Ejercicios* en la medida que se ha dispuesto tanto a la voluntad de Dios que es capaz de decir las palabras de Jesús en el Huerto, “no se haga mi voluntad sino la tuya” (cf. *Ej 290*).

Para alcanzar este fin, el mejor enfoque, o al menos el que se utilizará en este estudio, es ver cómo el fruto de cada ejercicio, y por extrapolación el fruto de cada semana, y de nuevo el de todo el retiro, está codificado en las diversas gracias que el texto propone al ejercitante en

---

Esta es la traducción del castellano al inglés. Por falta de acceso al texto castellano, se realizó una traducción al castellano del inglés. La traducción es mía.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 28.

los diversos preámbulos y coloquios. Sostenemos en adelante que las gracias articuladas en esas peticiones, tomadas en conjunto, resumen el propósito y el fin intrínseco de todo el proceso. Sin embargo, según English, la gracia fundamental de todo el proceso ignaciano, que también es otro nombre para esta disposición espiritual que fundamenta todos los aspectos de los *Ejercicios* es la «libertad espiritual»:

«La libertad, entonces, es una de las gracias fundamentales de los *Ejercicios Espirituales*. Conduce a la capacidad de tomar una decisión personal de vida y a la unión con Dios. [...] Esta libertad solo puede ser conocida por la experiencia, y la experimentamos como una gracia de Dios al vivir conscientemente en la esfera de la Trinidad. Junto con la experiencia misma viene la certeza de que es una gracia y que es obra del Espíritu»<sup>68</sup>.

Más importante, pues, que entrar en los debates sobre cuál es lo que los fundamenta a todos: la experiencia de libertad. Por eso, los diversos fines intrínsecos que se desprenden del texto apuntan a la misma experiencia fundamental de la liberación espiritual, que se alcanza por los medios de quitar los afectos desordenados y de buscar la voluntad divina para poder vencerse y ordenarse según la voluntad de Dios.

### 1.3 El dinamismo del deseo

Parece ser que el «*estar bien dispuesto*» de Calveras –tanto como la «*libertad espiritual*» de English– nos lleva a la misma conclusión sobre la voluntad divina en los *Ejercicios*. Ahí, enunciamos que si juntamos la quinta anotación con la decimoquinta se destaca por un lado la dimensión subjetiva frente a voluntad divina (cf. *Ej* 5) –ese «grande ánimo y liberalidad»–, y su dimensión objetiva (cf. *Ej* 15) –esa inmediatez del Creador con su criatura–. Juntando las dos, vemos que la buena disposición de la criatura la deja abierta para recibir la obra salvífica de Dios. Sin una u la otra, habrá un colapso en el proceso liberador, porque ambas voluntades –tanto la humana como la divina– colaboran para alcanzar la plena libertad del sujeto y la gloria de Dios. Es en esta dinámica, en ese *dinamismo del deseo* frente a la voluntad divina, que Fessard resume todo el proceso ignaciano:

---

<sup>68</sup> J. ENGLISH, *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Guidance*, Loyola University Press, Chicago 1995<sup>2</sup>, 21. Traducción mía.

«Si la reflexión de Ignacio hubiera sido abstracta como la de un filósofo puro, se habría contentado con algunos desarrollos a la manera del *Principio y Fundamento*. Puesto que es concreta, no teme, al contrario, alinearse, por así decir, con el Acto de la libertad divina, de manera que los *Ejercicios* van a hacernos oscilar, cuando tratamos de descubrir su entramado lógico, desde una Filosofía de la Historia universal, tal como la concebían san Pablo o san Agustín [dimensión objetiva], hasta una dialéctica del acto libre, tal como habría podido desear un Fichte o un Hegel [dimensión subjetiva]. Por una parte, los momentos esenciales de la historia divina en el mundo, tal y como se han desplegado en el tiempo [dimensión objetiva]. Por otra parte, los momentos dialécticos, tal como se engarzan en cualquier acto humano, incluso antes, por así decir, de la génesis de tiempo psicológico [dimensión subjetiva]. Entre los dos, el yo de Ignacio, *ego*, buscándose a sí mismo, aprendiendo, en el flujo y reflujo de los sentimientos que ese espectáculo hace nacer en él, a conocer lo que quiere, a quererlo puramente, es decir, a hacerse puro impulso hacia Dios y pura recepción de su gracia [dimensión subjetiva], una libertad conquistada y que se posee, es decir que, por el Amor [dimensión objetiva], está perfectamente unida con Dios»<sup>69</sup>.

Todo el dinamismo entre las dos voluntades que llamamos *proceso* ignaciano se resume en esa «oscilación» entre ambas dimensiones. Para alcanzar el fin de los *Ejercicios*, por tanto, no se trata de llegar a un fin determinado, o de recibir un premio por completar una carrera, sino «las dinámicas presentes en el retiro mismo se convierten en las dinámicas de una vida humana en Cristo»<sup>70</sup>. Sin embargo, se deben mantener siempre unidas ambas dimensiones, porque si no el proceso resulta siendo solo un ejercicio en auto-mejoramiento, y no tanto en la conformación a la voluntad de Dios. Así, hay que cuidar que el proceso no sea meramente del empeño del hombre bajo su propio esfuerzo, sino que se establezca firmemente sobre la gracia de Dios, quien desea que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4). Por lo tanto, «la persona, en medio de este esfuerzo, tendrá que dejarse ayudar de la gracia»<sup>71</sup>.

Sin entrar en las discusiones teológicas entre gracia y la libre voluntad humana, «es innegable que hay que demandar a Dios, al menos de una manera general, todo aquello de que necesitamos para el ejercicio de la virtud»<sup>72</sup>. Los *Ejercicios* instan a pedir la gracia, «que nos

---

<sup>69</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 31.

<sup>70</sup> Cf. D. FLEMING, *Like the Lighting: The Dynamics of the Ignatian Exercises*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2004, 41. Traducción mía.

<sup>71</sup> A. VERDOY, “Carlo Maria Curci (1809–1891): El método en los Ejercicios en ayuda de la gracia”, en *Man* 88 (2016), 296.

<sup>72</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico (I)”, 105–106.

previene para las buenas obras y para sacar un fruto práctico de la oración [es decir] la gracia que excita y levanta el espíritu para los grandes progresos en la santidad [como la libertad]»<sup>73</sup>. Por eso destacamos la importancia que llevan las peticiones de los varios ejercicios incluidos en el texto ignaciano, porque «sin la ayuda de la gracia, por mucho que se imponga la metodología de los Ejercicios, no se conseguirá la vuelta de la criatura a su Creador y, con ella, su conversión»<sup>74</sup>. Sin embargo, el texto ignaciano insiste en la dimensión subjetiva hasta en la recepción de la gracia divina. Sin ese «*pedir lo que quiero*» de las peticiones, no se mantendría la oscilación entre ambas voluntades. El texto, por tanto, insiste en que la gracia se pide, porque antes de recibirla, el proceso requiere la buena disposición de querer participar en la obra de Dios. Así, se afirma de nuevo que además de recibir la gracia transformadora –y así ser liberado– el fin de los *Ejercicios* se halla en «la fomentación del dinamismo del deseo»<sup>75</sup>.

### 1.3.1 *Id quod volo*: Las peticiones en los *Ejercicios*<sup>76</sup>

Entre los preámbulos de los varios ejercicios se aclara el objetivo espiritual en la petición que enuncia el texto. En vez de dejar al ejercitante nombrar lo que desea, se le propone lo que debe pedir. Así, «la petición muestra la conexión entre el deseo del ejercitante y la gracia del Señor [...] ambos elementos son como las dos caras de la misma moneda»<sup>77</sup>. Sorprende que el proceso ignaciano no le da el espacio al ejercitante para nombrar lo que quiere, porque se supone que el juego entre las dos voluntades se desarrolla con más sinceridad si el sujeto pudiera decir lo que quiere en sus propias palabras. Sin embargo, la expresión ignaciana «lo que deseo» (*id quod volo*) no se puede reducir al objeto del deseo, sino en el deseo mismo. Es decir, que en las peticiones de los *Ejercicios* se piden dos cosas, tanto lo expresado en la petición, y que el deseo mismo se conforme a lo que se pide. Por eso, además de asegurar que el ejercitante tiene claro en su intención lo que se busca en cualquier ejercicio, también la petición «asegurará la permanencia de [esa] actitud inicial y extremadamente importante durante toda la duración de los *Ejercicios*»<sup>78</sup>. Así, el *id quod volo* es «regalo de Dios [y] presupone la presencia espontánea

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>74</sup> A. VERDOY, *art. cit.*, 298.

<sup>75</sup> J. L. CONNOR, “The Dynamism of Desire”, en The Woodstock Center (ed.), *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006. 38. Traducción mía.

<sup>76</sup> Vease las peticiones en *Apéndice* [1].

<sup>77</sup> J. RENAU, “La petición de la Cuarta Semana”, en *Man* 90 (2018), 392.

<sup>78</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 127. Traducción mía.

del deseo, un movimiento dentro de la conciencia que [se] debe identificar, mantener y fortalecer con la ayuda de Dios a lo largo de los *Ejercicios*»<sup>79</sup>.

Más allá de la mera disposición del ejercitante, también hay que afirmar que las peticiones aclaran el objeto que se busca en cualquier ejercicio. Además, estos objetos se juntan en una cadena de peticiones que subrayan la dinámica de esa fase del proceso ignaciano. Entonces, la particularidad de una petición se abre a la dinámica panorámica de la semana correspondiente, y esta concatenación de deseos pedidos definen el propósito de cada semana –aunque el texto no da indicaciones claras de qué se busca al completar cada semana–. Tomando una vista más general, «el progreso del retiro en la experiencia completa de treinta días [...] se encuentra en el movimiento que relaciona una Semana con otra, lo que [se ha] identificado como “la construcción de la gracia sobre la gracia”»<sup>80</sup>. Mirando, pues, a las peticiones de cada ejercicio podemos proponer qué es el fin de cada semana y cómo se relaciona ese fin con el fin último de los *Ejercicios*. A esto, nos recuerda Fleming, se añaden los *coloquios*. Con las peticiones, el coloquio de cualquier ejercicio «nos da otra indicación de movimiento en el retiro ignaciano y es esencial en su dinámica»<sup>81</sup>. Por eso, en el estudio que haremos sobre las peticiones de las cuatro semanas, añadiremos algunas consideraciones sobre algunos coloquios, principalmente aquellos que añaden una petición de gracia, como en el triple coloquio de la Primera Semana (cf. *Ej* 63).

La petición de gracia, pues, nos demuestra cómo el proceso ignaciano procede de un deseo que «progresivamente se monta, a través de la purificación [Primera Semana], hacia la indiferencia completa [Segunda Semana], y luego la elección radical a favor del Cristo crucificado [Tercera Semana]; de Cristo como el Salvador [Cuarta Semana]»<sup>82</sup>. La articulación en el texto del *id quod volo* –aunque parezca extraño nombrarle para el ejercitante lo que debería querer– «no exige deseos, sino que los provoca, y lo hace al interesar la imaginación del ejercitante»<sup>83</sup>:

«Imagínese ante Cristo en la cruz y pregúntese qué quiere hacer por Cristo. Imagínese ante Cristo Rey y vea si no desea responder a su llamado. Imagínese con Cristo en el jardín y vea si no desea

---

<sup>79</sup> J. L. CONNOR, “The Dynamism of Desire”, 39. Traducción mía.

<sup>80</sup> D. FLEMING, *op. cit.*, 33. Traducción mía.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 23. Traducción mía.

<sup>82</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 128. Traducción mía.

<sup>83</sup> E.E. KINERK, “Eliciting Great Desires: Their Place in the Spirituality of the Society of Jesus”, en *Studies* 16/5 (1984), 11. Traducción mía.

experimentar dolor con Cristo. En efecto, Ignacio le dice al ejercitante: “Pruébalo para ver el tamaño. Vea si le queda bien y hágalo suyo”<sup>84</sup>.

### 1.3.2 La oración preparatoria (*Ej 46*)

Una petición que no hemos mencionado que tiene mucha importancia para el proceso ignaciano es la de la oración preparatoria (*Ej 46*). Es tan importante que el texto se refiere a ella como la «sólita» (cf. *Ej 65*). Vemos en esta petición la primera gracia que se pide a lo largo de las cuatro semanas. Y, esa gracia que se pide se repite porque abarca el doble propósito de los *Ejercicios*. Así, en vez de dejar el fin y propósito de los *Ejercicios* al inicio del texto con el *Principio y Fundamento* y las Anotaciones, el texto lo repite con cada ejercicio. En particular, la frase «todas mis intenciones, acciones, y operaciones» incluye el «vencer» de *Ejercicios 21* en la medida de que lo que se procura en el primer propósito de los *Ejercicios* es vencer a la concupiscencia «mediante la pureza de intención, que consiste en buscar el fin verdadero del hombre»<sup>85</sup>. Por tanto, se trata de «poner orden en una vida desordenada, de pacificar todo tipo de inquietudes, de capacitar al ejercitante a la hora de deliberar acerca de su nuevo estado de vida, de revigorizar el primitivo fervor»<sup>86</sup>.

Además, la oración hace referencia al «ordenar su vida» con el uso del mismo vocablo («puramente ordenadas»), subrayando la centralidad de orientar todo hacia el fin de unirse al Señor haciendo su libre Elección. Por tanto, en esta oración vemos que el texto ignaciano une el proceso liberador de transformación espiritual desde su inicio hasta su fin, enfocando el proceso en la gracia transformadora de Dios que acompaña al ejercitante por todas las semanas de los *Ejercicios*. Por eso, según Thió de Pol, esta oración «servirá de hilo conductor a lo largo de todo el proceso, desde el Principio y Fundamento hasta la Contemplación para alcanzar Amor»<sup>87</sup>. Por ejemplo, el «alabar, hacer reverencia, y servir» del *Principio y Fundamento* se convierte en el «amar y servir» de la *Contemplación para alcanzar Amor (Ej 230–237)* a través de la repetición continua de esta oración que pide que «todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (*Ej 46*).

---

<sup>84</sup> *Ibid.* Traducción mía.

<sup>85</sup> *CIC* n. 2520.

<sup>86</sup> A. VERDOY, *art. cit.*, 296.

<sup>87</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 4.

El fin de los *Ejercicios Espirituales* no es tan evidente a los que se acercan al texto por primera vez. Por un lado, se puede ver en la Elección ese momento central que le da sentido a todo lo que vino antes, y a todo lo que vendrá después. Para estos *eleccionsitas* el ejercicio de la libertad fundamenta toda la dinámica de los *Ejercicios* y sigue siendo la *raison d'être* de todo el proceso ignaciano. Por otro lado, algunos se preguntan qué sucede si el ejercitante no entra en el proceso de Elección a lo largo de su experiencia de *Ejercicios*. Si el enfoque de aquellos es hacer una Elección, ¿será que los que no toman alguna decisión vocacional o para reformar su vida en fin no han hecho los *Ejercicios Espirituales*? Esta pregunta tiene su mérito y fundamenta la perspectiva de los *unionistas*. Según su modo de ver, los *Ejercicios*, tanto como cualquier medio cristiano, sigue siendo herramienta para profundizar en la unión con Dios. Esta interpretación tiene su punto de partida en esa búsqueda para completar lo que el texto deja por incompleto en el número 10. Ahí, el texto hace referencia a la *vía purgativa e iluminativa*, pero mantiene silencio con referencia a la *vía unitiva*. Puede ser que ambas perspectivas tengan sentido si nos enfocamos en el género literario de los *Ejercicios Espirituales*.

Según la tradición de *Exercitia spiritualia*, este texto tiene el fin de transformar al ser humano y acompañarle en su propio desarrollo. Dicho de tal manera, el texto de los *Ejercicios* continúa la tradición de darle a una persona el espacio y los medios necesarios para poder domar sus pasiones y darle sentido a su vida. O, según el texto ignaciano, de vencerse a sí mismo y de ordenar su vida. El texto propone dos medios principales para alcanzar este doble fin: quitar de sí sus afectos desordenados y buscar la voluntad de Dios, porque las «afecciones desordenadas [son] aquellos enganches que se interponen en el proceso de transformación y que nos impiden ser libres»<sup>88</sup>. Mediante estos, el ejercitante se acerca más al fin último de su salvación. Por eso, el propósito y fin de los *Ejercicios* es todo modo de ejercitarse que dispone al ejercitante para recibir la gracia que le transforma en una persona conforme a Cristo. A través de las peticiones de gracia, el deseo del ejercitante se junta a la oferta gratuita de la gracia transformadora de Dios que le ayuda alcanzar la salvación. Así, la autenticidad de los *Ejercicios* se mide «por la calidad de la experiencia espiritual que fomentan, al ayudar a los ejercitantes a prepararse para el saludable encuentro con Dios, en Cristo»<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> J. MELLONI, “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, 126.

<sup>89</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 80. Traducción mía.

## CAPÍTULO II

### *AVANT L'ACTE DE LIBERTÉ*

### EL PROCESO LIBERADOR EN LA PRIMERA Y SEGUNDA SEMANA

Como suele pasar en los textos bíblicos, los padecimientos físicos y acontecimientos corporales en la literatura cristiana tienden a reflejar el estado interior de la persona. En los casos de los ciegos en los Evangelios, por ejemplo, o de los sordomudos, los cojos, y los muertos, la sanación exterior suele acompañarse por la sanación interior. De la misma manera, antes de su conversión, mientras persistía en sus vanidades mundanas, Ignacio «no miraba»; mas, tras de su convalecencia en Loyola, cuando sus deseos iban cambiando hacia qué haría en servicio de Dios, «se le abrieron un poco los ojos» (*Au 8*)<sup>1</sup>. Así, la sanación de su pierna coincidía con la sanación (*salus*) de su alma.

En este cambio empezamos a ver recurrencias con el proceso de la Primera Semana. En ella se empieza un proceso de transformación en el ejercitante en torno a lo que en él está deformado. En esta primera fase, el ejercitante procura reformarse desde adentro con respeto a sus pecados, pero no tanto en alcanzar el perdón, sino en torno a su conversión interior. En particular, las peticiones de la Primera Semana se refieren a los sentimientos, intenciones y deseos del ejercitante, aludiendo a la reforma de los afectos desordenados para mejor escuchar y actuar según la voluntad divina en todo el proceso que le queda por delante. Así, «el

---

<sup>1</sup> Esto se repite de nuevo a lo largo de su camino, primero aquí en Loyola, y otra vez en Manresa. Sin embargo, este acontecimiento de «abrirse un poco los ojos» en Loyola no se incluye ni en la *Epístola* de Laínez, ni en el *Sumario* de Polanco.

dinamismo principal de la Primera Semana [...] apunta a la reconciliación del ejercitante con su Dios»<sup>2</sup>.

Esta reconciliación que se experimenta en la Primera Semana corresponde a la primera fase del momento anterior a la Elección –ese momento central en el proceso liberador–. En este *Avant* que abarca la Primera y Segunda Semana, el ejercitante pasa por la *deformate reformare* mediante los ejercicios de la Primera Semana, y también por la *reformata conformare* que fundamenta el dinamismo de la Segunda Semana. Por tanto, a lo largo de la Segunda Semana el ejercitante se acerca a los misterios de la vida de Cristo, llevando con él la gracia de la Primera Semana. Lo que se ha reformado en esa primera experiencia de liberación del afecto desordenado frente al pecado, y del propio vencimiento, se empieza a conformar a la figura de Jesús. Este paso a la Segunda Semana coincide con el mismo proceso que destacamos de los episodios bíblicos de sanación. En varios casos, después de ofrecerle al enfermo la sanación le invita al seguimiento y a la proclamación del Reino de Dios: «Jesús le dijo: “Anda, tu fe te ha salvado”. Y al momento recobró la vista y lo seguía por el camino» (Mc 10, 52).

## 2.1 *Deformata reformare*: El fin de la Primera Semana

En la Primera Semana «el mensaje objetivo es la historia de la caída, considerada en continua presencia de Cristo en la cruz, que muestra la misericordia de Dios para con el ejercitante y favorece una experiencia de arrepentimiento, aborrecimiento y conversión»<sup>3</sup>. La dinámica general es la consideración de cómo el pecado *afecta* –en el doble-sentido de la palabra–. Primero, la Primera Semana aporta en sus cinco ejercicios varias maneras en las cuales el pecado ha *afectado* –impactado, o causado algún efecto– el mundo en todos sus aspectos. Es en este sentido que García Domínguez resume el proceso de la Primera Semana cuando dice que la historia de la caída se considera desde el punto de vista de Cristo en la cruz, viendo cómo la creación –y todas las criaturas en ella– está afectada por el pecado. Por otro lado, García Domínguez también subraya que el fin de la Primera Semana consiste en considerar cómo el pecado *afecta* –hace que sienta algo– al ejercitante. En este aspecto, la Primera Semana «favorece una experiencia de arrepentimiento, aborrecimiento y conversión». El vínculo entre

---

<sup>2</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, “La reconciliación consigo mismo en la Primera Semana de los Ejercicios”, en *Man* 79 (2007), 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 39.

estos dos aspectos de la Primera Semana está en el mismo ejercitante, quien procura sentirse afectado por el pecado en general (empezando con los ángeles), hasta el pecado particular en él mismo. Por eso, «el fin de la primera semana ignaciana es buscar la reconciliación del ejercitante con su Dios, la vivencia afectiva y sentida»<sup>4</sup>.

Lo que se pone en relieve en la Primera Semana en torno a la libertad es que el ejercitante que entra en este proceso afectivo de sentirse afectado por su propio pecado se da cuenta de que fue su propia libertad que lo conllevó al pecado. Así, el proceso liberador entra en la primera fase del *Avant* dándose cuenta «que esta afirmación de sí por sí en el No-ser la destruye»<sup>5</sup>. Según Fessard, «el fin de la Primera Semana es hacer aparecer el No-ser del pecado» y ver cómo la libre afirmación del No-ser acabará en la destrucción de la misma libertad en el Infierno. Con el giro a la Segunda Semana, la libertad se abre a una nueva posibilidad de apartarse del No-ser, y empezar a afirmar el *Ser* en Cristo. En el coloquio frente a Cristo crucificado (*Ej 53*), «aparece la gracia de la que se espera todo»<sup>6</sup>. Toda esta dinámica durante la Primera Semana, desde el reconocimiento del pecado, hasta la reformación espiritual mediante la misericordia de Dios, Fessard lo resume diciendo:

«El primer movimiento de la criatura libre fue la afirmación de su autonomía como independencia absoluta de su voluntad. Hecha para la obediencia, deforma su ser por la desobediencia; *afirma así el No-ser*, el Pecado. Pero basta con llevar el mal a su colmo para que aparezca el remedio. Es necesario que abunde el Pecado para que sobreabunde la Gracia. En efecto, en la medida en que el Pecado quiera invadirlo todo, en la medida en que lo empape todo de la Nada que es, desemboca en el absurdo. Dándose cuenta de la destrucción de sí que constituye el término fatal de su desobediencia, el pecador se asombra de continuar existiendo. Si es así, es porque el don recibido en la creación se ha transformado en perdón. Sabe ahora haber merecido a causa de su trasgresión a muerte, pero ésta no ha llegado: comprende entonces que el Amor está en él. El don que había deformado el Pecado es el Amor que va a reformarlo y reformarlo por el perdón»<sup>7</sup>.

### 2.1.1 Esquema de la Primera Semana

El texto ignaciano empieza con las Anotaciones (*Ej 1–20*), y tras el título (*Ej 21*), el *Prosupuesto* (*Ej 22*), y el *Principio y Fundamento* (*Ej 23*), empieza la Primera Semana. La materia principal

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>5</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 65.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 52.

de esta semana consiste en cinco ejercicios, cada uno con su propio esquema. Entre el *Principio* y *Fundamento* y el primer ejercicio se presentan herramientas para mejor examinar la conciencia, pero aquí no entraremos en ellas. Nos enfocaremos en los cinco ejercicios solamente.

Según Cusson, en la Primera Semana el ejercitante entra «más conscientemente en la dinámica de una salvación universal poderosa, que engloba toda su historia personal [y está] movido por una “historia de salvación” concreta»<sup>8</sup>. Esta historia se narra en cada ejercicio, empezando por los primeros tres pecados (*Ej 45–54*) –el de los ángeles (*Ej 50*), el de Adán y Eva (*Ej 51*), y el de una persona en pecado mortal (*Ej 52*)–, y continuando con una meditación sobre los propios pecados en el segundo ejercicios (*Ej 55–61*). Tras estas primeras dos, que se repiten en el tercer (*Ej 62–63*) y cuarto (*Ej 64*) ejercicios, la historia de la salvación llega a la quinta meditación sobre el Infierno (*Ej 65–72*). En esta última meditación se considera cómo la historia del pecado puede llegar a ser el derroto total de la libertad si el ejercitante no se deja salvar por la misericordia de Dios.

Además, según Fessard, «el ‘crecimiento’ del pecado así determinado no sigue tan solo el esquema temporal como simple marco exterior; corresponde también a una interiorización progresiva»<sup>9</sup>. Es decir, que la pedagogía de la Primera Semana, además de ser una historia cronológica –el primer ejercicio sobre el pecado en el *pasado*, el segundo en el *presente*, y el quinto en el *futuro*– también es una trayectoria de interiorización en la medida que al llegar al quinto ejercicio el ejercitante «comienza a [...] sentir su realidad *futura* y absoluta y por ahí entra en contacto con [su] *afectividad*»<sup>10</sup>. Esta interiorización se refleja en el cambio de verbos entre el segundo y quinto ejercicios. En el segundo se proponía «ponderar» y «mirar» (*Ej 57–58*), y en el quinto esto se cambia por el uso de los sentidos con «ver», «oír», «oler», «gustar» y «tocar» (*Ej 66-69*).

Los cinco ejercicios de la Primera Semana se ordenan según esta cronología e interiorización para ayudar al ejercitante *sentir* la consecuencia del pecado en el límite del futuro escatológico, y en sus propios sentimientos. Así afectado, el ejercitante se deja reformar

---

<sup>8</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 110. También: «No parten de una formulación de la fe, sino desde una experiencia en la fe de un acontecimiento histórico, que hunde sus raíces en el más allá (pecado de los ángeles), que atraviesa toda la historia de la humanidad (pecado de Adán y Eva) y le alcanza para integrarse en su propia historia». Cf. P. ÉMONET, «Primera semana», en *DEI* II, 1478.

<sup>9</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 64.

<sup>10</sup> *Ibid.*

por la gracia de Dios, y así poder pasar a la siguiente semana. Las peticiones particulares de cada ejercicio aportan matices a esta dinámica.

## 2.2 Las peticiones de la Primera Semana<sup>11</sup>

En la Primera Semana se procura crecer en dolor y vergüenza por haber pecado. Además, si procuramos «quitar de sí todos los afectos desordenados», esta semana lo hace enfocándose en los afectos que tenemos con respeto al pecado. Si el afecto es la fuente de los sentimientos, y estamos pidiendo en esta Primera Semana los afectos correctos frente al pecado, enderezando los afectos para sentir dolor por lo que debe doler, y gusto en lo que debería complacer, podemos concluir que la trayectoria de la Primera Semana es tal que nos invita a enderezar nuestro afecto torcido por el desorden y el pecado. Por eso, en la Primera Semana, «el afecto viene especificado por el contenido de la afección, por el objeto a que tiende, y que de alguna manera podemos calificar como algo que podríamos considerar malo»<sup>12</sup>. Los afectos desordenados en esta Primera Semana tratan, pues, «de una afección hacia el mal o hacia lo que me lleva directamente a él; se trataría de la afección mala»<sup>13</sup>. En particular, la Primera Semana pide gracia para aborrecer los pecados y del desorden –tanto de las operaciones como del mundo (cf. *Ej 63*)– «de forma que este proceso se inscribe en la dinámica del “vencer a sí mismo” y de ordenarse de tal modo “que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores” (*Ej 87*)»<sup>14</sup>.

Si nos enfocamos en las peticiones de la Primera Semana, vemos que el texto ignaciano propone para la Primera Semana buscar y hallar «contrición, dolor, lágrimas por sus pecados [...] así en todas las otras semanas siguientes, buscando las cosas según la materia subiecta» (*Ej 4*). Además, las tres gracias que se proponen se juntan con las tres gracias enumeradas en el triple coloquio del tercer ejercicio<sup>15</sup>. Este conjunto muestra la trayectoria desde el vencimiento del propio ser hacia el ordenar la vida. Se vence a sí mismo en el sentido de que los sentimientos se alinean con la razón (es razonable sentir vergüenza y tristeza frente al pecado) y se subraya la importancia del orden en la vida en la tercera parte del triple coloquio en que se pide gracia para que «aparte de mí las *cosas* mundanas y vanas» (*Ej 63*; énfasis mío). Estas *cosas* recuerdan

---

<sup>11</sup> Véase *Apéndice* [1].

<sup>12</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *Infra*, 53.

el *Principio y fundamento* en que las todas las cosas creadas deben servir al hombre en el cumplimiento de su fin. Veamos ahora cada petición en particular, subrayando cómo las gracias que se piden coinciden con el doble medio de «quitar» y «buscar» para cumplir con el doble propósito de los *Ejercicios* de «vencer» y «ordenar».

### 2.2.1 La petición en la meditación sobre el 1º, 2ª y 3º pecado (*Ej* 48)

El primer ejercicio de la Primera Semana considera los tres primeros pecados. Se recomienda al ejercitante pedir dos sentimientos frente a su propio pecado, «vergüenza y confusión» (*Ej* 48). La gracia que se pide no es un reconocimiento intelectual de los varios pecados que el ejercitante ha cometido, sino de sentirse afectado por ellos. De las dos emociones, la vergüenza es ese sentimiento que conduce el alma al reconocimiento del pecado y motiva la contrición. Por lo tanto, esta petición «nos indica la utilidad práctica [de la vergüenza] para llegar al santo temor de Dios y a la verdadera penitencia»<sup>16</sup>. Es decir que en vez de una mera iluminación y reconocimiento intelectual de cómo se ha ofendido a Dios con mis pecados, lo que se procura es sentirse avergonzado por haberle ofendido. Así, el ejercitante le está pidiendo a Dios no tanto el perdón, sino «un sentimiento tan propiamente tal, que el verdadero e interno acto de Penitencia que sin duda se buscaba, [estará] envuelto y como olvidado dentro de [sí]»<sup>17</sup>. Dicho de otra manera, en vez del reconocimiento del pecado, ni del perdón por ellos, el primer ejercicio propone pedir a Dios el sentimiento que debería acompañar el pecado desde su acontecimiento, porque la vergüenza (sana) es esa emoción que nos hace «reconocer que no somos lo que deberíamos o podríamos ser»<sup>18</sup>.

Además, siendo la vergüenza una emoción intensa, sorprende que a ella se añade la confusión. Según Thió i de Pol, al añadirse la confusión, «parece pedir que tampoco se encuentre salida [...] no valen autojustificaciones [...] el ejercitante entra en crisis [...] huele el peligro [...] se ve perdido»<sup>19</sup>. Por lo tanto, si se sintiera vergüenza frente al pecado estaríamos más ordenados a nuestro propio fin de la alabanza y servicio de Dios, porque sentiríamos cómo

---

<sup>16</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, 205–206.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>18</sup> B. CALLAGHAN, «Vergüenza», en *DEI* II, 1768; El ejemplo de Adán y Eva en el primer pecado muestra esta misma dinámica entre el pecado y la vergüenza. Antes de su pecado «los dos estaban desnudos, Adán y su mujer, pero no sentían vergüenza uno de otro» (Gn 2, 25); sin embargo, después de su desobediencia, «se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron que estaban desnudos; y entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron» (Gn 3, 7).

<sup>19</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 6.

nuestros pecados nos alejan del fin por lo cual estamos creados. Lo mismo se puede decir de la confusión que se pide en este ejercicio. Lo que añade es «el aspecto racional o espiritual dentro del mismo afecto y movimiento involuntario de la sensibilidad»<sup>20</sup>. El que siente confusión «no sabe qué decir para justificarse [y] ve que su proceder es irracional o sin juicio»<sup>21</sup>. Lo que se va corrigiendo con esta petición es el sentimiento de confianza que el ejercitante tenía en su propio juicio, porque frente a la tentación el hombre no debería confiar en su propia fuerza para elegir el bien, «pues no hago lo bueno que deseo, sino que obro lo malo que no deseo» (Rm 7, 19).

Así visto, «la confusión, como término asociado a la vergüenza, suscita toda la problemática sobre el alcance que los sentimientos de culpabilidad puedan o deban jugar en el proceso de *Ejercicios*»<sup>22</sup>. Por lo tanto, «el término pone de relieve una situación interna en la que existe un sentimiento penoso por la pérdida de la propia dignidad personal»<sup>23</sup>. Sintiéndose avergonzado y confundido, pues, el ejercitante empieza a darse cuenta en su interior que su condición humana no le deja superar el pecado, pero que necesita la gracia de Dios para «[ser] liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8, 21).

La gracia de este ejercicio está en el reconocimiento de que necesitamos que Dios nos salve. Por eso, «la experiencia final desborda la vergüenza provocada por el temor inicial y deriva hacia un amor agradecido e incondicional: ¿Qué debo hacer por Cristo?»<sup>24</sup>. Sin embargo, el proceso de la Primera Semana no se detiene en la vergüenza y la confusión. En los siguientes ejercicios el ejercitante es invitado a seguir pidiendo la ordenación de su afecto. En todo caso, «es evidente que lo que se pide con esa vergüenza y confusión es un estimulante o gracia excitante para volverse más a Dios»<sup>25</sup>.

### 2.2.2 La petición en la meditación sobre los pecados propios (*Ej 55*)

El segundo ejercicio se parece al primero, pero trata de «ahondar, a una mayor profundidad afectiva, en la calidad e intensidad de los sentimientos de la compunción»<sup>26</sup>. Más aún, este

---

<sup>20</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, 204.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> C. DOMÍNGUEZ MORANO, «Confusión», en *DEI I*, 396.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 7.

<sup>25</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, 207.

<sup>26</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 196.

segundo ejercicio «persigue una interiorización tal que sea capaz de liberar un amor que logre reblandecer las capas más endurecidas del yo profundo hasta que la libertad se resitúe correctamente ante Dios»<sup>27</sup>. Como hemos enunciado, se espera que el ejercitante procure «vencer a sí mismo» por los varios medios que dispone. En el caso de estos dos primeros ejercicios, se sugiere al ejercitante pedir a Dios la gracia de experimentar estas emociones apropiadas frente al pecado. Estos dos ejercicios formulan el contenido que el ejercitante debe recibir como gracia para «quitar de sí todas las afecciones desordenadas». En este trasfondo, vemos en la petición correspondiente al segundo ejercicio una continuación de la re-orientación del afecto. Así, tras haber pedido vergüenza y confusión, se pide «dolor y lágrimas» por nuestros pecados, porque «el dolor y el llanto [también] son don de Dios»<sup>28</sup>.

Reconociendo que es creado para cumplir con su propósito de servir, alabar, y reverenciar a Dios, el ser humano debe sentir dolor interior por haber optado por una vida desordenada. Sin embargo, «la inmersión en la propia vida de pecado requiere una experiencia muy positiva de la bondad de Dios, para evitar caer en la desesperanza y, sin embargo, dar medida a las faltas propias»<sup>29</sup>. Por eso, el dolor, en este contexto ignaciano, consiste en «emprender la carrera para la justificación y santificación del alma pecadora, despertando los bríos y dando con la divina gracia el primer empuje y arranque para la necesaria reacción contra la vida pasada en el desorden»<sup>30</sup>. Por eso es necesario ver la fuerza liberadora del reconocimiento del propio pecado porque «si reconocer el propio pecado ya es un don, todavía lo es más sentir dolor por él, y cuanto más intenso, mejor [porque] para llegar a matar la raíz se ha de cavar a fondo»<sup>31</sup>.

Fundamentalmente, el dolor es el sentimiento que «sucede siempre en el seno de una relación de agradecimiento y amor [que] busca la comunión con Cristo crucificado y se expresa en conversión del corazón»<sup>32</sup>. Y por ello, el don de lágrimas es una gracia que subraya una relación herida que aquí se procura sanar: «En fin, [Ignacio] las considera un don de consolación divina, motivadas por el amor de Dios»<sup>33</sup>. Así, «el dolor intenso contradirá la gratificación

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> S. THÍO I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 9.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>30</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, 210.

<sup>31</sup> S. THÍO I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 9.

<sup>32</sup> J. A. GARCÍA RODRÍGUEZ, «Dolor», en *DEI I*, 657.

<sup>33</sup> S. THÍO I DE POL, «Lágrimas», en *DEI II*, 1102; hace referencia a *Ej* 315–316: «[315] La segunda. En las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla. Porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante. [316] La tercera, de consolación espiritual. Llamo consolación cuando en el ánima se causa

desordenada [y] si además logro llorar, las lágrimas queman la raíz y lavan como en un nuevo bautismo»<sup>34</sup>.

### 2.2.3 Las peticiones del triple coloquio de la Primera Semana (Ej 63)

El tercer ejercicio es una repetición de los primeros dos. Sin embargo, el triple coloquio de la Primera Semana se añade a esta repetición y se realiza una segunda vez en el cuarto ejercicio (que es un resumen del tercero). Por lo tanto, dos de los cinco ejercicios de la Primera Semana no introducen nuevas meditaciones, sino se distinguen por el uso de este triple coloquio, lo que comporta una importancia en la trayectoria de la Primera Semana. En él, se formulan tres peticiones a Nuestra Señora «para que me alcance gracia de su Hijo y Señor» (Ej 63)<sup>35</sup>: la primera gracia para que se «sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos»; la segunda, para que se «sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene»; y en la tercera se pide «conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (Ej 63). Este coloquio concluye con una conversación con el Hijo para que alcance del Padre lo pedido, y con una última conversación con el Padre para que conceda las gracias pedidas.

Siguiendo las primeras dos gracias de los dos primeros ejercicios, no nos debemos sorprender ahora que nos encontramos con estas tres peticiones que también se enfocan en la vida interior del hombre. En particular, estas peticiones se enfocan en el *conocimiento interno*, en los *sentimientos* y en el *conocimiento del mundo*. Como veremos, las peticiones que se enfocan en el interior del hombre (su conocimiento interno y sus sentimientos) coinciden con «vencer a sí mismo», mientras que el conocimiento del mundo aporta la gracia necesaria para «ordenar su vida». El conjunto, pues, muestra cómo el proceso de «quitar de sí todos los afectos desordenados» se va realizando en esta Primera Semana para que el hombre se libere de sus apegos y sea dispuesto a seguir el Señor.

---

alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor».

<sup>34</sup> S. THÍO I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 9.

<sup>35</sup> Aquí debemos resaltar brevemente el papel de los mediadores ante el Padre. Tanto como en el *Diario Espiritual*, Ignacio aquí se aprovecha de la Virgen María y el Hijo para llegar al Padre. Puede ser que Ignacio en este momento espera que la persona se sienta tal como él se sentía en esos momentos del *Diario* cuando no podía alcanzar a hablar con la Santísima Trinidad, y por eso se apoyaba de los mediadores y luego los santos.

a) Primera gracia

Esta primera petición del triple coloquio continúa enfocándose en los sentimientos: «Para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos» (*Ej* 63). En particular, esta petición pide por dos sentimientos, el conocimiento interno y el aborrecimiento de mis pecados. Desarrollaremos en la segunda petición del coloquio el sentimiento de aborrecimiento. Por ahora, debemos indagar en qué consiste el conocimiento interno.

En esta primera gracia del triple coloquio vemos que el reconocimiento interior del pecado necesita ser primero gracia, porque el hombre solo no puede confiar en sus facultades desordenadas para discernir lo que es para su bien. Sin embargo, ¿es este conocimiento interno algo intelectual? O, según la trayectoria que estamos desarrollando de la Primera Semana, ¿es este conocimiento interno algo característico del afecto? Teixidor plantea lo siguiente al respecto: «[El] interno conocimiento [es] un conocimiento que penetra el corazón, que va como circundado de sentimiento [y] manifiesta ponderación del afecto»<sup>36</sup>.

El uso de la palabra «conocimiento» complica cualquiera interpretación de estas peticiones de la Primera Semana que procura relacionarlas con el afecto. A pesar de que sí se concentra en «un conocimiento que penetra el corazón», tampoco se niega que involucre un proceso mental. Sin embargo, no es un mero razonamiento o un discurso intelectual sobre los pecados que se hayan cometido. Al contrario, el conocimiento por esta gracia es «algo que se tiene que sentir»<sup>37</sup>. Este *sentir* se alcanza en la medida que el conocimiento—el uso de la facultad de la razón para darse cuenta— se aplique a algo personal: «Conocimiento de *mis* pecados». Así, al ponderar los propios pecados con la iluminación de Dios «para conocer los pecados» (*Ej* 43), que solo se puede lograr con la gracia de Dios, se siente «un conocimiento interno de mis pecados que [provocaría] su aborrecimiento, [y] me [abriría] a su rechazo espontáneo»<sup>38</sup>.

Aquí se introduce una nueva dimensión de la libertad que aún no hemos considerado, pero que capta lo esencial de «vencer a sí mismo» en la Primera Semana: Según Arzubialde, «un hombre ordenado y libre es aquel cuya espontaneidad ha quedado asumida por el acto de la libre disposición de sí, para volcarse con todo el ímpetu existencial en la búsqueda, el hallazgo y la adhesión a lo que Dios desea»<sup>39</sup>. Es decir, si el hombre va a liberarse de sus afectos

---

<sup>36</sup> L. TEIXIDOR, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, 211.

<sup>37</sup> A. M. CHÉRCOLES, «Conocimiento interno», en *DEI* I, 401.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 402.

<sup>39</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 93. Nota 67.

desordenados y vivir como «señor de sí» (*Ej* 216), viviría esa libertad en la espontaneidad de sus decisiones. Es decir, llegaría a un nivel de libertad en que sus deseos y su voluntad se han alineado tanto con el *summum bonum* que para hacerlo el hombre no tendría que luchar consigo mismo.

b) Segunda gracia

Como la petición anterior, aquí también se demanda aborrecimiento, pero ahora «para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene» (*Ej* 63). Sin embargo, la meta es igual, sentir un «cambio radical en la orientación de nuestra sensibilidad [para] que lo que antes atraía, termina rechazándose instintivamente»<sup>40</sup>. Por lo tanto, «el sentimiento de este desorden nos llevará naturalmente al odio del mismo; odio que será un arma para la reforma del hombre interior»<sup>41</sup>.

Antes consideramos cómo el texto invita a ordenar afecto y deseos. Y, a pesar de la repetición de la oración preparatoria, hasta ahora se pide tan explícitamente por la ordenación de las *operaciones*. Por supuesto, debemos subrayar que en petición «se trata de un sentimiento eficaz para hacernos caer en la cuenta de que en nuestras inclinaciones, deseos y acciones internas reina en general un gran desorden que hay que combatir»<sup>42</sup>. Aun así, la petición no menciona ni inclinaciones, ni deseos, ni acciones, sino insiste en la ordenación de las *operaciones*. Así, debemos ver qué significa y qué aporta esta petición al proceso liberador de la Primera Semana.

Según el *DEI*, las operaciones son «una serie de actos de nuestras potencias, facultades, y fuerzas naturales enlazados espontánea o conscientemente para venir a un efecto o intento determinado»<sup>43</sup>. En el uso particular del triple coloquio, el sentido «designa todo lo que se hace dentro [del orden moral y espiritual] [y] se trata de operaciones cuyo desorden está oculto a la conciencia»<sup>44</sup>. Pedir la gracia de sentir el desorden de las operaciones, pues, es sentir cómo las potencias espontáneas del ámbito moral del ser humano no están dirigidas al bien. Este es un tercer nivel de desorden según la oración preparatoria —el desorden en la intención corresponde al deseo interior del sujeto, y el desorden en las acciones podrá coincidir con los pecados en la

---

<sup>40</sup> A. M. CHÉRCOLES, *art. cit.*, 402.

<sup>41</sup> L. TEIXIDOR, «Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)», 212.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> H. BOJORGE, «Operaciones», en *DEI* II, 1360.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1366.

medida en que el pecado es «un acto contrario a la razón» y a la ley divina<sup>45</sup>-. No obstante, el desorden en las operaciones es una falta de orden en el motor involuntario que conduce al sujeto a la acción que desea. En esta petición, se pide sentir este desorden para aborrecerlo y así cambiar la sensibilidad interior, porque «algo que es “aborrecido” no podrá en adelante “tentar”»<sup>46</sup>.

c) Tercera gracia

La última gracia se dirige hacia fuera: «Pedir conocimiento del mundo, para que aborresciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (*Ej 63*). Vemos aquí otra reordenación del afecto frente al uso de las cosas del mundo. Se pretende reordenar el uso de las cosas creadas, ayudando al ejercitante a discernir cómo se está conformando al marco teológico planteado en el *Principio y Fundamento*. En este sentido, esta petición del coloquio ofrece un giro hacia la dimensión positiva del propósito de la Primera Semana: «ordenar su vida». Al aborrecimiento por las cosas del mundo se unen las dos dimensiones de «quitar de sí todas las afecciones desordenadas» en la medida que se siente interiormente la emoción apropiada frente al mal uso de las criaturas. Por lo tanto, el ejercitante no está pidiendo la gracia de rechazar el mundo. Al contrario, es el rechazo del mal uso de las cosas del mundo y el sentimiento de aborrecimiento por su mal uso. Recibiendo esta gracia el ejercitante será libre para usar las cosas del mundo solo para la «prosecución del fin para que es criado» (*Ej 23*).

La gracia que se pide en este triple coloquio tiene sus cimientos en la experiencia de Ignacio tras su convalecencia en Loyola. En particular, su propia conversión le ha conducido hasta el punto en que ya no desea tanto ser agradecido por sus hábitos pecaminosos, sino por el servicio del Señor. Es decir, Ignacio mismo demuestra que ha recibido la gracia de tener «conocimiento del mundo, para que aborresciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (*Ej 63*). Su deseo para dejar su vida pasada lucha contra la tentación de no permanecer en el nuevo camino. Este desafío se repite tres veces a lo largo de su conversión. Después de cada etapa Ignacio afronta una tentación hacia la vanagloria. Sin embargo, la conversión es un proceso que requiere tiempo. En el caso de Ignacio –tanto como el ejercitante de Primera Semana– a pesar de sentirse atraído al servicio de Dios, y de tener alguna claridad sobre lo que ahora era necesario desempeñar, aún estaba en proceso y necesitaba más de Dios. Esa necesidad

---

<sup>45</sup> Cf. *CIC* n. 1872.

<sup>46</sup> A. M. CHÉRCOLES, *art. cit.*, 402.

le encamina a Ignacio hacia Manresa, y al ejercitante a considerar el límite de su libertad en el quinto ejercicio de la Primera Semana.

#### 2.2.4 La petición en la meditación sobre el Infierno (*Ej 65*)

Siendo esta la última gracia de la Primera Semana presume que la tercera gracia del coloquio anterior se haya recibido. Así, si el ejercitante ha recibido conocimiento del mundo para mejor discernir cómo usar las cosas exteriores, sería apropiado sentir pena por el sufrimiento que transcurre en el mundo por causa de su mal uso. Aquí, pues, todavía estando en la Primera Semana, se pide la gracia para darse cuenta de lo que sufre el mundo y así actuar desde la misericordia. Este vínculo entre «sentir» y «actuar» se verá de nuevo en la contemplación sobre la Encarnación (*Ej 101–109*). En ese ejercicio, la Trinidad ve que «todos descendían al infierno», y sintiendo compasión por lo que sufren, «se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano» (*Ej 102*). De la misma manera, aquí en el último ejercicio de la Primera Semana, el ejercitante siente pena fijándose en lo que sucede con los «dañados». Esta empatía también le dará impulso para hacer algo. Por tanto, en esta empatía que impulsa a la acción, el ejercitante se parece a Cristo, quien el ejercitante contemplará más detalladamente en la Segunda Semana.

Junto a este aspecto *ad extra* de esta petición está el pedir «interno sentimiento [para que] a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado» (*Ej 65*). Hasta ahora las peticiones han pedido «vergüenza, confusión, dolor intenso, lágrimas, aborrecimiento y conversión», pero ahora, llegando a considerar la dimensión *futura* –o, según Fessard, el límite de la interiorización del pecado– ahora se pide «sentimiento interno de sus penosas consecuencias»<sup>47</sup>. De tal forma, la dinámica de la Primera Semana

«pasa de la experiencia del Infierno a la contrición, de su autosuficiencia absoluta a la dependencia absoluta, de la afirmación absolutamente autónoma de sí que supone su destrucción, al reconocimiento del Ser que se encuentra en la fuente de su afirmación de sí: el Ser que le ha dado el ser por el cual pudo afirmarse como pecado, el Ser que presupone la posibilidad y el hecho de su pecado. Frente al pecado que fía todo a sí mismo, aparece la gracia de la que se espera todo»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 11.

<sup>48</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 65.

La presencia del «temor» en esta última gracia indica que el proceso liberador no se ha cumplido. Sí, la persona en este momento del proceso ha progresado, dejándose afectar por los ejercicios de la Primera Semana, y así avanzar en el vencimiento propio y en la ordenación de su vida. Esto se dibuja a través del progreso de una gracia a otra durante la semana. Así, el motivo al final de evitar caer de nuevo en el desorden y pecado por temor a Dios se pone en relieve con esta última petición. Por eso, «la valoración del temor de las penas en Ignacio es de ayuda»<sup>49</sup>. Lo que falta es que el ejercitante responda a esta nueva reformatión de su afecto – *deformata reformare*– y dejar que el Cristo que se presenta colgado en la Cruz en el primer ejercicio le llame en la Segunda Semana. En ese seguimiento que se le propone, el proceso le invitará a sentirse motivado no tanto por el temor, sino más por el motivo del amor y el servicio.

\* \* \*

En el modo de hacer el examen general de los *Ejercicios* se destaca en el segundo punto que los pecados que se van descubriendo solo se pueden ver a través de la luz divina; es decir, para verdaderamente ver y reconocer los pecados uno debe «pedir gracia para [conocerlos] y lanzallos» (*Ej* 43). Tras su conversión, y viendo un poco con ojos nuevos, Ignacio se da cuenta que lo que antes para él era delicia, ahora lo menosprecia. Según el relato de su vida, tras su conversión se «quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecían habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas» (*Au* 10)<sup>50</sup>. Este cambio de perspectiva corresponde a las peticiones de la Primera Semana, especialmente en la medida que lo que sucede en Ignacio es una repugnancia *afectiva* por su vida pasada. Del mismo modo, el proceso ignaciano le pide al ejercitante *afectarse* de tal forma que sienta dolor, aborrecimiento, lágrimas, y confusión frente al pecado.

---

<sup>49</sup> S. THIO I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 11.

<sup>50</sup> Cf. *Epístola* 3: «Algunas veces era movido y tirado a cosas grandes y grandemente vanas en el mundo; otras se sentía animar de nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio. Y no siendo práctico en estos movimientos, al fin cayó en que estos movimientos del Señor, allende de ser buenos le dexaban la mente consolada y harta; y los otros al fin vacía y desconsolada; y así, con la gracia del Señor más por una sencilla intención y buena voluntad que lumbre de entendimiento de las cosas divinas, poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo». También, cf. *Summ. Hisp.* 9: «En esta enfermedad, comenzó a sentir fuertes inspiraciones de Dios nuestro Señor para darse del todo a su servicio; pero combatíale reciamente el mal espíritu a vueltas del bueno; porque algunas veces era tirado a cosas muy vanas del mundo, otras se sentía animar de Dios nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio; y en la una y en la otra vía siempre se inclinaba a cosas grandes; y, no siendo práctico en estos movimientos, dejábase agitar de los unos y de los otros; pero, al fin, cayó en que estos movimientos del Señor, allende de ser buenos, le dejaban la mente consolada y harta; los otros, así como eran vanos, la dejaban al fin vacía y desconsolada; y así poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo de servir a Dios, aunque le daba su divina providencia entonces más una buena intención y voluntad, que lumbre de entendimiento de las cosas divinas».

Además, en esta semana hemos visto cómo el proceso de quitarse de los afectos desordenados requiere el desapego a los pecados pasados y una conversión hacia un nuevo camino, haciendo «contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano» (*Ej 97*). En particular, las gracias de la Primera Semana subrayan la importancia de sentirse avergonzado por los pecados y necesitado de la misericordia divina. Teniendo sus ojos un poco abiertos, pues, Ignacio nota en sí mismo esta gracia y empieza a mirarse de una forma distinta. Lo que antes era delicia ahora lo ve con remordimiento y pena, y por eso comienza a «pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della» (*Au 9*)<sup>51</sup>.

Al terminar la Primera Semana el ejercitante ha meditado y considerado la historia de la salvación desde el punto de vista de Cristo crucificado. Sintiendo el dolor por el pecado, el ejercitante «se abre a una relación nueva con Dios en Jesucristo; la vergüenza y confusión se transforman casi espontáneamente en adhesión total, por amor, al servicio de Cristo Salvador, y la compunción se ve impregnada de un ardiente deseo de servir a Cristo»<sup>52</sup>.

### 2.3 *Reformata conformare*: El fin de la Segunda Semana

La segunda fase en este momento *avant l'acte de liberté* corresponde a la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales*. Habiendo pasado por el proceso ignaciano que *reforma lo deformado*, el ejercitante responde a la invitación de negar al pecado –el *No-ser*– y así avanzar en el proceso liberador que culmina en la afirmación del *Ser Divino* en el momento *après l'acte de liberté* que abarca la Tercera y Cuarta Semanas. En esta fase, lo que se ha reformado ahora entra en un proceso de conformación a la persona de Cristo. Resumimos el fin de esta fase con las palabras de Fessard:

«Puesto que la desobediencia conduciría la libertad a su propia aniquilación, para alcanzar la vida no hay más que una solución; *negar la afirmación anterior*, es decir, adoptar la actitud inversa [*metanoia*], la de la obediencia según la imagen visible del Amor; volverse de nuevo hacia aquel del que se había alejado; seguir al que había abandonado. Puesto que se presenta ante nosotros la

---

<sup>51</sup> Cf. *Epístola 11*: «Y hacia este tiempo, poco a poco iba haciendo discursos de su vida pasada, y conociendo intensamente la gravedad de sus pecados». También, cf. *Summ. Hisp.* 19: «Desde este tiempo comenzó con la lumbre recibida a entrar más en el conocimiento de sí; y haciendo varios discursos de su vida pasada, comenzó a sentir íntimamente sus pecados y a llorarlos con gran amargura».

<sup>52</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, “La reconciliación consigo mismo en la Primera Semana de los Ejercicios”, 39.

libertad perfecta en la obediencia perfecta [en Jesús], basta querer lo que quiere, combatir lo que combate, esperar lo todo de quien todo lo espera, en una palabra, conformar nuestro ser al suyo». <sup>53</sup>

Como hemos enunciado, la Primera Semana termina proponiendo el límite hacia donde apunta la libertad. En la meditación sobre el Infierno (*Ej 65–72*), mediante la aplicación de los sentidos, se subraya cómo «la desobediencia conduciría la libertad a su propia aniquilación». A partir de esa meditación el ejercitante hace un giro –«adopta la actitud inversa»– que le conducirá a la plenitud de la vida. La obediencia de Jesús a la voluntad de su Padre sirve de modelo perfecto para el ejercitante que procura liberarse mediante la obediencia a la divina voluntad. Entonces, en esta semana se proponen varios ejercicios para entrar más en los misterios de la vida de Cristo, y así pasar a conocerle e imitarle con más determinación. En los ejercicios de esta segunda fase antes de la Elección se le propone al ejercitante «una plena integración de [la] “cabeza” y “corazón” [o] en terminología ignaciana [el] “entendimiento” y “voluntad”» <sup>54</sup>.

En fin, esta interiorización al modo ignaciano se llamará la *conformación* del ejercitante reformado a Cristo –*reformata conformare*– y se alcanza mediante los varios ejercicios con sus peticiones y coloquios a lo largo de la Segunda Semana. El momento decisivo, por supuesto, a que apunta toda la Semana es la preparación de la Elección, aunque hacer Elección o reforma de vida no es necesario para hacer bien los ejercicios de esta Semana. Sin embargo, no se puede hablar del fin de la Segunda Semana sin situar a la Elección en el momento central. Es a este ejercicio que la dinámica del seguimiento apunta, y es en torno a este momento fundamental de la libertad que el proceso liberado gira en su *antes* y su *después*. Por eso, «la Segunda Semana da consistencia a la oblación del ejercitante en la elección [...] que Cristo quiera y elija para [el ejercitante], [y] vinculándolo así a su obra de salvación [en la] Tercera y Cuarta Semanas» <sup>55</sup>.

### 2.3.1 Esquema de la Segunda Semana <sup>56</sup>

La Segunda Semana empieza después de *El Llamamiento del Rey Temporal* (*Ej 91–98*) que se hace en el día de descanso entre la Primera y Segunda Semanas. Tras este ejercicio, la Segunda

---

<sup>53</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 53.

<sup>54</sup> A. GUILLÉN, “Directorio breve sobre la Segunda Semana-A”, en *Man* 87 (2015), 296.

<sup>55</sup> P. GERVAIS, «Segunda semana», en *DEI I*, 1624.

<sup>56</sup> Véase el *Organigrama de la 2ª Semana* en S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 269–272.

Semana empieza el conjunto de ejercicios más largo de las cuatro y la «más heterogénea en su composición»<sup>57</sup>. Del mes completo doce días se dedican a esta semana, sin contar *El Llamamiento del Rey Temporal*, ni los documentos sobre la Elección (*Ej 169–189*). En esos doce días el texto ignaciano propone varias escenas de la vida de Cristo, empezando con la Encarnación (*Ej 101–109*) y el Nacimiento (*Ej 110–117*) como momentos particulares. Tras estos dos se consideran otros misterios de la vida de Cristo, pero lo novedoso de esta semana está en los ejercicios del cuarto día –la «jornada ignaciana»–. En este día, el ejercitante considera *Las Dos Banderas* (*Ej 136–147*), *Los Tres Binarios* (*Ej 149–156*), y *Las Tres Maneras de Humildad* (*Ej 165–167*). Estos sirven para disponer al ejercitante más explícitamente para el proceso de Elección que termina la semana (*Ej 169–189*).

A pesar de todo el contenido en esta semana, solo se proponen seis peticiones: 1) La petición en la meditación sobre el Rey Eternal (*Ej 91*); 2) La petición en la contemplación de la Encarnación (*Ej 104*); 3) La petición en la meditación sobre las Dos Banderas (*Ej 139*); 4) La petición del triple coloquio de la Segunda Semana (*Ej 147*); 5) La petición en la parábola de los Tres Binarios (*Ej 152*); y 6) La petición en el primer modo de Elección (*Ej 180*). Como en la Primera Semana, estas seis peticiones forman una cadena de gracias que nos ayudan a resumir la dinámica de la Segunda Semana. A pesar de su diversidad, la Segunda Semana se fundamenta el seguimiento de Cristo y la conformación a Él como el «tema unificador de tanta diversidad»<sup>58</sup>. Además, esta conformación prepara la Elección en la medida que el ejercitante *crístificado* será más capaz de hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 6, 38).

A lo largo de la Segunda Semana, el ejercitante se presenta como espectador, para contemplar [la vida de Cristo] y quedar afectado, configurado, sumido en el mismo proceso y destino»<sup>59</sup>. Hasta el método de oración cambia en la Segunda Semana a la «contemplación» mientras que la Primera Semana proponía «meditaciones». En estas contemplaciones, el ejercitante experimenta «la comunión en el acontecimiento de salvación de Cristo» mientras que la «palabra proclamada [...] configura progresivamente [su] ser profundo con el de Cristo y ulteriormente ajusta [su] actuar al [de Cristo]» hasta que «desemboca en una decisión firme, en una comunión identificada con la misión en Cristo»<sup>60</sup>. Lo que nota Cusson aquí es que el proceso de conformación a Cristo a lo largo de la Segunda Semana se abre a la Elección como ese momento definitivo en lo cual la libertad humana se decida. Se presupone, pues, en esa

---

<sup>57</sup> A. GUILLÉN, “Directorio breve sobre la Segunda Semana-A”, 295.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 269.

<sup>60</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 111.

trayectoria que el ejercitante reformado decide mejor si entra en el proceso de Elección más conformado a Jesús.

### 2.3.2 Conformación a Cristo

El texto ignaciano propone que el ejercitante en Segunda Semana lea la *Imitación de Cristo* y alguna vida de los santos (cf. *Ej* 100). Esta sugerencia acompaña el proceso de la Segunda Semana en la medida que la dinámica de aquella se fundamenta en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. Siendo la *Imitación de Cristo* ese libro clásico para describir la conformación a Cristo, y la vida de los santos un catálogo de aquellos «a los cuales [Dios] ha llamado conforme a su designio» (Rm 8, 29) –y así han alcanzado la libertad conformada a Cristo–, se subraya con este consejo que un propósito fundamental de la Segunda Semana es acompañar al ejercitante reformado y ayudarle a ser conformado a la imagen de Jesús.

Como enuncian las peticiones de la Segunda Semana, la cadena de gracia subraya que en el proceso liberador en la Segunda Semana «se obra una conformación con Cristo, [y] se va efectuando la asimilación personalizada de la *forma Christi* en el ejercitante»<sup>61</sup>. Ahora bien, esta obra no es meramente la del ejercitante, sino de Dios que labora dentro del ejercitante para que se vaya conformando más a la imagen de Cristo. Por eso, como en la Primera Semana, debemos subrayar que estas peticiones piden la gracia de Dios porque el proceso liberador que nos conforma a Cristo no es posible para el hombre solo. Por lo tanto, «cuanto *más* me conformo con Jesús, más descubro quién soy de verdad»<sup>62</sup>, porque es Cristo quien «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>63</sup>. En este *más (magis)* partimos de la mera indiferencia del *Principio y Fundamento* y optamos por el «más pobreza *con Cristo* pobre que riqueza, opprobrios *con Cristo* lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» (*Ej* 167; énfasis mío) de la Tercera Manera de Humildad. Así, buscar la voluntad divina es procurar la conformación con Cristo que «primero fue tenido por [loco], que por sabio ni prudente en este mundo» (*Ej* 167).

---

<sup>61</sup> G. URÍBARRI BILBAO, ««Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder» [De 114]. Líneas maestras de la cristología ignaciana», en G. Uríbarri (ed.), *Dogmática Ignaciana*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid, 2018, 137.

<sup>62</sup> B. CALLAGHAN, «Conformación con Cristo», en *DEI* I, 394. Énfasis mío.

<sup>63</sup> GS 22.

### 2.3.3 Preparar la Elección

Haciendo referencia al proceso de liberación que se desarrolla a lo largo de las cuatro semanas en general, notamos que la liberación de los afectos desordenados en particular –tanto como la búsqueda de la voluntad divina– se matiza de distintas maneras en cada semana. Sin embargo, el concepto de la «afección desordenada» se utiliza más en la Segunda Semana que en otras. En todo el texto ignaciano «aparece siete veces [...] dos veces en los títulos y cinco veces en contexto claro de Elección»<sup>64</sup>. Por eso, «por todo lo cual no parece haber duda de que Ignacio de Loyola sitúa textualmente el concepto de afección desordenada en el momento de las Elecciones, que tiene lugar en mitad de la Segunda Semana»<sup>65</sup>.

Sin embargo, aunque la primera dimensión de la libertad se trabajaba en la Primera Semana, el texto sigue insistiendo en ella en la Segunda Semana, pero el objeto del afecto en la Segunda Semana no es el pecado, sino la invitación a seguir a Cristo en torno a la Elección. Así, «el concepto de afección desordenada nos sitúa de lleno en la mitad de la Segunda semana»<sup>66</sup>, no refiriéndose a lo malo, sino a lo bueno o indiferente. Por tanto, «el problema del desorden [en Segunda Semana] no está [...] en el objeto mismo al que están aficionados ni tampoco en la fuerza de tal afección»<sup>67</sup>, sino en la táctica del mal espíritu en el proceso que culmina en el momento decisivo de la libertad. Por eso, «parece que en la Segunda Semana la táctica más habitual del mal espíritu es la de tratar de engañar al que hace los *Ejercicios*»<sup>68</sup>.

Este engaño pretende desorientar al ejercitante y hacer que sea sordo a la llamada de Cristo e incapaz de seguirle. Siendo este el engaño, las peticiones a lo largo de esta semana sirven para motivar lo contrario –el escuchar la voz de Cristo que llama, y de no ser lento en responder–. Por eso, en la Segunda Semana también se pone en relieve más la dimensión positiva de buscar y hallar la voluntad de Dios en torno a la Elección. Así, la cadena de gracia que se va pidiendo en cada ejercicio sirve para disponer al ejercitante frente a esta decisión libre, y de aclarar los posibles engaños del mal espíritu en torno a la voluntad de Dios. En ese sentido, el ejercitante ofrece «todo su querer y libertad, para que su divina majestad [...] se sirva conforme a su santísima voluntad» (*Ej* 5). En esa entrega total de su voluntad, se va pareciendo más a la persona de Cristo, quien dijo con toda confianza y libertad, «que no se haga

---

<sup>64</sup> L. M<sup>a</sup>. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, 44.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 18.

mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22, 42). Paradójicamente, en ofrecer su libertad a Él, el ejercitante se conforma más al Señor.

La imitación de Cristo como camino hacia la plenitud es un tema que tiene su origen en los escritos paulinos del Nuevo Testamento. En ellos, «la vida cristiana se entiende como un proceso continuo de renovación según la imagen de Dios revelada en Cristo»<sup>69</sup>; pero no se trata «de imitar un modelo externo, ni tampoco simplemente moral, sino en [imitar] el sentido profundo de conformación y comunión del creyente con Cristo [y así convirtiéndose] en un *alter Christus*»<sup>70</sup>. Por lo tanto, este proceso de plenificación que caracteriza la vida cristiana según el mandato de Jesús de «sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48), se facilita en la medida que «él es imagen del Dios invisible» (Col 1, 15). La libertad cristiana, pues, es nada más que la conformación del cristiano a la persona de Cristo; de aquí que se subraye más claramente la cristología de los *Ejercicios*. Significa, pues, imitarle a él cuyo «alimento es hacer la voluntad del que [lo] envió y llevar a término su obra» (Jn 4, 34). El hecho de conformarse a Cristo, no obstante, el ejercitante se prepara a lo largo de la Segunda Semana para tomar una decisión fija. Así, procurando «buscar y hallar la voluntad divina» mediante la preparación de la Elección, el ejercitante sacará mucho provecho considerando e imitando a él quien «[ha] bajado del cielo no para hacer [su] voluntad, sino la voluntad del que [lo] ha enviado» (Jn 6, 38).

## 2.4 Las peticiones de la Segunda Semana<sup>71</sup>

Las peticiones de esta semana siguen insistiendo en la disposición del ejercitante para encontrarse con la voluntad divina. De las cinco peticiones algunos ponen en relieve la petición de la Encarnación como la gracia fundamental. Según Marsh, por ejemplo, «conocer, amar, seguir: interiormente, intensamente, íntimamente, esa es la gracia que buscamos en la Segunda Semana»<sup>72</sup>. Pese a que Marsh no estudia en detalle todas las peticiones, y así demostrar su relación con la petición de la Encarnación, sí lo justifica diciendo: «El *hacer* se ve a menudo como el sello de la espiritualidad ignaciana [pero] lo que importa es conocer [y *amar*] a este Jesús [...] de una manera única»<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> R. GARCÍA MATEO, «Imitación de Cristo», en *DEI* II, 994.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Véase *Apéndice* [1].

<sup>72</sup> R. MARSH, «Id Quod Volo: The Erotic Grace of the Second Week», en *The Way* 45 (2006), 19. Esta y todas las traducciones de este artículo en adelante son mías.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 15.

Para llegar al *hacer*, el ejercitante tiene que pasar por el *amar*, y para llegar a ello primero tiene que *conocer*. Por eso, la Segunda Semana invita al ejercitante a *contemplar* y no tanto a *meditar*. Este cambio en la forma de oración coincide con la gracia que se busca en la medida que «lo que vemos con nuestros ojos llama a nuestro deseo y a nuestro deseo de desear; nos acerca cada vez más a su corazón»<sup>74</sup>. Por eso primero es contemplar para conocer, luego amar, y después seguir: «Si, pues, parece lógicamente que antes se ha de conocer para amar y que antes se ha de amar para seguir, en realidad se da una circulación progresiva entre el conocimiento, el amor y el seguimiento»<sup>75</sup>. Como veremos en seguida, la petición en la contemplación sobre la Encarnación servirá como fundamento del proceso de la Segunda Semana. Esta gracia de seguir a Cristo mediante el conocimiento y el amor irá conformando al ejercitante más a su imagen, y así le preparará para cualquier decisión de seguimiento que pueda tomar.

#### 2.4.1 La petición en la meditación sobre el Rey Eternal (*Ej 91*)

Antes de pasar a esa gracia fundamental de la Segunda Semana, el texto ignaciano propone esta parábola como «principio y fundamento» del proceso ignaciano en Segunda Semana. Tanto la petición en la contemplación sobre la Encarnación como esta subraya la importancia de estar *dispuesto* a lo que hace Dios. Esta primera propone al ejercitante «que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad» (*Ej 91*). Esta petición del Llamamiento del Rey Eternal (*Ej 91–100*), cuya implicación es que «sirve de pórtico para leer entre líneas todo el sentido de la vida de Jesús»<sup>76</sup>, subraya que el seguimiento de la voluntad de Dios empieza con su iniciativa. Por eso el Concilio Vaticano II afirma que «dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo [...] tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina»<sup>77</sup>. El proceso de liberación en esta semana empieza, pues, con la revelación para el hombre —mediante una «llamada»—, sin la cual el hombre no podría encontrar a Dios.

La revelación de Dios tiene su expresión completa en la figura de Jesús, y por eso lo que sigue en la Segunda Semana tras el Llamamiento del Rey es la contemplación sobre la

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>75</sup> S. THÍÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 14.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>77</sup> DV 2.

Encarnación (*Ej* 101–109). Sin embargo, a lo largo de la Segunda Semana resuena este llamamiento, y su eco se escucha por medio de las varias contemplaciones, ejercicios, y peticiones que se proponen a continuación.

#### 2.4.2 La petición en la contemplación de la Encarnación (*Ej* 104)

Tras la parábola que vincula la Primera Semana con la Segunda, el texto propone el primer ejercicio sobre la vida de Cristo en esta contemplación de la Encarnación (*Ej* 101–109). En ella se pide «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (*Ej* 104). Según Thió i de Pol, esta petición se estructura con una secuencia lógica «primero, conocimiento; luego, amor y, al fin, seguimiento»<sup>78</sup>. Con esta perspectiva, Thió i de Pol coincide con Marsh en la importancia que le da a esta petición. La dinámica que se propone al comienzo de la Segunda Semana, pues, se fundamenta en la lógica que «solo comienzas a conocer a fondo a una persona cuando la amas, y aprendes a amarla a medida que te acostumbras a ella y compartes su camino»<sup>79</sup>. Aquí aparece de nuevo la centralidad de la disposición del ejercitante frente a la obra de Dios. Sin embargo, no se señala la escucha como en el ejercicio anterior, sino cambia el énfasis de solo escuchar a reconocer la figura concreta de Jesús en su Encarnación en la historia. A partir de ese reconocimiento de «Dios-con-nosotros» mediante este acontecimiento histórico de Dios en el mundo, se puede mejor buscarle, amarle y seguirle porque en Jesús «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades» (Hb 4, 15). Así, la búsqueda de la voluntad divina desde una vista general del Dios según el llamamiento anterior que aportaba el marco y fundamento para lo que se contempla a lo largo de la Segunda Semana, cambia a una consideración de Él que «va tras la [oveja] descarriada, hasta que la encuentra» (Lc 15, 4).

Mediante las contemplaciones de la Segunda Semana notamos el giro hacia el discernimiento de la voluntad de Dios de forma más explícita. En el Preámbulo para considerar estados (*Ej* 135), por ejemplo, el texto subraya el vínculo entre la conformación a Cristo y el discernimiento de la voluntad de Dios: «Comenzaremos [a considerar los estados], juntamente contemplando [la] vida [de Cristo], [y así] investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» (*Ej* 135). Sin embargo, esta investigación se propone a modo ignaciano con la petición de recibir «conocimiento interno», y no tanto ese

---

<sup>78</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 14.

<sup>79</sup> *Ibid.*

entendimiento meramente racional que deduce de los misterios de la vida de Cristo la conclusión de su propio discernimiento. Este conocimiento que ahora se pide como gracia es una repetición de la petición del triple coloquio de la Primera Semana (*Ej* 63)<sup>80</sup>. Sin embargo, en ese ejercicio el conocimiento que se pedía tenía como objeto «mis pecados» y ahora se pide conocimiento interno del Señor, para que conociéndole el ejercitante se sienta afectado y así movido a amarle y seguirle.

Este tríptico del conocer-amar-seguir es precisamente lo que se necesita para poder considerar cómo el Señor invita a hacer una Elección o Reforma de vida al final de la Segunda Semana. Tanto como en la meditación sobre el Infierno<sup>81</sup>, vemos en el ejemplo de Ignacio cómo algunas de las peticiones de los *Ejercicios* coinciden con su propio proceso de transformación y liberación. En la Primera Semana notamos cómo Ignacio recibió la gracia del «conocimiento del mundo, para que aborresciendo aparte de [él] las cosas mundanas y vanas» (*Ej* 63). Esa gracia correspondía a su conversión en Loyola, y lo encaminó hacia Manresa donde iba profundizando en su relación con Dios. Aquí sucede algo parecido. En su estancia en Manresa en los primeros años tras su conversión, hasta su estancia en Roma como Preósito General de la Compañía naciente, Ignacio iba recibiendo la gracia de conocer al Señor, para mejor amarle y seguirle. Por tanto, este giro cristológico, típico de la espiritualidad ignaciana, se enfoca en la presencia de Jesús en los momentos claves de la vida de sus seguidores.

En la *Autobiografía*, por ejemplo, el momento clave de la conversión de Ignacio entre Loyola y Barcelona se encuentra en esta la etapa en que Dios le concede la libertad de sus escrúpulos en Manresa. Antes, procuraba liberarse de ellos a través de cualquier remedio. Estando en Manresa, esta liberación acontece tras la intervención de una mujer<sup>82</sup> que le había aconsejado a Ignacio que «[plega] a mi Señor Jesucristo que os quiera aparecer un día» (*Au* 21)<sup>83</sup>. Ignacio dudaba en el momento que era digno de recibir tal revelación y aparición de Jesús. Sin embargo, como sabemos, «[muchas] veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo» (*Au* 29)<sup>84</sup>. Ignacio menciona esta mujer

---

<sup>80</sup> Cf. *Supra*, 53ss.

<sup>81</sup> Cf. *Supra*, 57ss.

<sup>82</sup> Cf. En su biografía de Ignacio Loyola, el historiador García Hernán propone que la identidad de esta mujer en Manresa era sor María de Santo Domingo (c. 1485–c. 1524). Cf. E. GARCÍA-HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, 120–133.

<sup>83</sup> NB – La presencia de esta mujer en Manresa no se incluye ni en la *Epístola* de Laínez, ni en el *Sumario* de Polanco.

<sup>84</sup> Cf. *Epístola* 12: «Tuvo tanta lumbre del Señor, que en casi todos los misterios de la fe fue especialmente ilustrado y consolado del Señor». También, cf. *Summ. Hisp.* 20: «Muestra bien la supernatural ayuda de Dios nuestro Señor, que en tanto tiempo que por vía natural no pudiera conservar la vida».

dos veces en este capítulo, una vez antes y la otra después de su liberación de los escrúpulos. Además, a pesar de ella él no encontraba alguien con quien hablar de temas espirituales. Esta mujer, que simplemente le aconsejó que le rogara a Dios que Cristo le apareciera, ofrece un toque cristológico a la conversión. El ímpetu de su liberación era su obediencia al confesor, pero esto solo vino tras que ella le conseja rogar a Jesús su presencia. Además, sigue recibiendo muchas visiones de la humanidad de Cristo. Así, notamos que además de ser una mera liberación de los escrúpulos, y aun más que ser una mera decisión de seguir a Dios, la libertad que recibe Ignacio tras la entrada –o, «encarnación»– de Jesús en su vida viene con la gracia de conocerle, amarle, y seguirle.

Algo parecido sucede en el *Diario Espiritual*. A lo largo del *Diario* sucede un cambio espiritual en Ignacio que se refleja mediante una transformación semántica<sup>85</sup>. En particular, el uso de estas dos palabras en momentos distintos señala que hay dentro del *Diario* un juego entre dos voluntades: la voluntad humana (señalada por el uso de «oblación»), y la voluntad divina (señalada por el uso de «acatamiento»). El momento clave que provoca este cambio entre palabras es la introducción del nombre de Jesús señalado en el número 66 del *Diario*. Así, Ignacio presenta una experiencia cristológica de la libertad, porque Jesús es el eje cuya presencia en el *Diario* reconcilia la voluntad humana con la voluntad de Dios. Por lo tanto, vemos que además de ser un texto que muestra los detalles de una elección en proceso, también visibiliza la transformación de Ignacio que se va conformando a lo largo de su discernimiento y vida espiritual más a la figura de Jesús, imitándolo y siguiéndolo, y así hallando la voluntad divina.

Según Iparraguirre, en el *Diario* lo que se presenta es «un ritmo de dos tiempos, el de San Ignacio y el de Dios. El Santo se ha propuesto solucionar una elección, pero Dios se ha propuesto otra cosa: enseñarle a someterse de modo más pleno y radical a Él»<sup>86</sup>. En esta sumisión a Dios, Ignacio da reverencia y acatamiento y procura conformarse según el ejemplo de Cristo a la voluntad de Dios. Por lo tanto, «[Ignacio] paulatinamente va haciendo menos de su parte y dejando más la iniciativa divina»<sup>87</sup>. O, en las palabras de Ignacio, acercándose al final del *Diario* el discernimiento y proceso de esos meses quedó con estas palabras: «terminándose de conformar mi voluntad con la divina» (*De* 189). Esa transformación es una gracia recibida

---

<sup>85</sup> En la primera parte del *Diario*, Ignacio usa la palabra «oblación» 21 veces (Cf. *Concordancia*, 851–852.). La primera vez en el número 12 y por última, en el número 46. Luego, a partir del número 83, Ignacio emplea «acatamiento», por primera vez y la usa 32 veces hasta el número 187 (Cf. *Ibid.*, 9–10).

<sup>86</sup> I. IPARRAGUIRRE, “Introducción al *Diario Espiritual*”, en *Obras*, 280.

<sup>87</sup> *Ibid.*

por Ignacio en su propio camino de transformación en torno a su amistad con Jesús y el proceso espiritual de ser conformado a su imagen. Con ese giro cristológico el ejercitante estará dispuesto a discernir el camino que le toca a él para seguir a Jesús. Por eso, el primer ejercicio que sigue a la contemplación de la Encarnación (y el Nacimiento) es la meditación de las Dos Banderas (*Ej* 136–148).

#### 2.4.3 La petición en la meditación sobre las Dos Banderas (*Ej* 139)

Al comenzar el cuarto día –la «jornada ignaciana»– el ejercitante le ha pedido la gracia de escuchar la llamada de Dios, y ha considerado cómo esa llamada resuena en el acontecimiento histórico de la Encarnación y el Nacimiento de Jesús. En las dos peticiones anteriores a este cuarto día, el ejercitante se ha dispuesto para mejor discernir la llamada de Cristo. En este primer ejercicio de esta jornada, el texto propone al ejercitante considerar las distintas maneras en que Jesús y «Satanás» llaman y a qué. Juntando esta meditación con las de los Binarios y las Maneras de Humildad, el ejercitante tendrá suficiente tiempo y materia para aclarar su intención, y así discernir con más certeza hacia dónde le apunta la llamada del Señor.

El primer ejercicio del día pide «conoscimeiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y gracia para le imitar» (*Ej* 139). Con esta petición la búsqueda de la voluntad de Dios se concreta no solo en el conocimiento interno de Jesús, sino en su imitación. Este añadido muestra que sabemos que buscamos y hallamos la voluntad divina en la medida que nos hallamos bajo la bandera de Cristo. Sin embargo, «llegados a este punto de los *Ejercicios* la estrategia del mal espíritu consiste en que el ejercitante se equivoque»<sup>88</sup>. En particular, vemos cómo el mal espíritu *sub angelo lucis* (cf. *Ej* 332) intenta engañar al ejercitante con riquezas, que en sí no son malas sino buenas o al menos indiferentes. Por eso, como hemos enunciado, en esta semana el objeto del afecto desordenado es algo bueno, o por lo menos indiferente. Por tanto, vemos cómo en este ejercicio en particular el ejercitante se enfrenta con la tentación del mal espíritu a dejar el camino con Cristo y caer en la tentación que le llevará de riquezas, a honor, y eventualmente a la soberbia y con ella todos los vicios (cf. *Ej* 142). Por eso, para guardarse de este engaño, el texto invita al ejercitante a hacer un triple coloquio tras esta

---

<sup>88</sup> S. THÍÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 16.

meditación. En ella, veremos cómo se insiste en la conformación a Cristo y en cuidarse del engaño del mal espíritu.

#### 2.4.4 La petición del triple coloquio de la Segunda Semana (Ej 147)

Haciendo referencia a la meditación anterior de la bandera de Cristo, aquí se le pide a Nuestra Señora «que yo sea recibido debaxo de su bandera» (Ej 147). Con esta petición se afirma de nuevo que, aunque sintamos con conocimiento interno que Dios nos ama, y aunque escuchamos su llamada y respondamos con liberalidad para seguirle, aún no nos encontraremos en plena libertad si no nos recibe Dios en su amistad. Es decir, el deseo de imitar a Jesús no basta para seguirlo, la iniciativa está siempre con el quien llama. «Así se repite lo que dice Jesús les dice a los discípulos: «No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto» (Jn 15, 16).

Comparado con el triple coloquio de la Primera Semana (Ej 63), este triple coloquio solo pide esta única gracia de ser recibido bajo la bandera de Jesús. Sin embargo, la petición que se le hace a Nuestra Señora se matiza, y se le añade a este deseo dos maneras en que ese «ser recibido» se demuestra. En primer lugar, estando debajo de la cruz de Cristo, para combatir el engaño del mal espíritu, el ejercitante pide «summa pobreza espiritual», y a esto añade «opprobrios y injurias por más en ellas le imitar» (Ej 147). Con estos dos matices se pone en relieve el *magis* del *Principio y Fundamento* (Ej 23), y la semejanza a Cristo que se describe en la Tercera Manera de Humildad (Ej 167) –que veremos más detalladamente en el siguiente capítulo en torno a la confirmación de la Elección<sup>89</sup>–. Las palabras «summa» y «más» subrayan la disposición del ejercitante para más conformarse a Cristo pobre, y el Cristo humilde que pasa oprobrios e injurias. Con estos matices se repite el consejo ignaciano del *agere contra*, porque si el ejercitante se siente tentado por las riquezas con afecto desordenado, aunque no son malas en sí, debe «moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario» (Ej 16). En este caso, el «contrario» que se procura es la misma bandera de Cristo, bajo la cual el ejercitante pide ser puesto.

---

<sup>89</sup> Cf. *Infra*, 76ss.

#### 2.4.5 La petición en la parábola de los Tres Binarios (Ej 152)

Continuando por la jornada ignaciana, el ejercitante pasa a considerar la parábola de los Tres Binarios. En ella, el texto propone «pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea» (Ej 152). Con esta petición y la parábola correspondiente vemos con más detalle cómo el proceso liberador de las primeras dos semanas de los *Ejercicios* se presenta de forma concisa, especialmente en la medida que la indiferencia a que se refería el *Principio y Fundamento* (Ej 23) ahora se destaca como condición previa para cumplir la voluntad de Dios. Sin ella, cualquier Elección no será una decisión hecha con libertad. Por eso se le propone esta parábola con su petición correspondiente justamente tras la meditación de las Banderas. Frente a las dos posibilidades, el ejercitante tiene que considerar como el afecto desordenado le impide la indiferencia, y así detiene la libertad. En este sentido, «la meditación de los tres binarios es el último asalto para ganar la libertad de elegir [...] hace falta indiferencia para elegir sin afección desordenada y solo movidos por el amor de Dios»<sup>90</sup>.

El texto invita a imaginar a tres tipos de hombres que adquieren cada uno diez mil ducados, pero «no pura o débitamente por amor a Dios». Sin embargo, los tres coinciden en el deseo de salvarse, de encontrar a Dios y de erradicar «la gravedad e impedimento que tiene para ello en la afección de la cosa adquirida» (Ej 150). Así, el fin de esta parábola será mostrar cómo a pesar de la coincidencia en las intenciones de los tres hombres, se distinguirán en su manera de proceder y elegir. Sin duda que este ejercicio sirve para disponer al ejercitante para la Elección porque con esta parábola el texto «pretende abarcar esquemáticamente todo el espectro de los estados emocionales posibles frente a la [elección] de la libertad»<sup>91</sup>. Los dos primeros, a pesar de su deseo de quitar de sí su apego desordenado, y de reconocer el camino hacia la salvación, fallan en su decisión. El primer hombre quiere quitar el afecto de «gravedad e impedimento» –el apego emocional<sup>92</sup>– a los diez mil ducados y hallar a Dios, pero no responde a esa invitación en el momento que la escucha, sino espera hasta el momento de su muerte<sup>93</sup>. Y, por otro lado, el segundo desea también desprenderse de los ducados, y así hallar a Dios, pero

---

<sup>90</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 19.

<sup>91</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 404.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, 401. Nota 150. El texto no señala que el afecto aquí está desordenado, sino que siente «gravedad e impedimento». Por lo tanto, Arzubialde concluye que es un apego emocional.

<sup>93</sup> «El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte» (Ej 153).

no somete el dinero a Dios como medio para cumplir su divina voluntad<sup>94</sup>. A pesar de su buena voluntad, no quiere ser indiferente con lo que tiene. En este sentido, el segundo binario «se esfuerza por unir dos extremos irreconciliables [...] la seguridad de la posesión y la conciencia feliz que se deriva de la paz que sólo Dios le puede dar»<sup>95</sup>.

De los tres, el último es verdaderamente libre de su apego desordenado y dispuesto a hacer lo que Dios le pide con indiferencia. En ese sentido, él es un hombre en plena libertad porque no tiene el impedimento y la gravedad del afecto (está libre *de*), y está en búsqueda de lo que Dios quiere para él (está libre *para*) —está «libre así de los condicionamientos del afecto, pueda comenzar a sentir y conocer lo que Dios desea de él, y luego abrace incondicionalmente lo que Dios mismo le pondrá en voluntad»<sup>96</sup>—. La libertad cristiana se ejerce en la búsqueda de la voluntad de Dios y en la imitación de Cristo, por lo que esta meditación concluye con el mismo triple coloquio de las Dos Banderas en la cual se repite el deseo de ser recibido bajo la bandera de Cristo para más le imitar (cf. *Ej* 147).

#### 2.4.6 La petición en el primer modo de Elección (*Ej* 180)

El cuarto día de la Segunda Semana incluye las Tres Maneras de Humildad (*Ej* 165–168), pero estas consideraciones no son propiamente ejercicios en el proceso ignaciano, y por eso no aportan una petición de gracia particular. La siguiente petición que el texto propone se encuentra en el primer modo de Elección. Entre la jornada ignaciana y esta petición han pasado ocho días en que el ejercitante de nuevo contempla los misterios de la vida de Cristo. Sin embargo, «a partir del [quinto] día se ha de comenzar la materia sobre la elección»<sup>97</sup>. Siendo así la dinámica de la Segunda Semana, el ejercitante prepara la Elección mientras contempla la vida de Cristo. Es decir, la Elección no viene tras esta serie de contemplaciones, sino en medio de ellas. Esto es significativo porque admite que la Elección es un proceso que se desempeña junto a Jesús, contemplando su vida, y sintiéndole cerca.

Aunque aquí no entramos en la Elección como tal, es importante subrayar que la petición de pedir a Dios gracia para «mover mi voluntad y poner en mi ánimo lo que yo debo hacer acerca de la cosa proposita [...] y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad» (*Ej*

---

<sup>94</sup> «El segundo quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar que quede con la cosa adquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere. Y no determina de dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él» (*Ej* 154).

<sup>95</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 411.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 404–5.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 271.

180), se propone en el Tercer Tiempo (*Ej 177*) y no en los dos anteriores. Puede ser que en los primeros dos tiempos no se tiene que pedir esta gracia en particular porque en el Primer Tiempo (*Ej 175*), por ejemplo, la gracia se da en la llamada que «mueve y atrae». Lo mismo sucede en el Segundo Tiempo (*Ej 176*) cuando el ejercitante se decide con «asaz claridad y conocimiento». O, dicho de otra manera, esos primeros dos «tiempos» de hacer Elección ya presumen la recepción de la gracia para poder elegir: en el primero la gracia y la Elección coinciden de una manera casi espontánea, «sin dubitar ni poder dubitar» (*Ej 175*), y en el Segundo Tiempo la «asaz claridad» ya es signo de la presencia de Dios. Sin embargo, el ejercitante que está en Tercer Tiempo (*Ej 177*) sí necesita la ayuda de Dios para mover su voluntad y poner en su alma lo que debe hacer (cf. *Ej 180*).

Entonces, el ejercitante que se encuentra en Tercer Tiempo de hacer Elección, habiendo recibido la gracia de no ser sordo al llamamiento del Señor, de conocerlo internamente, de imitarle, y de ser recibido bajo su bandera, ahora le pide a Dios esa última gracia de la Segunda Semana. Antes pedía la gracia de escuchar, de reconocer y de imitar, pero ahora llega al momento culminante de las primeras dos semanas cuando elige con toda libertad lo que Dios le invita a «offrescerle la tal elección para que su divina majestad la quiera rescibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza» (*Ej 183*). El ejercitante entra en esta última fase de la semana con la libertad que recibió en los Tres Binarios y se hace dispuesto frente a la voluntad divina para ser movido por la misma voluntad de Dios. Como veremos en el siguiente capítulo, «es esta elección evangélica [...] la que habilita a la persona a comulgar eficazmente en el Misterio Pascual de Cristo, que se ofrece a su experiencia en la Tercera y Cuarta Semanas de los *Ejercicios*»<sup>98</sup>.

\* \* \*

En el proceso de liberación que gira en torno al hecho de seguir a Cristo mediante la Elección of Reforma de vida, el ejercitante pasa por una etapa anterior a ese momento que abarca las primeras dos semanas de los *Ejercicios*. En la Primera Semana el ejercitante se enfrenta con las consecuencias de su libertad en las meditaciones sobre el pecado. El fin de esa semana, como hemos visto a lo largo de sus cinco ejercicios, es *sentirse afectado* por el peso del pecado en el mundo y en la particularidad de este ejercitante en su propia vida e historia. Los ejercicios de

---

<sup>98</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 111.

la Primera Semana afirman que el ejercitante ha actuado –y puede seguir actuando– según su propia voluntad deformada. Si es así, la Primera Semana le presenta la consecuencia eventual a que apunta tal libertad rebelde. Según Fessard, el hecho de actuar según la libertad propia de manera pecaminosa es optar por el No-ser, que es igual a rechazar el Ser. Por tanto, en el pecado no vemos solamente la indulgencia de una voluntad liberada sin consecuencias, pero una voluntad humana en camino a la perdición. Esta primera fase del proceso liberador que aporta el texto ignaciano hace que el ejercitante se sitúe frente a Cristo crucificado dolido por sus pecados y pedirle qué hará para cambiar su situación. Siguiendo el nuevo impulso para la conversión, el ejercitante afirma que ha optado por el No-ser, y en esa afirmación honesta empieza un camino liberador que culmina en la afirmación del Ser en la Cuarta Semana. En breve, la primera fase de este momento en el *antes* del proceso se resume en la frase *deformata reformare*.

El proceso liberador continúa en la Segunda Semana donde la afirmación del No-ser que se llama «pecado» se niega con el seguimiento de Jesús. En esta semana, el «vencer a sí mismo» se trabaja en la medida que el ejercitante procura escuchar a la voz de Jesús y no ser tentado por engaño del mal espíritu *sub angelo lucis*. En las Dos Banderas, por ejemplo, el mal espíritu intenta seducir al ejercitante, y así terminar en «todos los otros vicios» (*Ej* 142). O, dicho de otra manera, el mal espíritu engaña en la Segunda Semana para que el ejercitante se afirme de nuevo en el No-ser y así abandonar el proceso liberador. Por eso, el ejercitante tiene que ir más allá que solo escuchar a la voz del Rey Temporal, sino al escuchar debe pedir gracia para conocer-amar-seguir a Cristo en lo que más conduce a su conformación a su imagen. Por tanto, en la Segunda Semana la libertad del ejercitante en sus ambas dimensiones se mide conforme a la medida en que el sujeto se va uniendo a Jesús –*reformata conformare*–, y en esa conformación amarle y seguirle.

# CAPÍTULO III

## *APRÈS L'ACTE DE LIBERTÉ*

### EL PROCESO LIBERADOR EN LA TERCERA Y CUARTA SEMANA

Los *Ejercicios* no son un programa de liberación espiritual que se cumple una vez, ya que la vida espiritual es un proceso continuo y vital. Este tampoco es lineal, sino que se regresa con frecuencia a las mismas realidades y propuestas año tras año. Esto se refleja claramente en el calendario litúrgico, pero también en la propia experiencia de maduración en la fe. Una persona puede luchar contra la soberbia, por ejemplo, toda su vida. Sin embargo, este combate si lo entendemos según una trayectoria lineal sentiremos la desesperación de nunca haberlo superado. Al contrario, la vida espiritual es un proceso helicoidal, en que uno vuelve de nuevo a lo que ya se ha vivido, pero con más profundidad<sup>1</sup>. Lo mismo acontece en los *Ejercicios*. Por eso, el ejercitante debe escapar de que, al cumplir con el mes de *Ejercicios*, por ejemplo, ya no tendrá más afectos desordenados, ni mucho menos que haya hallado la voluntad de Dios en su totalidad. Esta dinámica se expresa en los mismos *Ejercicios* después de la Segunda Semana. Al cumplir con la Elección, aunque el ejercitante o ha optado por una forma de vida, o se ha comprometido a reformarse según la voluntad de Dios en el discernimiento de la Segunda Semana, aún le quedan dos etapas del proceso ignaciano para hacer que esa Elección se vaya profundizando junto al Cristo de la Pasión y de la Resurrección. Es esa profundización que no se agota y se sigue repitiendo en la medida que el ejercitante se va conformando más y más a la figura de Jesús.

---

<sup>1</sup> Cf. E. LÓPEZ HORTELANO, “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, en *Estudios Eclesiásticos* 364 (2018), 139ss.

Según Fessard, la transición entre la primera fase y la segunda en el proceso ignaciano se llama sencillamente el *passage de l'avant a l'après*. Como articulamos en el capítulo anterior, este proceso se divide en el *avant* y el *après* en torno a ese momento decisivo de la libertad que el proceso ignaciano llama la Elección. Fessard se dedica a profundizar en ese momento que caracteriza el *passage* entre los dos momentos, pero nosotros lo dejamos a un lado para pasar inmediatamente desde el *avant* de las primeras dos semanas hacia el *après* compuesto por la Tercera y Cuarta Semanas. En ellas, se profundizará esa Elección mediante las contemplaciones de la vida de Cristo. Por tanto, el proceso de la etapa *après l'acte de liberté* se resume en *conformata confirmare* en la Tercera Semana, y *conformata transformare* en la Cuarta.

### 3.1 *Conformata confirmare*: El fin de la Tercera Semana

El fin de la Tercera Semana ha sido un tema discutido por varios estudiosos que intentan situar las cuatro semanas dentro de las tres vías de la vida espiritual<sup>2</sup>. Algunos intentan situarla con la Segunda en la *vía iluminativa*, y otros con la Cuarta en la *vía unitiva*. Esta dificultad existe porque el texto solo hace referencia a la Primera y Segunda Semanas y sus vínculos a las vías purgativa e iluminativa, respectivamente. Este debate coincide con la distinción entre los *eleccionistas* y *unionistas* que enunciamos antes<sup>3</sup>. Los primeros sitúan la Tercera con la Segunda, dándole énfasis a la confirmación de la Elección en la Tercera Semana. Los *unionistas*, por otro lado, juntan la Tercera con la Cuarta subrayando la importancia del Misterio Pascual en su conjunto completo para captar la unión que Dios propone al ejercitante.

Es verdad que la Tercera Semana sigue a la Elección y, por eso, tiene alguna referencia a ella. En el *Directorio* de Polanco, por ejemplo, se afirma que la Tercera Semana sirve para «confirmar la Elección»<sup>4</sup>. Pero, ni el texto ignaciano en torno a la Elección ni la Tercera Semana nos dice cuándo ni cómo se debería confirmar. Por eso, «podría pensarse que con la elección o

---

<sup>2</sup> Véase el resumen que hace Fessard de los varios intentos a lo largo de la historia de cómo situar la Tercera Semana con respecto a las otras semanas. Cf. G. FESSARD, *op. cit.*, 38ss.

<sup>3</sup> Cf. *Supra*, 23ss.

<sup>4</sup> Cf. *DO* n. 240: «En la tercera semana se confirma la elección de mejor vida. En esta tercera semana se consolida y reafirma la elección ya hecha de una vida mejor, y la voluntad de servir a Dios, poniendo ante los ojos tal y tan grande ejemplo, como es la Pasión del Señor y Salvador nuestro. Porque en ella resplandecen mucho más insigne y excelentemente todas sus virtudes, y nos invitan más eficazmente a su imitación. Por eso hay aquí encerrado un grande tesoro, de donde vemos que todos los Santos se ejercitaron principalmente en esta materia, como se echa de ver por los libros que nos dejaron escritos. Y por eso conviene también instruir en ello con diligencia al que medita, porque debiera ser éste el manjar ordinario del alma».

reforma de vida todo está ya resuelto al acabar la Segunda Semana y, en ese caso, la Tercera y la Cuarta Semanas serían un apéndice puramente devocional»<sup>5</sup>. Sin embargo, ambas tendencias no ofrecen espacio al propósito fundamental del proceso ignaciano de fomentar el dinamismo del deseo, y así crear la disposición en el ejercitante para mejor amar y servir a Dios. La tendencia entre estas dos escuelas es de reducir el proceso ignaciano a uno y otra posibilidad, encajando a la Tercera Semana o al proceso de Elección o de unión con Dios. En vez de caer en la misma tentación, debemos seguir la propuesta de Melloni sobre la relación entre la Elección misma y la unión con Dios: «Así, elección y unión, pareciendo que están distantes y separadas, resultan ser las dos caras de la misma realidad y que al mismo tiempo se han de juntar»<sup>6</sup>. Fessard concluye lo mismo cuando resume el proceso liberador de la Tercera Semana:

«En adelante nuestra única manera de ser libres, consiste en escoger lo mismo que Dios quiere que escojamos. Esencialmente, esta opción es la de la nueva creación en Cristo; la antigua que estaba bajo el imperio del Satán debe ser no solo combatida, sino destruida. *El No-ser debe quedar excluido* [muerto con Él], si mi opción afirmada no ha de quedar en mera veleidad, sino que se realiza y desarrolla todas sus consecuencias. Conformar todo mi ser a imagen del Dios invisible supone en efecto que desaparezca todo lo que en mí se encuentra todavía ligado al pecador que fui. Esa es sin duda la prueba suprema de mi libertad, la prueba de la muerte, pero la única capaz de confirmarla»<sup>7</sup>.

Unido a Cristo, el ejercitante pide en la Tercera Semana la confirmación de la decisión tomada, pero esa confirmación viene a través de la exclusión total del pecado –del No-ser– mediante la muerte del ejercitante con Cristo crucificado. Así, lo que se ha ido conformando en la Segunda Semana se confirma ahora –*conformata confirmare*– con la prueba suprema del Calvario. Para desarrollar más a esta dinámica, destacamos tres claves para mantener ambas perspectivas juntas: 1) En la Tercera Semana la conformación a Cristo se profundiza en la medida que el ejercitante asume la dimensión *kenótica* del seguimiento a Cristo; 2) La Tercera Semana invita al tercer grado de humildad; 3) En la Tercera Semana se confirma la Elección frente a la locura de la cruz de Cristo. Con estas tres claves resumimos la dinámica de la Tercera Semana del proceso ignaciano en torno a la Elección y la unión con Dios.

---

<sup>5</sup> M. TEJERA, “El proceso espiritual de la tercera Semana de Ejercicios”, en *Man* 83 (2011), 329.

<sup>6</sup> J. MELLONI, “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, 133.

<sup>7</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 53.

### 3.1.1 Esquema de la Tercera Semana

Tanto como la transición de la Primera a la Segunda Semana fue acompañada con el cambio de medio de oración entre meditación a contemplación, la transición a la Tercera Semana también incluye un cambio en método. Aunque los dos ejercicios propuestos en esta primera fase del *Après* son contemplaciones, «en la Tercera y Cuarta Semanas de los Ejercicios, la contemplación cambia de registro»<sup>8</sup>. En la Segunda Semana la contemplación invitaba al ejercitante entrar en la escena con Cristo para conocer-amar-seguir. Este tipo de oración continúa en la segunda fase del proceso ignaciano, pero ahora «se trata de entrar en comunión en la acción de Jesús: Muerte-Resurrección»<sup>9</sup>. La transición a la Tercera Semana invita al ejercitante a una interiorización del misterio de la vida de Cristo. Antes en la Segunda Semana se contemplaba para «descubrir las exigencias concretas de mi seguimiento concreto y actual del Señor»<sup>10</sup>, y ahora «la contemplación-participación se realiza [...] por un consentimiento libre de mi fe en entrar en comunión activa con la acción de Cristo, que va libremente a su Pasión y que vuelve a la Vida más allá de la muerte»<sup>11</sup>. Entonces, en las contemplaciones de la Tercera y Cuarta Semanas se invita a una integración del Misterio Pascual y de la participación del ejercitante en ella.

La Tercera Semana se compone por dos ejercicios que aportan el esquema de las contemplaciones en el primer día (*Ej* 190–207), y otros misterios de la Pasión de Cristo que se contemplan durante los siguientes seis días (cf. *Ej* 208). Los dos ejercicios se enfocan en el traslado de Jesús desde Bethania para Jerusalén (*Ej* 190–199), y su traslado desde la Cena al Huerto (*Ej* 200–207). En ambas contemplaciones el texto propone seguir el mismo esquema de las contemplaciones en Segunda Semana, con sus preámbulos y puntos, pero se añaden a estos ejercicios tres puntos particulares (*Ej* 195–197). Mirándolos en conjunto, el texto los propone para poner en relieve la humanidad de Cristo, y así subrayar la importancia de sus padecimientos. En el primero se dice explícitamente que Cristo padece «en la humanidad» (*Ej* 195), en el segundo se considera «cómo la divinidad se esconde» (*Ej* 196), y en el tercero «cómo todo esto padece por mis pecados» (*Ej* 197). Estas tres consideraciones son particulares de la Tercera Semana y demuestran cómo la humanidad de Cristo es el hilo conductor en todo el proceso de esta semana. En seguida veremos que el abajamiento de Jesús –su *kénosis*– se refleja

---

<sup>8</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 111.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, 112.

en estas consideraciones, y cómo la Tercera Manera de Humildad invita al ejercitante padecer con Cristo en su humanidad. Por tanto, estos tres puntos le dan sentido a lo que se espera de esta primera fase después de la Elección.

### 3.1.2 La dimensión *kenótica* del seguimiento de Cristo

Como veremos más adelante, la unión al Cristo de la Pasión se pide en los preámbulos de las contemplaciones de la Tercera Semana. Sin embargo, esta misma intención de conformar al ejercitante al Cristo *kenótico* se anticipa en la última frase de la Segunda Semana (cf. *Ej* 189). En esa frase está «el engarce de la Segunda Semana con la Tercera Semana»<sup>12</sup>. Ahí, el texto cierra la Segunda Semana diciendo: «Tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese». Según García Estébanez, «es este *salir de sí* lo que le viene configurando desde el [*Principio y fundamento*], la meditación de los pecados y la experiencia de la Segunda Semana»<sup>13</sup>. Todo lo antecedente a este número ha sido preámbulo a esta declaración para quien desea reformarse según la voluntad de Dios debería salir de sí mismo, ofreciéndose completamente al servicio divino. Por supuesto el hecho más significativo al respecto es la Elección, cuando sucede «la aceptación de la voluntad de Dios sobre la disposición de su vida»<sup>14</sup>. Por eso, mirando a lo que sigue en la Tercera Semana, el «*salir de sí* será la mejor disposición para adentrarse en la Pasión del Señor, en la que va a contemplar la expresión más sublime de lo que significa el salir de sí –de Jesús– para someterse plenamente a la voluntad de su Padre»<sup>15</sup>.

A pesar de que el vínculo entre la Tercera Semana y la Elección no se elabora en el texto ignaciano, «para el ejercitante, este sumergirse en el bautismo de Cristo [crucificado] se actualiza hoy en su experiencia por el consentimiento libre de su fe a través del acto contemplación-comunión»<sup>16</sup>. En este sentido, se pone en relieve lo que es el propósito fundamental de esta semana –tanto como la Cuarta– de ir conformando al ejercitante más a la persona de Cristo mediante las contemplaciones de su Pasión. En particular, la conformación a Cristo de Tercera Semana tiene una dimensión *kenótica* porque el aspecto que se destaca en esta Semana es Cristo en su humanidad. Según Kolvenbach, esta semana, más de ser una mera

---

<sup>12</sup> A. GARCÍA ESTÉBANEZ, “Tercera Semana”, en *DEI* II, 1701.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 113.

sentimentalización del seguimiento de Cristo o una mera confirmación de un deseo personal, «constituye una asimilación personal al Señor crucificado y resucitado»<sup>17</sup>.

Entrando en la Tercera Semana ya con el deseo de salir de sí mismo, el ejercitante se acerca a la Pasión de Cristo con el propósito de acercarse a la figura de Jesús. Este acercamiento no se enfoca tanto en los hechos de Jesús, ni en sus pensamientos y doctrinas, sino en sus sentimientos: «Se trata de acoger su invitación y seguirle en su camino descendente, asumiendo su estilo de vida, con una fuerte adhesión *afectiva* al Cristo sufriente»<sup>18</sup>. Esta adhesión afectiva a Jesús –que recuerda la dinámica afectiva de la Primera Semana– se refleja en las peticiones, pero también en el énfasis en la humanidad de Cristo. En los tres puntos particulares de esta semana, por ejemplo, se utiliza el verbo «considerar», la acción ignaciana que significa «ponderar *afectivamente* y ahondar a través de los *sentimientos* [...] para quedar *afectado* por [el misterio]»<sup>19</sup>. En la primera consideración, por ejemplo, se invita a «considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad [...] y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar» (*Ej* 195). El énfasis que le da el texto aquí a la humanidad de Cristo subraya el abajamiento de Jesús, su *kénosis* y apertura a los padecimientos del ser humano. Este vínculo entre la humanidad de Cristo y su abajamiento alude al himno de Filipenses donde Pablo les exhorta: «Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús» (Fil 2, 5).

En el segundo punto añadido a la Tercera Semana se considera cómo «la divinidad se esconde» y «cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente» (*Ej* 196). Al esconderse la divinidad se manifiesta con más claridad la humanidad de Cristo, «el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres» (Fil 2, 6-7). Al esconderse la divinidad de Jesús, se enfoca el texto en lo que Cristo tiene en común con los hombres, y aquí es la afectividad y los sentimientos. Por eso, al entrar en el proceso de esta semana el ejercitante se enfoca en su unión con la afectividad de Jesús, también vaciándose y sintiendo lo que padece Cristo para más imitarle y sentirse unido a él. Del mismo modo, la última consideración refleja esta invitación, considerando «cómo todo esto padece por mis pecados [...] y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197). Con esto se procura «ahondar a través de los sentimientos» aquello que Jesús sintió en la Pasión para añadirle el padecimiento con Cristo al «lo que debo hacer por [él]» de la Primera Semana (cf. *Ej* 53). Así, el ejercitante

---

<sup>17</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pasión según San Ignacio”, en I. Iglesias (ed.), *Decir ... al «Indecible»*. Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1999, 100.

<sup>18</sup> M. TEJERA, “El proceso espiritual de la tercera Semana de Ejercicios”, 330. Énfasis mío.

<sup>19</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 501.

acompaña al quien se «humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Fil 2, 8). Por eso, el quien contempla «tampoco es un espectador pasivo y distante, sino que de forma activa toma sobre sí [...] la parte que le toca en el misterio de Cristo sufriente (Col 1,24), al quedar afectado por lo que acontece allí»<sup>20</sup>.

Esta unión afectiva con Cristo que se considera en la Tercera Semana hace que el ejercitante se acerque al sentimiento de Jesús y para imitarle y también conformarse a su persona. Ahora las contemplaciones desarrollan la Pasión como oportunidad de juntarse más a Jesús en su abajamiento, sufrimiento y humildad. O, mejor dicho, la Tercera Semana despliega la transformación interior del ejercitante a la figura del Cristo que padece e «intenta facilitar la búsqueda o la recuperación de la libertad [...] por [la] sintonía afectiva íntima con Jesús [quien] se acerca libremente a la muerte y cómo mantiene hasta el final la fuerza del amor»<sup>21</sup>. En este sentido el fin de la Tercera Semana resuena con el fin universal de los *Ejercicios* y los fines particulares de las primeras dos semanas: liberar al ejercitante mediante la búsqueda de voluntad divina y la ordenación de los afectos desordenados. Pero el proceso no se enfoca en los afectos del ejercitante –como en la Primera Semana–, sino en los de Cristo que solo pueden ser ordenados hacia el bien. El fin, pues, de la Tercera Semana coincide en la libertad afectiva y existencial del ejercitante. Arzubialde resume esta trayectoria de la liberación en las primeras tres semanas diciendo que «el hombre debe salir del pecado [...] y de todo aquello que encadena su libertad, para acoger la voluntad divina, cualquiera que esta sea, y asumir así la salvación manifestada por la humanidad de Jesús en su Pasión»<sup>22</sup>.

Otra manera de resumir el fin de la Tercera Semana es el vínculo entre ella y la Tercera Manera de Humildad. La *kénosis* de Cristo en la Tercera Semana coincide con el seguimiento del ejercitante en esa Tercera Manera porque, según Kolvenbach, «Ignacio propone el relato evangélico de la pasión como un camino pascual de misterios, que en el fondo dicen que el camino del *magis* es el del *minus* (“ser estimado por vano y loco por Cristo”)»<sup>23</sup>.

### 3.1.3 La Tercera Manera de Humildad

En el tríptico ignaciano Banderas-Binarios-Humildad de la Segunda Semana el ejercitante se dispone para hacer la Elección. Estos tres presentan los requisitos cognitivos y afectivos para

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 499.

<sup>21</sup> A. GUILLÉN, “Instrucciones y Reglas de la Tercera Semana”, en *Man* 89 (2017), 290.

<sup>22</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 498.

<sup>23</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pasión según San Ignacio”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 97.

elegir bien. En el caso de las Maneras de Humildad, el texto apunta que «antes de entrar en las elecciones [...] aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad» (Ej 164). De nuevo el texto propone una *consideración* –ese ahondamiento a través de los sentimientos que conduce al reflejo de lo considerado en el que considera–. Tanto como se ha dicho antes sobre las consideraciones de la Tercera Semana, esta consideración debe generar una sintonía afectiva entre el ejercitante y Cristo. En particular, la Tercera Manera de Humildad invita a la consideración de la «humildad perfectísima» cuyo núcleo es «imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor [y] desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo» (Ej 167).

Sin embargo, al llegar a la Tercera Semana, «el ejercitante todavía no ha tenido ocasión de poner a prueba su perseverancia en la pobreza y desprecios que le pueden acarrear el seguimiento e identificación con Jesús»<sup>24</sup>. Es en esta Tercera Manera que el texto le propone al ejercitante el contenido del *magis* del *Principio y Fundamento*: «Solamente deseando y eligiendo lo que *más* nos conduce para el fin que somos criados» (Ej 23; énfasis mío). Antes, este *más* no se explicitaba de forma concreta, hasta llegar a esta humildad perfecta donde el texto propone que el seguimiento de Cristo en la pobreza y el oprobio es *más* estimable que la mera indiferencia de una disposición abierta según el *Principio y Fundamento*. Es este *más* a través del *menos* que se contempla y se pide en la Tercera Semana. Por eso, «la identificación con la Pasión de Cristo, es decir, la participación en su *kénosis* es el paso siguiente de la Elección»<sup>25</sup>.

A pesar de que la Tercera Semana no presenta un ejercicio específico para considerar su Elección y pedirle gracia a Dios para que se confirme, la clave reside en la «locura» mencionada en la Tercera Manera de Humildad. Según Pablo, «el mensaje de la cruz es necesidad para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios» (1 Cor 1, 8). Entonces, el vínculo entre la Tercera Semana y la humildad perfecta no está solo en la *kénosis* de Cristo, sino también en la locura de la cruz; «porque la locura de la cruz es la gloria de Dios, no es posible ser compañero de Jesús sin compartir su locura»<sup>26</sup>. Si el ejercitante busca confirmar su Elección en la Tercera Semana solo lo puede hacer «[mirando] de hito en hito la elección de Jesús»<sup>27</sup>. Así, «por medio de la elección que especifica su manera de estar con

---

<sup>24</sup> J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero–Sal Terrae, Santander–Bilbao 2019, 233.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>26</sup> P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 119.

<sup>27</sup> S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 24.

Cristo [humillado], el ejercitante ignaciano vive una experiencia de liberación profunda cara a su propia vida y a su propia muerte»<sup>28</sup>.

#### 3.1.4 La confirmación de la Elección

El seguimiento de Jesús en el proceso ignaciano empieza con el Llamamiento del Rey Temporal (*Ej* 91–100)<sup>29</sup>. En esos números se propone la parábola del Rey quien llama a muchos para el servicio del Reino; pero que «quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (*Ej* 95). La Elección es el culmen de este llamamiento porque es el momento en que el ejercitante presenta la oblación de su propia voluntad como respuesta a esa llamada de la Segunda Semana. Sin embargo, el ejercitante corre el riesgo de que su Elección «podría quedarse en un simple deseo fácilmente volatilizado por la dura realidad»<sup>30</sup>, por lo que el seguimiento de Cristo solo llegará a compartir su gloria si también participa en las penas de Jesús. Por eso, «la elección necesita ser refrendada desde la cruz, porque es a Cristo crucificado [...] a quien el ejercitante sigue desde su elección»<sup>31</sup>. Así visto, en las contemplaciones de la Tercera Semana, «la vocación cristiana se acrisola en la cruz –signo de verificación y de autenticidad– y confirma la elección o la reforma de vida»<sup>32</sup>.

El mismo verbo «confirmar» solo se emplea una vez, en el contexto de la Elección en el sexto punto del primer modo (cf. *Ej* 183) y ahí solo se refiere a que se debe ofrecer la Elección para que «su divina majestad la quiera recibir y confirmar». Sin embargo, como hemos enunciado, el texto ignaciano no elabora más para guiar al ejercitante en el proceso de confirmación durante la Tercera Semana. Esta carencia nos lleva a proponer que siguiendo al Cristo crucificado se confirma la Elección. Así, en la Tercera Semana se «continúa de modo latente el proceso de Elección [porque] en ella se confirma que la elección fundamental de la vida es la 3ª manera de humildad»<sup>33</sup>. Entonces, vinculando la Elección a la cruz, se confirma la Elección porque ante el escándalo de la *kénosis* total de Cristo, tocará la profundidad necesaria para durar, porque «si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12, 24).

---

<sup>28</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 113.

<sup>29</sup> Cf. *Supra*, 65ss.

<sup>30</sup> GARCÍA ESTÉBANEZ, *art. cit.*, 1702.

<sup>31</sup> M. TEJERA, “El proceso espiritual de la tercera Semana de Ejercicios”, 329.

<sup>32</sup> E. LÓPEZ HORTELANO, “Ayudas para la Tercera Semana y la Cruz de Cristo”, en *Man* 90 (2018), 301–302.

<sup>33</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 509.

Basta referirnos al ejemplo de Pedro quien en la Última Cena le prometió a Cristo seguirle hasta la muerte, pero quien en el momento más difícil no podía seguirle. Si la Elección de San Pedro, pues, iba a tener la raíz suficientemente profunda para ser la roca de la Iglesia, tenía que hacer una Elección de seguir a Cristo que no se huía del Calvario. Por eso, «la Tercera Semana también tiene un carácter profético, en cuanto que en ella se anticipan las pruebas, dificultades y sufrimientos que comportará la elección que el ejercitante acaba de hacer»<sup>34</sup>. La locura de la cruz ahonda en el amor del ejercitante, haciendo que «el proceso de elección y de discernimiento pierde el carácter de racionalidad fría y lógica» y que se define por un «amor a Cristo hasta la locura»<sup>35</sup>. Por eso el último encuentro entre Jesús y Pedro en la orilla del mar se enfoca en el amor y el servicio de Pedro al rebaño del Señor, un amor que le llevará adonde no quiera (cf. Jn 21, 18). Este ahondamiento en el amor de Cristo se formula en las dos peticiones de la Tercera Semana<sup>36</sup>.

### 3.2 Las peticiones de la Tercera Semana

Enfocándonos en las peticiones de esta semana, apreciamos el fruto de la misma, junto a la disposición generosa y libre en el ejercitante que va madurando y profundizando a lo largo del proceso ignaciano. Esta nueva disposición nace de la gracia y sirve como fundamento afectivo para el conocimiento interno de la Segunda Semana, cuyo fin se resumía en el seguimiento de Cristo y la oferta de la voluntad humana a Dios en el «salir de sí» de la Elección. Ahora, las peticiones de la Tercera Semana afirman de nuevo el fin de los *Ejercicios* de disponer al ejercitante al servicio y amor, venciendo y ordenándose según la imagen de Cristo.

En particular, las tres gracias explicitadas en la Tercera y Cuarta Semanas y la petición de la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 233), presumen la unión del ejercitante con Cristo como el punto de partida, pero también se fijan en esa unión como su fin en la medida que se relacionaba a quitar los afectos desordenados y en discernir la voluntad de Dios, pero en estas dos últimas semanas se profundiza la Elección hecha. Sin embargo, según Kolvenbach, «el reverso del amor bien ordenado no es la locura, sino —en la terminología de Ignacio— “el desorden de mis operaciones” [cuyo fundamento está en todo] motivo que no es inspirado por el único amor que se hace locamente servicio a mayor gloria de Dios»<sup>37</sup>. Por eso seguimos en

---

<sup>34</sup> J. MELLONI, *op. cit.*, 236.

<sup>35</sup> P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 128.

<sup>36</sup> Véase *Apéndice* [1]

<sup>37</sup> P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 126.

esta semana enfocándonos en el «quitar» y «buscar» de antes para «vencer» y «ordenar» según la voluntad de Dios, pero ahora la dimensión kenótica de la Pasión añade un matiz de amor y unión que hace que el ejercitante se vuelva “loco por amor” a Cristo. Y, así a través de esa locura expresar su plena libertad como hijo de Dios.

### 3.2.1 La petición desde Bethania hasta la Cena (*Ej* 193)

En el primer ejercicio se pide «dolor, sentimiento, y confusión porque por mis pecados va el Señor a la pasión» (*Ej* 193). Se enfatiza la necesidad de recibir como gracia un cambio en los sentimientos frente a la Pasión de Cristo. Esta gracia es muy parecida a la de los primeros dos ejercicios de la Primera Semana: En la primera de ellos se pedía vergüenza y confusión (cf. *Ej* 48), y en el segundo dolor y lágrimas (cf. *Ej* 55). En ambos el objeto del afecto era el pecado. Por tanto, se pedía la reforma del afecto desordenado (*deformata reformare*) frente al pecado. Del mismo modo aquí en Tercera Semana se pide la reforma del afecto, pidiendo de Dios la gracia de *sentir* algo en particular (dolor, sentimiento, confusión), pero ahora el objeto del afecto deformado no es el pecado, sino la Pasión de Cristo. Por eso, «estamos de pleno en clima purificativo [...] pero lo que se purifica ahora no son tanto los propios pecados, sino los últimos miedos y resistencias para poder participar en [la] Tercera Semana»<sup>38</sup>.

Es curioso pensar que el ejercitante necesita pedirle a Dios por el dolor y la confusión frente a la Pasión de Cristo. ¿Quién se puede acercar a la Pasión y no sentirse dolido por lo que ha padecido Jesús?<sup>39</sup> Sin embargo, existe la posibilidad de que no se sienta nada frente a lo que sucede en la Pasión porque no tiene conocimiento interno de Jesús. O, por otro lado, alguien que ha conocido y ha seguido a Cristo quizás no siente dolor ni confusión frente a la cruz porque ha caído en el peligro de «hacer ineficaz la cruz de Cristo» (1 Cor 1, 17) con tantas palabras y argumentos sabios que le quitan de la cruz su poder transcendente.

En el caso de los que no tienen conocimiento interno de Jesús, no ayuda pedir dolor y confusión porque la gracia que se pide en esta semana requiere la experiencia anticipadora de la Segunda Semana. En el caso de vaciar la cruz de su poder o por familiaridad o por palabras

---

<sup>38</sup> J. MELLONI, *op. cit.*, 235.

<sup>39</sup> Cf. La definición de la consolación: «La tercera, de consolación espiritual. Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (*Ej* 316).

bonitas, esta gracia le invita a *experimentarlo* desde adentro, junto con Cristo dolido y confundido. Así, en un ejercitante maduro pero tibio, por ejemplo, esta gracia mueve hacia un despertar de nuevo a la empatía espiritual y emocional que le ayude a reformarse y conformarse más a Jesús. Por eso, en un caso particular, Ignacio propuso esta petición a un clérigo, en París, que iba con prostitutas para que despertase en él de nuevo el amor a Cristo quien fue a la cruz por él<sup>40</sup>. Este vínculo emocional con Jesús es tal que se propone al ejercitante «comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar» (*Ej* 195). En este esfuerzo se espera que se encuentre de nuevo con Cristo dolido, triste, y llorando en el Huerto la noche antes de su muerte. Según el adagio que hemos utilizado, en esta Tercera Semana se procura *conformata confirmare*, es decir, confirmar que el ejercitante que pasa por esta semana se ha conformado verdaderamente a Jesús, tanto en su gloria como en su pena.

### 3.2.2 La petición desde la Cena hasta el Huerto (*Ej* 203)

La segunda petición ahonda en la primera: «Demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» (*Ej* 203). Como en la primera, aquí al dolor, se añaden las lágrimas. De nuevo esta petición alude a las gracias de la Primera Semana, pero como el primer ejercicio, hace referencia no al pecado sino al hecho de que Jesús padeció tanto por mí. Por eso, el enfoque de esta semana sigue siendo la conformación a Cristo crucificado, especialmente en su abajamiento y sentimientos interiores. Lo que se destaca en esta petición es el *con Cristo* que no estaba en la primera petición. Aquí, «la petición actual avanza un paso más, pidiendo la unión real y afectiva con Cristo»<sup>41</sup>.

De nuevo se repite lo que vimos en el primer ejercicio de rezar «esforzándome [...] en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo» (*Ej* 206). Este esfuerzo, lejos de ser «un esfuerzo crispado de tipo voluntarista por sentir dolor»<sup>42</sup>, brota de la misma gracia que se pidió al inicio del ejercicio, porque «para que esta compasión sea auténtica, se requiere un gran esfuerzo [...] porque la pasión del Señor –sufrir como él sufrió– no es connatural al ser humano»<sup>43</sup>. Con el don de sentir con Cristo lo que padece, el ejercitante

---

<sup>40</sup> Cf. S. THIÓ I DE POL, “Pedir lo que quiero”, 21. NB - El autor no hace referencia a la fuente primaria de esta historia.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>42</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pasión según San Ignacio”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 98.

<sup>43</sup> *Ibid.*

responde añadiendo su propia voluntad en el esfuerzo de ahondar en los que Cristo experimenta. Así, la voluntad del ejercitante se une a la de Cristo, quien entrega su vida libremente (cf. Jn 10, 18). La gracia de esta semana, pues, despierta la libertad del ejercitante para acercarse más a Jesús y a seguirle hasta el límite de la cruz, donde la voluntad humana que «salió de sí» en la Elección se ofrece como oblación en la cruz. Por eso,

«la pasión es el momento capital de la configuración a la que apunta la condición cristiana, condición de posibilidad de la elección [...] porque confirma o invalida el proceso inagotable de maduración de la libertad en la medida en que el individuo asume o rechaza en cada una de ellas el destino de su Señor»<sup>44</sup>.

Es ese «salir de sí» de la Segunda Semana que dispone al ejercitante para caminar con Cristo hacia la cruz. No obstante, esa formulación no abarca el todo de la libertad. Es verdad que para manifestarse vencido por la gracia y ordenado hacia la salvación requiere la disposición de generosidad que se muestra en la Elección. En la Tercera Semana también leemos en la Reglas para ordenarse en el comer (*Ej* 210–217) esa célebre formulación de la libertad: «Sobre todo se guarde que [...] sea señor de sí» (*Ej* 216). Aquí el texto se refiere a cómo el ejercitante debería domar el apetito para la comida y ser señor sobre sus afectos. Dejando al margen las hipótesis sobre el porqué en el texto se presentan estas reglas, solo queremos destacar que esta frase hace una inclusión con el «salir de sí» que precede la Tercera Semana. A lo largo de la semana se transforma el «salir de sí» en «ser señor de sí». Según Guillén, «la identificación muy afectiva con Jesús [en la Tercera Semana] hace posible el señorío de sí mismo que es la verdadera libertad»<sup>45</sup>. Es decir, que el ahondamiento emocional y el desarrollo de la empatía con Jesús que se pide y se recibe en esta semana es, precisamente, «la única fuerza capaz de lograr hacernos salir de nosotros mismos, y así liberarnos»<sup>46</sup>.

\* \* \*

Cómo se sitúa la Tercera Semana de *Ejercicios* con respecto a las otras semanas ha sido una pregunta con varias respuestas, muchas de ellas intentando situar las cuatro semanas en las tres vías de la vida espiritual. Algunos estudiosos, por tanto, juntan la Tercera Semana a la *vía*

---

<sup>44</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 507.

<sup>45</sup> A. GUILLÉN, «La originalidad ignaciana de la tercera semana», en *Man* 83 (2011), 350.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 349.

*iluminativa* con la Segunda Semana; y otros, a la *vía unitiva* de la Cuarta. Hemos optado por dejar ese tema a un lado y enfocarnos en la importancia de la Tercera Semana con respecto al proceso liberador en el conjunto de ejercicios, y en particular con respecto a la Elección.

La Elección en la Segunda Semana puede ser confirmada por Dios según lo que dice el texto en el sexto punto del primer modo (cf. *Ej* 183). Sin embargo, el texto no aporta el método necesario para confirmarla. A pesar de esa carencia textual explícita, la Elección en Tercera Semana se verifica en la imitación del abajamiento de Cristo y la Tercera Manera de Humildad. En particular, la cruz de Cristo confirma una Elección en la medida que esta se deja tocar por el dolor y sufrimiento del Calvario para seguir a Cristo donde Él tiene que ir, porque «el encuentro con Cristo no sería auténtico sin “dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado”; sería falso y falseado»<sup>47</sup>. Al igual que los apóstoles, pues, el seguimiento de Jesús requiere vivir y padecer con Él para poder disfrutar también de su gloria. En esta semana pedimos la gracia de permanecer junto a Él en su sufrimiento, y asimilando sus sentimientos para mejor imitarle en nuestro propio camino de libertad y seguimiento. Por eso, según Melloni, la dinámica transformadora de esta se resume así:

«De un modo análogo, el ejercitante ha vivido un proceso similar [a Cristo]: Entraba en Tercera Semana con la elección hecha; tal era su propia ofrenda, su propio cuerpo entregado. Ahora, al término de las contemplaciones de la Pasión, el ejercitante ha podido descubrir el carácter radicalmente despojante y kenótico de su elección, en el que su “yo” deberá experimentar varias veces la muerte a lo largo de la vida, para poder participar cada vez más del Tú de la resurrección»<sup>48</sup>.

### 3.3 *Confirmata transformare*: El fin de la Cuarta Semana

Según el *Directorio Oficial*, la Cuarta Semana «responde a la *vía unitiva*»<sup>49</sup>, aunque el texto ignaciano no lo dice explícitamente. Tan escasa es la Cuarta Semana que se hace difícil matizar su propósito. Puede ser, según Tejera, que su brevedad indica que «el ejercitante no necesita ya más instrucción»<sup>50</sup>; o, comparándola con las otras semanas, quizás su brevedad señala la sencillez de lo que se busca en esta última fase del proceso ignaciano. Sin embargo, esta

---

<sup>47</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pasión según San Ignacio”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 97.

<sup>48</sup> J. MELLONI, *op. cit.*, 240.

<sup>49</sup> *DO* n. 253.

<sup>50</sup> M. TEJERA, «Cuarta Semana», en *DEI* I, 511.

sencillez no debe engañar. Por ser una gracia sencilla, no quiere decir que es una petición superficial.

El tamaño de la Cuarta Semana se parece al de la Tercera, aunque esa es más larga con sus dos meditaciones y las *Reglas para ordenarse en el comer* (Ej 210–217). Es verdad que algunos añaden a la Cuarta Semana la *Contemplación para alcanzar el amor*, pero esta conclusión no tiene fundamento en el texto ignaciano –por eso, la *Contemplación para alcanzar amor* «no [queda] identificada con ella»<sup>51</sup>–. A pesar de su brevedad, la Cuarta Semana tiene el perfil de culminación del proceso ignaciano, porque «la experiencia completa solo culmina con la presencia “sentida y gustada” del Resucitado»<sup>52</sup>. Guillén da la impresión que los *Ejercicios* terminan con lo mejor de todo, el fin definitivo del «sentir y gustar» (Ej 2) de todo el proceso. Así, «la progresiva intensidad espiritual de los *Ejercicios* encuentra aquí su esperada culminación»<sup>53</sup>. Lo que nos preocupa en esta última sección es aclarar el fin y el propósito de esta semana y ver en qué sentido se puede describir como la finalidad de todo el proceso.

Según Fessard, esta última fase completa el proceso ignaciano porque en ella lo que se ha reformado en la Primera Semana, conformado en la Segunda, y confirmado en la Tercera, ahora se transforma «según la imagen gloriosa del Amor»<sup>54</sup>. Fessard resume todo el proceso así:

«Mi decisión ha cortado la raíz del pecado y por lo mismo ha dado muerte a cuanto se oponía en mí a la aprición del ser apoyado en la gracia [Primera Semana]. Habiendo perdido la creación antigua todo fundamento en mi voluntad, se edifica la creación nueva sobre el nuevo fundamento [Segunda Semana]. A la exclusión del *No-Ser* [Tercera Semana] le sigue inevitablemente la afirmación del *Ser* [Cuarta Semana]. De este modo confirmado a través de la prueba de la muerte que ha superado [Tercera Semana], el yo, por el poder de Dios que le habita, ve nacer la criatura transformada según la imagen gloriosa del Amor [Cuarta Semana]»<sup>55</sup>.

Según Fessard, el ejercitante entra en la Cuarta Semana habiendo pasado por tres etapas previas, y ahora entra en la última fase de la transformación de su ser según la imagen del Ser Resucitado. En la Primera Semana el ejercitante afirmó la negación de su ser llorando sus

---

<sup>51</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 559. Cusson tiene la opinión opuesta y cita a varias autoridades: «Los autores más autorizados que restringen la *Contemplación para alcanzar amor* a la Cuarta Semana son Nadal, Polanco, González Dávila, el *Directorium Granatense* y los Directorios de 1591 y 1599». Cf. G. CUSSON, *op. cit.*, 314. Traducción es mía. Sin embargo, en este ensayo nos apoyamos de Arzubialde y Fessard y dejamos la CAA para la conclusión.

<sup>52</sup> A. GUILLÉN, “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”, en *Man* 79 (2007), 127.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 53.

<sup>55</sup> *Ibid.*

pecados y así pasó a la Segunda Semana donde el *Llamamiento del Rey* (Ej 91–100) abrió el camino hacia la negación de esta afirmación –la salvación de su alma–. En la Tercera la muerte del ejercitante con Cristo sirvió para confirmar la Elección en la medida que la Pasión y Muerte del ejercitante *con Cristo* aniquiló al «hombre viejo» y creó el espacio necesario para que brotara nueva vida en la afirmación del *Ser*. Por eso,

«la [Cuarta] Semana equivale, en este sentido, a la última purificación que conduce al hombre a la alegría y a la esperanza cuyo fundamento es el Ser trinitario de Dios [y al] gozo propio del amor, que ya no busca su propio interés, sino solo la gloria del Resucitado»<sup>56</sup>.

Por supuesto, como hemos hecho para las otras semanas, nos podemos basar en las peticiones de la semana para describir su propósito. Lo mismo nos ayudaría aquí, aunque solo se pide una gracia. Como veremos más adelante, en vez de ver en la brevedad de la Cuarta Semana un desafío, aprovecharemos más de la dinámica de esta semana si notamos la sencillez de lo que se espera. Es decir, el propósito de esta semana, después de tantos ejercicios anteriores, es algo sencillo y tranquilo, que no requiere más que una petición para describirla. En particular, la Cuarta Semana es el cumplimiento de todo lo que vino antes porque en la contemplación sobre la Ascensión se «refuerza para los ejercitantes el encargo de Jesús de “ser testigos suyos hasta los confines del mundo” (Hch 1, 8)»<sup>57</sup>. Por tanto, el fin de esta semana es el fin de todos los *Ejercicios*, para que se cultive en el ejercitante ese ímpetu pascual que le impulse hacia el mundo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta la misma advertencia que da Kolvenbach con respecto a «la pasión según san Ignacio» –que los misterios de la Cuarta Semana (como las de la Tercera) se deben contemplar *al modo ignaciano*, siguiendo sus pautas para cada ejercicio, y evitando una reducción devocional que invita al ejercitante contemplar los misterios pascales tal y como están enunciados en los Evangelios. Esta advertencia se repite aquí en la Cuarta Semana con referencia al silencio del texto bíblico sobre la aparición a la Virgen: «Apareció a la Virgen María; lo cual, aunque no se diga en la Escritura, se tiene por dicho en decir que apareció a tantos otros» (Ej 299). Siguiendo esta pauta entramos en la Cuarta Semana fijándonos en lo que aporta el proceso ignaciano a la contemplación de los misterios pascales. Porque como dice Cusson, «mi intención, en esta exposición, es también describir el “modelo

---

<sup>56</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 543.

<sup>57</sup> A. GUILLÉN, “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”, 138.

ignaciano” [y por eso] hablaré pues, aquí, de la persona que hace los Ejercicios, y no del creyente en general»<sup>58</sup>.

### 3.3.1 Esquema de la Cuarta Semana

La Cuarta Semana continúa el mismo proceso de contemplación que se utilizaba en la Tercera Semana, cuyo fin «ya no es únicamente [el] conocimiento que escucha, sino acto y participación»<sup>59</sup>. En la Segunda Semana se contemplaba para conocer y amar, pero en la Tercera y la Cuarta la contemplación invita al ejercitante entrar en el misterio pascual de tal forma que su ser muere y resucita con Cristo. Sin embargo, lo que se presenta en la Cuarta Semana no es meramente una contemplación de las varias apariciones, sino una contemplación de la Resurrección al modo ignaciano, en lo cual el ejercitante contempla en primer lugar la aparición extra-bíblico a la Virgen María, un misterio «inusual»<sup>60</sup>. Esta aparición se junta a las 13 apariciones del Resucitado (*Ej* 300–311) y la Ascensión (*Ej* 312) que se contemplan a lo largo de esta semana.

Siguiendo el esquema típico de las contemplaciones, *La Aparición a Nuestra Señora* (*Ej* 299) se divide en tres bloques<sup>61</sup>: Los preámbulos (*Ej* 219–221), los puntos y el coloquio (*Ej* 222–225), y un breve directorio (*Ej* 226–229). El hecho de que el texto ignaciano coloca la aparición a la Virgen en primer lugar, y que el texto añade dos puntos no presentes en las contemplaciones de la Tercera Semana, «nos [da] la clave de la comprensión ignaciana del acontecimiento»<sup>62</sup>. Por eso, antes de considerar la petición de la Cuarta Semana, debemos indagar en el contenido de esta contemplación para comprender el contexto en lo cual se pide «gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» (*Ej* 221). Por ahora debemos comentar los dos puntos añadidos, y luego desarrollamos el papel de la Virgen María en la dinámica de la Cuarta Semana. Como veremos, su importancia irá más allá que una mera consideración devocional, sino aportará el marco teologal en lo cual las trece apariciones del Resucitado y la Ascensión se contemplan.

Los dos puntos que se añaden a la contemplación «constituyen como una especie de lente doble por la que el ejercitante es invitado a ver, oír y mirar el misterio que late cada escena

---

<sup>58</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 109.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>60</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 303. Traducción mía.

<sup>61</sup> Cf. S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 543.

<sup>62</sup> *Ibid.*

evangélica»<sup>63</sup>. En el primer punto añadido se considera «cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra agora» (*Ej 223*). Lo que en la Tercera Semana se escondía –subrayando los padecimientos de Cristo en su humanidad– ahora se muestra «tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos della» (*Ej 223*). Regresaremos más adelante a considerar la importancia de contemplar la Resurrección por «los verdaderos y santísimos efectos della» cuando consideramos el segundo punto añadido de «mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae» (*Ej 224*) en más detalle. Por ahora, subrayamos que esta manifestación de la divinidad de Jesús tras el escondimiento de ella en Tercera Semana pone en relieve el fin y propósito de esta semana. Según Arzubialde, el objetivo de la Cuarta Semana «se trata de la relación personal con el Señor resucitado, vivo y presente hoy en la vida del creyente, y de la experiencia de su “divinidad”»<sup>64</sup>. El ejercitante experimenta la nueva vida del Resucitado a través de ese «oficio de consolación», y en consecuencia «[cae] en adoración de la divinidad por el triunfo del amor crucificado, el gozo y veneración [que es] el fin que persigue la Semana»<sup>65</sup>.

Como hemos enunciado, la alegría y consolación que se ofrece en la Cuarta Semana se aprecia en su plenitud al considerar cómo la aparición a María en particular da la pauta necesaria para comprender el acontecimiento de la Resurrección en general. Veremos que la primera contemplación de esta semana sitúa al ejercitante en la «casa de Nuestra Señora» (*Ej 220*), siendo el mismo lugar donde el ejercitante se encuentra con María en la contemplación sobre la Encarnación (cf. *Ej 103*)<sup>66</sup>. El vínculo entre estos dos acontecimientos objetivos –la Encarnación y la Resurrección– aporta la clave hermenéutica para leer la dinámica de la Cuarta Semana. También, este vínculo revela cómo la Encarnación y la Resurrección además de sus dimensiones objetivas-históricas, acontecen en el interior del ejercitante, en lo secreto de su «aposento», donde el acontecimiento salvífico se manifiesta en su dimensión subjetiva (cf. Mt 6, 6).

---

<sup>63</sup> J. A. GARCÍA, “Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios”, en *Man 75* (2003), 271.

<sup>64</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 552

<sup>65</sup> *Ibid.*, 542.

<sup>66</sup> «Como en la Segunda y Tercera Semanas, la primera contemplación de la Cuarta Semana comienza con una habitación, el espacio privado y personal de un individuo o grupo. Aquí, tenga en cuenta especialmente la similitud con la “casa de nuestra Señora” con sus “habitaciones”, que fue el escenario de la Encarnación (*Ej 103*)». Cf. M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing, Herefordshire 1998, 165. Traducción es mía.

### 3.3.2 La Aparición a Nuestra Señora (Ej 218–229)

A pesar de que en la Cuarta Semana se contempla la segunda mitad del Misterio Pascual, sorprende que el texto «no contiene ninguna contemplación de la Resurrección como tal, y tanto en el *Autógrafo* como en la *Versio Prima* el vocablo “resurrección” no aparece en el título; el ejercitante solo contempla al resucitado en sus apariencias»<sup>67</sup>. Sin embargo, no debe sorprender que el texto ignaciano no aporta una contemplación del acontecimiento histórico de la Resurrección porque, como observa Przywara, «el [mismo] evangelio habla de la “aparición del ángel y del terremoto”, y pasa en silencio la resurrección como hecho, en cuanto tal hecho»<sup>68</sup>. Lo que sí debe sorprender es que un evento tan significativo en la historia de la salvación no se plantea de forma imaginativa, sabiendo que el texto ignaciano no se impide en proponer al ejercitante considerar varias escenas extra-bíblicas. Además, en lugar de una contemplación de la Resurrección como tal, se propone esta aparición a la Virgen, que el mismo texto ignaciano admite está fuera del canon bíblico (cf. *Ej* 299). Por tanto, o el texto plantea esta contemplación solo para fomentar la devoción, o algo más extraño sucede aquí que merece consideración.

Según Cusson, «en la mente de Ignacio, estos dos misterios, la aparición a María y la Resurrección, parecen estar estrechamente relacionados, y esta conexión no debe atribuirse al azar»<sup>69</sup>. Sin embargo, el texto bíblico atribuye la primera aparición a María Magdalena (cf. Mc 16, 9–11), aunque san Pablo alude en sus cartas que fue a Pedro que el Señor Resucitado visitado antes que todos (cf. 1 Cor 15, 5). Por eso, y dado que los evangelios no incluyen alguna aparición de Jesús a María, «la tendencia de los autores espirituales es “espiritualizar” los términos mismos, “primera” y “aparición”, cuando se trata de Nuestra Señora»<sup>70</sup>. Esta tendencia, según Kolvenbach, se convierte en una tentación a reducir la aparición a algo meramente devocional, a «presentar este misterio, de invitar al ejercitante a asistir a un coloquio totalmente íntimo entre el Señor y su Madre, a un encuentro con la única finalidad de consolar a la Virgen»<sup>71</sup>. Este punto de vista desafortunadamente hace que la aparición a la Virgen María

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 164. Traducción es mía.

<sup>68</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 152.

<sup>69</sup> G. CUSSON, *op. cit.*, 302. Traducción mía.

<sup>70</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 152.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 146–147. Fleming, por ejemplo, hace precisamente esto en su comentario: «Siguiendo una tradición piadosa, Ignacio nos guía en esta nueva relación con Jesús resucitado a través de su aparición a María, su madre [...] Ignacio hace de este ejercicio de oración la clave para apreciar la profunda e inimaginable intimidad que el resucitado Jesús quiere compartir. María, con quien Jesús ha conocido la más preciosa de las intimidades de madre

se convierte en un ejercicio de piedad, que no vierte en las demás contemplaciones de la Cuarta Semana. Sin embargo, Arzubialde coincide con Kolvenbach y subraya el papel de la Virgen María, poniendo en relieve la importancia teológica de esta contemplación como fundamento de todas las otras apariencias del Resucitado: «Su figura está cargada de un valor simbólico tal que la convierte en la figura de la Iglesia a la que el Resucitado se aparece, en el fundamento de los demás relatos de aparición»<sup>72</sup>. Por eso,

«se trata mucho menos de afirmar la *prioridad temporal* de esta aparición que su *primacía* en el orden sobrenatural y, por así decirlo, de su valor *categorial* respecto de todas las demás apariciones por medio de las cuales prosigue el crecimiento de la afirmación del “Ser”»<sup>73</sup>.

Este valor categorial se nota en dos maneras. En primer lugar, la Virgen María se presenta en esta contemplación como icono del ejercitante<sup>74</sup>; y, en segundo lugar, la *Aparición a Nuestra Señora* sirve como «principio y fundamento» de la Cuarta Semana, demostrando que «la resurrección del Señor [...] y el acontecimiento de la aparición a Nuestra Señora constituyen un único misterio»<sup>75</sup>. El mismo texto ignaciano, a pesar de su silencio al respecto, indica que este vínculo requiere un «entendimiento de fe» cuando hace referencia a la pregunta de Jesús a los discípulos en torno a su falta de comprensión de las parábolas. «¿También vosotros estáis sin entendimiento?» (Mt 15, 16; cf. *Ej* 299). El texto ignaciano nos interpela del mismo modo en torno a la aparición a la Virgen María. Es decir, que el mismo texto subraya la importancia del entendimiento *según la fe* y no tanto la comprensión de lo que pertenece a la superficie –a que entrar en lo hondo de lo que se implica en las parábolas–. Por eso, «a la luz de tal comprensión, la aparición debe considerarse no solo como un momento de intimidad filial natural, sino como correspondiente al lugar de María en la economía de la salvación y en la Iglesia»<sup>76</sup>, tanto en su

---

e hijo, es la primera en experimentar la profundidad completamente nueva de cercanía, amor y consuelo que significa la presencia resucitada de Jesús. Si a través de nuestra contemplación llegamos a conocer este momento máspreciado entre madre e Hijo, seremos capaces de comprender la importancia de todos los otros misterios de resurrección en las Escrituras». Cf. D. FLEMING, *op. cit.*, 121. Traducción mía.

<sup>72</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 545.

<sup>73</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 177.

<sup>74</sup> Cf. P. H. KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 154.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>76</sup> M. IVENS, *op. cit.*, 165. Traducción es mía.

mediación y su papel como tipo de la Iglesia<sup>77</sup>. Por tanto, «María es así figura de la Iglesia y lo que en ella acontece, acontece también a la Iglesia y en cada uno de sus miembros»<sup>78</sup>.

Esta función «paradigmática»<sup>79</sup> de Nuestra Señora se junta a la otra dimensión importante de esta contemplación, que la *Aparición a Nuestra Señora* es el «principio y fundamento» de todas las apariciones que se contemplan a lo largo de la semana:

«La primera contemplación es, por una parte, el punto de enlace de la tercera semana y la cuarta. Pero es también una especie de principio y fundamento de todas las contemplaciones de las apariciones del Señor, no solo por su aspecto metodológico sino, sobre todo, porque inicia y condensa el objetivo que se quiere conseguir en esta semana»<sup>80</sup>.

Siendo el único ejercicio detallado en la Cuarta Semana, se aplican los preámbulos, puntos, y notas de ella a todas las apariciones que se contemplarán. Así, según Arzubialde, esta contemplación, por su prioridad categorial, «se [convierte] en el eje fundamental, que lógicamente habrá de estructurar y dar sentido a las demás contemplaciones»<sup>81</sup>. Sin embargo, una diferencia entre esta apariencia y las demás, es que «esta “aparición” no sucede “fuera” y para el *kerigma*, como en los apóstoles, sino “dentro”, como un ser habitada gratuitamente, que habrá de caracterizar en adelante al discípulo de Jesús»<sup>82</sup>. El Resucitado entra en la casa de María, así señalando cómo Él entra en el corazón de cada ejercitante. Por eso, «ya no se trata, como en la segunda y tercera semanas, de vivir y sufrir por Cristo [sino] de acoger al Resucitado para que viva en nosotros»<sup>83</sup>.

### 3.4 La petición de la Cuarta Semana

El proceso de liberación nos ha llevado a este momento pascual en lo cual el Resucitado hace que los efectos de su Resurrección se sientan dentro del ejercitante. Como hemos visto, «es un

---

<sup>77</sup> Cf. M. TEJERA, “La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, en *Man* 59 (1987), 322.

<sup>78</sup> *Ibid.* «La Escritura no lo dice, pero basta tener los “sentidos espirituales” aguzados o la “inteligencia” del devenir de la fe, para estar seguro de que María se convierte en este momento en ejemplar perfecto y modelo acabado no solo de las almas propiamente contemplativas, sino también de aquellas que quieren “militar bajo la bandera de la Cruz” para conquistar el mundo y antes a sí mismas para la Libertad de Dios». Cf. G. FESSARD, *op. cit.*, 177.

<sup>79</sup> Cf. S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 543.

<sup>80</sup> M. TEJERA, “La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, 322.

<sup>81</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 545.

<sup>82</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 145.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 153.

don que se ha venido gestando y facilitando desde mucho antes»<sup>84</sup>. Empezando con las peticiones de la Primera Semana, donde el ejercitante se sintió dolido por sus pecados y se preguntaba qué haría por Cristo mientras lo miraba colgado en la cruz; a través de las peticiones de la Segunda Semana donde el dolor de la Primera Semana se convierte en escucha y seguimiento, y así irse conformando más a su imagen por medio de las Banderas y las Maneras de Humildad; cruzando la Tercera Semana, donde se pedía no tanto el conocimiento interno, sino el mismo afecto que Cristo frente a su Pasión, ahora llegamos a la Cuarta Semana en la cual Jesús Resucitado se hace presente *dentro* del ejercitante para ofrecerle la gracia de gozar y alegrarse, sintiéndose unido a Él quien le acompañaba a lo largo de estas cuatro semanas.

Todo este proceso se resume, pues, en la mudanza del Dios en el exterior al Dios cercano que se encuentra en lo más íntimo de nuestro ser. Así, en la Primera Semana la gracia de sentir dolor, confusión y lágrimas prepara el «terreno» del corazón para que haya en el ejercitante la disposición necesaria para recibir la gracia del Ser Divino –el afecto correcto frente al No-Ser del pecado–. Si no se rechaza con repulsión afectiva al No-Ser del pecado, no se soportará el Ser que nace en el ejercitante a lo largo del proceso transformativo. En el famoso coloquio del primer ejercicio, por ejemplo, se *mira* a Jesús crucificado, pero así se contempla desde *afuera*, mirándolo. En la Segunda Semana el ejercitante lo escucha y pide la gracia del conocimiento interno, es decir que su interior se vaya conformando y disponiéndose más al Ser de Cristo. Sin embargo, aunque ese conocimiento brota desde adentro, la petición del Triple Coloquio de Banderas es todavía algo externo –de estar «debajo de su bandera»–. En la Tercera Semana se pide la gracia de sentir *con Cristo* lo que Él siente en su Pasión. Esta petición hace que el ejercitante vaya recibiendo más de adentro los mismos sentimientos que Cristo. En la Cuarta Semana el proceso de interiorización culmina en el «oficio de consolar» que tiene lugar en el interior del ejercitante –adentro de su «casa interior»– donde el Resucitado le ofrece al ejercitante el gozo que trae la vida nueva.

#### 3.4.1 «El oficio de consolar» (Ej 224)

En el segundo punto añadido en la Cuarta Semana se propone el «oficio de consolar» como trabajo principal del Resucitado. Según Guillén, este oficio es «la novedad incuestionable» de

---

<sup>84</sup> A. GUILLÉN, “El proceso espiritual de la Cuarta Semana”, 128.

la Cuarta Semana<sup>85</sup>, porque «no se trata de un acto puntual sino de un “oficio” que definirá ya para siempre la actividad de su Espíritu en el mundo»<sup>86</sup>. Y, siendo consolación, no se trata de una externa, sino la gracia dinamizadora que brota dentro del mismo ejercitante.

Según el texto ignaciano, la consolación es una «moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas» (*Ej* 316). Siendo «moción» se entiende que la consolación es «lenguaje y acción de Dios en el hombre»<sup>87</sup>. Por eso, la consolación «es un don gratuito [...] del Espíritu [que] crea en nuestro interior un “campo de fuerza” que centra y unifica la percepción de nosotros mismos, del mundo y de las cosas con respecto a Dios»<sup>88</sup>. Además, por ser gracia que es todo «aumento de esperanza, fe y caridad [...] que llama y atrae a las cosas celestiales» (*Ej* 316), la consolación «es siempre dinamizadora de lo divino que hay en el hombre»<sup>89</sup>, y por eso «termina siempre en misión»<sup>90</sup>. Aunque la consolación es una moción que se puede sentir en cualquier momento del proceso espiritual, es ahora en la Cuarta Semana que se habla de la consolación como obra del Resucitado. El punto de partida de cualquier experiencia de consolación es el encuentro con Cristo en su vida resucitada. O, dicho de otra manera, en su encuentro con el Ser Divino en la Cuarta Semana, se afirma en el ejercitante su propio ser resucitado y transformado. Y, esta transformación que corresponde al fin del proceso ignaciano no viene desde afuera, sino brota desde adentro por obra y gracia del Espíritu Santo.

El fin de la Cuarta Semana está en esta transformación consoladora, pero también se encuentra en el ímpetu misionero de «consolar a otros» (*Ej* 224). Esta dinámica se resume en la última petición de todo el proceso: «Pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233). Esta petición se encuentra en la *Contemplación para alcanzar amor*, pero resume bien lo que se espera en la Cuarta Semana del «oficio de consolación»: «Somos pues consolados [...] para poder consolar»<sup>91</sup>. Esta dimensión evangélica de consolar siendo consolados subraya el vínculo entre la alegría pascual y la misión de la Iglesia. El Papa Francisco, por ejemplo, «siempre habla

---

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 132.

<sup>86</sup> J. A. GARCÍA, *art. cit.*, 270.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*, 280.

de la alegría y el gozo en la evangelización»<sup>92</sup>. Esto lo dice explícitamente en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*: «La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera»<sup>93</sup>.

#### 3.4.2 La petición en la contemplación de la aparición a N.S. (Ej 221)

La petición de la Cuarta Semana es pedir gracia «para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» (Ej 221). Según Arzubialde, aquí se utiliza el vocablo «alegría» de dos maneras, «como equivalente de la gloria [objetiva] o triunfo de Cristo y como experiencia subjetiva que provoca en el hombre la actividad del Espíritu de Dios»<sup>94</sup>. En ambos casos, la petición se orienta «en la línea de identificación y participación afectiva con Cristo»<sup>95</sup>. Entonces, esta alegría que se pide se manifiesta en la objetividad de la divinidad mostrada (cf. Ej 223) y en la consolación sentida (cf. Ej 224). Según Fessard, estos dos puntos fundamentan la petición en una experiencia de la divinidad y consolación del Resucitado<sup>96</sup>. Por eso, para probar que la consolación que se recibe viene del Resucitado y no del mal espíritu «*sub angelo lucis*» (Ej 332), el ejercitante se debe enfocar en el fin a que le lleva la consolación.

En el caso del mal espiritual, la consolación se da a la ánima «para traerla a su dañada intención y malicia»; al contrario, «el buen ángel por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor» (Ej 331). Para discernir entre la consolación que viene del buen y el mal espíritu el texto añade que «propio es de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual» (Ej 329). Es decir, que la consolación que viene del buen espíritu viene acompañada por «verdadera alegría y gozo espiritual». Por eso, en la Cuarta Semana, «esta consolación sustancial y verdadera alegría confirma al ejercitante en la determinación tomada»<sup>97</sup>. Según Tejera, «la elección hecha en la contemplación de la vida pública de Jesús [...] se confirma con la participación afectiva en el dolor del Señor crucificado y en el gozo de la presencia de Cristo resucitado»<sup>98</sup>. Tras la confirmación que se proponía en la Tercera Semana a través de la «locura de la cruz», se le ofrece al ejercitante la confirmación (o bien afirmándola

---

<sup>92</sup> J. RENAU, *art. cit.*, 393.

<sup>93</sup> EG 21.

<sup>94</sup> S. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 549.

<sup>95</sup> M. TEJERA, «La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales», 323.

<sup>96</sup> Cf. G. FESSARD, *op. cit.*, 179.

<sup>97</sup> M. TEJERA, «La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales», 321.

<sup>98</sup> *Ibid.*

o negándola) de su Elección por medio del gozo que se pide en la petición de la Cuarta Semana. Entonces,

«el gozo del Resucitado es esencialmente apostólico; es el gozo de aportar la vida, liberada del mal y de la muerte, y de transmitirla a aquel cuya fe es bastante transparente como para buscar y acoger al que vive entre los vivos. Y su consolación es esencialmente la del Espíritu que él comunica –aliento de vida– para confirmar esta fe en la Vida victoriosa de todas las muertes»<sup>99</sup>.

\* \* \*

En vez de reducir la aparición a la Virgen a una contemplación meramente devocional, o optar por una contemplación de las apariciones sin la hermenéutica ignaciana, la Cuarta Semana se tiene que presentar en clave a la aparición a la Virgen María. Esta contemplación es el fundamento de todas las demás apariciones porque en los *Ejercicios* la Virgen María es icono de la Iglesia y del ejercitante. Entonces, la aparición a la Virgen María es la forma de todas las apariciones. En particular, en esta aparición el Resucitada entra en el aposento de la Virgen María, el mismo lugar donde se encarnó Jesús. Así, el texto ignaciano vincula el misterio de la Resurrección con el de la Encarnación. Ese vínculo se formula en torno a una aparición *interna* en la cual la alegría y la consolación (efectos de la Resurrección) ocurren en el interior del mismo ejercitante –se encarnan en él–. En ambos casos María «es la puerta de entrada, cuando el Señor vino al mundo [y] ahora, por medio de la aparición a María, que representa a la Iglesia, se anuncia la resurrección al nuevo pueblo de Dios»<sup>100</sup>.

Al situar la aparición a Nuestra Señora al inicio de la Cuarta Semana, puede ser, según Fessard, que el texto insiste «en la actitud femenina que es más especialmente la del alma en la vida unitiva propia de la Cuarta Semana»<sup>101</sup>. Esa disposición receptiva se abre a la alegría y el gozo del Resucitado que se ofrecen por medio de ese «oficio de consolación» de Cristo. En esta Cuarta Semana, pues, «Lo que es la cumbre de la existencia cristiana, lo es también de la experiencia de los *Ejercicios*: encontrarse con el Resucitado, para aprender a vivir una comunión cotidiana, eficaz, en el misterio de muerte-resurrección de Cristo»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 113.

<sup>100</sup> P. H. KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *op. cit.*, 156.

<sup>101</sup> G. FESSARD, *op. cit.*, 177.

<sup>102</sup> G. CUSSON, *art. cit.*, 110.



## CONCLUSIONES

Existe la tentación de reducir todo lo que se experimenta en las actividades humanas al *sine qua non*. Esto puede ser consecuencia del proceso epistemológico por el cual el entendimiento intenta captar el todo a través de lo esencial (la *forma*). Sin embargo, hay algunas totalidades que no aguantan la reducción, aunque algunos intentan hacerla. En el caso particular que hemos estudiado en este trabajo, hemos visto cómo el fin de los *Ejercicios Espirituales* no es tan sencillo reducirlo a una u otra de sus partes. Los *eleccionistas* y los *unionistas* por sus partes procuran hacer precisamente esto, reduciendo el proceso ignaciano a un momento –o a una meta particular– y resumirlo con sencillez. Es verdad que en la práctica los *Ejercicios* se adaptan, y quien los da decide en la materia qué le vendría mejor al ejercitante. Sin embargo, este *tantum quantum* solo viene bien en el hecho de dar *Ejercicios*, y no tanto en el estudio de ellos. Por eso, en este análisis hemos intentado ver con amplitud el proceso para encontrar su núcleo fundamental –la *forma*–.

Empezábamos con una pregunta sobre la definición de la libertad, para ver si el fin que se busca en los *Ejercicios* tenía algo que ver con esa dimensión importante para tantos ámbitos de la vida. Además, siendo la libertad fundamental para la vida cristiana, suponíamos al inicio que este proceso espiritual debía estar relacionado con ella; especialmente, con respecto a la misión de Jesús según los evangelistas y Pablo, quienes apuntan el papel liberador de Cristo y la gracia transformadora que trae el Espíritu Santo. Sin embargo, los *Ejercicios* hacen pocas referencias a la libertad como tal, pero sí con relación a una disposición en el ejercitante (cf. *Ej* 5), y no tanto como fin. Apoyándonos en el texto de los *Ejercicios*, y siguiendo la tradición de muchos comentarios, los *Ejercicios* describen el fin del proceso en torno al vencerse y ordenarse la vida, y entender estas dos dimensiones al unísono en el proceso ignaciano.

El proceso liberador que ofrece Jesús es, en primer lugar, *gracia*, y no solo esfuerzo humano. Hemos analizado las peticiones de los varios ejercicios para definir bien el fin de cada

semana, y de los *Ejercicios* en general. Juntándolas, hemos visto una cadena de gracia que acompaña al ejercitante durante los 30 días del proceso, dando la asistencia que necesita para alcanzar el fin del proceso. En la Primera Semana, por ejemplo, el ejercitante pide la gracia del dolor, vergüenza y lágrimas para que en su interior se deje afectar por las consecuencias del pecado en su vida. Así, estando dispuesto para quitar sus afectos desordenados y buscar la voluntad de Dios, el ejercitante se *afecta* por la gracia de Dios frente a la realidad del pecado. Sin embargo, el texto no invita en Primera Semana que el ejercitante se enfoque en sus pecados y perderse en su remordimiento. Las peticiones de esta primera fase invitan a dejarse afectar por la *gracia*, y así darle a Dios el primer puesto frente al pecado.

En la Segunda, Tercera, y Cuarta Semanas el ejercitante se acerca a Jesús y pide la gracia de conocerle-amarle-seguirle a lo largo de su itinerario. El ejercitante en Segunda Semana, por ejemplo, entra por primera vez en las escenas de la vida de Jesús. Tras el cuarto día de esta semana, el texto propone que el ejercitante se acerque a la Elección y opte para seguir a Cristo según la voluntad de Dios. Sin embargo, la Elección bien hecha tiene que pasar por la Tercera Semana, donde el ejercitante se junta a Cristo mediante la contemplación de la Pasión para sentir lo que siente en sus padecimientos. Uniéndose a la kénosis de Jesús, el ejercitante recibe confirmación de su Elección. En fin, la Cuarta Semana propone al ejercitante alegrarse con María habiendo recibido a Jesús resucitado en su «cuarto interior». Esta gracia es sencilla, y le da espacio al Resucitado para desempeñar su oficio de consolador en el corazón del ejercitante. Esa gracia culmina el proceso de las Cuatro Semanas, y el ejercitante está ahora con una disposición alegre para proclamar el Evangelio en el mundo. Esta cadena de gracias resume la operación de Dios en el alma mediante el proceso ignaciano y los varios ejercicios que en él se proponen. Sin embargo, queda una petición que en las Cuatro Semanas no se consideró. Esta es la petición de la última contemplación, la gracia que se pide en la *Contemplación para alcanzar amor* (*Ej* 230–237).

En esta última contemplación, según Fessard, se resume todo el proceso de los *Ejercicios*. En ella el ejercitante considera la obra de Dios en el mundo y pide la gracia de recibir «cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233). Viendo en esta contemplación el resumen de todo el proceso ignaciano pone de relieve cómo Dios es el sujeto principal que opera en el ejercitante según su voluntad. En la contemplación, por ejemplo, notamos que Dios «trabaja y labora» (*Ej* 236) en todos los aspectos del mundo y en la vida, y no menos en el ejercitante que se ha dispuesto a lo largo de este retiro a escuchar el llamado de Dios para mejor hacer su voluntad. En su último momento, el texto resalta que el fin y el propósito de todo el proceso

ignaciano es llegar a este momento para ver que a lo largo de todo lo que ha vivido, ha sido Dios trabajando en él para reformarle, conformarle, confirmarle, y transformarle a semejanza de Jesús. En esa labor se destaca el amor de Dios para su criatura, y que el amor de Dios solo merece una respuesta: «conocimiento interno de tanto bien recibido, para que [...] pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej 233*).

Quizás conviene darle la última palabra a Fessard que nos acompañó por todo el proceso de indagación en el proceso ignaciano. En su comentario sobre el proceso liberador en los *Ejercicios Espirituales*, divide las semanas en dos fases en torno a la Elección –que él considera el eje central de todo el proceso ignaciano–. Para Fessard, la dinámica de las Cuatro semanas se fundamenta en un proceso de liberación que transita del No-ser del Pecado al Ser de la vida resucitada en Cristo glorificado. Vemos en las cuatro semanas toda la trayectoria liberadora que conduce al ejercitante de una interioridad deformada, hacia la transformación en la imagen de Cristo Resucitado al final del proceso. En fin, como Fessard, podemos notar que lo que lo fundamenta el proceso ignaciano es la liberación del deseo y la vida en plenitud conforme a Cristo Crucificado y Resucitado.



# BIBLIOGRAFÍA

(Se indican los números de MHSI)

1. FUENTES PRIMARIAS
  - 1.1 Ignacianas
  - 1.2 Otras
  
2. FUENTES SECUNDARIAS
  - 2.1 Libros
    - 2.1.1 Espiritualidad ignaciana
    - 2.1.2 Teología
    - 2.1.3 Otros
  - 2.2 Artículos
    - 2.2.1 Espiritualidad ignaciana
    - 2.2.2 Teología
    - 2.2.3 Otros
  
3. DICCIONARIOS, CONCORDANCIAS Y LÉXICOS
  
4. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

## 1. FUENTES PRIMARIAS

### 1.1 Ignacianas

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas: De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid 2017.

IGNACIO DE LOYOLA, “Autobiografía”, en I. Iparraguirre – M. R. Jurado (eds.), *Obras*, BAC, Madrid 2014, 28–105.

\_\_\_\_\_, “Cartas e instrucciones”, en I. Iparraguirre – M. R. Jurado (eds.), *Obras*, BAC, Madrid 2014, 651–1002.

\_\_\_\_\_, “Constituciones de la Compañía de Jesús”, en I. Iparraguirre – M. R. Jurado (eds.), *Obras*, BAC, Madrid 2014, 401–582.

\_\_\_\_\_, “Diario Espiritual”, en I. Iparraguirre – M. R. Jurado (eds.), *Obras*, BAC, Madrid 2014, 291–364.

\_\_\_\_\_, “Ejercicios”, en I. Iparraguirre – M. R. Jurado (eds.), *Obras*, BAC, Madrid 2014, 147–236.

LAÍNEZ, D., “Carta de Laínez al Secretario Juan Alfonso de Polanco”, en A. Albuquerque (ed.), *Diego Laínez, S.J.: Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero—Sal Terrae, Bilbao—Santander 2005, 119–240.

LOP SEBASTIÀ, M. (ed.), *Los Directorios de Ejercicios: 1540–1599*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2000.

\_\_\_\_\_, *Las Pláticas del P. Jerónimo Nadal: La globalización ignaciana*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2011.

### 1.2 Otras

IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, Garitaonandia Churruga, J. (trad.), Apostolado Mariano, Sevilla 1994.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, T. Martín (ed.), BAC, Madrid 1990.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid 2001.

## 2. FUENTES SECUNDARIAS

### 2.1 Libros

#### 2.1.1 Espiritualidad ignaciana

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios espirituales: Historia y análisis*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2009<sup>2</sup>.

ASCHENBRENNER, G. A., *Stretched for Greater Glory: What to Expect from the Spiritual Exercises*, Loyola Press, Chicago 2004.

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

CALVERAS, J., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941.

\_\_\_\_\_, *The Harvest-Field of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A translation of «Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio»*, J. H. Gense (trad.), India Printing Works, Bombay 1949.

CONNOR, J. L., *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Woodstock Center (ed.), The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006.

CONWELL, J. F., *Contemplation in Action: A Study in Ignatian Prayer*, Gonzaga University, Spokane 1957.

CUSSON, G., *Biblical Theology and the Spiritual Exercises: A Method Toward a Personal Experience of God as Accomplishing Within us His Plan of Salvation*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1988.

EGAN, H. D., *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1976.

ENGLISH, J., *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Guidance*, Loyola University Press, Chicago 1995<sup>2</sup>.

ESPINOSA, C. (ed.), *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968.

FIORITO, M. A., *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, Paulinas, Buenos Aires 2000.

FESSARD, G., *La dialéctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2010.

FLEMING, D., *Like the Lighting: The Dynamics of the Ignatian Exercises*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2004.

- GALLAGHER, T. M., *The Discernment of Spirits: An Ignatian Guide for Everyday Living*, Crossroad, New York 2005.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M<sup>a</sup>., *Las afecciones desordenadas: Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2015<sup>2</sup>.
- GARCÍA-HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013.
- GARCÍA-LOMAS, J. M. (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios: Loyola, 20–26 septiembre de 1991*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1992.
- GEGER, B., *To Live and Die in the Society of Jesus: The Idea of Perseverance in the Jesuit Constitutions*, UPCo, Madrid 2010.
- GONZÁLEZ, L. – IPARRAGUIRRE, I., *Ejercicios espirituales: Comentario pastoral*, BAC, Madrid 1965.
- GUIBERT, J. DE, *The Jesuits and their Spiritual Doctrine and Practice: A Historical Study*, The Institute of Jesuit Sources, Chicago 1964.
- IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing, Herefordshire 1998.
- KOLVENBACH, P. H., *Decir ... al «Indecible». Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, I. Iglesias (ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1999.
- LARRAÑAGA, V., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola: Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, A.C.N. de P. Casa de San Pablo, Madrid 1944.
- MEANA PEÓN, R. (dir.), *El Sujeto: Reflexiones para una antropología ignaciana*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid 2019.
- MELLONI, J., *The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing, Herefordshire 2000.
- \_\_\_\_\_, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2001.
- \_\_\_\_\_, *Diario Espiritual (I): El Peregrinaje Interno, Aproximación Diacrónica*, Guión de clase del 15 de octubre de 2019, UPCo, Madrid 2019.
- PLAZAOLA, J. (ed.), *Las fuentes de los ejercicios espirituales de San Ignacio: Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998.
- POUSSET, E., *Life in Faith and Freedom*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1980.
- RAHNER, H., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander 1955.

- \_\_\_\_\_, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, J. García de Castro Valdés (ed.), Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid 2019.
- SALVAT, I., *Servir en misión universal*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2002.
- SAMPAIO, A., *Los tiempos de elección en los Directorios de ejercicios*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2004.
- SERVAIS, J. (ed.), *Hans Urs von Balthasar: Textos de ejercicios espirituales*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2009.
- SUQUÍA GOICOECHEA, A., *La santa misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid 1950.
- URÍBARRI BILBAO, G. (ed.), *Dogmática ignaciana: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid 2018.
- VON BALTHASAR, H. U., *Textos de Ejercicios Espirituales*, J. Servais (ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2009.
- ZEITZ, J. V., *Spirituality and Analogia Entis According to Erich Przywara, S.J.: Metaphysics and Religious Experience, the Ignatian Exercises, the Balance in Rhythm in ‘Similarity’ and ‘Greater Dissimilarity’ According to Lateran IV*, University Press of America, Washington, D.C. 1982.

### 2.1.2 Teología

- ARZUBIALDE, S., *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad*, Sal Terrae, Santander 2014.
- \_\_\_\_\_, *Justificación y santificación*, Sal Terrae, Santander 2016.
- BLONDEL, M., *La Acción*, BAC, Madrid 1996.
- BORGHESI, M., *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio’s Intellectual Journey*, Liturgical Press Academic, Collegeville 2017.
- FESSARD, G., *Teología de la Liberación: Génesis y Trayectoria*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1979.
- SERNA CRUZ, J., «Cómo vivió Cristo su Humanidad»: *Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de X. Tilliette*, UPCo, Madrid 2016.
- VON BALTHASAR, H. U., *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. II: Dramatis Personae: Man in God, Ignatius*, San Francisco 1990.
- WOJTYLA, K., *Person and Community: Selected Essays*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

### 2.1.3 Otros

HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell Publishing, Malden 1995.

## 2.2 Artículos

### 2.2.1 Espiritualidad ignaciana

ARREGUI, B.–MARTÍNEZ, A.–BUADES, J., “ Elección y unión con Dios: tres experiencias”, en *Man* 83 (2011), 165–176.

ASHLEY, J. M., “A Contemplative under the Standard of Christ: Ignacio Ellacuría’s Interpretation of Ignatius of Loyola’s Spiritual Exercises”, en *Spiritus* 2 (2010), 192–204.

AYERRA, J., “San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios”, en *Man* 28 (1956), 71–90.

BERGOGLIO, J. M., “El sentido teológico de la elección”, en *Boletín de Espiritualidad* 3 (1968), 7–8.

\_\_\_\_\_, “Writings on Jesuit Spirituality I”, en *Studies* 45/3 (2013), 13–37.

\_\_\_\_\_, “Writings on Jesuit Spirituality II”, en *Studies* 45/4 (2013), 1–38.

BOJORGE, H., «Operaciones», en *DEI* II, 1359–1367.

BONÉ, I., “Acompañamiento, elección y unión: apuntes culturales y psicológicos”, en *Man* 83 (2011), 135–148.

BUSSOLINI, J. A., “A propósito de un símil astronómico usado por San Ignacio en la carta de la obediencia”, en *Ciencia y Fe* 46 (1956), 57–59.

CALLAGHAN, B., «Vergüenza», en *DEI* II, 1766–1770.

CALVERAS, J., “Concepto del desorden en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 28 (1931), 289–303.

CHÉRCOLES, A. M., «Conocimiento interno», en *DEI* I, 400–408.

CHIANESE, J., “The Purpose and Aim of the Spiritual Exercises based on Annotations 21 and 1”, en *Ignis* 2 (2001), 23–32.

CONNOR, J. L., “Authenticity and Self-Transcendence”, en *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Woodstock Center (ed.), The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006. 25–35.

\_\_\_\_\_, “The Dynamism of Desire”, en *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Woodstock Center (ed.), The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006. 37–49.

- CUSSON, G., “La experiencia del Misterio Pascual, fuente eficaz de esperanza en un mundo de dolor”, en J. M. García-Lomas (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios: Loyola, 20–26 septiembre de 1991*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1992, 109–115.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., «Confusión», en *DEI I*, 395–397.
- ELLACURÍA, I., “A Latin American Reading of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius”, en *Spiritus 2* (2010), 205–242.
- ÉMONET, P. «Primera semana», en *DEI II*, 1477–1481.
- FIORITO, M. A., “La opción personal de San Ignacio: Cristo o Satanás”, en *Ciencia y Fe 46* (1956), 23–56.
- \_\_\_\_\_, “Teoría y Práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard”, en *Ciencia y Fe 3* (1957), 333–352.
- \_\_\_\_\_, “La vida espiritual de S. Ignacio según su Diario Espiritual”, en *Boletín de Espiritualidad 57* (1978), 3–40.
- \_\_\_\_\_, “La lucha en el Diario Espiritual”, en *Boletín de Espiritualidad 59* (1978), 1–40.
- GARCÍA, J. A., “Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios”, en *Man 75* (2003), 269–285.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., “¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”, en *Man 74* (2002), 11–40.
- \_\_\_\_\_, “La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola”, en *Man 83* (2011), 149–163.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M<sup>a</sup>., “La reconciliación consigo mismo en la Primera Semana de los Ejercicios”, en *Man 79* (2007), 37–51.
- \_\_\_\_\_, «Orden/Desorden», en *DEI II*, 1378–1387.
- \_\_\_\_\_, “Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios”, en *Man 83* (2011), 109–122.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, A., “Tercera Semana”, en *DEI II*, 1701–1703.
- GARCÍA MATEO, R., «Imitación de Cristo», en *DEI II*, 994–1000.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., «Dolor», en *DEI I*, 656–663.
- GERVAIS, P., «Segunda semana», en *DEI II*, 1624–1631.

- GUILLÉN, A., “El proceso espiritual de la Cuarta Semana” en *Man* 79 (2007), 127–138.
- \_\_\_\_\_, “La originalidad ignaciana de la tercera semana”, en *Man* 83 (2011), 339–350.
- \_\_\_\_\_, “Directorio breve sobre la Segunda Semana-A” en *Man* 87 (2015), 295–298.
- \_\_\_\_\_, “Instrucciones y Reglas de la Tercera Semana”, en *Man* 89 (2017), 289–290.
- HAIGHT, R., “A Theology for the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola”, en *Spiritus* 2 (2010), 158–172.
- IPARRAGUIRRE, I., “Introducción al Diario Espiritual”, en *Obras de San Ignacio*, BAC, Madrid 2014, 269–289.
- KINERK, E. E., “Eliciting Great Desires: Their Place in the Spirituality of the Society of Jesus”, en *Studies* 16/5 (1984), 1–29.
- KOLVENBACH, P. H., “La Pascua de Nuestra Señora”, en I. Iglesias (ed.), *Decir ... al «Indecible»*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1999, 145–156.
- \_\_\_\_\_, “La Pasión según San Ignacio”, en I. Iglesias (ed.), *Decir ... al «Indecible»*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1999, 91–100.
- \_\_\_\_\_, “Locos por Cristo”, en I. Iglesias (ed.), *Decir ... al «Indecible»*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1999, 115–131.
- LÓPEZ HORTELANO, E., “Ayudas para la Tercera Semana y la Cruz de Cristo”, en *Man* 90 (2018), 299–302.
- \_\_\_\_\_, “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, en *Estudios Eclesiásticos* 364 (2018), 131–163.
- MARSH, R., “Id Quod Volo: The Erotic Grace of the Second Week”, en *The Way* 45 (2006), 7–19.
- MELLONI, J., “Los Ejercicios en la tradición de Occidente”, en *EIDES* 23 (1998), 1–36.
- \_\_\_\_\_, “La elección, el nombre ignaciano de la unión”, en *Man* 83 (2011), 123–133.
- NUTH, J., “Acatamiento: Living in an Attitude of Affectionate Awe—An Ignatian Reflection on the Unitive Way”, en *Spiritus* 2 (2010), 173–191.
- PARAPPURAM, E., “Inner Healing and the Spiritual Exercises”, en *Ignis* 2 (2001), 33–40.

- POUSSET, E., «Liberté», en *DSp* IX, 780–838.
- PREVOT, A., “Ignatian Spirituality, Political Effectiveness, and Spiritual Discernment: Dean Brackley’s Account of Liberation Theology”, en *Political Theology* 4 (2017), 309–324.
- RAHNER, H., “Reseña de «La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola» de G. Fessard”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 27 (1958), 137–142.
- RENAU, J., “La petición de la Cuarta Semana”, en *Man* 90 (2018), 391–394.
- ROVIRA, J., “«Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo» [21]”, en *Man* 33 (1933), 23–29.
- SALIN, D., «Libertad», en *DEI* II, 1126–1133.
- \_\_\_\_\_, “Gaston Fessard, pensador de la libertad”, en *Man* 87 (2015), 303–305.
- TEIXIDOR, L., “El desorden de mis operaciones”, en *Man* 14 (1928), 97–119.
- \_\_\_\_\_, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (I)”, en *Man* 17 (1929), 101–123.
- \_\_\_\_\_, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (III)”, en *Man* 21 (1930), 202–217.
- \_\_\_\_\_, “Sentido teológico de las peticiones que señala S. Ignacio en los Ejercicios (IV)”, en *Man* 25 (1931), 116–132.
- TEJERA, M., “La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, en *Man* 59 (1987), 315–324.
- \_\_\_\_\_, «Cuarta Semana», en *DEI* I, 511–515.
- \_\_\_\_\_, “El proceso espiritual de la tercera Semana de Ejercicios”, en *Man* 83 (2011), 329–338.
- THIÓ I DE POL, S., “«Pedir lo que quiero». Comentario de las peticiones del libro de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola”, en *EIDES* 36 (2003), 2–32.
- \_\_\_\_\_, «Lágrimas», en *DEI* II, 1101–1105.
- URÍBARRI BILBAO, G., “«Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder» [De 114]. Líneas maestras de la cristología ignaciana”, en G. Uríbarri (ed.), *Dogmática Ignaciana*, Mensajero–Sal Terrae–UPCo, Bilbao–Santander–Madrid, 2018, 134–175.
- VERDOY, A., “Carlo Maria Curci (1809–1891): El método en los Ejercicios en ayuda de la gracia”, en *Man* 88 (2016), 295–298.

### 2.2.2 Teología

LAJE, E., “Libertad, impecabilidad y mérito en la obediencia de Cristo”, en *Ciencia y Fe* 1/2 (1961), 43–56.

LUCIANI, R., “La opción teológico-pastoral del Papa Francisco”, en *Perspectiva Teológica* 1 (2016), 81–115.

### 2.2.3 Otros

ASKLAND, A., “Charles Taylor Against the Negative Sense of Freedom: An Unjustified Collapse and a Persisting External Authority”, en *Auslegung* 19/2 (1993), 123–132.

CARTER, I., “Positive and Negative Liberty”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information, Stanford 2019: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative> (consultado el 12 de noviembre 2019).

VON BALTHASAR, H. URS, “The Freedom of the Subject”, en *Cross Currents* 12 (1962), 13–30.

## 3. DICCIONARIOS, CONCORDANCIAS Y LÉXICOS

ANCILLI, E. (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona 1984.

COVARRUBIAS HOROZCO, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia Ignaciana / An Ignatian Concordance*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1996.

FIORES, S. DE – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo, Madrid 1991.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2007.

IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales: Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1972.

O’NEILL, C. E. – J. M<sup>a</sup>. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.), IHSI–UPCo, Roma–Madrid 2001.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades: Edición Facsímil*, Gredos, Madrid 1963.

ROSSINI, C. – P. SCIADINI (eds.), *Enciclopedia de la oración*, San Pablo, Madrid 2014.

VILLER, M. ET AL. (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (17 vols.), Beauchesne, Paris 1937-1995.

#### 4. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

PÍO XI, *Mens nostra* (20 de diciembre de 1929), en AAS XXI (1929), 689–706.

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium: El anuncio del Evangelio en el mundo actual. EG* (24 de noviembre de 2013), en AAS CV (2013), 1137–1019.

\_\_\_\_\_, *Allocutione ad Sodales Curiae Romanae, occasione prosequendi omnia Natalicia* (22 de diciembre de 2016), en AAS CIX (2017), 34–49.

CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum: Constitución dogmática sobre la divina Revelación. DV* (18 de noviembre de 1965), en AAS LVIII (1966), 817–835.

\_\_\_\_\_, *Gaudium et Spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. GS* (7 de diciembre de 1965), en AAS LVIII (1966), 1025–1120.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984), en AAS LXXVI (1984), 876–909.

\_\_\_\_\_, *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986), en AAS LXXIX (1987), 554–599.

IGLESIA CATÓLICA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.



## APÉNDICE



## APÉNDICE [1]

Las peticiones en los *Ejercicios*:

1. Primera Semana:

- ❖ «Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados». *Ej 48*
- ❖ «Será aquí pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados». *Ej 55*
- ❖ «El primer coloquio a Nuestra Señora para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la 1ª, para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; la 2ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene: la 3ª, pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto un Avemaria. El segundo, otro tanto al Hijo, para que. Me alcance del Padre, y con esto el Anima Christi. El tercero, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda, y con esto un Pater noster». *Ej 63*
- ❖ «Será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado». *Ej 65*

2. Segunda Semana:

- ❖ «Será aquí pedir gracia a nuestro Señor para que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad». *Ej 91*
- ❖ «Será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» *Ej 104*
- ❖ «Será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y gracia para le imitar». *Ej 139*
- ❖ «Un coloquio a nuestra Señora por que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debaxo de su bandera, y primero en summa pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y rescibir, no menos en la pobreza actual; 2º, en pasar opprobrios y injurias por más en ellas le imitar, sólo que las pueda pasar sin peccado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad, y con esto una Ave María. Pedir otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre, y con esto decir Anima Christi. Pedir otro tanto al Padre, para que Él me lo conceda, y decir un Pater noster». *Ej 147*
- ❖ «Será pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea». *Ej 152*
- ❖ «Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad» *Ej 180*

3. Tercera Semana:

- ❖ «Será aquí dolor, sentimiento y confusión porque por mis peccados va el Señor a la pasión». *Ej 193*
- ❖ «Demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí» *Ej 203*

4. Cuarta Semana:

- ❖ «Será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor». *Ej 221*
- ❖ «Será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad». *Ej 233*