



**FACULTAD DE TEOLOGÍA  
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**EL PODER DE SANACIÓN DE LA ORACIÓN  
UNA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE  
SAN IGNACIO DE LOYOLA DESDE EL LIBRO DE LOS  
EJERCICIOS ESPIRITUALES Y EL DIARIO ESPIRITUAL**

---

Presentado por:  
**REBECA T. HERNÁNDEZ PEREYRA**

Dirigido por:  
**DR. PEDRO M. FERNÁNDEZ CASTELAO**

**MADRID  
2020**





**FACULTAD DE TEOLOGÍA  
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD**

EL PODER DE SANACIÓN DE LA ORACIÓN  
UNA APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE SAN  
IGNACIO DE LOYOLA DESDE EL LIBRO DE LOS EJERCICIOS  
ESPIRITUALES Y EL DIARIO ESPIRITUAL

Visto Bueno del Director  
DR. PEDRO M. FERNÁNDEZ CASTELAO

Fdo.  
Madrid-Mayo 2020



## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO 1: ¿QUÉ ES LA ORACIÓN? .....	13
INTRODUCCIÓN.....	13
1.    ¿QUÉ SIGNIFICA ORAR? .....	14
1.1. <i>Orar es dialogar</i> .....	14
1.2. <i>Orar es abrirse a la gracia</i> .....	18
1.3. <i>Orar es buscar y hallar la voluntad de Dios</i> .....	20
1.4. <i>Conclusión</i> .....	22
2. <b>JESÚS, MAESTRO DE ORACIÓN: ORAR PARA DAR CON LA VOLUNTAD DE DIOS</b> .....	23
2.1. <i>La oración de Jesús como hecho de vida</i> .....	24
2.2. <i>Jesús enseña cuáles son los efectos de la oración</i> .....	26
2.3. <i>La oración como lugar de encuentro con la voluntad del Padre</i> .....	27
2.4. <i>La oración de intercesión</i> .....	28
2.5. <i>Conclusión</i> .....	29
3. <b>LA ORACIÓN IGNACIANA EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES</b> .....	30
3.1. <i>Método y proceso</i> .....	30
3.2. <i>La oración preparatoria</i> .....	32
3.3. <i>La meditación ignaciana</i> .....	33
3.4. <i>La contemplación ignaciana</i> .....	35
3.5. <i>Aplicación de sentidos</i> .....	38
3.6. <i>Petición</i> .....	38
3.7. <i>Coloquio</i> .....	39
3.8. <i>Examen de la oración</i> .....	41
3.9. <i>Modos de orar</i> .....	41
3.10. <i>Contemplación para alcanzar amor</i> .....	44
3.11. <i>Contemplativos en acción</i> .....	46
CAPÍTULO 2: LA ORACIÓN EN LA VIDA DE SAN IGNACIO.....	49
INTRODUCCIÓN.....	49

1.	<b>MÉTODO IGNACIANO: HACIA LA UNIÓN CON DIOS.</b>	49
1.1.	<i>Una vida más feliz</i>	50
1.2.	<i>Oración y acción</i>	54
2.	<b>¿CÓMO ORABA SAN IGNACIO? BREVE ANÁLISIS DEL DIARIO ESPIRITUAL.</b>	57
2.1.	<i>Características generales de la oración de Ignacio en el Diario Espiritual</i>	58
2.2.	<i>Análisis de la oración de Ignacio en el Diario Espiritual: del anhelo de la voluntad humana al hallazgo de la voluntad divina</i>	61
<b>CAPÍTULO 3: EL PODER DE SANACIÓN DE LA ORACIÓN</b>		<b>69</b>
INTRODUCCIÓN		69
1.	<b>LA ENFERMEDAD COMO LUGAR DE ENCUENTRO PRIVILEGIADO CON EL SEÑOR</b>	70
1.1.	<i>La enfermedad en tiempos de Jesús</i>	70
1.2.	<i>El sentido de la cura de Jesús</i>	71
1.3.	<i>Pecado y sufrimiento</i>	74
1.4.	<i>El sufrimiento es performativo del alma y oportunidad para acercar al ser humano a Dios</i>	78
1.5.	<i>El pecado en la espiritualidad ignaciana</i>	85
2.	<b>¿CÓMO CONCEBÍA SAN IGNACIO A LA ENFERMEDAD?</b>	87
2.1.	<i>Cuerpo sano por/para Dios</i>	87
2.2.	<i>Lo primero es la salud... del ánimo</i>	90
2.3.	<i>Enfermedad como visita de Dios</i>	91
2.4.	<i>Cuidar la salud mental</i>	93
2.5.	<i>Recapitulando</i>	95
2.6.	<i>Enfermedad como oportunidad. La paideia divina</i>	96
3.	<b>SANA ORACIÓN, QUE SANA</b>	102
3.1.	<i>Salud como salvación del alma</i>	102
3.2.	<i>Lo que pacifica</i>	103
3.3.	<i>El poder de la oración</i>	105
3.4.	<i>La Autobiografía</i>	113
3.5.	<i>Entonces, ¿cómo sana la oración?</i>	121
3.6.	<i>La sana oración es la de un corazón humilde</i>	125
<b>CONCLUSIÓN FINAL</b>		<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>		<b>135</b>

## **Siglas y abreviaturas**

### **1. Fuentes**

#### **1.1. De los escritos ignacianos**

- Au* *Autobiografía*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.
- Co* *Constituciones de la Compañía de Jesús*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.
- De* *Diario Espiritual*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.
- Ej* *Ejercicios Espirituales*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.
- Epp* *Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epostolae et instructiones*, Madrid, 1903-1911 (reimp. 1964-1968).
- FI* *Fórmula del Instituto*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.

#### **1.2. De otras fuentes ignacianas**

- Chron* *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon de J. A. de Polanco)*, Madrid, 1894-1898.
- D* *Los Directorios de los Ejercicios (1540-1599)* (Lop, M., ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander, 2000.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Roma 1943-1965.

*MFab* *Momumenta Fabri. Epistolae, Memoriale et processus*, Madrid 1914 (reimp. 1972).

*M* “Memorial” de Pedro Fabro, en *Fabri Monumenta*, Madrid 1914, 489-696 (texto latino) y *En el corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, SJ* (Alburquerque, A. ed.), Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 2000 (trad. castellana).

*MHSI* *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

*MIgn* *Monumenta Ignatiana*.

*MNad* *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)*, Madrid – Roma 1898-1962.

## **2. Otras**

*BAC* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

*ConcVat. II* Concilio Vaticano II

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

dir(s). director(es)

ed(s). editor(es)



*“Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo;  
basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano...” (Mt 8, 8).*



## **Introducción**

Este trabajo se acerca a etapas cruciales en la vida de Ignacio desde la clave de “oración”, para elucidar lo más propio del orar del de Loyola, sin priorizar la técnica o la modalidad de plegaria utilizada, sino mas bien atendiendo al lugar subjetivo desde el cual la realizaba.

Trazaremos este recorrido con el objetivo de resaltar los efectos de la oración, y establecer cómo en Ignacio, de la misma manera en que los *Ejercicios* se desprenden en gran medida de la experiencia de su conversión, también los frutos de su oración son una invitación a experimentar la gracia de Dios, ya que muestran sus efectos sobre un corazón que “se deja moldear”.

Con un interés y una fuerte convicción en el poder de sanación de la oración, demostraremos en qué medida sana quien ora, y ejemplificaremos con fragmentos de la vida y obra de Ignacio.

En el primer capítulo arribaremos a una definición de la oración, extraída de la lectura de algunos de los diccionarios de teología y espiritualidad más consultados en la actualidad, y describiremos las distintas modalidades de oración propuestas por Ignacio en *Ejercicios*.

En el segundo capítulo, describiremos cómo oraba Ignacio, destacando las características generales de su oración cotidiana, para puntualizar luego qué nos enseña el *Diario Espiritual* acerca de su oración.

En el tercer capítulo abordaremos el tema principal de este trabajo, a saber, el poder de sanación de la oración, como corolario del camino investigativo realizado, comenzando por definir algunos conceptos que se entrecruzan al estudiar esta temática, para finalizar exponiendo de qué cura hablamos cuando nos referimos a la sanación que se da por la oración.

Hemos efectuado un largo y apasionante trayecto que se expondrá en las siguientes páginas. La extensión del trabajo final corresponde en parte a dicho trayecto y en parte a la novedad que ha significado para su autora, el encuentro primerizo con tales inagotables fuentes.



## CAPÍTULO 1: ¿QUÉ ES LA ORACIÓN?

### Introducción

Este capítulo se propone esbozar una respuesta al interrogante que le da título, desde una perspectiva cristiana. Para ello, comenzaremos sondeando las definiciones de la voz “oración” que nos proporcionan algunos de los diccionarios de teología y espiritualidad clásicos más importantes. Continuaremos considerando algunas referencias bíblicas, examinando la enseñanza de Jesús en materia de oración. Finalmente extraeremos una descripción de la oración según el método ignaciano.

El telón de fondo, aquello que marca el hilo conductor del recorrido propuesto, es el de la espiritualidad en su sentido antropológico<sup>1</sup>, es decir, referido a aquella dimensión del ser humano que a menudo llamamos el “alma” o el “corazón” (en hebreo *leb*, en griego *kardia*, en latín *cor*), a saber, la interioridad de la persona, su capacidad de entrar en relación con Dios<sup>2</sup>. “Corazón” es un término bíblico que designa el centro de la persona. Es esa parte del ser humano que está en el centro de nuestra intimidad con Dios.

“El corazón como lugar profundo y centro de la personalidad, como morada de Dios en su creatura por la gracia y como fuente de la decisión, es una realidad completamente humana y no una metáfora. Es el pasaje viviente, en ambos sentidos entre el fondo del alma como fuente de la existencia personal en contacto con el impulso del Creador, y el mundo exterior que alcanza al cuerpo y la sensibilidad. El lugar del corazón, punto modal de la personalidad espiritual, encuentra su resonancia en el corazón carnal, órgano manifiestamente receptivo a los accesos o impulsos habituales de la afectividad sensible”<sup>3</sup>.

Por este motivo, podemos decir con razón que verdaderamente el corazón *ora*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Si bien el término “espiritualidad” no aparece en los documentos de la Compañía de Jesús hasta tiempos recientes, haremos referencia a la “espiritualidad ignaciana” en el sentido que le dio Nadal en sus exhortaciones a los jesuitas, a la expresión “espíritu de la Compañía”, como “lo que es propio de su Instituto y modo de proceder... Nadal lo presentaba al describir las características de la gracia propia de la CJ”, en RUIZ JURADO, M., *Espiritualidad de la Compañía de Jesús*, DHCJ II, 1371.

<sup>2</sup> Cfr. LOUTH, A. “Espiritual (teología)”, en: LACOSTE, J. Y. (dir.), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Akal, Tres Cantos, 2007, 448-451, esp. 448.

<sup>3</sup> SAGNE, J. C., “Prière” en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. T XII. Beauchesne, París, 1986, 2346 : “Le couer comme lieu profond et centre de la personnalité, comme demeure de Dieu en sa créature par la grâce et comme source de la décision, est une réalité complètement humaine et non pas une métaphore. Il est le passage vivant, et dans les deux sens, etre le fond de l’âme comme source de l’existence personnelle en contact avec l’influx du Créateur et le monde extérieur atteignant le corps et la sensibilité. Le lieu du coeur, point modal de la personnalité spirituelle, trouve sa résonance dans le coeur charnel, organe manifestement réceptif aux accès ou aux élans habituels de l’ affectivité sensible” [Traducción propia].

<sup>4</sup> Pedro Fabro ilustra este rasgo de la oración del hombre con las siguientes palabras: “Ojalá todo mi interior, particularmente el corazón, de tal manera cediese al entrar Cristo en él que se abriese dejándole un lugar en el centro del corazón” [M 68].

## 1. ¿Qué significa orar?

Si buscamos entre los diccionarios de Teología clásicos<sup>5</sup>, podemos arribar a una definición general de la oración, extrayendo los elementos comunes que componen dicha voz. Tras esta exploración, comenzaremos este apartado enunciando que *orar* consiste esencialmente en una acción que implica, por un lado, disponerse a experimentar la presencia de Dios en el interior del ser humano y por otro, abrirse a su gracia. Esto último supone una actitud de apertura al misterio divino y un reconocimiento de sí mismo como criatura. Orar consiste básicamente en un diálogo que lleva al encuentro con la voluntad del Padre, lo cual instituye un encuentro que resulta en sí mismo transformador.

Procederemos ahora a desglosar lo que consideramos los rasgos principales de esta definición, que resulta extraída de diversos artículos.

### 1.1. Orar es dialogar

Si tomamos en cuenta el *carácter dialogal* de la oración, podríamos comenzar mencionando las consideraciones de Josef Sudbrack<sup>6</sup> al respecto. El autor describe al acto de orar desde dos puntos de vista, tomando como base lo que retrata como las dos definiciones clásicas del término. La primera definición, de los padres apostólicos, es la de oración como *conversación con Dios o con Cristo*, y la segunda, de Juan Damasceno quien la describe como *elevación del ánimo hacia Dios*. Sudbrack destaca la importancia de tomar en cuenta ambas posturas, ya que, si se considera unilateralmente a la oración como un “hablar con Dios”, se corre el riesgo de confundir la personalidad de Dios con una cosificación mágica o con una realidad categorial. Y a la vez, considerar la oración sólo como elevación del corazón, encierra el peligro de olvidar el hecho de que Dios sale al encuentro en Jesús, o de quedarse en un sentido más sentimentalista del término.

Josef Sudbrack describe a la *oración* en el Antiguo Testamento como una práctica auténtica, en tanto que consiste en la experiencia viva de la acción salvífica de Dios y signada por la actitud fundamental de confianza en la bondad de Yahveh, pero manteniendo con Él una respetuosa distancia.

---

<sup>5</sup> Hemos seleccionado algunos de los diccionarios de Teología más consultados y citados dentro de la literatura teológico-espiritual. A lo largo de este apartado se irán mencionando pertinentemente los mismos.

<sup>6</sup> SUDBRACK, J. “Oración”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Tomo 5<sup>a</sup>, Herder, Barcelona, 1974.

En cuanto al Nuevo Testamento, menciona un rasgo interesante de la oración de Jesús, precisamente en Getsemaní y en la cruz: se muestra, dice, una tensión entre dos posiciones, una activa y otra pasiva por parte de Cristo. La activa en que Jesús llega a pedir que se retracte la voluntad del Padre, y la pasiva por su entrega abnegada al plan divino. Sin embargo, propone que ambas posturas son inseparables, constituyendo una y la misma cosa, en efecto, la oración de Jesús expresa la unidad de su voluntad con la del Padre.

Josef Sudbrack destaca además que en la oración de la Iglesia primitiva se realiza la triple dimensión de la oración judía, que incluye: la mirada retrospectiva a la acción histórica de Dios, la presencia del Señor en el espíritu de la Iglesia que porta la oración de los cristianos, y la expectativa del retorno del Señor, que se realiza día a día en la oración de la comunidad.

Sin embargo, el aspecto que más resalta el autor, es la acepción de oración como el *arte de conversar con Jesús*<sup>7</sup> la cual acerca aun más al orante con la persona de Dios, quien está frente a su creatura, y mantiene con ella un vínculo cercano y personal. Este rasgo rescata el carácter dialogístico del orar cristiano, en contraposición a una definición de oración como “sumisión” a la providencia divina. Dicho rasgo retoma la “mutación” de Dios quien por nosotros se ha hecho hombre y ha muerto en cruz, y por cuyo don salvífico atiende nuestras súplicas. La forma de oración que más destaca J. Sudbrack es la *adoración*, más próxima a la “elevación” y al encuentro dialogístico con el Creador, la define como “gracia” de Dios, respuesta humana de apertura al don. Más aun, describe a la oración en sí misma como “don” de Dios, pues “en ella no hay nada que nos pertenezca”<sup>8</sup>, y a la vez, destaca que la oración es también acción humana, ejercida desde la responsabilidad del orante. Dicho de otra manera, la oración encierra el encuentro de la gracia de Dios con la libertad humana.

El autor destaca que la oración es a la vez individual y comunitaria, y menciona que la razón teológica de esto es la unidad del Espíritu que es el de la Iglesia presente en el orar individual: “No se puede olvidar jamás que la oración del individuo tiene como portadora a la comunidad y sirve a ella, y que la oración comunitaria sólo puede tener como último sentido el conducir al individuo ante Dios”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 13.

Resulta interesante el rasgo que menciona J. Sudbrack para destacar el vínculo de toda comunidad, a saber, que está vehiculado por el lenguaje. Cristo, verbo hecho carne, nos sale al encuentro a través de la palabra en la Escritura y en la acción (sacramentos). Si la oración es un hablar con Dios, son las palabras las que la hacen posible. Por último, J. Sudbrack resalta que la oración es un “constante recibir”<sup>10</sup>, en el que más se recibe cuanto más indigno se considere el orante.

Otro autor que presenta el carácter dialógico de la oración como su rasgo principal es Christian Schütz, encargado de definir la voz “oración” en el *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Allí enuncia: “en la capacidad de hablar está contenida la capacidad para orar. Participando de la peculiaridad del lenguaje, el hombre se trasciende a sí mismo, a su mundo y a toda su realidad, al tiempo que actualiza también toda su finitud y fragilidad”<sup>11</sup>. Se destaca así que, por estar atravesado por el lenguaje, el ser humano tiende a la trascendencia, tiene capacidad de reflexionar sobre sí mismo y sobre la realidad que lo rodea, y al mismo tiempo se percibe limitado, lo cual conduce necesariamente a advertir un más allá que lo trasciende. Esta definición resalta el matiz dialogal de la oración e incluso así la define: “La oración es esencialmente un diálogo”<sup>12</sup>. El hombre lleva su vida y su ser ante Dios a través del lenguaje, y el Padre siempre escucha pues es *todo oídos*<sup>13</sup>, y hasta afirma categóricamente: “Dejar que el oído de Dios llegue al corazón, eso es orar”<sup>14</sup>.

Otro rasgo mencionado en el artículo es el carácter *holístico* de la oración, la cual toma en su discurrir la totalidad de la persona que ora, incluyendo tiempo, lugar, contexto, modo de vida, cuerpo, movimientos anímicos, emociones y sentimientos.

Por su parte, Xabier Pikaza<sup>15</sup> formula que la oración posee un doble gesto, a la vez humano y divino, ya que consiste en la apertura de la persona finita que dialoga con el misterio, y al mismo tiempo es manifestación de Dios en nuestra historia. X. Pikaza

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>11</sup> SCHÜTZ, CH., “Gebet”, en : *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Ed. Freiburg, Herder, 1992, 438: “In der Fähigkeit zu sprechen ist die zu beten enthalten. Partizipierend an der Eigenart der Sprache, übersteigt der Mensch im Gebet sich, seine Welt und die gesamte Wirklichkeit, gleichzeitig aktualisiert er darin auch seine ganze Endlichkeit und Gebrochenheit” [Traducción propia].

<sup>12</sup> *Ibíd.*: “Das Gebet ist wesenhaft ein Dialog”.

<sup>13</sup> *Ibíd.*: “Der Gott des Beters ist ganz Ohr”.

<sup>14</sup> *Ibíd.*: “Das Ohr Gottes an sein Herz heranlassen, das heisst beten”.

<sup>15</sup> PIKAZA, X. “Oración”, en: FLORITÁN, C.; TAMAYO, J. J. *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Trotta, Madrid, 1993, 899-908.



aventura una definición de oración como “proceso dialogal”<sup>16</sup>, en el que el ser humano sale de sí mismo y se abre a la fuente de vida: “Sin esta capacidad de “diálogo interior”, como apertura del ser personal hacia el nivel de aquello que le funda, le desborda y le enriquece, no puede darse oración”<sup>17</sup>. Así la oración se da desde el corazón y en actitud de apertura a la escucha reverente.

El autor afirma que tanto la *lectio divina*, es decir la lectura orante de la Biblia u otros textos sagrados, como el *opus Dei*, o sea el oficio divino como gesto litúrgico comunitario donde se recitan salmos, se comparte la reflexión sobre los textos, etc., son primordiales para la oración cristiana. Así, orar nos introduce en la tradición viviente de la Iglesia<sup>18</sup>. Esta perspectiva implica concebir a la oración como modo de apropiarse de una tradición eclesial, de toda la historia de un pueblo orante. Consiste así, en el entrecruzamiento de la singularidad con lo comunitario. El autor da un paso más y llega a desalentar la plegaria privada ya que según considera, ésta puede resultar engañosa o muy “sentimental” y afirma en forma decisiva que sólo la oración oficial, esto es, la celebración comunitaria del misterio de Jesús en la liturgia, garantiza la verdad y plenitud orante dentro de la Iglesia<sup>19</sup>. “Lo invisible de Dios (siendo invisible) se revela por Jesús en el culto y oración de los creyentes”<sup>20</sup>.

Lo que consideramos más destacable de esta posición si bien radical en cuanto a la plegaria privada, es que rescata la importancia de la *oración comunitaria*. Aunque advierte que la oración individual “corre el riesgo de encerrar al orante en sus propias contradicciones y deseos psicológicos”<sup>21</sup>, afirma que la oración no puede realizarse sin comunicación humana, sin diálogo fraterno, sin discernimiento comunitario. Si bien el orante debe responder individualmente a la voz de Dios de manera creativa, el autor resalta la importancia ineludible del compromiso de la comunicación fraterna en el proceso dialógico de la oración, ya que destaca el valor de los elementos que reconoce como propios de la oración comunitaria: “apertura al misterio, transparencia, creatividad compartida, amistad, celebración y gratuidad. Pienso que ellas siguen siendo todavía primordiales”<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 899.

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 900.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, 902.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 906.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 908.

<sup>22</sup> *Ídem.*

Retomando las formulaciones de J. Sudbrack, cabe aquí citar la bella definición de “oración” que nos entrega el autor, pues reúne los elementos de apertura al diálogo con Dios, y búsqueda del misterio infinito en tanto ansia de felicidad y plenitud:

“eso es la oración, a saber: la aceptación del propio ser creado, pero no con apática resignación, sino sabiendo que este procede de manos del Padre; el desarrollo del dinamismo fundamental que late en el propio centro personal, que en cierto modo querría romper la estrechez espacio-temporal y que, sin embargo, no ve realizada plenamente su apetencia en un ser infinito, sino en el tú que de antemano le habla, le responde, y le invita; el ansia de felicidad que penetra todas y cada una de las cosas, y que a su vez busca, no una satisfacción sensible, sino la plenitud personal; y el deseo de acción libre, la cual a la postre sólo puede realizarse ante una persona que tenga todas las posibilidades de la libertad y que llame al hombre hacia ella”<sup>23</sup>.

El ser humano es creatura, y su relación con Dios es filial. La naturaleza humana incluye la búsqueda constante del Creador y esa búsqueda se expresa y manifiesta en la oración, en tanto que es también búsqueda de la plenitud personal, indisociable de la atracción natural o “elevación” que genera el Padre en cada uno de sus hijos. Un Padre que a su vez habla, responde e invita, generándose así un ida y vuelta dinámico y dialógico.

## **1.2.Orar es abrirse a la gracia**

La oración es esencialmente búsqueda de la trascendencia y apertura al misterio divino, que afecta a la subjetividad, transformando la propia existencia.

En palabras de Karl Rahner, la oración es “la entrada del hombre en la trascendencia de su propio ser, y con ello, en un alto de respuesta y entrega, la afirmación humilde, receptiva y venerante del tú que te habla y dispone totalmente de él; lo cual incluye ineludiblemente la afección subjetiva de la existencia humana, por el misterio de Dios como persona”<sup>24</sup>. Así la oración consiste en una apertura a la gracia, en tanto “respuesta amorosa que acepta la voluntad también amorosa de Dios”<sup>25</sup>.

K. Rahner agrega que “La oración como ejercicio de las virtudes divinas tiene una intencionalidad que desemboca en el mismo Dios en sí y por razón de Él mismo”<sup>26</sup>. Resuena en esta cita el *salir de sí mismo* al que, como veremos, apunta el método

---

<sup>23</sup> SUDBRACK, J. “Oración”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Tomo 5<sup>a</sup>, Herder, Barcelona, 1974, 10.

<sup>24</sup> Citado en SUDBRACK, J. “Oración”, Ídem.

<sup>25</sup> RAHNER K. “Oración”, en: RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1970, 500.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 501-502.

ignaciano; es decir, no buscar la afirmación del propio yo en una oración autocomplaciente, sino buscar y abrirse a la gracia divina.

Otro aspecto señalado por Rahner es el carácter cristológico de la oración en la tradición católica, pues “toda oración acontece en nombre de Cristo”<sup>27</sup>, aunque sigue la línea orante del antiguo pueblo judío rezando los mismos salmos, pero a la vez aceptando la salvación anunciada en el Nuevo Testamento. Desde los primeros tiempos la Iglesia dirigió su oración tanto al Padre como a Jesús y su característica fundamental es la gratitud, siendo asimismo un *acto de gracia*<sup>28</sup> de carácter eclesiológico.

Abrirse a la gracia de Dios en oración constituye además un acto de escucha por parte del orante. En este sentido podemos mencionar lo que propone Hans Walter Wolff acerca de la capacidad de escucha y de decisión del *leb* (corazón)<sup>29</sup>. El autor toma la referencia bíblica de Dt 6, 5 “Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón (*leb*), con toda tu alma (*napas*) y con toda tu fuerza”, para destacar la entrega consciente de la voluntad del hombre a Dios, entrega que se efectúa desde el corazón. “Hemos visto que *leb* raramente significa ánimo, sino que lo más frecuente es que designe el órgano del conocimiento y juntamente la voluntad, su planear, sus decisiones e intenciones, la conciencia y la entrega consciente y sincera en la obediencia”<sup>30</sup>. Esta entrega constituye una decisión de obediencia que está precedida de una actitud de escucha. Wolff destaca en este sentido, el aspecto podríamos decir “auditivo” del corazón: éste *escucha*. Toma como ejemplo la sabiduría de Salomón que consiste en “un corazón capaz de oír” (1 Re 3, 9-12), que le sirve para saber gobernar y discernir. Wolff arriesga que “Lo definitivamente propio es que el corazón está llamado a razonar, en especial a escuchar la palabra de Dios”<sup>31</sup>.

Michel Dupuy<sup>32</sup> en la voz “oraison” del *Dictionnaire de Spiritualité*, dedica un apartado especial a la “oración del corazón” y cita a Alexandre Piny quien define este tipo de oración: “Puede verse fácilmente en qué consiste la oración del corazón, o de la *voluntad*, que es lo que entendemos aquí por el *corazón*... una unión amorosa de nuestra

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 502.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 501.

<sup>29</sup> WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 80.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>31</sup> *Ídem*.

<sup>32</sup> DUPUY, M. “*Oraison*”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, TXI, Bauchesne París, 1982, 831.

voluntad a Dios y a su divina voluntad durante todo el tiempo de esa oración”<sup>33</sup> [las cursivas son nuestras]. Piny no distingue entre corazón y voluntad, sino que los utiliza como sinónimos, y en el corazón ubica la sede del encuentro de dos voluntades, la del orante y la de Dios.

### **1.3.Orar es buscar y hallar la voluntad de Dios**

Es Cristo quien nos abre camino al Padre y quien acaba por ser nuestro modelo de oración por su vínculo filial con el Creador, y quien nos marca el sendero de la oración como búsqueda de la voluntad divina.

Nurya Martínez-Gayol trabaja este rasgo proponiendo que el “hágase tu voluntad” del Padre nuestro, más que sentido de obediencia, implica una solicitud de la gracia, un pedido del don, en el que se demanda que las intenciones del Padre se tornen realidad gozosa para sus hijos<sup>34</sup>. “...En el “hágase tu voluntad”, que significa que acontezca para bien de la humanidad lo que place a un Dios que es Padre y que, por ello, se intuye como fuente de gozo y realización para sus hijos”<sup>35</sup>.

Como veremos en el siguiente apartado, Jesús supo poner toda su persona al servicio de la voluntad de Dios al punto de entregar su vida, asumiendo el sufrimiento, la pasión y la muerte en cruz. Posteriormente veremos cómo San Ignacio utiliza el término *voluntad* para referirse a una potencia humana que ha de ponerse al servicio de Dios. Para el de Loyola, la voluntad es el lugar del alma donde se producen las “mociones”, donde el orante recibe el querer de Dios y a partir del cual es conducido y guiado, para hacer su elección. “Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánimo lo que yo debo hacer [...] eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad” [Ej 180]<sup>36</sup>. Con esta plegaria propuesta en los *Ejercicios*, el orante se deja guiar y conformar por la presencia divina. La voluntad humana es así afectada por el amor de Dios, por el Espíritu derramado “de lo alto” (Ro 8, 14-16), en el que Dios se da y se comunica,

---

<sup>33</sup> PINY, A., citado en *Ibíd.*, 840, “On peut voir aisément en quoi consiste l’oraison du coeur, ou de la volonté, qui est ce que nous entendons ici par le coeur...: une union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté durant tout le temps de cette oraison” [Traducción propia]

<sup>34</sup> MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., “Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad” [Ej 180]. *Voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana*, en: URÍBARRI BILBAO, G., *Dogmática Ignaciana “Buscar y hallar la voluntad divina” [Ej 1]*. Mensajero – Sal Terrae, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid-Santander, 2018,105.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 106.

<sup>36</sup> *Ejercicios Espirituales*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.

configurándose de este modo, un espacio de encuentro de voluntades<sup>37</sup>. “Ignacio no es sólo un *contemplativo en la acción*, sino un contemplativo en la acción de Dios, del proyecto divino actuándose en su comunicarse, manifestarse y hacer participar de su gloria a las criaturas que con este fin ha creado”<sup>38</sup>. Tal es el fin pretendido por los *Ejercicios*, buscar y hallar la voluntad de Dios para ponerla en obra, y ordenar la vida según la divina voluntad, lo cual agrada a Dios. Nurya Martínez-Gayol toma una cita de J. Thomas<sup>39</sup> quien postula que la “alegría” es para Ignacio fruto del acuerdo entre el deseo del hombre y el deseo de Dios, al tiempo que es también criterio último de toda elección en tanto que consolación. La alegría aparece en el hombre como reflejo de la alegría de Dios.

Como veremos con posterioridad, la vida de Ignacio estará signada por un proceso de búsqueda de la voluntad de Dios, convirtiéndose en el centro de su existencia, la realización de aquello que sea para mayor gloria divina. “Tanto la Autobiografía como el Diario espiritual sugieren hasta qué punto Ignacio deja a Dios posesionarse de su voluntad, pero también cómo dicha voluntad podía ocultársele o tornársele inasequible por largo tiempo”<sup>40</sup>.

Así, la voluntad de Dios puede considerarse como un *dinamismo*, algo que se va descubriendo, revelando en el movimiento de ir conformándose con dicha voluntad<sup>41</sup>. “Y sentía en mi volición que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo... comencé luego a advertir y quererme llegar al placer de Dios nuestro Señor” [*De* 147]. En su *Diario espiritual*<sup>42</sup> Ignacio deja estas palabras, que dan cuenta de cómo la voluntad humana va cediendo paso a la voluntad divina, para conformarse con esta última. Se trata así de cumplir la voluntad, por unión de voluntades, en el proceso mismo de descubrirla.

La oración es entonces una de las mediaciones de las que Dios se sirve para dar a conocer su voluntad, junto con la obediencia – a la Iglesia, al papa, al superior –, y situaciones particulares – personas, acontecimientos –. Sin embargo, podríamos decir que la oración es el espacio paradigmático para buscar y hallar la voluntad divina. Las tres

---

<sup>37</sup> MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., “Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad” [*Ej 180*]..., en *Óp. Cit.*, 110.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>39</sup> THOMAS, J., *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, citado en: MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., “Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad” [*Ej 180*]. *Voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana*, *Óp. Cit.*, 113.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 124.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibíd.*, 126.

<sup>42</sup> *Diario Espiritual*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.

mediaciones mencionadas son las vías por las que se produce esa “condescendencia” de Dios en el interior de la persona que busca su voluntad. Nurya Martínez-Gayol lo expresa del siguiente modo:

“la “condescendencia de Dios”, que se introduce en el proceso de búsqueda de esa voluntad del ser humano, se adapta y la “reinventa” conforme a sus circunstancias y su respuesta, de tal modo que el “cumplir su santísima voluntad” se torna un proceso de diálogo y de acción humano-divinos donde ambas libertades se encuentran e interactúan en orden al fin. En este sentido puede hablarse de una voluntad particular de Dios sobre la criatura, en cuya definición y concreción ella misma participa”<sup>43</sup>.

La voluntad de Dios se nos hace disponible, dándonos y dándonosla a conocer, nos es ofrecida en Cristo en tanto que misión a la que cada persona es llamada. Para dejarse conformar con ella son necesarias la disposición, la indiferencia y la abnegación<sup>44</sup>. La propuesta de la autora tal como lo explica en el fragmento citado, es que Dios se involucra en la vida de las criaturas, y que, adaptando su llamada a las condiciones personales, Dios sale a nuestro paso.

#### **1.4. Conclusión**

Podríamos concluir así, que orar consiste en “hablar con Dios”, en un acto de apertura a la gracia y de elevación del corazón al encuentro transformador con el Creador. Consiste en el arte de conversar con Jesús o con Dios Padre en un espacio íntimo y personal. Orar implica buscar y hallar la voluntad de Dios *conformándose* con el designio divino en un movimiento dinámico de búsqueda, escucha, encuentro y descubrimiento de dicha voluntad. Implica tanto la aceptación confiada de la voluntad divina, como la participación activa del orante en su concreción, cuyas características singulares signarán el camino que se trace.

La oración cristiana encierra en sí misma toda una tradición, la historia de salvación del antiguo pueblo judío, en una mirada retrospectiva a partir de la Encarnación y la Resurrección de Jesús<sup>45</sup>.

Dios se hizo hombre, fue muerto en cruz y nos entrega su don salvífico por amor y misericordia, a la vez que se deja conmovido, atendiendo a nuestras súplicas.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>45</sup> Cfr. CONCVAT. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 8: AAS 58 (1966) 821, en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, Librería Edetrice Vaticana, Grafo, Bilbao, 1999, 319, “La ley de la oración es la ley de la fe. La Iglesia cree como ora”.

## **2. Jesús, maestro de oración: Orar para dar con la voluntad de Dios.**

Como ya mencionamos, la oración es el lugar privilegiado para la revelación de Dios y de su voluntad, en tanto que es encuentro con el Creador. Orar significa abrirse a una experiencia mística del amor de Dios, en que se recibe la sobreabundancia de su gracia, y se alcanza el conocimiento de su bondad y de su misericordia. En el acto de buscar y hallar la voluntad de Dios, el orante se dispone a vivir un espacio humano-divino, ya que coopera activamente a partir de su búsqueda, con la gracia de Dios. Quien ora se prepara para recibir el don divino y a través de él va adquiriendo una mirada nueva sobre sí mismo, sobre Dios y sobre la creación.

Orar constituye uno de los elementos fundamentales de la Biblia, ya que es arquetipo de la relación entre Dios y el ser humano. La propuesta bíblica es una alianza entre Dios y el hombre que va aconteciendo a lo largo de la historia y haciendo a la creatura abrirse al influjo de su Santo Espíritu: “Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas” (Ez 36, 27)<sup>46</sup>. Dios quiere restaurar la unidad de sus hijos que estaban dispersos (Jn 11,52), así anunciado el Evangelio, no constituye una ruptura con el judaísmo; esto se pone de manifiesto sobre todo en la oración, ya que tanto la plegaria judía como la cristiana consisten en un *diálogo con Dios*<sup>47</sup> como Padre.

El Nuevo Testamento muestra que la Trinidad está involucrada en la oración cristiana, en la cual el Espíritu habita al hombre, y éste se dispone ante el Padre por y a través de Cristo como camino, mediador e intercesor del orante. La teología paulina es clara al respecto: “La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡*Abbá, Padre!*” (Gal 4, 6). Es el Espíritu el que ora en nosotros, ungiendo y fecundando con su gracia nuestras limitaciones: “Y de igual manera, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables” (Ro 8, 26)<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

<sup>47</sup> Cfr. SAGNE, J. C., “Prière”, en : *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Óp. Cit. 2235.

<sup>48</sup> Cfr. Zac 12, 10; Lc 10, 2; 11, 13; Hch 2, 4; 8, 14-17; 10, 44-46; 11, 15-18; 19, 6; Ro 8, 15-16; 15, 30-32; 1 Co 14, 14-18; Ef 5, 18-20; 6, 18-20; 1 Ts 1, 2-5.

Asimismo, en el Evangelio de Juan queda destacado este rasgo, por ejemplo, en la conversación con la samaritana, Jesús habla de *adoración en espíritu y en verdad* (Jn 4, 23-24). Esto corresponde a un desprendimiento del mundo para acceder al verdadero conocimiento de Dios a través de su Espíritu. Dicho modo de adoración es posible para los hijos de Dios, para aquellos a quienes Cristo ha abierto el acceso a la verdad, los que han nacido del Espíritu; se trata de una oración en el espíritu de Dios, tal y como fue dado por Cristo. Así, la oración cristiana se dirige al Padre y es obra del Espíritu Santo.

### **2.1. La oración de Jesús como hecho de vida**

Pasaremos ahora a mencionar los rasgos principales de la vida en oración de Jesús que nos presenta el Nuevo Testamento. En la oración de Cristo se revela y se realiza el encuentro con el Padre. Jesús a través de la oración, vive en profundidad su filiación y la experiencia de la paternidad de Dios. Jean-Claude Sagne al describir la oración de Jesús, menciona que “su relación filial a Dios aparecía como el centro de su personalidad”<sup>49</sup>.

Tal y como lo presentan los evangelistas, la vida pública de Cristo transcurre en alternancia con intensos momentos de oración, y en un contacto ininterrumpido con el Creador, para realizar hasta las últimas consecuencias el proyecto de amor por los hombres. Efectivamente, el modo de orar de Jesús proviene en esencia de ser Hijo de Dios, de su relación única e íntima con Dios como Padre: “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Lc 10, 22)<sup>50</sup>. Jesús nos indica el modo de relacionarnos con Dios como Padre y enseña la condición filial de todo cristiano.

Siendo hijos del Padre nos convertimos en hermanos. La oración de Jesús posee así una evidente dimensión apostólica: lejos del intimismo, no se repliega en sí mismo, sino que se abre a la misión, al trabajo por el prójimo, por los “hermanos”. Asimismo, siendo “hijos”, podemos pedirlo todo (Mc 11, 24): “la demanda de bienes materiales no está prohibida, pero sí está subordinada a la búsqueda del Reino de Dios y de su justicia: el resto será dado “por añadidura” (Mt 6, 33)”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> SAGNE, J. C., “Prière” en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 2227, “... sa relation filiale à Dieu apparaît comme le centre de sa personnalité”.

<sup>50</sup> Cfr. Mt 11, 25-27; Jn 11, 41; 12, 27-28; 17, 1-26.

<sup>51</sup> SAGNE, J. C., “Prière” en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 2230, “La demande des biens matériels n’est pas interdite, mais elle est subordonnée à la recherche du Royaume de Dieu et de sa justice: le reste sera donné “par surcroît” (Mt. 6, 33)”.



Toda la vida de Jesús nos brinda un modelo de vida en oración al Padre y nos indica la forma precisa en que debemos orar, entregándonos el *Pater noster* (Lc 11, 1-4). Jesús comparte su experiencia orante con su vida, enseñando a su pueblo a orar y se convierte así en maestro y modelo de oración. Enseña *qué* y *cómo* rezar, enseña el modo de hacerlo, instando a orar con la confianza de ser escuchados. Jesús recurre para ello a parábolas (Lc 11, 5-8; Lc 18, 1-14) y a sentencias como “Yo os digo “Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe: el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá” (Lc 11, 9-10; Mt 7, 7-11), o “benedicid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen” (Lc 6, 28). De la misma manera Jesús insta al pueblo a orar con perseverancia e incluso con insistencia, orando siempre “sin desfallecer” (Lc 18,1; Ro 12, 12).

Jesús reza con asiduidad y dedicación especialmente en momentos decisivos de su vida y su ministerio, podríamos citar algunos ejemplos como: el momento de su bautismo en que se encuentra orando (Lc 3, 21), antes de iniciar su predicación se retira al desierto y ora durante cuarenta días (Lc 4, 1-2), ora en su primera aparición en Cafarnaún (Mc 1, 35), ora cuando lo busca la multitud (Lc 5, 15-16), ora después de los milagros que obra (Mc 6, 46; Mt 14, 23), antes de resucitar a su amigo Lázaro se dirige al Padre para darle gracias porque siempre lo escucha (Jn 11, 41-42), da gracias en la última cena (Lc 22, 17-19), ora cuando escribas y fariseos deliberaban qué hacer con Él (Lc 6, 12), ora a solas (Lc 9, 18) y con sus discípulos (Lc 9, 28), ora con insistencia en el monte de los Olivos (Lc 22, 39-44), ora antes de morir por el nuevo pueblo santo (Jn 17, 1ss), ora al Padre al expirar (Lc 23, 46). En la inminencia de la elección de los Doce Apóstoles, Lucas subraya que Jesús pasó toda la noche orando: “Sucedió que por aquellos días se fue él al monte a orar, y se pasó la noche en la oración de Dios. Cuando se hizo de día llamó a sus discípulos y eligió a doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles” (Lc 6, 12-13). En suma, Lucas y los evangelistas destacan la figura de Jesús orante mostrando que toda acción importante para la misión de Cristo va precedida o acompañada de oración.

Vemos cómo la oración de Jesús es hecho de vida, por tanto, templo y sinagoga dejan de ser lugares privilegiados de oración, para pasar a orar en la montaña, en el monte, en el huerto. Jesús buscaba lugares tranquilos y apartados para hacer oración (Lc 9, 18),

aconseja orar en su aposento; así, cualquier lugar es propicio mientras sea en intimidad con el Padre<sup>52</sup>.

Jesús es también clave hermenéutica para comprender y conocer las Escrituras, y hacer de ellas un método de oración, así se presenta camino a Emaús (Lc 24, 13-35). De la misma manera en Lc 24, 47 Jesús aparece resucitado ante los discípulos y *les abre la inteligencia* para que comprendieran las Escrituras. Otra manifestación de Jesús como clave para la oración destacada por Juan en su Evangelio, es que nos insta a pedir en su nombre “lo que pidáis al Padre, os lo dará en mi nombre” (Jn 16, 23ss)<sup>53</sup>. Es Cristo quien nos lleva al Padre y quien, por nuestra fe en Él, ruega e intercede por nosotros ante Nuestro Señor<sup>54</sup>. En su vida en la tierra, Jesús curaba a los enfermos que se le acercaban, resucitaba muertos, sanaba con gestos y palabras. Esta respuesta de Jesús al pedido con fe de los que creían en él, se transforma luego en “un diálogo que continúa en la intimidad de los corazones, a través de todos los siglos”<sup>55</sup>. Pues tras su resurrección, se hace efectiva la promesa con que culmina el evangelio de Mateo “Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20).

## **2.2. Jesús enseña cuáles son los efectos de la oración**

En cuanto a los efectos de la oración, es Jesús quien nos enseña acerca de ellos. La oración contribuye a resistir en momentos de prueba, quien ora será capaz de hacer la voluntad de Dios y de asumir su proyecto aun en las circunstancias más adversas: “Estad en vela, pues, orando todo el tiempo para que tengáis fuerza y escapéis a todo lo que está para venir, y podáis estar en pie delante del Hijo del hombre” (Lc 21, 36). Jesús indica categóricamente: “... ¿Cómo es que estáis dormidos? Levantaos y orad para que no caigáis en la tentación” (Lc 22, 46). Durante la agónica oración en el huerto de los Olivos, el sueño de los discípulos hace evadir el momento de oración, luego caerán en la tentación de la traición (Lc 22, 47-48), de la violencia (Lc 22, 49-51), de la negación (Lc 22, 57-60).

Otro efecto de los más significativos de la oración es la revelación de la propia identidad. Durante la oración en el monte Tabor, el rostro de Jesús cambia de aspecto,

---

<sup>52</sup> Cfr. Mt 6, 5-6; 26, 38; Mc 1, 35; 6, 46; Lc 5, 16; 6, 12; 11,1; 22, 39-42; Jn 6, 15.

<sup>53</sup> Jn 14, 13ss; 15, 16.

<sup>54</sup> Ro 8, 34; Heb 7, 25; 1 Jn 2, 1.

<sup>55</sup> SAGNE, J. C., “Prière”, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 2233, “Ainsi s’amorce un dialogue qui se poursuit, dans l’intimité des cours, à travers tous les siècles”.

revelándose su verdadera identidad filial divina (Lc 9, 29) y así los discípulos contemplan quién es Jesús y su gloria mientras está rezando (Lc 9, 32). Jesús se transfigura, visto por sus discípulos cuyos sentidos espirituales también se transfiguraron gracias a la oración.

El Nuevo Testamento presenta a la oración como modo de obtener la paz: “No os inquietéis por cosa alguna; antes bien, en toda ocasión presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración... y la paz de Dios que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús” (Fil 4, 6-9).

Si bien lo desarrollaremos con posterioridad, cabe aquí destacar que el Nuevo Testamento acentúa el poder de la oración de curar y aliviar del sufrimiento y la enfermedad. Santiago lo expresa claramente “¿Sufrir alguno de vosotros? Que ore... ¿Está enfermo alguno de vosotros?... que oren sobre él... Y la oración de la fe salvará al enfermo... Orad los unos por los otros para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder” (Stg 5, 13-16). En la misma línea, destaca Jesús que, en la lucha contra Satán, hay una especie de demonios que sólo pueden ser arrojados con oración (Mc 9, 28-29).

Así, orar nos previene y fortalece en la prueba, nos da la paz, nos permite conocer mejor nuestra interioridad, transforma nuestro modo de percibir y estar en el mundo, y hasta nos alivia de la enfermedad.

### **2.3. La oración como lugar de encuentro con la voluntad del Padre**

La oración que Jesús nos enseña consiste fundamentalmente en el encuentro de la creatura con su Creador. Jean-Claude Sagne señala que “las dos escenas “teofánicas” del bautismo y de la transfiguración (Mc 1, 9-11; 9, 2-8 ss) abren una perspectiva sobre las relaciones íntimas entre Jesús y Dios”<sup>56</sup>. El autor destaca que no es Jesús sino el Padre quien dirige sus palabras tanto al Hijo como a sus discípulos, y destaca la actitud de escucha<sup>57</sup> que inaugura una vida en oración entregada a la voluntad del Padre: el “Escucha Israel” (Mc 12, 29-31) que funda todos los mandamientos. La oración en tanto encuentro de la creatura con el Creador es así paradigmática para hallar la voluntad de Dios (Rm 12, 2; Ef 5, 17).

---

<sup>56</sup> SAGNE, J. C., “Prière” en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 2229, “les deux scènes “théophaniques” du baptême et de la transfiguration (Marc 1, 9-11; 9, 2-8 et par.) ouvrent une perspective sur les relations intimes entre Jésus et Dieu”.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 2228.

“En esto está la confianza que tenemos en él: en que, si le pedimos algo según su voluntad, nos escucha” (I Jn 5, 14). Jesús enseña a buscar y hallar la voluntad del Padre, principalmente en el momento más concluyente de su vida en la tierra, siguiendo esta voluntad hasta las últimas consecuencias como expresión suprema de filiación para la glorificación del Padre. “Este combate y esta victoria solo son posibles con la oración. Por medio de su oración, Jesús es vencedor del Tentador, desde el principio y en el último combate de su agonía”<sup>58</sup>. Jesús aúna la confianza en el Padre con la obediencia a Dios.

“Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba así: “Padre mío, si es posible que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú” ... Y alejándose de nuevo, por segunda vez oró así: “Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad” ... Los dejó y se fue a orar por tercera vez, repitiendo las mismas palabras” (Mt 26, 39, 42, 44).

Jesús orando tres veces pide al Padre que pase la “copa” de sufrimiento que está a punto de beber, pero en cada oportunidad refuerza su total entrega al plan divino, pues la vida entera de Cristo traduce en hechos lo enseñado por él a sus discípulos “venga tu Reino; hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo” (Mt 6, 10). En suma, si la oración no está dispuesta a seguir la voluntad del Padre, esta será falsa (Mt 7, 21-23; 21, 28-31), pues lo primero que se ha de buscar es el reino de Dios y su justicia (Mt 6, 33).

#### **2.4. La oración de intercesión**

Finalmente cabe hacer una breve referencia a la oración de intercesión, transversal en el Nuevo Testamento. Esta transversalidad muestra que orar compromete toda la vida del cristiano y es inseparable de un compromiso con el prójimo<sup>59</sup>. En la estrecha conexión del Espíritu y la oración, Pablo insiste en la oración como un elemento necesario en la batalla espiritual: “que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí” (Ro 15, 30). El apóstol hace énfasis en la oración de intercesión de sus amigos a quienes pide que lo ayuden a orar. Pablo destaca momentos de tribulación como aquellos que más ahondan su comunión con Dios cuya fuerza se manifiesta particularmente en la flaqueza humana para mostrar que su gracia nos basta, “pues cuando estoy débil, entonces es cuando estoy fuerte” (II Cor 12, 7ss). Esto lleva al creyente a una existencia agradecida que se traduce en oración, tal como lo destaca el apóstol “ante todo, doy gracias a mi Dios

---

<sup>58</sup> *La oración del Señor: “Padre Nuestro”*, en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, Óp. Cit., 2849, 753.

<sup>59</sup> Ef 1, 15-21; 3, 14-21.

por medio de Jesucristo, por todos vosotros, pues vuestra fe es alabada en todo el mundo” (Ro 1, 8). Toda la enseñanza de Jesús como maestro y modelo de oración signa la vida de la comunidad cristiana desde el inicio: “Así pues, Pedro estaba custodiado en la cárcel, mientras la Iglesia oraba insistentemente por él a Dios” (Hch12, 5)<sup>60</sup>.

La Iglesia primitiva practica la oración de intercesión, se reúnen en casas para orar y se ora en común, siguiendo la indicación de Cristo (Mt 18, 19-20). Esta oración se caracteriza principalmente por la acción de gracias y alabanza (Ro 7, 25; Flp 4, 20; 1 Tim 1, 17), y por la petición de “fuerza” para predicar con valentía la palabra de Dios, y de signos que los acompañen (Hch 4, 24-30).

## **2.5. Conclusión**

En resumen, el Nuevo Testamento con Jesús como modelo<sup>61</sup>, nos muestra que existen numerosas formas de oración que nos ponen en presencia de Dios. Jesús vive una vida de oración, legando con su ejemplo y enseñanza para toda la posteridad, su forma de relacionarse con el Padre y con el reino de Dios.

Podríamos afirmar a partir de lo expuesto, que cualquier actividad que realicemos puede convertirse en oración<sup>62</sup>, si nos abrimos a la trascendencia y buscamos en esa acción al Padre. La oración puede ser practicada por cualquier ser humano, desde su más tierna infancia hasta sus últimos momentos de vida, no se necesita más que la disposición a experimentar dicho encuentro amoroso con el Creador y con su voluntad.

La fe y la disposición a experimentar el encuentro con el amor del Padre son elementos clave para obtener fruto en la oración, así lo expresa Marcos: “Yo os aseguro que quien diga a este monte “Quítate y arrójate al mar” y no vacile su corazón, sino que crea que va a suceder lo que dice lo obtendrá. Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis” (Mc 11, 23-24).

---

<sup>60</sup> Hch 1, 14, 24; 3, 1; 10, 9; 13, 3; 14, 23.

<sup>61</sup> *La oración del Señor: “Padre Nuestro”*, en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, Óp. Cit., 2765, 731.

<sup>62</sup> “Orad constantemente” (1Ts 5, 17).

### **3. La oración ignaciana en los *Ejercicios Espirituales*.**

Definiremos ahora lo más detalladamente posible, las características principales del método ignaciano, haciendo hincapié en cómo queda concebida la oración en los *Ejercicios Espirituales*.

#### **3.1. Método y proceso**

En la primera anotación de los *Ejercicios*, Ignacio define a la oración como un ejercicio espiritual: “por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental...” [Ej 1]. Los *Ejercicios* ignacianos son modos de preparar y disponer el *ánima* para quitar de sí afecciones desordenadas que afecten a la libertad e indiferencia necesarias para alcanzar el fin para el que hemos sido creados, es decir, para alabar, hacer reverencia y servir a Dios [Ej 23].

Si buscamos en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, la voz “oración ignaciana” destaca que Ignacio da en los *Ejercicios* para quien ora, indicaciones abiertas según necesidades y modos de cada persona. El autor del artículo, William Barry<sup>63</sup> señala que una de las tensiones que caracterizan la espiritualidad ignaciana es la flexibilidad de la aplicación del método de ejercicios, en contraposición al elemento metódico que los caracteriza. La finalidad de estos métodos, insiste el autor, es llevarnos a la “conversación familiar” con Dios.

O’Malley afirma que “la enseñanza fundamental de Ignacio era que la persona debía encontrar la manera [de orar] que mejor le encajaba, pero él y los otros primeros jesuitas vieron que los métodos debían llevar a la «conversación familiar» con Dios. La conversación debía ser íntima, hecha en el «lenguaje del corazón»”<sup>64</sup>.

Así, Ignacio no entrega con su obra un método rígido y cerrado, en el sentido de ser aplicable igual y universalmente para todos, sino muy por el contrario, encontramos que su método contempla la particularidad de cada uno, sus características, capacidades, momento y estado de vida, etc. El acompañante no puede desentenderse de la historia o biografía del que se ejercita, tal y como queda indicado en los *Ejercicios*: “Según la

---

<sup>63</sup> BARRY, W., “Oración Ignaciana”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, Mensajero-Sal Terrae. Bilbao-Santander, 2007, 1370-1376.

<sup>64</sup> O’MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1995, 48, citado en: *Ibid.*, 1370.

disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios” [Ej 18].

El método tiene en cuenta las diferencias entre las personas, las distintas capacidades, formaciones y cualidades de asimilación de la experiencia. Por ello es importante considerar el punto de partida de cada uno, ya que a partir de allí es que comienzan los *Ejercicios*, tomando a quien los realiza “en movimiento”, en un momento vital de únicas características.

A partir del método – que brinda modo y orden – y de la impronta personal, es que cada ejercitante podrá dar sentido a la experiencia y elaborar una respuesta propia, irrepetible. Por consiguiente, podríamos afirmar que la estructura de los *Ejercicios* es elástica, ya que el ejercitante les va imprimiendo su propio ritmo de progresión. Se trata de retraducir la historia de la salvación a su propia vida, a su propia historia. A partir de esto podríamos afirmar que en Ignacio hay una clara sensibilidad por la subjetividad. El ejercitante se va abriendo a la gracia de Dios con las herramientas psíquicas, espirituales e históricas con las que cuenta, personalizando así la historia de salvación. Los *Ejercicios* poseen entonces una naturaleza propedéutica y pueden llegar a ser considerados como esqueleto o armazón transformador válido para situaciones de crecimiento espiritual diversas. Así se cosecharán frutos diferentes de una “misma oración” (meditación, contemplación, etc.) según el Espíritu le conceda a cada quien. Esto dará lugar a una respuesta de seguimiento única para cada persona, posibilitado por el encuentro, también único, de la persona con la gracia.

Una de las características de la oración ignaciana es la de meditar y contemplar los hechos de la vida de Cristo, para llegar a alcanzar el amor de Dios y poner el propio amor en obras, convirtiendo la vida en respuesta de amor ante tanto bien recibido.

Retomando la definición que nos entrega el ya citado *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* en la voz “oración ignaciana”, mencionaremos que Barry propone que la puerta de entrada a *Ejercicios* completos se sostiene en la confianza en Dios, en la certeza de su amor incondicional, que el autor da en llamar “principio y fundamento afectivo”<sup>65</sup>. En cuanto al propósito que podrían tener los *Ejercicios*, el autor recorre dos teorías, a saber, la primera es que los *Ejercicios* constituyen un método que ayuda a la persona en la unión con Dios, y la segunda teoría propone que los *Ejercicios*

---

<sup>65</sup> BARRY, W., *Letting God Come Closer: An approach to the Ignatian Spiritual Exercises*, Loyola Press, Chicago, 2001, 57-59.

son en realidad un método que lleva a hacer sabia elección de su estado de vida, para mejor servir a Dios. Barry se inclina por una síntesis de ambas teorías, afirmando que éstas no se contraponen, sino que se complementan, ya que los *Ejercicios* apuntan a la unión con Dios, con el fin de colaborar activamente a su servicio en favor del reino. La unión con Dios se alcanza cuanto más nos hemos librado de nuestras afecciones desordenadas, pudiendo alcanzar la verdadera libertad e indiferencia, dejando que Dios elija nuestro modo de vida.

### **3.2. La oración preparatoria**

Tanto la meditación como la contemplación ignaciana comienzan con la oración preparatoria [*Ej* 49] que supone la aceptación y libre decisión de vivir el Principio y Fundamento. Esta norma de llamar a la memoria, al entendimiento y a la voluntad a oración, es también un tomar conciencia tanto del hecho de que Dios actúa en las potencias humanas, como del que la oración es una experiencia de encuentro con Nuestro Señor. “La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” [*Ej* 46].

Ignacio nos entrega una indicación metodológica precisa que consigna unas treinta y una veces a lo largo de los *Ejercicios*<sup>66</sup>. Esta sólita oración se repite idénticamente, retomando una y otra vez el Principio y Fundamento, que es lo que debe guiar nuestros actos, deseos y pensamientos. En esta fórmula como en otras, Ignacio refiere a una totalidad: “todas mis intenciones, acciones y operaciones”, luego “todo mi haber y poseer”, “todo es vuestro”, “en todo amar y servir”, “quitando todo impedimento”, apunta a que el ejercitante confiado en el método ponga en juego la integridad de su persona, que no deje por fuera del método ningún aspecto de sí mismo para mejor servirse de él y para arribar así a la prosecución del fin para el que hemos sido creados<sup>67</sup>. Finalmente, cuando Ignacio propone ordenar nuestras *operaciones* en servicio y alabanza de su divina majestad, se refiere a cualquier actividad de la persona (*operare*). Según señala Luis María García Domínguez en su trabajo sobre las afecciones

---

<sup>66</sup> GARCÍA HIRSCHFELD, C., “Oración preparatoria”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 1377.

<sup>67</sup> MELLONI, J., “Todo”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 1704.



desordenadas<sup>68</sup> este término proviene de la lectura de Ignacio de los textos de Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, término que tenía su lugar en la tradición filosófica. Las operaciones constituyen entonces los dinamismos por los que las facultades humanas actúan u operan sobre el mundo, sean intencionales o no<sup>69</sup>.

La sólita oración ayuda al ejercitante a disponerse a la oración para llegar a recibir la gracia. Ignacio remarca la importancia de la disposición, y sospecha si al que se ejercita no le vienen mociones espirituales, consolaciones o desolaciones [Ej 7], pues esto será debido a que no cumple con lo que de su parte ha de poner, “si los hace a sus tiempos destinados y cómo; asimismo de las adiciones, si con diligencia las hace” [Ej 7].

Más aun, en las reglas de discreción de espíritus ubica expresamente como causa de hallarse desolados “el ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros” [Ej 564]. Respecto de esto José Calveras señala que: “durante los ejercicios se supone siempre esta intervención de la virtud divina en las horas de ejercicio espiritual, cuando el ejercitante cumple diligentemente con su parte”<sup>70</sup>.

La oración preparatoria consiste entonces en una indicación metodológica que apunta a hacernos entrar en ejercicios con plena *disposición* al encuentro con Dios como Creador y única fuente de verdad, reconociendo nuestra condición de creaturas cuyo fin último es el de servirlo, reverenciarlo y alabarlo:

El “término disposición, no se detiene en el significado de elección, sino que llega hasta el último y orienta a situar el fin de los Ejercicios en el significado final, en esa entrega total y absoluta. Así, las tres dimensiones de “disponer” van perfectamente concatenadas: la preparación va orientada a la elección, y ésta a la entrega total; entrega que sólo puede darse si hay una profunda preparación y una verdadera elección del camino que Dios le ha dado para elegir”<sup>71</sup>.

### **3.3.La meditación ignaciana**

Para Joseph Tetlow, autor del artículo que define esta voz en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, la meditación es una *experiencia*<sup>72</sup> con toda la complejidad que

---

<sup>68</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas: influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero–Sal Terrae, Madrid, 2015, 29.

<sup>69</sup> Corresponde al sentido genérico del término “operación”, descrito en la voz “Operaciones”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 1360.

<sup>70</sup> CALVERAS, J., *Los tres modos de orar de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Vizcaína, Bilbao, 1928, 42.

<sup>71</sup> QUIJANO, A., “Disposición”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 647.

<sup>72</sup> TETLOW, J., “Meditación”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1206.

esta palabra encierra: al ejercitante, a su contexto, su historia, su situación, y también al que da los ejercicios y aquello que a él lo imbrica. En otras palabras, se trata de una experiencia personal que implica experiencias de otros. Como ejemplo de esto, el autor menciona las meditaciones de la Primera Semana, en las que se trae a la oración la experiencia de los ángeles caídos, de los primeros padres, de un individuo que ha sido condenado [Ej 50 a 52] y finalmente la experiencia de Jesús en la cruz, a quien se trae hablando con Él como se habla con un amigo, otorgando a la meditación un carácter “dialógico”.

En Primera Semana la meditación lleva al ejercitante a la cruz de Cristo ya que está invitado a evaluar la responsabilidad humana en el pecado. Como señala Tetlow, el primer documento jesuita en utilizar la palabra “meditatio” es la “Prima Deliberatio” de 1539, que distingue entre *cogitando*, *meditando* y *orando*; luego durante décadas “meditatio” pasará a referir al tipo de oración mental. El *Directorio Oficial*<sup>73</sup>, de 1599 llama *meditación* a la oración más intelectual y racional de Segunda, Tercera y Cuarta Semanas.

Entre el *Directorio Oficial* y la Restauración, se utilizaron entre otros, los comentarios de Bartolomé Ricci para entender la meditación; su libro *Instructio de meditare* (1600) fue reimpresso varias veces durante dicho período.

Tetlow señala que luego de la Restauración de la Compañía de Jesús la meditación cayó bajo influencia del racionalismo europeo y que hasta mediados del s. XX las enciclopedias dividían la oración en “contemplativa”, “afectiva y “discursiva”, esta última incluía hasta entonces la meditación, especialmente la meditación ignaciana. Esta conceptualización se relacionaba con el uso del intelecto y del raciocinio en oración, con el análisis y comparaciones entre conceptos, a fin de conducir a la unión con Dios. Sin embargo, no debía confundirse este tipo de oración con un tiempo de estudio o mero uso del razonamiento del ejercitante, ya que esto lo ubicaría fuera de la experiencia de oración propiamente dicha. A este aspecto apuntan advertencias y comentarios que circulaban en la época, ya que el intelecto no debía dominar la oración sino más bien ser puesto al servicio de esta.

A finales del s. XX comienza a acentuarse el lado místico de la espiritualidad ignaciana, incluso de la meditación. Tetlow destaca que en la meditación Ignacio propone

---

<sup>73</sup> D. 33, 34, 43 (156) *Directorio Oficial*, en: LOP SEBASTIÁ, M., *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2000, 355.

traer imágenes, por lo que el uso de la imaginación no es sólo patrimonio del tipo de oración contemplativa. Por citar algunos ejemplos, podemos mencionar la imagen de un hombre condenado [Ej 48], un rey noble [Ej 92], el cuerpo herido de Jesús en la cruz [Ej 208]. Cada imagen según el autor constituye un recurso retórico de los *Ejercicios*, penetrando en el verdadero sentido de la materia de meditación, e impregnándose de este la persona toda del ejercitante.

La meditación ignaciana lleva en la Primera Semana a la consideración de los pecados del ejercitante, para llegar cabalmente a una conciencia agradecida de la creación y del lugar pequeñísimo que ocupa cada ser humano en el mundo. En [Ej 60] luego de traer a la memoria las propias faltas, de saberse pecador capaz de errores graves contra sí mismo y contra otros, contra el mundo que se habita y contra la propia fe (ángeles, santos y cielos), y en presencia amorosa del Creador, se llega al reconocimiento humilde de la propia pequeñez, a la admiración y a la reverencia de toda creatura del cielo y de la tierra:

“...con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dexado en vida y conservado en ella; los ángeles cómo sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí, y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme...” [Ej 60].

La meditación sobre el pecado es así un intento de reconciliación con toda la creación, viendo cómo cada creatura nos ha soportado, tras la ruptura que el pecado supone con ella. Esto se retoma al final de los *Ejercicios* con la Contemplación para alcanzar amor, haciendo del camino propuesto por San Ignacio una vía hacia el amor en el que todo se ve y se entiende como don del Señor, ante lo cual la opción es darse a sí mismo, es decir, llegar al don de sí.

### **3.4. La contemplación ignaciana**

Para Ignacio, la *contemplatio* no significa contemplación intelectual, como sí lo era en la antigüedad. El de Loyola define este tipo de oración, según él mismo lo consigna en las *Constituciones*, como “la unión íntima y la familiaridad con Dios” [Co 723].

La contemplación es, junto con el discernimiento, la base fundamental de los *Ejercicios* ignacianos. Ignacio presenta este tipo de oración al comienzo de la Segunda Semana de Ejercicios.

La oración contemplativa ignaciana es más bien contemplación de Cristo, pero como camino y condición previa para mejor seguirlo, es decir para pasar a la acción desde

aquello contemplado, convirtiendo la vida en respuesta de amor ante tanto bien recibido. Sin perder el sentido trinitario, la oración de contemplación ignaciana se centra en la persona de Jesús, y lo hace desde los relatos evangélicos. Así contemplar para el ejercitante se transforma en mirar la vida de Cristo. Se contempla su vida para más amarle y seguirle [Ej 104]. Se trata de mirar a Jesús afectivamente, sintiendo y gustando su persona, conociéndolo internamente, dejando que impregne toda la vida, sentidos y afectividad del orante. Se pretende con ello hacerlo salir afectivamente fuera de sí, al principio viendo y oyendo, luego incorporando de manera progresiva nuevos sentidos sobre lo ya contemplado [Ej 121].

#### Composición de lugar

En el segundo “preámbulo”, la “composición viendo el lugar”, se utiliza el poder de la imaginación. El acompañante no determina para cada oración los contenidos visuales que compondrán la escena, sino que el ejercitante deberá tomar parte activa en la contemplación. En esto el arte y la naturaleza pueden contribuir en gran medida a incrementar la capacidad creativa del que se ejercita en imaginar las escenas que se pondrán en oración. La composición de lugar es el puente entre las dos formas de oración ignaciana: meditación y contemplación. La primera más discursiva, la segunda más imaginativa, que se detiene no tanto en la secuencia de ideas y pensamientos espirituales, sino más bien en gustar esas imágenes para incorporar el sentido que con esta práctica se revele al orante. La propuesta ignaciana apunta a estimular a través de la imaginación, la puesta en juego de sentidos y afectividad al encuentro con Dios, ayuda a “inflamarse en amor de su Criador y Señor” [Ej 316]. Así también el ejercitante toma conciencia de la carga afectiva que lleva, y descubre más de sí mismo, de su propia realidad y de su propia historia, a través de identificarse con uno u otro personaje de la escena, o al descubrirse en reacciones más o menos semejantes a ellos, mirando a Jesús con el fin de mejor seguirle.

El “traer la historia”, es poner delante nuestro la escena salvífica que se desea contemplar. Puede tratarse de un texto del Evangelio o de una parábola, en cualquier caso, será contemplada, mirada, visualizada, sentida. El objetivo es la persona de Jesús, así la escena contemplada es el medio para conocerle más, para admirarle, para sentir su amor misericordioso y seguirle. La secuencia de los misterios de la vida de Cristo que Ignacio propone, recoge la vida entera de Jesús entre nosotros y repasa la historia del mensaje de salvación.

Cabe aquí destacar que la oración ignaciana otorga protagonismo al ejercitante llevándolo a través del método de los *Ejercicios*, de manera única y singular a vivir una experiencia personal e irrepetible de oración, ya que se basa en aquello que sólo el ejercitante puede construir, cada vez. Es el entrecruzamiento entre la disposición a la oración, el bagaje de experiencia con el que se cuenta, y el modo y orden que proporcionan los *Ejercicios*, lo que convierte a la oración ignaciana un camino con sello propio. En la Anotación 2, Ignacio indica que quien da los *Ejercicios* debe narrar fielmente la historia a contemplar (o a meditar), en breve o sumaria declaración [Ej 2], es decir evitando decir mucho acerca del sentido de la historia, dejando así lugar para que quien recibe los ejercicios discorra en sentido y en sentir durante la oración. Ignacio define así la función del que da y del que recibe los *Ejercicios* ya que reviste de importancia el utilizar bien la historia como materia de oración.

### Imaginación

El P. Kolvenbach destaca la naturaleza espiritual del “visualizar” en los *Ejercicios*. Las imágenes pertenecen a la vida del orante y le dan tela para abrirse a la trascendencia y al vínculo con Dios. Definirá la imaginación como

“la capacidad de producir el símbolo, forma que une lo visible y lo invisible, capaz de hacer presente el encuentro de Dios con el hombre... La función creadora de símbolos, propia de la imaginación, hace al que contempla capaz de transformarse en evangelio, de sentir en la “escena evangélica” el “misterio” de Cristo, y de revestirse de él siendo actor en el presente actual del Señor”<sup>74</sup>.

Así la imaginación constituirá el medio para llegar al fin, abrirse a la gracia de Dios, comprender su sentido, dar gloria a Dios, tomar parte activa en su reino.

Ignacio entrega una serie de pasos para la contemplación, para ayudar al orante a abrirse a la experiencia de encuentro con el Creador. De esta manera la contemplación nos permite acceder a los misterios de la historia de salvación de manera afectiva, sensorial, espiritual, esto evita los rodeos intelectuales y racionales propios de otros tipos de oración más “mentales”, para dar lugar al sentir y gustar internamente del encuentro con el Creador. Notamos que la contemplación exige una mayor entrega personal durante la oración, en una posición de mayor humildad que por ejemplo en la meditación. El

---

<sup>74</sup> KOLVENBACH, P. H., *Decir... al indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1999, 57.

contemplativo apuesta su sensibilidad y afectividad para tener su experiencia del Espíritu de Dios.

### **3.5. Aplicación de sentidos**

Se trata de la oración que indican los *Ejercicios* para el período final del día en la Segunda, Tercera y Cuarta Semana. A diferencia de la contemplación del principio del día, en la que se utilizan los sentidos de ver y oír, en la “Aplicación de Sentidos”, se trata de visualizar, escuchar, oler, gustar, tocar espiritualmente los elementos de la escena y la escena misma imaginada. Como estos cinco sentidos tienen, en esta oración, por objeto la divinidad, hablamos de sentidos espirituales. Se trata de “activar” los sentidos interiores o sentidos del corazón y disponerse para una nueva forma de percibir el Misterio. “No gustamos y olemos la divinidad simplemente (...) sino más bien gustamos y olemos la divinidad “del alma y sus virtudes” [Ej 124]”<sup>75</sup>.

El ejercitante se sirve de sus propias experiencias y del conocimiento que tenga del evangelio para componer la escena y aplicar estos sentidos a su oración. Así llega a introducirse en una experiencia ver, oler, gustar, escuchar y tocar imaginativamente realidades de las cuales no es posible tener una experiencia sensible, como la gloria, la corte celestial, etc. Esto implicará además la puesta en juego de la propia afectividad, siendo la contemplación el prototipo de la oración afectiva, es la vía de apertura más directa a la experiencia de amor de Dios, llegando así a conocer la historia como quien participa “desde dentro”<sup>76</sup>. “Una percepción así transformada afecta los deseos que emergen de la oración y así prepara la Elección”<sup>77</sup>.

### **3.6. Petición**

El tercer preámbulo consiste en “demandar lo que quiero y deseo”, nos dirige hacia lo esencial de la oración. Recoge tanto la historia traída (primer preámbulo) como la composición del lugar (segundo preámbulo)<sup>78</sup>, se sirve de estos elementos y orienta lo

---

<sup>75</sup> ENDEAN, PH., “Aplicación de sentidos”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 189.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 190.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 191.

<sup>78</sup> Estos tres preámbulos a partir de la Segunda Semana, seguirán apareciendo hasta el final de *Ejercicios*, luego de la “oración preparatoria” que, como ya mencionamos, resume y actualiza el Principio y Fundamento.

suscitado en el orante hacia su más hondo deseo de encontrarse con Jesús, experimentar su amor y seguirle.

Así, comenzando por la Primera Semana se demanda pena por los pecados y temor para no caer en ellos [Ej 65]; en la Segunda Semana no ser sordo al llamamiento de Cristo sino ser presto y diligente para cumplir su voluntad [Ej 91], conocimiento interno del Señor para más amarle y seguirle [Ej 104], se pide también la gracia para elegir lo que sea para mayor gloria de Dios y salud del ánima [Ej 152]; en la Tercera Semana se pide dolor con Cristo doloroso [Ej 203]; en la Cuarta Semana conocimiento interno de tanto bien recibido para en todo amar y servir a Dios [Ej 233], por citar algunos ejemplos.

Así, en la petición se demanda la entrada en intimidad con Cristo, experimentando progresivamente su presencia salvífica a medida que avanza el proceso de *Ejercicios*, hasta llegar al punto de “encontrar a Dios en todas las cosas” y “en todo amar y servir”.

### **3.7.Coloquio**

Finalmente, el coloquio en diálogo amistoso con el Señor, recoge y da sentido a los pasos anteriores de la oración. Esta conversación con el Señor con la que finaliza cada ejercicio, es una porción de tiempo dedicada íntegramente a enfatizar en el aspecto dialógico de la oración. Consiste en hablar, en pronunciarse a su modo ante Dios en diálogo espontáneo “como el salmista [que] derrama el cofre de su intimidad ante Dios (*Sal* 142,3)”<sup>79</sup>.

Retomando a M. Dupuy, en la voz “*oraison*”, en el *Dictionnaire de Spiritualité*, el autor menciona que “se trata de asumir también... la expresión personal y la relación, para que se desarrolle en presencia de Dios. Dicho de otra manera, los afectos tienen el papel de movilizar al sujeto y dirigirse a Dios. Este era ya el objetivo asignado al coloquio, que recoge y encierra la meditación ignaciana, según las tres potencias”<sup>80</sup>. Dupuy destaca así que, en el coloquio propuesto por Ignacio en los *Ejercicios*, se utilizan los afectos para entrar en diálogo con el Creador. Así lo describe el *Directorio Oficial* de 1599, “los

---

<sup>79</sup> ARANA, G., “Coloquios”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 342.

<sup>80</sup> DUPUY, M., “*Oraison*”, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 839, “Il s’agit d’en assumer aussi les deux autres fonctions, l’expression personnelle et la relation, en sorte qu’il se développe en présence de Dieu. Autrement dit, les affections ont pour rôle de mobiliser le sujet et de s’adresser à Dieu. Tel était déjà le but assigné au colloque qui ramasse et clôtura la méditation ignatienne selon les trois puissances (Exercices 54)”.

coloquios más aptos son los que nacen diversos del afecto interior, como lo es el mismo afecto”<sup>81</sup>.

En palabras de G. Arana, consiste en “aprender a captar el lenguaje de Dios en los movimientos de nuestra propia afectividad. Aprender a captar el lenguaje propio de Dios: la alegría de recibirse el hombre amado por Dios, en el deseo de vivir para amar. Aprender a captar su lenguaje impropio, su silencio y su condición inasible”<sup>82</sup>.

Tal como lo señala José García de Castro a propósito de los *Ejercicios*, en los que “ninguna de las potencias, energías o dimensiones de la persona queda fuera de la experiencia espiritual que se propone; todo queda integrado porque todo es un llamado a ser ordenado conforme al único fin propuesto [*Ej 23*]”<sup>83</sup>. El autor trabaja cada uno de los verbos mencionados a lo largo de los *Ejercicios*; y a estos últimos los define como un “manual de oración sistemática”<sup>84</sup>, cuya experiencia espiritual “constituye un recorrido minucioso por las numerosas parcelas del ánima, por sus capacidades, potencias, recursos volitivos y racionales con el fin de conocerse mejor y poder así proceder a “ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea”, en fin, para buscar y hallar la voluntad divina”<sup>85</sup>. Y es esta rica experiencia, la que se recoge en cada coloquio.

En esta oración el principal interlocutor es Cristo, “la persona del Verbo Encarnado es el encuentro de Dios con el hombre”<sup>86</sup>. En su rostro se revela el del Padre; y en diálogo con él se enfatiza la condición de amistad y cercanía a la persona de Jesús, se profundiza la configuración con el Hijo.

En el triple coloquio se pide la mediación de María, “madre propiciadora que nos allega al único mediador”<sup>87</sup>. A propósito de la figura de María en el coloquio, el P. Kolvenbach destaca que

“esta mediación de María no es un añadido a la única mediación de Cristo. El triple coloquio no es una cadena obligatoria de mediaciones y no funciona como una serie de instancias que sea necesario recorrer, como si el acceso directo a Dios estuviera cerrado...”

---

<sup>81</sup> D. 33, 34, 43 (129), en: LOP SEBASTIÁ, M., *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*. Óp. Cit., 350.

<sup>82</sup> ARANA, G., “Coloquios”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 344.

<sup>83</sup> GARCÍA DE CASTRO, J., *¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos*, Manresa 74, 2002, 40.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>85</sup> *Ídem.*

<sup>86</sup> ARANA, G., “Coloquios”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 345.

<sup>87</sup> *Ídem.*



Nuestra Señora, en su actuar, nos introduce en el misterio de su Hijo... introduce en el universo de la gracia al “género humano”, redimido por la Divina Majestad”<sup>88</sup>.

En suma, el coloquio consiste de alguna manera en la aprehensión del lenguaje propio de Dios, de aquello no articulado, inefable, inasible; la criatura pone palabras allí donde se produce el encuentro con la presencia divina, en una nueva apertura a la gracia. “El coloquio para Ignacio es la maduración del diálogo con Cristo, que por una parte manifiesta el grado de nuestra configuración con él, y por otra tiene un efecto transformante hacia dicha configuración, toda vez que dispone a lo que el Señor quiere en nosotros”<sup>89</sup>.

### **3.8.Examen de la oración**

Una vez que la meditación o contemplación ha sido realizada, se pide al ejercitante hacer el examen de la oración, es decir, el ejercitante se introduce en el papel de observador de su propia experiencia, pasando así de lo inmediato a la mediatez, o distanciamiento que permite considerar lo orado desde cierta perspectiva. Esta indicación se encuentra en la quinta adición:

“después de acabado el ejercicio; por espacio de un cuarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada arrepentirme, para me enmendar adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; haré otra vez de la misma manera” [Ej 77].

El examen de la oración no debe confundirse con el examen particular de [Ej 24-31], ni con el examen general de [Ej 32-44], ya que, a diferencia de estos, en el examen que aquí nos ocupa, se trata de volver sobre la oración realizada, intentando discernir acerca de la moción experimentada, para ofrecer el proceso a Dios y enmendarse según lo que se haya observado.

### **3.9.Modos de orar**

Los tres modos de orar se encuentran al final de la Cuarta Semana. En ellos es precisamente el *modo* o la *manera* de orar, la que varía. Están destinados a enseñar a orar para ser ejercitados durante los *Ejercicios* y fuera de ellos. El *Directorio Oficial*<sup>90</sup> vuelve

---

<sup>88</sup> KOLVENBACH, P. H., *Decir... al indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Óp. Cit., 141-142.

<sup>89</sup> ARANA, G., “Coloquios”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Óp. Cit., 343.

<sup>90</sup> D. 33, 34, 43 (256) *Directorio Oficial*, en: LOP SEBASTIÁ, M., *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*. Óp. Cit., 382.

a destacar lo que enuncian las *Constituciones* respecto de estos tres modos de orar, a saber, que poseen una aplicación más general que los *Ejercicios*, ya que declaran que “los Ejercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos... Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos, y algunos exámenes de consciencia y modos de orar, specialmente el primero ... aun se estenderá mucho más...” [Co 649].

Santiago Arzubialde describe en detalle la estructura de estos tres modos de orar, y puntualiza que “el *primer modo* de orar no es propiamente oración, es muy semejante al examen... es la base de una fórmula catequética destinada a cimentar a los creyentes en los principios fundamentales de la Ley de Dios y en la práctica fundamental de la vida cristiana”<sup>91</sup>. El autor destaca que el *segundo* y *tercer* modo de orar, por el contrario, son una mezcla de oración mental y vocal, que ahondan en las bases de la fe; y que los *misterios de la vida de Cristo*, preparan la materia de meditación y de contemplación, teniendo así los modos de orar origen diverso: catequético, litúrgico y sacramental. “Por medio de ellos, el hombre se halla vinculado a la Ley de Dios y al misterio de Cristo desde la experiencia espiritual eclesial”<sup>92</sup>.

El primer modo de orar se realiza sobre cuatro temas, a saber, los mandamientos, los pecados mortales, las potencias del ánima y los sentidos corporales. Tiene como centro al hombre y a su comportamiento referido a Dios. “Es una referencia permanente por la que el hombre conoce lo que debe guardar y las afecciones e inclinaciones del corazón que debe *evitar*... la *materia* del primer modo de orar es la perfección cristiana en su conjunto”<sup>93</sup>. Por esta razón, para Arzubialde no es oración propiamente dicha, ya que el primer modo de orar está destinado a disponer al hombre a adoptar una actitud cristiana fundamental<sup>94</sup>.

Según José Calveras, el cuerpo del primer modo, con sus cuatro materias (mandamientos, pecados, potencias y sentidos) constituye un curso breve de *Ejercicios*, pues “su materia es la ley de Dios y las raíces del pecado o el campo del desorden, y su fin conocer la regla perfecta de conducta y las propias faltas y desórdenes, para pedir perdón de ellos y gracia de enmendarlos, y con esto mejorarse”<sup>95</sup>. Para el autor, el primer

---

<sup>91</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Spirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2009, 591.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 592.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 595-596.

<sup>94</sup> *Ibíd.* 598.

<sup>95</sup> CALVERAS, J., *Los tres modos de orar de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*. Óp. Cit., 15.

modo de orar en su forma y aplicaciones, es excelente práctica para llegar al entero conocimiento de sí<sup>96</sup>, y constituye un buen examen de conciencia previo a la confesión, “en efecto, practicando asiduamente el primer modo de orar, el alma va limpiándose más y más de pecados, malos afectos y hábitos y desórdenes”<sup>97</sup>.

El segundo modo de orar corresponde a la contemplación de la significación de cada palabra de la oración. Consiste en estar “en la consideración de una palabra tanto tiempo cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra” [Ej 252]. La palabra contemplada, tal como lo describe Arzubialde, va de los labios al corazón<sup>98</sup> y crea comunión<sup>99</sup>. “El cristiano siempre que habla así con Dios trasciende. Lo hace profundizando en lo que dice, “contemplando” el significado de cada palabra. Ya que no se trata simplemente de enterarse, sino de dejarse empapar y penetrar”<sup>100</sup>.

Por último, el tercer modo de orar corresponde a la oración por compás, es decir, repetir rítmicamente cada una de las palabras de una conocida oración, como el Padre nuestro o el Ave María. Ignacio dirá que con cada “anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater noster o de otra oración [...] se mire principalmente la significación de la tal palabra” [Ej 258]. Consiste así en una oración desde el soplo vital, desde la respiración del orante; con cada anhélito se dice una palabra. Es una conversación que no cesa porque se sostiene en el ritmo de la respiración, y es este el que nos une a Dios, “recibir de Dios el aliento de la vida y por medio de él expresarse y alcanzarle”<sup>101</sup>. Es el ritmo lo que se añade respecto del modo de orar anterior, la respiración misma se hace oración, el hombre percibe su don vital, su latido, percibiéndose creatura amada por su Creador.

Los tres modos de orar suponen una actitud humilde de apertura al Padre y de reconocimiento de sí mismo en tanto creatura amada. Sólo esta actitud nos permite abrirnos a su gracia; y a su vez, sin la gracia de Dios no podríamos conocerle ni llegar a conocernos espiritualmente, ni ordenar los afectos tal y como Ignacio lo propone, ni mantenernos firmes en la voluntad eligiendo siempre lo más “alto” y cercano a Dios. Los

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 64.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>98</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Óp. Cit., 603.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 605.

<sup>100</sup> *Ibíd.* 606.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 609.

tres modos de orar constituyen una mutua comunicación de dones – creatura-Creador –, propia del amor<sup>102</sup>.

### **3.10. Contemplación para alcanzar amor**

Podríamos sintetizar el propósito de esta contemplación (y de todo el camino de *Ejercicios*) en la siguiente fórmula: “encontrar a Dios en todo, para en todo amarle y servirle”.

El título que lleva esta contemplación final, incluye varios términos contundentes. Hemos descrito el de “contemplación”, pasemos ahora al término “alcanzar”. Este verbo tiene aquí dos acepciones: una, la de “obtener”, que hace énfasis en aquello alcanzado y otorga protagonismo a quien “da”; otra, la de “conseguir”, con énfasis en el ejercitante, quien se abre y coopera para que lo inunde la gracia.

A la hora de describir el “amor”, Ignacio lo hace en forma precisa, sobria y categórica, ya que, tras su propia conversión, el amor queda estrictamente dirigido *a* y proviene *de* Dios. Alude a la *co-laboración* con Dios en el mundo a la manera de Jesús. Para Ignacio el amor es servicial, reverente y sirve para dar gloria a Dios. En la Contemplación para alcanzar amor, el ejercitante quiere alcanzar una forma de ser, estar y actuar en el mundo impregnado por el amor de Dios del que alcanza a tomar plena conciencia hacia el final de los *Ejercicios*, a través de esta contemplación. Ella marca el camino, la vía por la cual se puede vivir en ese amor. Ignacio señala el amor de Dios, para inspirar el nuestro con Él, y así crecer en caridad impregnados de su infinito amor.

El amor *de* Dios genera en nosotros el amor *a* Él y esto regirá la vida del jesuita y la de todo cristiano, según podemos leer en *Ejercicios*, *Cartas* y *Constituciones*. Por ejemplo, al hablar de la elección que ha de hacer el ejercitante, Ignacio plantea que “el amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios” [*Ej* 184].

En las *Constituciones*, Ignacio propone que el amor es lo que cohesiona y da sentido a la Compañía de Jesús: “El vínculo principal de entrambas partes, para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza, es el amor de Dios nuestro Señor... se unirán más fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que de ella descenderá y se extenderá a todos los próximos, y en especial al cuerpo de la Compañía” [*Co* 671].

---

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 611.

Retomando los *Ejercicios*, la pregunta que guía la experiencia es: ¿Cuánto amor he recibido y cuánto amor ofreceré? Ignacio invita así a ordenarse según ese amor que proviene de Dios, a hacerlo todo “por su divino amor y reverencia” [Co 118] y [Co 67, 111, 130, 132, 240, 569, 610, 640, etc.]

En suma, la Contemplación para alcanzar amor apunta a que el ejercitante alcance la plenitud de sentido de su existencia, contemplándola e interpretándola desde el amor de Dios. Es uno de los últimos ejercicios que Ignacio propone al ejercitante y encierra una de las claves del carisma ignaciano: Dios habita el mundo, cada cosa creada es aposento de Dios. En el marco de esta contemplación, se encuentra la conocida oración “Tomad, Señor, y recibid...” [Ej 234], de la cual Pedro Fabro expresará en forma mística: “tuve un gran deseo [...] de que Cristo, al que acababa de recibir, me metiera con Él dentro de mí mismo para vivir con Él y colaborar a mi propia reedificación y renovación de mí mismo... Le pedía también que Él se dignase a renovar mi propio ser, mi vivir y mi obrar; para que yo me reoriente con relación a Él y a todo lo demás” [M 124].

De esta manera expresa Fabro el sentido que cobra la Contemplación para alcanzar amor, como nueva forma de ser y estar en el mundo, desde y hacia el amor de Dios, para finalmente llegar a ese amor que “se debe poner más en las obras que en las palabras” [Ej 230].

En la Contemplación para alcanzar amor estamos invitados a contemplar cómo Dios trabaja y labora por nosotros en todas las cosas criadas, esto es Dios en acción, siempre activo en este mundo. William Barry llama a esto “mística de colaboración”<sup>103</sup> y proporciona ejemplos de la vida de Ignacio. En este punto es importante señalar, que el discernimiento no nos lleva a conocer la voluntad de Dios decretada para cada uno desde la eternidad, sino que lleva a alinear nuestras acciones futuras, con la acción continua de Dios en el mundo. Barry plantea que la originalidad de Ignacio en cuanto a la vida espiritual no reside en introducir nuevos métodos de oración o que los *Ejercicios* son una vía para la unión con Dios, sino que se trata de una mística de colaboración con la obra divina en el mundo llamada “ser contemplativos en la acción”.

---

<sup>103</sup> BARRY, W., *Letting God Come Closer: An approach to the Ignatian Spiritual Exercises*, Óp. Cit., 57-59.

### 3.11. Contemplativos en acción

Ser “contemplativos en acción” es una expresión del ideal ignaciano según Jerónimo Nadal (1507-1580), quien relata que Ignacio “sentía y contemplaba a Dios tanto en todas las cosas, actividades, conversaciones, a la manera de in actione contemplativa, lo cual solía explicar: que encontraba a Dios en todas las cosas” (*MNad V*, 162)<sup>104</sup>.

En esta expresión, queda subordinado el elemento contemplativo a la vida activa y apostólica, constituyendo ésta una novedad con respecto a la tradición teológica, que otorgaba preeminencia a la contemplación en tanto que encuentro con Dios, más que a la acción en sí. La oración debe tender siempre a un fin práctico, y no quedar detenida en la alegría de la contemplación, pues las necesidades apostólicas empujan a la acción. Ser contemplativo en la acción implica actuar guiado por el amor, y el amor debe inspirar todas las acciones humanas, orientándolas hacia Dios, esto es la búsqueda de Dios en todas las cosas, lo cual constituye el núcleo de la espiritualidad ignaciana, se trata así de una mística de servicio. “...De todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno... sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios... a Él en todas [las creaturas] amando y a todas en Él...” [*Co* 288].

Así, la acción pasa a ser lugar privilegiado de expresión del amor *de* y *a* Dios, queda penetrada por la contemplación del Creador. La contemplación concluye en la acción de servicio a Dios. En palabras de José Calveras, “además de la concentración de todo el amor en Dios, importa el actuarlo con la mayor frecuencia e intensidad que permita la condición de la vida presente”<sup>105</sup>.

En la vida de Ignacio, constatamos un camino de esfuerzo por ordenar la propia vida según Dios, convirtiéndose esto en su meta espiritual. La oración contemplativa ignaciana nos hace contemplar a Cristo con el fin de conocerlo internamente, como medio necesario para más amarle y seguirle [*Ej* 104], es decir, para traducir el amor en actos. “El amor se debe poner más en las obras que en las palabras” [*Ej* 230].

---

<sup>104</sup> Y también: “... en todas, en todas sus acciones y conversaciones, y en todos sus actos, tuvo también la gracia de sentir la presencia de Dios y el afecto a las cosas espirituales, simultáneamente Contemplativo en la Acción: (cosa que él solía explicar diciendo que en todo había que hallar a Dios) ...” (*MNad IV*, 651), o cuando Nadal narra, respecto de la experiencia del Cardoner: “y así le quedó una actuación de contemplación y unión con Dios, que sentía devoción en todas las cosas y en todas partes muy fácilmente” (*FN II*, 153).

<sup>105</sup> CALVERAS, J., *Los tres modos de orar de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*. Óp. Cit., 70.

Dios habita en todo lo creado [Ej 235], esto invita al ser humano a relacionarse con el Señor a través de la creación, a través de su acción en el mundo para con todo lo creado.

De algún modo consideramos que este ideal ignaciano de ser “contemplativos en acción” resume y retoma en sí el modelo legado por Jesús de una vida hecha oración, cuyas acciones, decisiones y dirección están orientadas *hacia* y provienen *del* amor al Padre.





## **CAPÍTULO 2: LA ORACIÓN EN LA VIDA DE SAN IGNACIO**

### **Introducción**

Los *Ejercicios Espirituales* son un método para descubrir a Dios y unirse con Él, llevan al encuentro sobrenatural con el Padre. En palabras de Santiago Arzubialde, al ejercitante “se le ofrece algo en lo que no hay engaño posible: ayudado de la gracia, puede vencer los condicionamientos propios de la pasión para que Dios le guíe inmediatamente en su amor... [el ejercitante] podrá descender a los niveles más hondos de su verdad ante Dios, para disponerse a la identificación plena con la vida de Jesús”<sup>1</sup>. Así, la propuesta de Ignacio es la de un modo que lleva a un orden interno progresivo, buscando que la persona ordene su vida según el modelo humano-divino de Jesucristo. Los *Ejercicios* se ordenan hacia “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. Porque toda afección desordenada es una tendencia que aparta de la voluntad salvífica divina”<sup>2</sup>.

En lo que sigue, describiremos brevemente en qué medida la obra ignaciana apunta a este proceso de vencerse a sí mismo para amar y servir a Dios alcanzando su plenitud como creatura, y de qué manera dicho proceso es vivenciado por el propio Ignacio, tomando como referencia el relato de la experiencia íntima vivenciada por el santo, tal y como lo testimonian las páginas de su *Diario Espiritual*.

### **1. Método ignaciano: hacia la unión con Dios.**

El jesuita es llamado a una renuncia total y absoluta, para quedar en esencia desnudo ante Dios y ser conducido por el Espíritu Santo. Debe estar desprendido de materias y bienes, anhelos y lazos que puedan anclarlo y desviarlo del fin para el que el

---

<sup>1</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Óp. Cit., 87.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 88.

ser humano ha sido creado; para arribar a ello es que Ignacio crea el método de *Ejercicios*. Asimismo, tanto la *Fórmula del Instituto*, como el *Examen* y las *Constituciones*, establecen una guía detallada que los primeros fundadores legaron, para alcanzar este desprendimiento del mundo que resignifique la propia vida, adquiriendo nuevo valor aquello en lo cual se pone la seguridad y la esperanza.

Es decir, no sólo estamos ante reglas que aseguren meramente la permanencia y sostenibilidad de la Compañía de Jesús en tanto orden religiosa, sino que también asistimos a un método de desasimiento del mundo que establece nuevas prioridades y una forma novedosa de vivir los vínculos determinados por la historia personal. Método que lleva así, a una renuncia de la propia vida, a un don de sí por amor a Cristo y a la Iglesia.

### **1.1. Una vida más feliz**

Toda afección desordenada impide percibir el amor de Dios y dirigirle a él *todo el peso de nuestro amor* [Epp I, 514]; ordenar los afectos implica ordenar el amor humano según el modelo del amor de Dios. En palabras de Arzubialde,

“El hombre está ordenado cuando se deja guiar en todo por la voluntad divina. Cuando ésta es su alimento (Jn 4, 34), cuando vive la vida filial, a semejanza de Jesús, *el Hijo*. El orden consiste, por consiguiente, en la unificación del corazón, para la verdadera libertad, como resultado de una experiencia habida de Dios. Por la cual, y a partir de ella, busca *sólo* a Dios, y no otras cosas “además”. El hombre está ordenado cuando sus motivaciones están unificadas por el cumplimiento de la voluntad divina”<sup>3</sup>.

Como señala Luis María García Domínguez, el desorden de las operaciones es condición de posibilidad de que se produzca una afección desordenada<sup>4</sup>, entendiéndolo por “operación” cualquier actividad que desarrollan las facultades humanas, corporales o psíquicas, “que pueden ser conscientes o no conscientes, voluntarias o no, estar informadas o no por la gracia, y ordenadas o no al fin último del hombre”<sup>5</sup>. El desorden de las operaciones, significa que éstas no están orientadas al fin propio de la persona humana, que describen los *Ejercicios* en términos de alabar, reverenciar y servir a Dios [Ej 23], sino que se orientan hacia su propio amor, querer e interés. “El desorden de las operaciones no equivale a la afección desordenada, pero la puede preceder y preparar”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibíd. 89.

<sup>4</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas: influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Óp. Cit., 28.

<sup>5</sup> Ibíd., 30.

<sup>6</sup> Ibíd., 34.

A esto se refiere Ignacio en la carta que escribe desde Roma en el año 1547, dirigida a Sor Teresa Rejadell. Allí afirma que:

“Y cuanto a los [males] particulares es cierto necesario que quienquiera que se conoce, los reconozca en sí; pues no dejará de haberlos en el estado de la presente miseria hasta que en la fragua del eterno amor de Dios nuestro Criador y Señor se consuma toda nuestra malicia enteramente, siendo dél penetradas... porque así persiguiéndolos, mucho los debilitemos y disminuyamos con la ayuda del mismo Dios y Señor nuestro” [Epp I, 627-628].

Para Ignacio, las afecciones desordenadas impiden que el amor de Dios resuene en sus criaturas, y se traduzca en amor a Dios, es decir, obstaculiza y contradice el propósito de vivir en el amor de Dios. Sin salir del propio amor querer e interés [Ej 189], no es posible un auténtico amor a Dios y a las demás criaturas<sup>7</sup>. Así lo expresa Ignacio también en las *Constituciones*: “del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente” [Co 61]. En estos estatutos encontramos asimismo sistematizados los medios para realizar este apartamiento de las criaturas para así acercarse más a Dios. El “salir de sí” va en este sentido, implica despojarse de seguridades materiales, dejar de ambicionar honores y riquezas, desprenderse del apego en los vínculos, implica incluso despojarse de ciertos planteos del propio raciocinio, hasta de la propia voluntad, buscando en cada caso la mayor abnegación. Esto prepara y dispone para vivir “la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones” [Co 134].

En el cuarto capítulo del *Examen* propuesto para todos los que piden ser admitidos en la Compañía de Jesús, se destaca la cualidad de *personas deshechas del mundo* [Co 53] de aquellos primeros compañeros de Íñigo. Cualidad necesaria para convertir toda afición carnal en espiritual, apartando de sí toda confianza en bienes y posesiones. Para ello el desasimiento de los afectos desordenados se torna necesario, permitiendo así una suerte de re-distribución a posteriori de ese afecto. “No se trata, como tal, de materia moral, sino de la disponibilidad del amor para un bien mayor”<sup>8</sup>. Aquel que entre en la Compañía debe morir al mundo y al amor propio para estar en condiciones de amar cabalmente, desde la caridad, a sus vínculos más significativos como amistades y familiares [Co 61], y al prójimo en general.

Ignacio deja ver en este punto del *Examen* su perspectiva: nos habla de la posibilidad de *domeñar los afectos*: “amándolos solamente del amor que la caridad

---

<sup>7</sup> Cfr. Mt 22, 37-40.

<sup>8</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Óp. Cit., 91.

ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio” [Co 61]. Advierte que esto es más dificultoso en los comienzos del noviciado, pero menos arduo en los escolares o jesuitas más avanzados en su formación. Esto se debe a que estos últimos habrán de haber dedicado ya tiempo y esfuerzo a la meta de “ordenar las pasiones”, predisponiéndose a “corregir y ser corregido” [Co 63] por el Superior u otro miembro de la Compañía y viviendo la corrección con humildad, confianza y entrega.

En suma, salir de sí implica apartar las propias ideas, deducciones, razonamientos, preferencias. Implica vaciarse de sí mismo para dejar transformar el interior a la luz de lo que dicte el Espíritu. Para ello debe entenderse la obediencia al Superior, en el caso de los jesuitas, como aquel con más experiencia y más prueba, que va señalando las boyas del camino. La insistencia de Ignacio en la obediencia y la humildad como rasgo de sus hijos, conduce hacia la imitación del ideal del Cristo humilde que sufrió y fue humillado. En palabras de José Calveras,

“es indispensable volver sobre sí, y con el auxilio de aquella interna luz que sólo la gracia de Dios pedida con sinceridad puede dar, examinarse una y otra vez por fuera y por dentro, para descubrir los desórdenes de la propia conducta, “el desorden de mis operaciones” en frase de San Ignacio. Y para descubrirlos mejor y enmendar deficiencias con perfecciones, será de provecho volver los ojos a Jesús, modelo de toda perfección, considerando cómo pensaría, cómo hablaría, cómo obraría de hallarse Él en las mismas circunstancias que nosotros. Una vez descubiertas las desviaciones o defectos, si su deformidad ha llegado a despertar el aborrecimiento en el corazón, seguiráse el trabajo serio y constante de enmendarlos y ordenarlos”<sup>9</sup>.

Calveras menciona el *aborrecimiento*, pues precisamente los aborrecimientos (de los pecados [Ej 74, 82, 87], del desorden en las operaciones [Ej 84], de las cosas vanas del mundo [Ej 86]), tienen como fin ayudar a la voluntad a apartarse eficazmente de ellos contrarrestando un “apego” que se pueda tener y para ello “aborrecer”, venciéndolos y así ordenarse. Vigilar los propios actos, tomar conciencia de ellos, practicando las virtudes contrarias. La gracia de Dios dará eficacia a los medios que se han de poner en práctica para llegar a “ordenarse”.

Dentro de la Compañía de Jesús, quien ha alcanzado este rasgo es el Padre General, a quien en las *Constituciones* se describe como *libre de pasiones* [Co 723]. Si bien se trata de un “ideal” a encarnar, esta constituye la descripción del lugar que debe detentar una persona humilde en obediencia. El Padre General, debe ser abnegado y quedar libre de toda ambición de riquezas o poder. El mismo Ignacio detalla la importancia de

---

<sup>9</sup> CALVERAS, J., *Los tres modos de orar de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Óp. Cit., 57.

este punto, cuando en la [Co 695] exhorta a todo miembro de la Compañía a manifestar, si supiera que alguno de los antiguos Profesos pretende el cargo de Padre General en tiempos de elección y así lo expresa, quedando por ello inhabilitado para elegir y ser elegido en este cargo, quien haya dado esta muestra de codicia.

Es notorio en qué medida toda la obra ignaciana insiste en la importancia de llevar una vida indiferente, en actitud humilde y reverencial, despojada lo más posible de apegos, más plena en el amor de Dios. En la *Fórmula del Instituto*, aprobada por Julio III, queda plasmada la definición de una vida “más feliz” [FI 5], en tanto que “se aparta de todo contagio de avaricia y se asemeja más a la pobreza evangélica” [FI 5].

Santiago Arzubialde insiste en que, para llegar a ello es imperante ordenar los afectos pues,

“la tarea que el hombre debe realizar es descender al fondo de su verdad, de su situación y de sus desórdenes. Debe mirarlos de frente, cara a cara, debe desenmascarar lo ambiguo y falso. Debe objetivar su situación, desmontar sus mecanismos de autojustificación. Debe distanciarse seriamente de sus *afectos* para tratar de lograr la indiferencia y libertad. Porque la gracia pasa necesariamente por la cooperación libre del hombre”<sup>10</sup>.

Los *Ejercicios Espirituales*, constituyen un método “para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [Ej 21]. Así, tienen por objetivo llevar a cada persona que los emprenda, a vivir plenamente el Principio y Fundamento [Ej 23].

Semejante empresa, tiene como figura colaboradora al acompañante, quien apuntala al ejercitante y ayuda entre otras cosas a discernir cuándo se trata de una afección desordenada. Luis María García Domínguez expresa la importancia de su papel, que

“debe conjugar un difícil equilibrio entre la aplicación de notable directividad en el método y de absoluto respeto ante la experiencia espiritual y las decisiones en juego. Pues de hecho procura favorecer las disposiciones del sujeto y discierne si puede entrar en elecciones, pero deja total libertad las opciones del que está bien dispuesto, manteniendo siempre una actitud de respeto activo en su actuación... el que acompaña los Ejercicios ha de ser quien primero detecte (o discierna) esta afección desordenada y se la va mostrando al ejercitante para que, conociéndola, él mismo se implique ante todo en controlarla y más adelante en ordenarla plenamente”<sup>11</sup>.

Ignacio nos entrega indicaciones precisas para llegar a dominar las tendencias que desvíen del fin, por ejemplo, contrarrestando tendencias al pecado<sup>12</sup>, desviando una

---

<sup>10</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Óp. Cit., 92.

<sup>11</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas: influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Óp. Cit., 258-259.

<sup>12</sup> Por ejemplo, prevenir las tentaciones ejercitando su contrario, a saber, si alguien tiene inclinación a la soberbia, se indicará al jesuita en formación hacer cosas “bajas o repugnantes” [Co 265], etc.

conducta desordenada, dándoles cauce hacia una moción con fines de servicio al prójimo. Salir de sí para volver a sí mismo transformado, y a partir de allí volverse a brindar al prójimo, ya desde la caridad y el amor en Cristo.

Podemos describir este recorrido de los afectos, como una espiral de doble vuelta que parte de un estado que podría llamarse de “centrado en sí mismo” pasando vía abnegación, experiencia de pobreza y humildad a un nuevo estado caracterizado por el don de sí y la renuncia de su propio interés para, y desde allí, darse al prójimo y al envío en misión. Salir de sí para edificarse a sí mismo en Cristo, y desde allí colaborar en la edificación apostólica.

Este proceso se experimenta en los *Ejercicios Espirituales*, que constituyen un manual de oración sistemática<sup>13</sup>, oración que requiere estar “correctamente” posicionado ante Dios en actitud humilde y reverente. Este *manual* entrega las claves para desasirse del mundo y de lo que se opone al seguimiento de Cristo en verdadera libertad, es decir, renunciar a los apegos que impiden encontrarse con la voluntad de Dios, y quedar así en posición de humildad reverencial [De 164].

Más adelante, veremos cómo el *Diario Espiritual* nos enseña la manera en que Ignacio ponía en práctica este desasimiento de las cosas del mundo, a través de la oración. No sin esfuerzo Ignacio detecta una tentación en el deseo de una confirmación que tiende a desviarlo de la aceptación de la voluntad de Dios. Buscando señales “San Ignacio discierne un “deseo desordenado” de lágrimas para la confirmación y de gustos especiales”<sup>14</sup>.

## **1.2.Oración y acción**

William W. Meissner describe la oración de Ignacio, en su estudio realizado acerca de lo que llama la *psicología* del santo:

“Su característica más notable [de Ignacio] era su vida de oración. Era un orar con intensa devoción, con una intensidad mística: orar por la obra de la Compañía, por las misiones que él y sus compañeros estaban emprendiendo para gloria de Dios, por la fuerza y el coraje necesarios para que sus hijos perseveraran en las difíciles sendas que habían elegido, a fin

---

<sup>13</sup> GARCÍA DE CASTRO, J., *¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos*, Óp. Cit., 13.

<sup>14</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas: influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Óp. Cit., 44.

de que sus decisiones y opciones fueran gobernadas por la voluntad de Dios y el bien de los hijos de Dios” [MNad I, 284]<sup>15</sup>.

En oración Ignacio se esforzaba por conseguir un estado de total concentración en Dios, realizando una petición humilde al Padre por cada asunto importante de la Compañía, de sus hijos, de su propia humanidad.

La oración era una práctica central en la vida de Ignacio desde el comienzo de su conversión. Durante su convalecencia pasaba muchas horas orando, y luego de ella, llegó a dedicar unas siete horas del día orar [Au 26]. Esta intensidad de oración continuó durante toda su vida<sup>16</sup>, quedando muchas veces absorto durante horas en las plegarias después de la misa, momento en que no deseaba ser molestado<sup>17</sup>.

Con el tiempo, la práctica de la oración fue adquiriendo en Ignacio cada vez mayor moderación, incluso así lo aconsejaba e indicaba a las personas con quienes mantenía correspondencia o a otros jesuitas. Así, como señala Meissner, Ignacio “no exhortaba a sus seguidores a que dedicaran largas horas a las oraciones, pero insistía en que recurrieran habitualmente a Dios y se familiarizaran con Él a través de la oración, incluso en medio de su trabajo”<sup>18</sup>. Ante cualquier problema y decisión de mayor o menor importancia, Ignacio se volvía a Dios, y esto queda reflejado en las *Constituciones y Cartas*, que instan a juzgar en el Señor, lo que sea para su mayor gloria.

Siendo central la oración en la vida de Ignacio y en su método de *Ejercicios*, mantenía como señalamos, cierta prudencia a la hora de aconsejar e instruir, respecto del tiempo dedicado a la oración. Meissner menciona un ejemplo de esto, en relación a dos jesuitas españoles Oviedo y Onfroy<sup>19</sup>, que querían retirarse por siete años a mantener una vida orante que los prepare para posteriores trabajos apostólicos. La instrucción de Ignacio a Francisco de Borja fue clara, sosteniendo que no era necesario dedicar largos períodos de tiempo para que la oración sea eficaz, y que un mayor servicio también puede darse por otros medios, instando así a que dedicasen tiempo al estudio y a conservar sus fuerzas para estos propósitos. Y también, “generalmente Ignacio aconsejaba moderación

---

<sup>15</sup> MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Anaya & Mario Muchnik. Barcelona, 1995, 266-267.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 366.

<sup>17</sup> DE GUIBERT, “*The Jesuits: Their spiritual doctrine and practice*”, Chicago, Loyola University Press, 1964, citado en: MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, *Op. Cit.*, 367.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 367.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 368.

al prescribir el tiempo dedicado a la oración por jóvenes escolásticos para sus servicios durante sus estudios”<sup>20</sup>.

La discreción<sup>21</sup> era una característica de Ignacio, y se aplicaba a cada aspecto de la vida ordinaria que enseñaba a sus hombres y personas con las que trataba, esto, sin embargo, no quita importancia ni centralidad a la plegaria, en tanto espacio privilegiado para el encuentro y la conversación con Dios.

Poco antes de su muerte, Ignacio escribió:

“uno debe pensar que el hombre no sirve a Dios sólo cuando reza. De lo contrario, toda oración que no dure veinticuatro horas diarias (si eso fuera posible) sería demasiado breve, ya que realmente todos deben entregarse a Dios tan completamente como sea posible. Pero en realidad se sirve mejor a Dios en ciertos momentos a través de otros medios que con la oración o, a fortiori, si se acorta el tiempo” [*Epp* XII, 652]<sup>22</sup>.

Así, Ignacio fue un hombre de profundas oraciones, al tiempo que manifestó su preferencia por la búsqueda de unión con Dios en el servicio del prójimo.

Kolvenbach resume este rasgo con las siguientes palabras: “precisamente porque el trabajo está en Dios y porque Dios trabaja, se deja encontrar en su actividad. Ignacio mismo saca esta conclusión, al escribir a Francisco de Borja que “sería bien que mirase, que no sólo se sirve Dios del hombre, quando ora” [*MHSJ, Epp. XII, 632-654 (652)*]<sup>23</sup>.

Ignacio da así un paso más, destacando la praxis, la expresión de amor *de* y *a* Dios en la acción, y no sólo en la experiencia de oración. Más aún, no es una sin la otra: acción y oración se tornan complementarias, y se alimentan mutuamente.

“Oración y acción se compenetran como modalidades de relación de un mismo comprometido, y hacen que la acción humana sea la de Dios con nosotros. Es la oración-acción del enviado. La persona entera del contemplativo en la acción y toda su realidad de existencia humana se convierten en lugar santo en que se revela la acción de Dios”<sup>24</sup>. Estas palabras de Kolvenbach resumen la solidaridad orante y activa de la espiritualidad ignaciana. La oración debe pasar a la ejecución práctica, y esta, a su vez, debe enriquecerse y sostenerse en la plegaria, al punto de que la acción misma se convierta en contemplativa del amor y servicio a Dios. La vida espiritual representa el momento en

---

<sup>20</sup> Ídem.

<sup>21</sup> Ídem.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>23</sup> KOLVENBACH, P. H., *Decir... al indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Óp. Cit., 163.

<sup>24</sup> Conferencia en la clausura del Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola, 26 de septiembre de 1991, en: KOLVENBACH, P. H., *Decir... al indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Óp. Cit., 159.



que la oración y los actos ya no son dos actividades separadas, sino que se unirán en un solo acto que quiere lo que Dios quiera.

“Nadal ha manifestado toda la necesidad de volver con frecuencia a la oración y de realizar un movimiento circular que va de la oración a la acción y de esta a la oración; pero podemos olvidar que el círculo ni es cerrado ni funciona en beneficio propio. Todo este movimiento está al servicio de una “devoción”, es decir de un contemplativo comprometido con todo su ser en el proyecto divino que apunta siempre a la salvación y al bien del otro... El círculo se va continuamente estrechando hasta que las dos componentes -la oración y la acción- se compenetrán en una armonía que hace que la acción humana sea la de Dios con nosotros.”<sup>25</sup>

En esta preciosa cita de Kolvenbach encontramos el ideal ignaciano, el estilo de vida emanado de su profunda y humana espiritualidad. Es en el diálogo con Dios que el contemplativo en la acción ofrece al Padre su ser, su acto de existir como parte de la creación. Pues como afirma Kolvenbach, “La espiritualidad ignaciana no limita la vida en el Espíritu a ciertos campos muy específicos, tales como el tiempo de la oración, la vida sacramental o una obra explícita de caridad cristiana; son la persona entera del contemplativo y toda su realidad de existencia humana las que se convierten en el lugar santo en que se revela la acción de Dios”<sup>26</sup>.

Es nuestro interés continuar puntualizando en la práctica de la oración, y cómo esta favorece y facilita la acción de Dios en el orante y desde él, la acción de Dios en el mundo. Propondremos a continuación una lectura de cómo era la oración en la vida de San Ignacio tal y como puede leerse de su puño y letra a partir de lo escrito en su *Diario Espiritual*. Expondremos cómo la oración evoluciona en el sentido de adquirir una mayor madurez espiritual, conforme Ignacio va detectando y domeñando en su tiempo de oración los afectos desordenados que interferían en su materia de elección.

## **2. ¿Cómo oraba San Ignacio? Breve análisis del Diario Espiritual.**

Comenzaremos este apartado mencionando que conservamos al día de hoy una parte de lo que muchos autores<sup>27</sup> suponen que fue un *Diario* de mayor cantidad de páginas

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 167.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 168.

<sup>27</sup> MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Óp. Cit., 351. Véase también FN 1, 506, nota 17: “Desconocemos qué y cuánto se ha perdido”, como comentan los editores de MHSJ, THIÓ DE POL, S., “Diario Espiritual”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 592; BEIRNAERT, L., “Car le Journal n'est qu'une trace. Parmi tous les écrits d'Ignace, il est le seul qui ne soit pas destiné à des tiers... Fragment d'un ensemble plus vaste qui fut détruit, il

escrito por Ignacio. La importancia de su conservación es enorme pues brinda al lector un modelo a seguir, una aplicación de los *Ejercicios Espirituales* de manera real y concreta a la vida del propio Ignacio. El *Diario* es además el único documento escrito íntegramente por el santo, y nos da acceso a partir de su propio trazo, al registro de su experiencia de Dios, sus movimientos espirituales, sus altibajos, sus procesos, su humana vulnerabilidad.

Lo que se conserva del *Diario* tiene entonces un preciosísimo valor y nos permite aproximarnos a la oración de San Ignacio en la intimidad de su relación con Dios. Su valor radica en el proceso del cual da cuenta, un proceso que se da en oración y que se convierte a su vez en un “orar por escrito”<sup>28</sup> en el acto mismo de volcarlo en sus páginas. Con la lectura del *Diario* asistimos además a una evolución en la oración de Ignacio, evolución en cuanto a un cambio en su actitud ante Dios, lo que da lugar a una *sana oración*, pero también a un perfeccionamiento de lo que él mismo buscaba *de Dios y en Dios* en cada momento, es decir, al principio y al final del tiempo de elección.

Los fragmentos conservados del *Diario Espiritual* consisten en dos cuadernos escritos por Ignacio. El primero, que abarca el período del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544, está compuesto por anotaciones sobre la intensa deliberación de Ignacio acerca de la pobreza en la Compañía de Jesús. El segundo cuaderno, que abarca el período del 13 de marzo de 1544 al 27 de febrero de 1545, contiene anotaciones sobre pensamientos o experiencias indicadas por signos.

## **2.1. Características generales de la oración de Ignacio en el Diario Espiritual**

Como desarrollaremos a continuación, podemos distinguir en el *Diario Espiritual* dos diversos momentos, que se diferencian por la posición que toma Ignacio en relación

---

n'était en rien fait pour la communication. Cette absence de préoccupations pédagogiques, ce caractère pour ainsi dire brut de la langue ignatienne, donne son accent propre document”, (“Porque el Diario es solo un registro. Entre todos los escritos de Ignacio, es el único que no está destinado a terceros... Fragmento de un todo más vasto que fue destruido, de ninguna manera fue hecho para la comunicación. Esta ausencia de preocupaciones pedagógicas, este carácter tosco de la lengua ignaciana, da su acento específico al documento”), *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris, 1987, 205; por citar algunos ejemplos.

<sup>28</sup> THIÓ DE POL, S., “Diario Espiritual”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 595.

con lo que espera como manifestación y confirmación de Dios en su elección respecto de la pobreza.

En el primer momento, al comienzo del *Diario*, Ignacio busca a Dios en las consolaciones, en la intensa devoción, en las lágrimas y demás dones que había recibido. Al cabo de su elección, Ignacio advierte que lo ha engañado una afección desordenada, pues había estado amarrado a la expectativa que él tenía acerca de cómo Dios debía responder y confirmar su objeto de elección. El posicionamiento de Ignacio ante el Padre, con sus humanas limitaciones, va evolucionando progresiva y gradualmente según va aumentando su entendimiento gracias a un cambio profundo de actitud.

El segundo momento finalizado el tiempo de elección, coincide con el tiempo en que Ignacio, en actitud de acatamiento y reverencia, encuentra la voluntad de Dios, ve a Dios en todas partes y la oración misma se convierte en *servicio*.

Así, Ignacio parte de un punto de inicio con un claro objeto para hacer elección – acerca de la pobreza –, para llegar finalmente a una otra orilla, destino caracterizado por un conocimiento mayor de la esencia divina, presente en todo. El proceso que lo lleva de un punto al otro es lo que podemos leer en las páginas de su *Diario*. Este fragmento de su peregrinar permite ser tomado como ejemplo de camino personal hacia una mayor madurez espiritual. La oración es en ese camino, el espacio donde este proceso se desarrolla, y la plegaria se vuelve así más genuina, más verdadera, más “madura”, ya que emana de un orante que busca no su propia autocomplacencia, sino que busca en actitud humilde, la voluntad de Dios.

En el *Diario* Ignacio detalla que su oración diaria acontece en tres momentos distintos respecto de la misa. Entre los números 28 y 31 del *Diario Espiritual*, podemos distinguir: un primer momento, al levantarse, al que Ignacio llama “la primera oración” [De 28], la cual, si se encontraba enfermo o había dormido mal, hacía desde la cama [De 11], es también llamada “oración sólita”<sup>29</sup>; un segundo momento que es el de la “oración preparatoria”, anterior a la misa<sup>30</sup>; y un tercer momento<sup>31</sup> después de la misa, por ejemplo al revestirse en la capilla. Así, la celebración de la Eucaristía es central para Ignacio, constituye el punto de referencia para efectuar, y luego apuntar, sus oraciones, gracias recibidas y discernimiento.

---

<sup>29</sup> [De 21; 26; 28; 32; 39; 51; 56; 60; 64; 65; 71; 76; 79; 82; 88; 89; 91; 92; 97; 98; 104; 111; 117; 126; 134; 137; 141; 143; 144; 176; 183].

<sup>30</sup> [De 7; 12; 14; 18; 29; 32; 83; 105; 112; 113; 118; 124; 127; 134; 137; 141; 159].

<sup>31</sup> [De 8; 31; 53; 73; 86; 95; 103; 109; 115].

En líneas generales, la oración es el espacio privilegiado en el cual Ignacio *experimenta*: lágrimas – esto lo acompaña todo el tiempo que abarca el escrito –, devoción, calor, movimientos espirituales [De 11], “color de flama” [De 14], “verle o sentirle [al Espíritu Santo] en claridad espesa” [De 14], “sentir o ver [en] cierto modo el Espíritu Santo” [De 18], “inteligencias y... claridad...devoción en aumento... calor y amor intenso” [De 21], “claridad lúcida” [De 99], “esencia, me atraía a todo su amor” [De 99], “un amor tanto intenso” [De 105], “lágrimas, sollozos y amor intensísimo todo al amor de la santísima Trinidad” [De 106], “tanto amor y tanta suavidad espiritual” [De 109], “muchas mociones y lágrimas” [De 113]. Al comienzo del *Diario* Ignacio interpreta estos dones recibidos y gracias espirituales como aquello que le va brindando la confirmación que espera de Dios. Pero esto lo termina entrapando ya que Ignacio queda fijado a la expectativa de recibir consolaciones.

El *Diario Espiritual*, enseña además en qué medida la oración es para Ignacio tiempo de *coloquio*, al modo de los *Ejercicios*: “haciendo oración a Nuestra Señora, después al Hijo y al Padre para que me diese su Espíritu para discurrir y discernir, aunque *hablaba* ya como cosa hecha” [De 15]. En [De 8] Ignacio ora a la Madre para que le ayudase con el Hijo, luego ora al Hijo para que lo ayudase con el Padre. La oración se transforma así en la vía comunicativa cada vez que Ignacio se dispone a dialogar con Dios<sup>32</sup>. Entrando en oración comienza un diálogo en el que pide al Padre la confirmación de la elección acerca de las rentas<sup>33</sup>. Lo hace desde el inicio siguiendo el modelo de Cristo tal y como el santo lo indica: “cómo el Hijo primero invió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su Espíritu y *lenguas* los confirmó, y así el Padre y el Hijo, inviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron la tal misión” [De 15].

---

<sup>32</sup> Cabe aclarar que la disposición a la oración nunca precede a la iniciativa divina de encuentro en la oración, pues, como versa el Catecismo, “Dios es quien primero llama al hombre. Olvide el hombre a su Creador o se esconda lejos de su faz, corra detrás de sus ídolos o acuse a la divinidad de haberlo abandonado, el Dios vivo y verdadero llama incansablemente a cada persona al encuentro misterioso de la oración. Esta iniciativa de amor del Dios fiel es siempre lo primero en la oración, la actitud del hombre es siempre una respuesta. A medida que Dios se revela, y revela al hombre a sí mismo, la oración aparece como un llamamiento recíproco, un hondo acontecimiento de Alianza. A través de palabras y de acciones, tiene lugar un trance que compromete el corazón humano. Este se revela a través de toda la historia de salvación.”, en *La oración en la vida cristiana*, en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, Óp. Cit., 2567, 678.

<sup>33</sup> [De 131].

Como veremos a continuación, podemos advertir a partir de la lectura del *Diario* cómo a medida que avanza el proceso de elección, se da una diferencia significativa entre, por un lado, lo que Ignacio espera recibir, y por otro, lo que busca hallar hacia el final del tiempo de elección: en el inicio espera recibir consolaciones que le confirmen su decisión, y hacia el final busca hallar en actitud humilde la voluntad del Padre.

## **2.2. Análisis de la oración de Ignacio en el *Diario Espiritual*: del anhelo de la voluntad humana al hallazgo de la voluntad divina**

### **1. Alternancia de estados espirituales**

En el *Diario* leemos que Ignacio tiene un objeto claro para hacer elección, que es el de tener o no renta fija en las casas de los jesuitas ya formados. En su oración, pide al Padre a través de los mediadores y luego a la Santísima Trinidad, que confirme su elección por la pobreza.

Durante los primeros quince días del tiempo que abarca el *Diario*, distinguimos una alternancia entre dos estados espirituales en Ignacio, a saber, consolación con gracias y dones divinos, y un trasfondo de gran malestar. Este último lleva a Ignacio a aumentar su insistencia exigiendo la confirmación de Dios, aunque todavía sin resultados.

Hacia el día catorce, Ignacio realiza una oración un tanto resignada en su propósito, en la que podemos notar su desazón, ya que expresa: “me pongo de rodillas, ofreciendo de no mirar más elecciones en esta materia” [De 37]. Casi al mismo tiempo experimenta “regalos espirituales” [De 38] y enuncia, tras haber afirmado lo contrario [De 37], que la elección “parecióme ser acepta a Dios Nuestro Señor” [De 38]. Así, cree por un momento que la elección estaría acabada y que Dios se lo había confirmado. Sin embargo, a continuación, Ignacio aclara que esto sólo *le pareció* suceder y tras advertirlo, apunta que su decisión está aún por tomarse, pues todavía no recibe la confirmación divina en forma plena que tanto anhela.

De esta manera, durante las primeras dos semanas Ignacio experimenta estados espirituales diversos, describe tanto el intenso gusto espiritual, como el malestar subyacente. Vive tanto momentos de crecida experiencia de Dios: “con lágrimas, en la misa muy intensamente, con mucha abundancia dellas, y a perder la habla... con un amor

intensísimo, calor y sabor grande a las cosas divinas, con muy crecida satisfacción de ánimo” [De 40], “gozando de lo que sentía” [De 41]; como momentos en que se le “quitaba el ánimo” [De 41]. Incluso escribe que hace la oración “con ninguno o con muy poco gusto, y con esto una desconfianza de hallar la gracia en la santísima Trinidad” [De 44]. En medio de esta agonía espiritual, Ignacio vuelve a sentir “devoción...dulzura y gusto espiritual” [De 44]. Por momentos siente confirmada su elección, pero duda a su vez ya que no le aparecía en forma clara la respuesta que esperaba de Dios.

En consecuencia, no contento con la frágil seguridad que aparecía en forma intermitente, Ignacio continúa buscando una confirmación más plena, aunque la búsqueda no concluirá sino hasta el día cuarenta [De 150].

Ignacio llega incluso antes del día dieciséis, a creer que había puesto fin al proceso de elección [De 42], sin embargo, esa misma noche despierta sintiendo aridez y desconfianza [De 44] lo cual aumenta su duda. Llega a rezar “Padre eterno, confirma me; Hijo eterno, con [firma me]; Espíritu Santo eterno, con [firma me]; santa Trinidad, con [firma me]; con tanto ímpetu y devoción y lágrimas, y tantas veces esto diciendo” [De 48], y lo repite con más énfasis días más tarde [De 53]. Ignacio eleva así un clamor angustioso, exige una respuesta y se muestra frágil y desconcertado. Llega hasta indignarse con la Trinidad [De 50] alternando así gozo y aridez, consolación y desolación, se muestra indefenso y confuso. A pesar de ello se determina a dar gracias y experimenta lo opuesto, según sus propias palabras: “y en oración... con muchas inteligencias o recuerdos espirituales de la santísima Trinidad, quietándome y regocijándome en gran manera, hasta apretarme en los pechos por el intenso amor que en la santísima Trinidad sentía, así tomando confianza...” [De 51].

Ignacio aun no advierte que a esta altura de su elección lo que busca ciertamente son garantías de la acción de Dios en la consolación. Más tarde, Dios se le revelará en una nueva enseñanza respecto de la materia misma que es objeto de elección, y serán las mismas intermitencias en sus estados espirituales las que le darán a Ignacio un indicio de ello, pues aun el santo no puede *despojarse* de la consolación. Esto resulta paradójico, pues discierne acerca de la pobreza, pero sin desprenderse de los gozos y dones espirituales, pidiendo garantías, aferrándose a aquello que le da seguridad en su ser. La pobreza implica la confianza total en Dios, aun en la situación de escasez más extrema, por ende, la verdadera confianza en Dios debiera ir más allá de los momentos en que el alma siente consuelo.

## **2. “Inteligencia” sobre el mal espíritu**

Poco a poco Ignacio comienza a advertir que aquello que lo hacía dudar provenía del mal espíritu, así lo afirma el 20 de febrero: “Después confirmándome en lo pasado, con conocer el mal espíritu pasado, es a saber, en quererme hacer dudar e indignar contra la santísima Trinidad” [De 57]. Ignacio adquiere esta “inteligencia” [De 58] en el momento de hacer su acción de gracias.

Su oración los días anteriores [De 51 a 56], se caracteriza por su intensidad “oración en mucha abundancia” [De 51]; por dirigirse al Padre y luego al Hijo [De 53, 54]; y por la efusión y gran deseo de Ignacio de entrar en ella: “la oración, con un aliento devoto para entrar en ella, después de entrado en ella con mucha devoción calorosa” [De 56]. En esta acción de gracias Ignacio va recibiendo “inteligencias”, sobre la acción del mal espíritu y cómo éste lo había estado engañando en el proceso de elección, así como también recibe inteligencias sobre la Trinidad, principalmente mostrándole el Padre que en él estaba toda la Trinidad [De 63].

A partir del día veintidós, Ignacio comienza a ver más clara su elección identificando la pobreza al modo de vida de Jesús, quien es “cabeza «o caudillo» de la Compañía” [De 66]. Viene “en pensamiento Jesú” [De 66] e Ignacio recuerda la visión que tuvo en oración en la Storta, de cuando el Padre le puso con el Hijo y había sentido una mutación grande en su alma, momento de encuentro con Cristo [Au 96].

## **3. Jesús como mediador**

Los días subsiguientes, Ignacio sentirá una cercanía de Jesús que lo pacifica, es un tiempo de consolación. A tal punto es así que llega a estimar confirmada su elección, así, expresa que “era en mí tanto amor, sentir o ver a Jesú, que me parecía que adelante no podía venir cosa que me pudiese apartar dél ni hacerme dudar acerca de las gracias o confirmación recibida” [De 76]. Al día siguiente vuelve a escribir que no pedía ni sentía “necesidad alguna de confirmación, ni de decir misas para este efecto, más sólo para reconciliarme” [De 78].

Esta cercanía con Jesús parece comenzar a posicionar a Ignacio de otra manera ante la confirmación de su elección, pues en el día veinticinco, enuncia que, sintiendo mucha confianza en Jesús, le suplica poder conformarse “con la voluntad de la santísima Trinidad por la vía que mejor le pareciese” [De 79]. Así, aparece la voluntad divina, y

comienza progresivamente a ceder lugar la voluntad de Ignacio, su demanda precisa de encontrar en la consolación, una acabada confirmación de Dios.

#### 4. Hallar la voluntad de Dios

A esta altura se evidencia entonces un progreso en la oración de Ignacio, pues pasa de pretender que se cumpla su propia voluntad con una confirmación “a su manera” o tal y como él lo esperaba – aunque sin advertirlo –, a buscar verdaderamente la voluntad de Dios “por la vía que mejor le pareciese” [De 79]. Pasa de buscar consolaciones, a querer hallar la voluntad divina, y esto excede cualquier estado espiritual, ya que consiste en el encuentro con la verdad, con la esencia divina. Ignacio mismo lo enuncia al escribir “contento en dejarme gobernar por la divina majestad, de quien *es el* dar y retirar sus gracias” [De 81].

Ignacio va poniéndose cada vez más al servicio de Dios “que en delante de la santísima Trinidad se hiciese cerca de mí su mayor servicio” [De 82]. El servicio va entrando en escena y va apareciendo como brújula tanto en el obrar como en el orar.

#### 5. “Amor reverencial”

A partir del día veintiséis comienza a leerse en el *Diario* que Ignacio siente un “amor reverencial” [De 83]. Jesús lo adentra en el misterio de la Trinidad e Ignacio toma una clara actitud de reverencia ante la gloria divina y el intenso amor que experimenta. En sus propias palabras: “terminándose a Jesús, y conseqüenter parando en la santísima Trinidad, con un cierto acatamiento reverencial... y con esto con entera confianza de hallar en aumento gracia, amor y *mayor saciamento* en la su divina majestad” [De 103]. La actitud de reverencia abre paso a la manifestación plena de la gracia de Dios y de su divina voluntad. Como corolario de esto, va manifestándose una nueva actitud por parte de Ignacio respecto de la confirmación de la elección de pobreza pues, va dejando de lado la exigencia y queda en actitud de espera servicial de una confirmación a la manera de Dios. Ignacio va cediendo su exigencia y espera ansiosa de consolaciones que le confirmen la gracia de Dios, para *dejarse hacer* por Dios: “siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder” [De 114].

Comienza a advertir que buscaba hasta entonces desordenadamente las consolaciones y los dones divinos “sin lágrimas, ni, *creo así*, deseo desordenado de



haberlas, contentándome con la voluntad del Señor” [De 114]. Vemos en este fragmento que a medida que Ignacio abre paso a la voluntad de Dios, advierte de manera más clara lo que había sido su búsqueda desordenada de la gracia, como presencia única de Dios y, por ende, como confirmación de su elección. Ignacio advierte que Dios lo había estado llevando por otro camino y así comienza a dejarse conducir.

Lo mismo ocurre con las lágrimas, Ignacio esperaba tenerlas y esto es lo que logra visualizar con claridad, ya que anota: “por qué vía llevarme... cómo o por dónde quería [Dios] que fuese... sin visitaciones de lágrimas me quería hacer contento, sin ser ávido o desordenado a ellas” [De 119]. Se propone así contentarse con los caminos propuestos por Dios, con lo que Él disponga, dejando de lado su propia expectativa humana, limitada.

## **6. Ve la esencia divina**

Es en el momento en que se va abriendo cada vez más a la gracia de Dios, no esperando dones extraordinarios, sino dejándose hacer por la divina voluntad, que Ignacio comienza a ver y sentir la esencia divina en figura esférica [De 121]. Ve “el ser de la santísima Trinidad” [De 121] no con formas antropomórficas de las personas divinas, sino la “esencia”, el ser de la santísima Trinidad, Ignacio experimenta la esencia divina en su unidad.

Comienza a desear “conformarse” con la voluntad divina, “que me guiase, que me llevase, etc.” [De 127]. Hacia el día treinta y cinco, el 8 de marzo, apunta una actitud cada vez más humilde y escribe que esto es proporcional al gusto que sentía por notar la acción de Dios en su espíritu “cuanto menos quería mirar arriba y humillarme y bajarme, tanto más gusto y visitación espiritual sentía” [De 135]. Esta actitud lo lleva a dejarse conducir cada vez más por Dios y a abrirse a sus caminos “parecíame no sintiendo inteligencias, visiones ni lágrimas, en alguna manera que Dios nuestro Señor me quería mostrar alguna vía o modo de proceder” [De 139].

## **7. Entra en desolación**

Al tiempo que se va dejando conducir por Dios, Ignacio aun no renuncia del todo a encontrar la confirmación divina de su elección. Hacia el día cuarenta registra que sigue sin encontrar lo que busca, y esto seguía causándole malestar. En sus propias palabras: “con batalla qué haría *en el finir*, por no hallar lo que buscaba” [De 144].

Es un tiempo caracterizado por intervalos “sin ninguna señal de visiones ni inteligencias” [De 144]. El santo apunta que carecía de gusto espiritual de los mediadores y de las personas divinas, hasta afirmar que se sentía “tanto remoto y tanto separado como si nunca hubiese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir adelante... hallándome así confuso...” [De 145]. Está claramente en desolación, se siente lejos del Creador, separado, como si no hubiera jamás tenido una experiencia de Dios. La descripción que hace Ignacio de este estado espiritual coincide con la definición que da de la *desolación* en los *Ejercicios Espirituales* [Ej 317]. Ignacio esperaba hallar a esta altura la confirmación de Dios “en tiempo de ánimo consolado y satisfecho en todo” [De 145]. Sin embargo, su estado en este día número cuarenta es el contrario. Ignacio está desolado y turbado.

#### **8. Siente consolación**

Es en el momento de mayor oscuridad y desasosiego, que Ignacio logra advertir qué era aquello que lo llevaba directo a una trampa, según él mismo santo escribe, pretendía “que todo fuese a mi *gusto*” [De 146]. Buscaba “demasiadas señales” [De 146] y certezas. Así, en el punto más álgido aparece esta lucidez respecto de su actitud los días anteriores. Hasta ese momento Ignacio buscaba una confirmación según su propio gusto y sus propias expectativas.

A continuación, escribe las palabras que podemos considerar verdaderas perlas, ya que dan cuenta elocuentemente de su experiencia espiritual. Son palabras que nos legan la profundidad y el sentido que cobra leer hoy el *Diario Espiritual* de San Ignacio, y que nos brindan la clave del verdadero seguimiento de Cristo. Escribe el santo: “*sentía en mí volición* que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo” [De 147]. Ignacio cae en la cuenta de que, hasta ahora, la clave que regía su elección era su propio anhelo de que Dios le confirmase su elección, pero a la manera de Ignacio. Llegado a este punto, el santo ve con claridad, que erra la forma de hacer elección que es siempre coincidente con la búsqueda y hallazgo de la voluntad del Padre [Ej 180], es decir, hallándose indiferente, sin afección desordenada [Ej 179].

Ignacio advierte que buscaba según su propio querer e interés, que Dios condescendiera a su deseo, aferrándose a la seguridad de la confirmación divina. Esto se opone directamente a la materia que está discerniendo, a saber, la vida en pobreza por plena confianza en la providencia de Dios. Cuando Ignacio escribe “quererme llegar al placer de Dios nuestro señor” [De 147] alude a la aceptación plena de la voluntad de Dios,

a la manera de Dios. Cesan gradualmente “las tinieblas” [De 148] y crece “en amor divino... con tanta satisfacción” [De 148]. En el momento en que Ignacio se despoja del deseo de que se cumpla su expectativa y su voluntad personal, aparece la consolación. Este estado le brinda una lucidez acerca de la acción del mal espíritu [De 148].

## **9. Discernimiento**

Al cabo de estos cuarenta días, Ignacio llega a la discreción de espíritus, notando la acción del tentador [De 151], el cual lo había hecho dudar, le había traído pensamientos contra las personas divinas y los mediadores [De 152]; y la acción de Dios, que le daba “toda firmeza y confirmación de la cosa... con un gusto espiritual, y... con mucha seguridad de ánimo” [De 152].

## **10. Reverencia y acatamiento**

A partir del día cuarenta y uno, encontramos en el *Diario Espiritual*, en forma recurrente, términos como “reverencia”, “acatamiento” y “humildad”. “Era en mí un pensamiento que me penetraba dentro del ánimo, con cuánta reverencia y acatamiento ... y no buscar lágrimas, mas este acatamiento y reverencia” [De 156]. Ignacio ya no busca recibir dones espirituales como las lágrimas o la consolación, sino que busca una mayor entrega de sí mismo a Dios. Cae en la cuenta de que ésta era la vía por la que el Señor había querido llevarlo [De 157], y encuentra así la respuesta a la pregunta que días atrás se había hecho<sup>34</sup>.

Asistimos, a esta altura del *Diario*, a la llegada de Ignacio a la otra orilla. El santo parte de una postura mas bien rígida, presidida por sus propias expectativas y anhelo de visitaciones y gracias espirituales, y desembarca en una actitud de servicio y sumisión a la voluntad de Dios. El camino de un punto al otro le ha sido duro por las diversas agitaciones de espíritu que ha experimentado, por las dudas y desasosiego sentido, pero logró encontrar al fin sus claves para conformarse con la voluntad divina: la humildad, la reverencia y el acatamiento.

Ignacio encuentra en el acatamiento y la reverencia la manera de vivir y de rezar, de posicionarse humilde ante el Padre, ante el Hijo, ante la santísima Trinidad y ante

---

<sup>34</sup> “Parecíame... en alguna manera que Dios nuestro Señor me quería mostrar alguna vía o modo de proceder” [De 139].

Nuestra Señora; por esta actitud halla “la vía que se me quería mostrar” y agrega “pareciéndome ser la mejor de todas y para siempre que debo llevar” [De 162]. Si hablamos de una confirmación que Ignacio recibe en este tiempo de elección que abarca el *Diario*, sin dudas podemos afirmar que es respecto de la actitud reverencial y sumisa a la voluntad del Padre. A tal punto se imprime esta confirmación en el espíritu de Ignacio, que marca un antes y un después en su vida, tal y como el mismo santo lo expresa en estas líneas.

Ignacio toma una nueva actitud, de humildad amorosa [De 178] que se extiende a su vínculo con todas las criaturas y cosas creadas por Dios [De 179]. Esta nueva actitud le permite aseverar que conforma de manera plena su voluntad con la voluntad de Dios [De 189; 190]. H. Rahner, señala que la humildad amorosa se apoderaba del núcleo de la espiritualidad de Ignacio<sup>35</sup>.

## **11. Conclusión**

Hemos hecho un recorrido por las páginas del *Diario Espiritual*, tomando como eje la oración en Ignacio. Hemos dado cuenta del punto de inicio y del punto de llegada que se diferencian por la actitud del santo y su posicionamiento y búsqueda ante Dios. Hemos concluido que la oración “evoluciona”, puesto que una mayor madurez espiritual genera una oración también más madura, en el sentido de que emana de un orante que busca hallar de manera genuina e indiferente, la voluntad del Padre.

El *Diario* nos enseña que el proceso de crecimiento espiritual de Ignacio es similar al de toda persona que quiera seguir a Cristo. Comenzando por priorizar la voluntad personal, y arribando vía una actitud de reverencia y acatamiento, a la voluntad divina gracias al salir del propio amor, querer e interés [Ej 189] y así llegar a vivir plenamente el amor de Dios: “en todo amar y servir” [Ej 233]. La humildad es la base de la oración<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> RAHNER, H., “*Ignacio el teólogo*”, 1968, citado en: MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Óp. Cit., 353.

<sup>36</sup> *La oración en la vida cristiana*, en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, Óp. Cit., 2559, 675.

## **CAPÍTULO 3: EL PODER DE SANACIÓN DE LA ORACIÓN**

### Introducción

En el primer capítulo hemos arribado a una definición de la oración, y hemos descrito los tipos de oración propuestos por Ignacio en *Ejercicios*; en el segundo capítulo hemos demostrado en qué medida la oración puede ir tornándose más madura, en términos de conformarse progresivamente con la voluntad divina, tomando como eje central de análisis el *Diario Espiritual* de Ignacio. Llegamos ahora al tercer y último capítulo; en este desarrollaremos el tema central de nuestro trabajo, a saber, el poder de sanación de la oración.

Para ello, comenzaremos repasando el modo en que curaba Jesús, el sentido que tenía para Él la curación, y los efectos de esta en las personas sanadas. Haremos un breve comentario acerca de cómo era concebida la enfermedad en su tiempo, mayormente asociada al pecado, y cómo cambia esta conceptualización a partir de la acción y vida de Jesús.

A continuación, nos serviremos de los planteos de algunos autores que escriben acerca del problema de la teodicea, para plantear el tema del mal y el sufrimiento en el mundo, y esbozaremos una respuesta a la luz de la espiritualidad ignaciana, según cómo concebía Ignacio la salud y la enfermedad, recorriendo su obra, sobre todo algunas de las cartas e instrucciones que enviaba.

Finalmente abordaremos el tema principal de este trabajo, que da sentido al recorrido efectuado hasta aquí: la oración en su poder sanador. Definiremos de qué manera sana la oración, cuál es su poder en la cura del alma, y ejemplificaremos esto con un fragmento de la *Autobiografía* de Ignacio. Expondremos, hacia el final del capítulo, nuestra idea principal respecto de la sana oración, que es la que resulta sanadora.

## **1. La enfermedad como lugar de encuentro privilegiado con el Señor**

Jesús en su persona nos presenta al sufrimiento como la puerta de entrada al reino de Dios “¿No era necesario que Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?” (Lc 24, 26). Así, el padecer es un lugar de encuentro con Dios; la entrada de Jesús en su gloria se realiza a través de su padecimiento y de su muerte en cruz.

En identificación con Cristo, la enfermedad y el sufrimiento invitan a una búsqueda de Dios, a un retorno a Él. Tal como versa el Catecismo de la Iglesia Católica, “por su pasión y su muerte en la Cruz, Cristo dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces éste nos configura con Él y nos une a su pasión redentora”<sup>1</sup>.

### **1.1. La enfermedad en tiempos de Jesús**

En su escrito *Los hechos de Jesús*, Carlos Gil realiza una descripción de cómo eran concebidas en tiempos de Jesús la salud y la enfermedad: “...en el mundo antiguo de Jesús, la enfermedad era una disfunción física, sociocultural y religiosa (todo unido) y la curación era la recuperación de la funcionalidad física, sociocultural y religiosa del enfermo. La salud y la enfermedad tenían más relación con lo que una persona del s. XXI llamaría su consideración social”<sup>2</sup>.

Así concebida la enfermedad, corresponde a una pérdida del entramado físico, sociocultural y religioso, como si las disfunciones sociales tuvieran impacto directo en el aspecto físico y viceversa, cualquier disfunción orgánica provocará la marginación social, viéndose afectada su valoración social y religiosa<sup>3</sup>. De la misma manera, la curación tendrá que ver con devolver al enfermo su lugar social y religioso, tornándose en una cuestión pública, y sensible a la interpretación de la dolencia propia de la época, por parte del sanador.

Pedro Fraile Yécora por su parte, destaca que, en tiempos de Jesús se percibía a la enfermedad como una incapacidad para vivir la vida como el resto de las personas que conformaban la sociedad. “El ciego pierde contacto con la realidad; los sordomudos,

---

<sup>1</sup> ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Óp. Cit., 1505, 420.

<sup>2</sup> GIL, C., *Los hechos de Jesús*, en: AGUIRRE, R., BERNABÉ, C., GIL, C., *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2009, 106.

<sup>3</sup> *Ibíd.* 108.

encerrados en su aislamiento, sólo se escuchan a sí mismos; el drama de los leprosos es no poder casarse ni tener hijos, no participar en las fiestas y peregrinaciones, quedar condenados al ostracismo”<sup>4</sup>.

La enfermedad en el pensamiento semita, era consecuencia del pecado, y esta interpretación religiosa arrojaba que Dios había abandonado al enfermo por su impureza. Esta idea causaba la segregación social de estas personas, y su presencia, rechazo y malestar pues contaminaban al resto de la población.

La presencia de Jesús y su preferencia por los enfermos y marginados se hace un signo de la misericordia de Dios. “Pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (Hch 10, 38). Tal y como lo señala el Evangelio de Juan, el sufrimiento a partir de Jesús deja de ser consecuencia directa del pecado, propio o ajeno, y pasa a ser ocasión para que la gloria de Dios se manifieste (Jn 9, 2-3).

## **1.2.El sentido de la cura de Jesús.**

Jesús cura de modo diverso comparado con las figuras que curaban en su época: siendo la medicina griega costosa e inaccesible para la mayoría de los enfermos, era común acudir a la magia o a los curadores populares. La diferencia entre ellos es que, según Yécora, las curaciones de Jesús no son un hecho aislado, sino que son parte de la proclamación del reino de Dios: “Jesús no actúa confiando en técnicas, sino en el amor curador de Dios, que se compadece de los que sufren. Tampoco actúa nunca por intereses económicos, sino movido por su amor compasivo y su decisión de anunciar el reino de Dios”<sup>5</sup>.

“Para Jesús curar es su forma de amar, Jesús les está mostrando antes que nada que son dignos de ser amados”<sup>6</sup>. Jesús muestra que aquellos que no le interesan a nadie, le interesan a Dios. Curaba con palabras y gestos, liberaba demonios, tocaba a los enfermos, sacándolos del aislamiento y la desesperanza, lo devuelve al pueblo, lo reconcilia con la sociedad, “levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”.

Para curar Jesús necesitó la fe. Jesús no curaba para despertar fe, sino que es la fe en la bondad de Dios la que hace posible la curación, curación que excede los límites de

---

<sup>4</sup> FRAILE YÉCOR, P., I. *Guía de Lectura de Jesús. Aproximación Histórica*, PPC, Madrid, 2014, 45.

<sup>5</sup> *Ibíd.* 46.

<sup>6</sup> *Ibíd.* 47.

lo posible. Para ello la fe es requerida, conformándose de esta manera un par indisoluble fe-curación<sup>7</sup>. Gracias a la fe, “Jesús trabaja el “corazón” del enfermo liberándole de esos sentimientos oscuros de culpabilidad y de abandono por parte de Dios”<sup>8</sup>.

No es la intención de este apartado sistematizar exhaustivamente las curaciones de Jesús, sino simplemente señalar qué sentido tenía para él la sanación. Jesús ofrece una sanación total: física y social, a la vez que el enfermo recobra su valoración religioso-teológica<sup>9</sup>. Pues el enfermo no sólo queda curado en el cuerpo, sino que se destaca en cada curación, que Jesús le devuelve a la sociedad, desaparezca o no el síntoma físico, siendo último esto incluso irrelevante<sup>10</sup>.

En el caso de la hemorroísa (Mc 5, 25, 34), se trataba de una mujer en aquella época considerada impura por el Libro del Levítico<sup>11</sup> por esta razón era excluida y nadie podía acercarse ni a ella, ni a nadie considerado impuro por la ley: “Mantendréis alejados a los israelitas de sus impurezas para que no mueran a causa de ellas por contaminar mi Morada, la que está en medio de ellos” (Lv 15, 31). Carlos Gil se refiere a la valoración de la curación del Maestro: “Jesús recupera el equilibrio supuestamente alterado del entorno de la mujer; pero, al hacerlo, altera para siempre los criterios de ese equilibrio, cambiando la valoración de su exclusión por la de filiación”<sup>12</sup>.

Gil propone además que las sanaciones de Jesús son un signo de acogida de Dios en su reino<sup>13</sup>, de aquellos excluidos. Jesús media mostrando la misericordia divina, el amor, y el perdón. Para el autor, también los exorcismos de Jesús contenían un doble sentido político y social. Por un lado, Jesús acoge al poseído y lo libera, cambiando las

---

<sup>7</sup> Cfr. Mt 13, 58; Mc 6, 4-6.

<sup>8</sup> FRAILE YÉCORRA, P., I. *Guía de Lectura de Jesús. Aproximación Histórica*, Óp. Cit., 47.

<sup>9</sup> Mencionamos algunos ejemplos de curaciones de Jesús: a la suegra de Pedro (Mc 1, 30); la curación del leproso “si quieres puedes sanarme” (Mc 1, 40-ss.); la curación a un paralítico (Mc 2, 4 par.); a la hija de Jairo (Mc 5, 23); a la hemorroísa (Mc 5, 27-ss.); los discípulos le hablan de las multitudes que no tienen para comer (Mc 6, 35sv); los discípulos gritan de miedo en la barca sacudida por el viento (Mc 4, 38), la siro-fenicia le pide que expulse el demonio de su hija (Mc 7, 26); le presentan un sordo (Mc 7, 32); un ciego (Mc 8, 22); un padre le ruega por su hijo epiléptico (Mc 9, 17. 21-24); el ciego de Jericó le pide que lo alivie (Mc 10, 47-ss.); etc.

<sup>10</sup> GIL, C., *Los hechos de Jesús*, en: Óp. Cit., 111.

<sup>11</sup> "Cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure el flujo de su impureza como en los días del flujo menstrual. Todo lecho en que se acueste mientras dura su flujo será impuro como el lecho de la menstruación, y cualquier mueble sobre el que se siente quedará impuro como en la impureza de las reglas. Quien los toque quedará impuro y lavará sus vestidos, se bañará en agua y quedará impuro hasta la tarde" (Lv 15, 25-27).

<sup>12</sup> GIL, C., *Los hechos de Jesús*, en: Óp. Cit. 111.

<sup>13</sup> Ídem.



condiciones en las que vive<sup>14</sup>, ya que curándolos altera el sistema sociorreligioso<sup>15</sup> denunciando sus injusticias; y por otro muestra un signo del reino de Dios, poniendo de manifiesto la manera en que Dios vence al mal, a lo que oprime, para dar plenitud a la vida de aquellos que tienen fe. Gil propone que así “Dios está tomando parte en la historia... Dios rechaza de plano las injusticias, las opresiones (políticas y domésticas) y crea nuevas condiciones para que sus hijos e hijas vivan la vida que se merecen”<sup>16</sup>, y todo lo que Jesús necesita para realizarlo es la fe en que su autoridad es la de Dios; el acento está puesto en la fe del enfermo, esta confianza en la autoridad de Jesús será lo que opere el cambio y produzca la sanación<sup>17</sup>.

Curando, Jesús no ofrece un espectáculo visual, sino que muestra la misericordia de Dios y así restituye la dignidad de aquellos segregados que lo buscan para ser curados. Jean-Claude Sagne define esto como *revelación en acto*:

“Jesús no es solo *mediador de la revelación del Padre* (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21ss) por las palabras relativas a su misericordia y a su Reino. Sus actitudes, sus gestos, sus milagros, son *revelaciones en acto*... él mira la miseria humana con misericordia curando a los enfermos, resucitando a los muertos, anunciando el Evangelio a los pobres (cfr. Mt 11, 4-5); él les habla a pecadores prometiéndoles el perdón de Dios”<sup>18</sup>.

A través de la enfermedad, del padecimiento y del sufrir, Jesús con su presencia manifiesta *en acto*, el amor misericordioso e infinito del Padre y esto constituye la restitución de la salud del alma, que se experimenta como gozo, confianza y paz, también social. Dicho acto consiste entonces en la presencia real de Dios que por su misericordia se personifica ante el que sufre y otorga sanación transformando el corazón; la sanación se verifica por el efecto de paz, confianza y alegría experimentado por el que es curado.

Ahora bien, aquello que Dios sana y restaura, restituye y rectifica una vez dada la sanación, comporta además el cese del pecado pues, “el pecado, ¿no es la parálisis del

---

<sup>14</sup> Cfr. Mc 3, 20-30; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29; etc.

<sup>15</sup> Carlos Gil analiza: “al geraseno y a su pueblo los libra de la “legión” (clara alusión a las tropas romanas), es decir, del exceso de presión pública; a la hija de la mujer sirio-fenicia y al niño epiléptico los libra de la presión doméstica (en ambos casos los protagonistas que demuestran su fe son los padres, los verdaderos transformados)”, *Los hechos de Jesús*, Óp. Cit., 115.

<sup>16</sup> Ídem.

<sup>17</sup> Cfr. Mc 6, 5-6.

<sup>18</sup> SAGNE, J. C., “Prière”, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, Óp. Cit., 2233, “Jésus n’est pas seulement médiateur de la révélation du Père (Mt. 11, 25-27; Luc 10, 21 sv) par les paroles relatives à sa miséricorde et à son Règne. Ses attitudes, ses gestes, ses miracles, sont des *révélation en acte*... il se penche sur les malheurs humains avec miséricorde en guérissant les malades, en ressuscitant les morts, en annonçant l’Évangile aux pauvres (cf. Mt. 11, 4-5); il s’adresse aux pécheurs en leur promettant le pardon de Dieu”.

alma?... el pecado ¿no es la ceguera del alma?”<sup>19</sup>. Jesús devuelve al enfermo a la sociedad, le quita el tormento de la falta de lazo social, pero para ello pide dejar de lado aquello que impide ese lazo: “Vete, y no peques más” (Jn 5, 14; 8, 10-11).

### **1.3. Pecado y sufrimiento**

Edmund Sutcliffe señala que cuando Dios creó al hombre, el sufrimiento no tenía parte alguna en la vida de este último. La desobediencia al mandato divino de los primeros padres, Adán y Eva, trajo un castigo y el hombre perdió sus privilegios de integridad e inmortalidad, y así fue reducido a la condición de este mundo. Los primeros padres perdieron su estado de felicidad original, entrando en la muerte y el sufrimiento ellos mismos y toda su descendencia. Las consecuencias se vieron en todo el género humano por “la desobediencia de servir a Dios por parte de su primer padre. Este acto, por ser el de la cabeza y del representante de todo linaje, tuvo repercusión sobre cada uno de sus miembros”<sup>20</sup>.

Esta “solidaridad corporativa” consiste en la extensión del sufrimiento merecido por los pecados que termina por envolver a otros. Sutcliffe señala además que, en la doctrina de los Salmos, el padecer del hombre se presenta como consecuencia del pecado, y por esto las “tribulaciones son los reproches de Dios puestos en acción. Éste es un nuevo pensamiento que concierne a la función del infortunio y del sufrimiento”<sup>21</sup>. Así, para el Antiguo Testamento, el sufrimiento deriva tanto del pecado de los primeros padres, como del propio pecado cometido.

Sin embargo, el autor añade que el sufrimiento no sólo tiene este sentido punitivo, pues lo que es justo para algunos – en tanto que castigo por su rebelión –, constituirá para otros una prueba. Así, no se trata siempre de castigos divinos por el mal perpetrado, sino que “son también medicinas que dan al hombre ocasión de entrar en sí mismo, de reflexionar en su conducta y de ver los valores de la vida desde el punto de mira de la religión”<sup>22</sup>. En efecto, el amor y la intimidad con Dios concentran un valor semejante a

---

<sup>19</sup> “¿Le péché n’est-il pas la paralysie de l’âme?... ¿Le péché n’est-il pas l’aveuglement de l’âme?” *Dictionnaire de Spiritualité*. *Ibid.*, 2233-2234.

<sup>20</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Herder, Barcelona, 1959, 93.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>22</sup> *Ídem*.

un tesoro, que sobrepasa toda carencia en la desdicha, e incluso toda abundancia de riqueza terrena.

En suma, para algunos el sufrimiento será un castigo como pena infligida por orden divino para restablecer el orden moral, para otros será el resultado inevitable de pertenecer a una determinada sociedad humana. Para estos últimos el padecer constituirá una prueba de virtud, que conlleva un crecimiento espiritual al que jamás se llegaría sin el pasaje por dicha prueba. En los Salmos se refleja esta concepción del pecado y del sufrimiento, ya que promete prosperidad y felicidad a los justos. Sutcliffe analiza así el valor expiatorio que tiene el sufrimiento en el Antiguo Testamento, cuando éste es aceptado voluntariamente “es aceptado por Dios como satisfacción por el pecado. Y no solamente puede una persona expiar sus propios pecados, sino que sus sufrimientos valen también ante Dios para el perdón de los pecados de los otros”<sup>23</sup>.

En el caso de Job, éste siendo inocente sufre castigos y calamidades, su entorno sostiene casi hasta el final que esto se debe a que es culpable y por eso, merece su padecer. Sin embargo, en el libro queda claro que su sufrimiento no es consecuencia de una culpa<sup>24</sup>, sino prueba de su virtud, examinada de la manera más severa<sup>25</sup>. Así, según señala Sutcliffe, el libro de Job trasciende la antigua concepción del Antiguo Testamento acerca del sufrimiento, ya que “enseña de manera definitiva que el sufrimiento puede sobrevenir a un hombre justo, en la providencia de Dios, para poner a prueba la realidad de su virtud. La virtud no es necesariamente coextensiva con la prosperidad; la desgracia no es indicio seguro de haber obrado mal una persona”<sup>26</sup>. No es el propósito de Dios que los justos continúen sufriendo, ya que tras soportar la desdicha en el momento en que Dios lo crea conveniente recibirán su retribución, obteniendo así el sufrimiento mismo su eficacia, según cómo la persona que sufre reacciona a dicha prueba.

Así, las aflicciones y sufrimientos ya no son un mero pesar, sino que tienen su lugar en el designio divino puesto que ponen a prueba la sinceridad de la virtud, preparando para una vida en el Espíritu por amor a Dios. El libro de Job enseña precisamente que el sufrimiento es una severa prueba a la que se somete la virtud.

Sutcliffe añade que el padecimiento posee “un valor medicinal”: “donde ha habido una falta, el sufrimiento da ocasión al pecador para que entre en sí mismo, reflexione en

---

<sup>23</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Óp. Cit., 133.

<sup>24</sup> Cfr. Job 31, 1-8.

<sup>25</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Óp. Cit., 142.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 146.

su conducta, reconozca su insensatez, y de esta manera llegue a encontrarse en mejor disposición de mente”<sup>27</sup>. Señala además que en el período que precedió inmediatamente al cristianismo, surgió la nueva creencia de justicia después de la muerte: los justos serían bien recibidos por Dios después de esta vida y premiados por Él en un estado de felicidad, “mientras que los impíos encontrarían el castigo merecido... La religión dejó de ser limitada a este mundo para ser ultraterrena”<sup>28</sup>. Así, la prosperidad en la tierra comenzó a ser considerada transitoria, en comparación con el eterno bienestar del alma en la vida futura. Los justos pasaban a mejor vida, los impíos estaban condenados a una muerte eterna.

En el Nuevo Testamento se acentúan incluso los peligros de las riquezas y las ventajas espirituales de la pobreza, llevando así al cristiano a una vida más dura dispuesta a la prueba. Cristo vino como cordero que derramó su sangre en expiación del pecado (Mt 26, 28), y durante su vida pública preparó a sus discípulos para que apreciaran el valor del sufrimiento, predicándoles su propia pasión y muerte. Tras su expiración, estas enseñanzas cobraron todo su valor y significado, sus seguidores comprendieron que la muerte del Señor había acontecido para la redención de muchos y que su sangre había sido derramada para el perdón de los pecados. Así fue escrita la doctrina, “con toda claridad”<sup>29</sup> en el Nuevo Testamento. Cristo dio su vida en redención por todos (Mt 26,28), sufrió por causa de nuestros pecados para redimirnos. “¡Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo!” (Hb 9, 14).

En tanto que estamos llamados a unirnos en un cuerpo con Cristo, todos debemos participar de la misma suerte de ese cuerpo (1 Cor 12, 26-ss.)<sup>30</sup>; “así, los miembros de una cabeza coronada de espinas no pueden esperar escapar sin su parte de sufrimiento”<sup>31</sup>. El hecho de que la cabeza del cuerpo místico experimentara grandes sufrimientos trae consecuencias para los miembros de ese cuerpo. Los miembros participan de la misma suerte que la cabeza, ya que son una misma cosa, en la unidad de un solo cuerpo. Los miembros participan también en los sufrimientos, de esta manera los apóstoles se

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 201-202.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>29</sup> *Ibid.* 203.

<sup>30</sup> Cfr. Jn 15, 18-21 y Mt 10, 17, 22, 28, 38, 39.

<sup>31</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Óp. Cit., 163.

alegraban por el sufrimiento que padecían por Cristo, ya que en cierta medida experimentaban algo de lo que él había padecido, y así lo sufrían por causa de Él<sup>32</sup>.

“El amor que así brota en el gozo que se experimenta al sufrir por el único Amado es comprendido no por el entendimiento, sino por el corazón. Sólo el que conoce tal amor será capaz de comprenderlo”<sup>33</sup>. Así define Sutcliffe al sufrimiento del cristiano<sup>34</sup>, experimentado como sufrimiento de Cristo y aceptado *por Él*, como participación en sus sufrimientos para redimir a los hombres y que así alcancen la salvación<sup>35</sup>. Si los miembros deben sufrir con la cabeza, también la cabeza sufre con los miembros, por tanto, el gran consuelo es que el cristiano no sufre solo, sus sufrimientos son los de Cristo. “Aunque sus propias pasión y muerte fueron más que suficientes para la expiación del pecado y la redención del mundo, ha dado a los cristianos el privilegio de ayudar por medio de sus sufrimientos, que Él cuenta como propios, al aplicar los frutos de su redención a la salvación de la humanidad”<sup>36</sup>.

En las bienaventuranzas, Jesús elogió y recomendó la vida de pobreza<sup>37</sup>, que entraña el hambre y la fatiga, que a su vez son en cierta forma, fuentes de sufrimiento. Justamente de esta vida de sacrificios, pobreza, hambre y padecer intentó apartarlo el diablo en el desierto; Jesús rechazó cada una de estas insinuaciones.

La virtud, al igual que en el Antiguo Testamento, es probada y fortalecida en la tribulación, en la que debe perseverarse como en toda prueba, pues constituyen “oportunidades que da Dios para practicar y fortalecer la virtud”<sup>38</sup>. Sutcliffe cita las palabras de Jesús, quien exhorta a sus discípulos: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23). Con Gregorio el Grande, Sutcliffe explica que este “negarse a sí mismo” implica un abandono del antiguo modo de vivir, un esfuerzo por alcanzar el nuevo modo de vida al que se es llamado, quedar tal cual se fue hecho por la gracia, haciéndose el orgulloso humilde, el avaro generoso, quien hace esto, “se ha abandonado a sí mismo”<sup>39</sup>. Para fortalecer

---

<sup>32</sup> Cfr. 2 Cor 4, 9-11; 12, 9-12.

<sup>33</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Óp. Cit., 165.

<sup>34</sup> El autor analiza tanto los sufrimientos que sobrevienen a hombres y mujeres sin buscarlos -por ejemplo, en persecuciones religiosas, o causas naturales- o aquellos buscados voluntariamente -como incomodidades o dolores infligidos por uno mismo, prácticas ascéticas, etc.-. Véase SUTCLIFFE, E. F., *Ibid.*, 173.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>37</sup> Cfr. Lc 6, 20.

<sup>38</sup> SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Óp. Cit., 168.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 179.

nuestros dones espirituales debemos negarnos a ceder a algunos de nuestros anhelos, por ejemplo, con ayunos, abstinencia temporal de algunos vínculos para dedicar más tiempo a la oración, y otras medidas ascéticas.

Para Sutcliffe, en el Nuevo Testamento puede haber relación entre el infortunio sufrido y el pecado, sin embargo, esto no es necesariamente así. El autor concluye, en su definición del sufrimiento cristiano, con la visión del apóstol Juan (Ap 7,14) de la gloria celestial “de aquellos que salen de la gran tribulación y, habiendo lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero, logran blanquearlas”<sup>40</sup>. Así, si el sufrimiento es vivido con fe en la presencia restauradora y amorosa de Dios, se produce la sanación, porque es sufrimiento entregado y ofrecido por amor, así como lo hizo Cristo, y esto pacifica ya que el sufrir adquiere nuevo sentido.

#### **1.4.El sufrimiento es performativo del alma y oportunidad para acercar al ser humano a Dios**

De lo expuesto hasta aquí se puede deducir que, si bien en el Antiguo Testamento el sufrimiento está asociado al pecado y a la prueba del justo, en el Nuevo Testamento es Cristo quien asume nuestras faltas, las hace suyas para nuestra salvación, tal y como curaba en Palestina, nos devuelve por su misericordia renovados a la vida en la fe, reconciliados a pesar de nuestra condición de pecadores. Nos invita a vivir en el amor a Él, y a través suyo, en el amor al prójimo.

Sin embargo, para sostener estos argumentos se requiere sobre todo de la fe, y no resultan del todo convincentes para quienes hoy continúan preguntándose: Si existe Dios, ¿cómo puede existir el mal y el sufrimiento en el mundo? ¿Por qué Dios lo permite?

Armin Kreiner en su escrito *Dios en el sufrimiento*, reflexiona sobre la problemática de la teodicea, de la que aporta una definición, como intento de “justificación de la fe en Dios frente a la objeción de su carácter manifiestamente contradictorio o irracional”<sup>41</sup>. La experiencia del mal y del sufrimiento son según el autor las que cuestionan la certeza de la fe en Dios; el interrogante gira alrededor del tema de

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 206.

<sup>41</sup> KREINER, A., *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona, 2005, 30.

por qué sufrimos los seres humanos, es decir, por qué Dios permite o incluso causa el mal<sup>42</sup>.

Kreiner define al “mal” como algo que es en sí mismo doloroso o produce un dolor, siendo un mal moral el producto de una decisión libre, y un mal natural aquel cuya causa responda a leyes de la naturaleza. Agrega también aquel mal que es consecuencia de decisiones de efectos no previsibles que generan un sufrimiento de forma involuntaria<sup>43</sup>. En cuanto a la muerte, si es ella o no un mal, el autor sentencia que esto dependerá de la interpretación que se haga de la misma, es decir, si hay o no vida después de la muerte<sup>44</sup>.

El autor intenta dar una respuesta a la argumentación frente al ateísmo que sostiene que la experiencia de sufrimiento demuestra que la fe en Dios es irracional, con lo cual el sufrimiento se convertiría en su argumento concluyente. Si Dios existiera en su esencia, de bondad y omnipotencia, no existiría el sufrimiento de inocentes, por ejemplo. Kreiner califica acertadamente este problema como de intensa actualidad e importancia<sup>45</sup>. La experiencia de dolor y sufrimiento es tan real como inherente al ser humano, y esta universalidad reclama y exige una explicación. La respuesta deberá ser tanto teórica como práctica, ya que el hecho de otorgarle un sentido al sufrimiento concreto, “se logra a base de una integración conceptual e interpretativa de la experiencia de sufrimiento que constituye el marco teórico para la asignación de sentido”<sup>46</sup>.

Kreiner resume entre otras posiciones la *reductio in mysterium*, resumida por K. Rahner en la siguiente breve formulación: “la incomprendibilidad del sufrimiento forma parte de la incomprendibilidad de Dios”<sup>47</sup>, cuya esperanza es que el misterio del sufrimiento se esclarecerá a la comprensión humana en el futuro, siendo la incompreensión algo transitorio en pos de un conocimiento más pleno después de la muerte.

“Sin duda Dios tiene sus razones para permitir el mal, y sus razones podrían ser también en principio inteligibles, pero, por el momento, se sustraen al entendimiento humano. Este argumento es probablemente la versión más corriente de la *reductio in*

---

<sup>42</sup> “¿Por qué el Dios omnipotente y moralmente perfecto ha creado un mundo en el que actúan factores causantes de sufrimiento y por qué no impide, siempre o con más frecuencia, la acción autónoma de esos factores? El problema de la teodicea no consiste, pues, necesariamente en aclarar el hecho de que existan las experiencias individuales y concretas de sufrimiento sino la existencia del mal y del sufrimiento en general”. KREINER, A., *Ibíd.*, 33.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 44.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>47</sup> RAHNER, K., citado en: KREINER, A., *Dios en el sufrimiento*, Óp. Cit., 62.

*mysterium*<sup>48</sup>. Las razones para la permisión del mal sólo pueden ser razones buenas, sin embargo, dichas razones no están expresadas con toda claridad en la Biblia, según Kreiner: “la revelación bíblica no contiene una respuesta inequívoca al problema de la teodicea – tampoco el libro de Job contiene, para el problema del sufrimiento –, la respuesta bíblica sin más”<sup>49</sup>. Kreiner agrega que ni siquiera en el Nuevo Testamento existe una solución al problema de la teodicea que goce de aceptación generalizada, sino que se cuenta con ensayos de respuesta. Propone recurrir a la revelación, a la autoridad “sobrenatural” divina para revisar esas respuestas, aunque ellas serán siempre en última instancia examinadas por el hombre, y por tanto coherentes y consistentes según el juicio humano, siempre falible. No por esto debe el hombre renunciar a sus criterios, pues “la renuncia consciente a los criterios racionales que fundan la asunción responsable de lo que se cree no santifica la obediencia de fe, sino que la deshonra convirtiéndola en un oscurantismo ciego. Es muy dudoso que eso pueda redundar en la mayor gloria de Dios”<sup>50</sup>. Así, para el autor la pregunta por la permisión divina del mal no puede responderse sólo por medio del recurso a la revelación, y debe intentar explicar de manera racional su existencia, presentando siempre a Dios como objeto de esperanza y amor<sup>51</sup>.

Otra interpretación posible del mal es concebirlo como pena por el pecado, el autor toma a san Agustín. En esta “lógica de retribución”, es decir, la interpretación del sufrimiento del individuo como consecuencia de su falta, destaca la idea de que el mal es provocado por Dios o al menos permitido por Él. Así, el pecado del hombre debe expiarse por una dolorosa pena, situación generada por la justicia divina. “Como consecuencia de la justa pena, el sufrimiento no constituía ya una objeción contra la fe en un Dios moralmente perfecto. El problema de la teodicea parecía resuelto”<sup>52</sup>. Kreiner añade que, bajo esta concepción, el sufrimiento resulta más tolerable, al menos para quienes no sufren la pena, y en algunos casos también para el mismo afectado, puesto que pesa sobre él la culpa por su desgracia – como una enfermedad que resulta producto de un mal comportamiento evitable, por ejemplo –. Sin embargo, esto queda seriamente cuestionado en caso de que no haya habido culpa, es decir, resulta cuestionado por el sufrimiento de los inocentes – como la enfermedad de un niño –, lo cual reviste de interés para el problema de la teodicea. Además, el castigo puede alcanzar no sólo al pecador, sino

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 88.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 92.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 95.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 97.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 178.



también a su ámbito social o a su descendencia. Kreiner añade que el libro de Job contradice a la lógica de retribución individual: Dios reprende hacia el final a quienes lo acusaban y hablaban injustamente de él (Job 42, 7), los sabios que sostenían la doctrina retributiva, pues enseña que también los justos como Job deben sufrir. Así, no hay correlación entre el obrar y el padecer. La desgracia puede caer sobre los justos y la bendición sobre los injustos (Mt 5, 45).

A continuación, el autor describe la doctrina del pecado original, según la cual la muerte y el sufrimiento son un castigo por el pecado de los primeros padres. Kreiner destaca que, si bien en el Antiguo Testamento este relato no reviste de una importancia sobresaliente, sí la tiene para la doctrina cristiana del pecado original. Ella explica cómo en un mundo que Dios creó originariamente como bueno, surgieron la fatiga, el sufrimiento y la muerte, por aquel primer pecado de desobediencia al mandato divino. Así, todas las generaciones siguientes sufrirán el castigo por aquella primera falta (Rom 5, 12), y “la señal visible de esta realidad está dada sobre todo por la mortalidad del ser humano, no prevista originalmente en el plan de la creación”<sup>53</sup>.

Kreiner expone la doctrina agustiniana del pecado original según la cual el pecado de Adán repercute “como culpa moralmente imputable que, en virtud de la descendencia natural de Adán, alcanza como una mancha a toda la naturaleza humana, y de ese modo, a la humanidad en su conjunto”<sup>54</sup>. Esta universalidad del padecimiento posibilitó la expiación de la culpa por una única persona, así es interpretada la muerte de Cristo, y el que sufre imitándolo hace su propio aporte a la expiación de los pecados y a la reconciliación con Dios<sup>55</sup>. “Según esta perspectiva, el acontecimiento particular de la cruz descifra en cierto modo la historia del sufrimiento universal como proceso expiatorio”<sup>56</sup>. El sufrimiento se revela así como camino de salvación.

Kreiner enumera una serie de críticas a esta doctrina, como: la injusticia que puede implicar esta concepción para las generaciones posteriores, que no han cometido tal falta; el sufrimiento de los inocentes; o la crítica que puede hacerse hoy desde el conocimiento obtenido en el campo de la ciencia a aquel estado paradisiaco y sin sufrimiento<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>56</sup> *Ídem.*

<sup>57</sup> A este respecto, si bien ajeno al campo científico, puede el psicoanálisis con Freud, pero sobre todo a partir de Jacques Lacan dar una respuesta. Freud hablará de “mitos científicos” para explicar el origen de ciertos fenómenos psíquicos, utilizará principalmente la mitología griega. Lacan hablará de la castración real, la entrada del sujeto al mundo del lenguaje, al “significante”,

Tampoco encuentra respuesta suficiente para el problema de la teodicea en la fe en un Dios sufriente, que sufre junto al hombre su padecer; considera que este argumento es insuficiente para explicitar o responder a interrogantes que pueden generar hechos históricos como los de Auschwitz, por ejemplo<sup>58</sup>.

Como intento de solución al problema de la teodicea, Kreiner desarrolla el argumento del libre albedrío. El autor define a este último del siguiente modo: “el concepto del libre albedrío presupone que no todas las decisiones y acciones de un sujeto libre – en el sentido del libre albedrío – están determinadas por causas precedentes, sino que pueden ser elegidas o queridas al menos en parte por el mismo sujeto”<sup>59</sup>. El libre albedrío implica la posibilidad de elegir entre diferentes opciones, es decir, cuando, dado un hecho, también hubiese sido posible decidir de otra manera, y a la vez excluye la posibilidad de prever o anticiparse a la decisión que una persona tomará haciendo uso de esta libertad. Así, una decisión sólo es libre, si hubiera podido tomarse en otro sentido o no tomarse, y no fuera posible anticiparse a ella de manera exacta. “El mero espacio de acción devendrá en un espacio de libertad en la misma medida en que la inclinación hacia una de las alternativas se dé en virtud de decisiones del sujeto y no de causalidades físicas o de disposiciones psíquicas”<sup>60</sup>.

El autor destaca que el libre albedrío es relevante para la teodicea, en tanto que la elección en juego tiene implicancias éticas, como podría ser una acción que hace posible infligir dolor o sufrimiento a otras personas. Retoma la doctrina del pecado original, que

---

como el momento mítico – comparable al pecado de los primeros padres – a partir del cual todos estamos castrados. Atravesar un análisis es hacer un pasaje propio, singular, por esa marca subjetiva e identificarse a ella, es saberse en falta, incompletos – pecadores –. La crítica a Dios que se desprende de las posturas opuestas a la doctrina del pecado original, que lo reclama como el Hacedor de la posibilidad de pecar, en perspectiva psicoanalítica sería descartada bajo la premisa de que la formación del sujeto humano está posibilitada por la operación de castración, en aquel momento mítico de entrada en el lenguaje, entrada en la posibilidad de mentir, entrada en el pecado y en la muerte, y esto signa necesariamente a las generaciones siguientes como seres parlantes. Más aún, el pasaje por el sufrimiento o la herida de cada uno en su historia de vida, constituye una marca singular de la cual apropiarse y que funda el encuentro con el ser y abre al campo del deseo. Así, en ambos planos, en el psicoanalítico y en el religioso, el dolor marca al sujeto y crea destino (Cf. TORNOS, A., *El dolor y lo sagrado*, en *El dolor*, GARCÍA BARRENO, P., ABEL, F., BUSTO, J. R., FONT, J., ARMENGOL, R., GONZÁLEZ ANLEO, J., CARO BAROJA, J., Estudios Interdisciplinarios, Actas de las reuniones de ASINJA, UPCO, Madrid, 1992, 247). El dolor como tal es ineliminable, tiene un punto irreductible e inseparable de la vida humana, como experiencia de finitud, de enfermedad, de muerte, de contingencia y caducidad.

<sup>58</sup> KREINER, A., *Dios en el sufrimiento*, Óp. Cit., 230.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 266.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 270.

postula una tendencia del hombre al pecado<sup>61</sup>, que, combinada con el argumento del libre albedrío presupone que estas inclinaciones no determinan por completo el comportamiento del individuo, es decir, el actuar no puede predecirse a partir de la inclinación al pecado en el ser humano. “Un libre albedrío éticamente significativo presupone que se puede ofrecer una resistencia por lo menos parcial a las inclinaciones. Tal resistencia se basa en reconocimientos de orden moral”<sup>62</sup>. Una decisión será “moralmente buena” y tanto más valiosa cuanto más se la tome oponiéndose a tendencias contrarias.

Kreiner enumera las razones por las cuales es pertinente aceptar el argumento del libre albedrío<sup>63</sup> ya que permite explicar la existencia de decisiones racionales y no totalmente determinadas; la creatividad artística; la responsabilidad subjetiva; la posibilidad de elección; la cooperación humana; el amor incondicional, es decir aquel que no dependiera de circunstancias externas; y hasta las promesas. Todo esto sería impensado si cada conducta humana estuviera previamente determinada y fuera absolutamente predecible.

“En suma, el libre albedrío hace posible un factor decisivo: la relevancia ética de las decisiones humanas, o, más exactamente, la aplicabilidad de la distinción entre acciones moralmente buenas y malas... la emergencia del actuar ético en contraposición al comportamiento meramente natural depende de la existencia del libre albedrío”<sup>64</sup>. El libre albedrío supone la posibilidad de elegir el mal, pues sin esta posibilidad, no hay espacio de libertad, por tanto, la existencia del pecado es inherente a tal libertad. Asimismo, esta última resulta performativa del alma, y con ella, podríamos añadir, de la subjetividad; en palabras de Kreiner: “El argumento del libre albedrío acentúa el valor de las decisiones libres y su relevancia insustituible para el desarrollo personal de la formación del alma”<sup>65</sup>. El autor sostiene que un mundo donde existe el sufrimiento posibilita el desarrollo de determinados valores morales, intelectuales y espirituales<sup>66</sup>, pues,

“la valentía se desarrolla en medio de peligros; la perseverancia, en dificultades; la decencia, resistiendo tentaciones; la misericordia, en la confrontación con la pobreza y la dificultad; el sacrificio de sí mismo, en el contexto de esfuerzos; el respeto por sí mismo,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 285.

<sup>62</sup> *Ídem.*

<sup>63</sup> Cfr. KREINER, A., *Ibid.*, 308.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 309.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 428.

encarando desafíos; la confianza en el otro, a partir de la incertidumbre; el amor, en medio de impedimentos<sup>67</sup>.

Así, sólo en un mundo en el que haya peligros, dificultades, tentaciones, desafíos e impedimentos, podrá el ser humano mejorarse a sí mismo progresivamente, aunque todo ello tiene también la posibilidad de destruir moral, física o espiritualmente a quien lo atraviesa. A propósito de esto, Kreiner resume la tesis general de la teodicea que desarrolla en su escrito, de la siguiente manera:

“la existencia de seres que se deciden libremente por el bien constituye un valor que justificaría la posibilidad de causar sufrimiento, resultado inevitable de dicho valor. El libre albedrío posibilita un proceso de maduración intelectual, moral y espiritual que consiste en el desarrollo de cualidades personales valiosas que pueden interpretarse en su conjunto como meta de la existencia humana. Un entorno natural que contenga peligros y riesgos puede contribuir también a alcanzar esta meta... No son las experiencias de sufrimiento en cuanto tales sino los factores causantes de sufrimiento los que constituyen medios indispensables para alcanzar los correspondientes valores personales<sup>68</sup>.”

De esta manera explicita que son los factores causales e irrenunciables de sufrimientos los que tienen valor formativo del alma y sus virtudes. Dios permite el sufrimiento como consecuencia del libre albedrío con la esperanza<sup>69</sup> de hacer surgir un bien mayor. Si se pudieran tomar decisiones éticamente relevantes con la imposibilidad garantizada de infligir sufrimiento, no habría argumento del libre albedrío. Asimismo, si no existieran peligros y desafíos no habría situaciones a superar o sufrimiento propio o ajeno contra el cual luchar.

El autor concluye que en su opinión y por lo expuesto, “no es contradictorio creer en Dios, en un mundo lleno de sufrimiento<sup>70</sup>”. En efecto, el dolor y el sufrimiento no son necesariamente un mal definitivo, como no lo fue en la Cruz, de esta manera decimos que se convierte en oportunidad para acercar al ser humano a Dios: “yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). El compartir los sufrimientos con Jesús crucificado tiene un valor redentor, esto le otorga pleno sentido al dolor<sup>71</sup>, pues, tampoco en Cristo el padecimiento, el trato indigno, el sufrimiento y la muerte tuvieron la última palabra. La cruz adquiere nuevo significado y nuevo sentido, es lo que abre a la vida plena en Dios. El sufrimiento y la posibilidad de causarlo en otros o padecerlo de manera personal, abre a la dimensión del *más allá* del mismo.

---

<sup>67</sup> REICHENBACH, B., *Evil and a Good God*, citado en: KREINER, A., *Ibíd.*, 428.

<sup>68</sup> KREINER, A., *Ibíd.*, 436-437.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 439.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 478.

<sup>71</sup> Cfr. Rom 8, 28.

## **1.5.El pecado en la espiritualidad ignaciana**

En la Primera Semana de *Ejercicios*, el tema principal de oración gira en torno al pecado. Los *Ejercicios Espirituales* ofrecen un modo de enmendar y “reformular la propia vida” [Ej 189], y para ello el primer paso consiste en el “conocimiento interno” del pecado [Ej 63], tanto en la historia de la humanidad como en la vida personal. Detectar la propia falta es esencial para, reconociéndose pecador, llegar a una vida plena y verdaderamente feliz. Para ello, según señala Michael Sievernich en la voz “pecado” del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, “los *Ejercicios* se encaminan a eliminar, en un proceso de concienciación e interiorización, aquellos momentos pecaminosos que impiden o destruyen la comunicación con Dios”<sup>72</sup>. En el [Ej 63], Ignacio acerca el pecado al *desorden* de las operaciones e invita a aborrecer este desorden y así enmendarse, apartándose de “las cosas mundanas”, esto es, despejar todo apego material o afectivo para quedar disponible para Dios.

El autor se refiere también a los “remedios sacramentales” de la comunión y la confesión, que indican los *Ejercicios* [Ej 44], que ayudan a no caer en pecado y a conservar la gracia. Para ello, la realización del examen del ejercicio anterior [Ej 43] resulta clave, pues, consiste en dar gracias a Dios por el bien recibido, pedir la gracia para conocer los propios pecados y expulsarlos, y pedir perdón al Señor por ellos. Todo esto será enmendado por la gracia de Dios, si el ejercitante lo propone tal como versa el quinto punto del [Ej 43]. De esta manera, como puntualiza Sievernich “la última realidad de la existencia humana no es la del pecado, por grande que éste sea, sino la de la gracia divina, que abre un horizonte de esperanza para todos los pecadores”<sup>73</sup>.

Las meditaciones de los pecados de los ángeles [Ej 50], de los primeros padres [Ej 51], de los propios pecados [Ej 52], así como la aplicación de sentidos en la meditación sobre el infierno [Ej 65-70], apuntan a tomar plena conciencia de la existencia y de las consecuencias del mal en el mundo, y de la participación personal en ello, para evaluar la responsabilidad individual, y así vía la oración y los sacramentos [Ej 18] poder dirigirse progresivamente, hacia la libertad personal ante Dios.

Sievernich propone que el pecado en la obra ignaciana posee tres dimensiones, a saber, la dimensión existencial – en la *Autobiografía* y en los *Ejercicios* –, la organizativa

---

<sup>72</sup> SIEVERNICH, M., “Pecado”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1420.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 1422.

– de las *Constituciones* – y la pastoral – *Cartas e Instrucciones* –<sup>74</sup>. Respecto de esta última, el autor sostiene que allí Ignacio cambia el modo de referirse al “pecado y sus remedios”<sup>75</sup>, ya que lo que le interesa es la salvación de aquel que ha cometido pecado. Esto difiere de la dimensión más organizativa en la que la existencia del pecado si es grave, es condición, por ejemplo, para que un candidato no sea admitido en la Compañía [Co 25, 168], o incluso para la destitución de un jesuita [Co 774, 782]. En su dimensión pastoral, en cambio, Ignacio instruye a sus hijos con espíritu de acogida, y brinda indicaciones siempre apelando a la misericordia de Dios<sup>76</sup>. Indica administrar los sacramentos de la confesión y de la comunión [Epp III, 542-550], como los “remedios principales para luchar contra los pecados”<sup>77</sup>.

Como señala José Ignacio García Jiménez en la voz “sacramentos” del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Ignacio tenía especial devoción por la Eucaristía: “la Eucaristía se constituirá en experiencia nuclear de su espiritualidad y su mística, de lo cual es testimonio evidente su *Diario espiritual*”<sup>78</sup>. Los sacramentos aparecen como fundamentales en la vida interna de los jesuitas [Co 80, 200, 584], así como en la actividad pastoral, incluso “es imposible considerar la vida sacramental del jesuita sin vincularla con su vida apostólica. La edificación que se espera que produzcan los sacramentos está orientada, en el caso del jesuita, a su actividad apostólica”<sup>79</sup>. Así, los sacramentos se constituirían en verdaderos instrumentos apostólicos<sup>80</sup> y su centralidad será clave principalmente en la época de los primeros tiempos de la Compañía, signada por el avance del protestantismo. La espiritualidad ignaciana resalta la gratuidad de la iniciativa de Dios en su acción salvadora, que es lo que más destaca en el encuentro personal con Él a través de los sacramentos.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, 1419.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 1424.

<sup>76</sup> Véase el siguiente apartado.

<sup>77</sup> SIEVERNICH, M., “Pecado”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1425.

<sup>78</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, J. I., “Sacramentos”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1591.

<sup>79</sup> *Ídem.*

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 1592.

## **2. ¿Cómo concebía San Ignacio a la enfermedad?**

San Ignacio debe su conversión a una herida en la pierna, y a una larga y dolorosa recuperación. Su vida entregada a Dios se relaciona estrechamente con la enfermedad y con la salida de la misma. A lo largo de su existencia no faltará el ser “visitado” nuevamente por otras dolencias. Dentro de este marco de cotidiano contacto con el sufrir, podemos situar la manera en que Ignacio cuida y se relaciona con personas enfermas por medio de las cartas, como medio de unión y comunicación de las ánimas, y cómo era concebido el cuidado del cuerpo dentro de la Compañía de Jesús desde sus inicios.

Muchas de las cartas escritas por Ignacio dirigidas a jesuitas, religiosas y bienhechoras están relacionadas con el tema de la salud. En ellas San Ignacio aparece como un compañero y padre que, en medio de su vida ordinaria, acoge, aconseja e instruye espiritualmente, acerca de cómo vivir la experiencia de enfermedad por la cual están pasando los destinatarios. Ya en su época aborda el tema de la salud en por lo menos dos sentidos: la salud física y la salud psíquica de una persona, y lo hace con los esquemas teológicos que le son conocidos y entienden sus lectores<sup>81</sup>.

Es de destacar la sensibilidad y el cariño con que Ignacio trata en sus cartas a sus hijos y personas relacionadas de alguna u otra manera con la Compañía de Jesús. Éstas comunican una experiencia de acogida, consuelo, instrucción, y consecuentemente manifiestan el amor y el cuidado entre Ignacio y sus destinatarios. Constituyen así, una experiencia compartida en la confianza y en el amor mutuo sostenido en el servicio al Señor.

A partir de la lectura de las epístolas que a continuación comentaremos, podemos inferir qué conceptos tenía Ignacio de la salud y de la enfermedad, cómo concebía a éstas, a partir de los consejos e instrucciones que enviaba.

### **2.1. Cuerpo sano por/para Dios**

En la carta escrita a Sor Teresa Rejadell desde Venecia, en septiembre de 1536, Ignacio, mientras se encontraba estudiando teología y dando ejercicios, aborda la temática del cuidado del cuerpo desde un mensaje claro y contundente. El contenido de toda la carta puede resumirse en las siguientes palabras: “procurar pensar en el amor de Dios”. Ignacio menciona que hay dos tipos de meditaciones, unas que hacen fatigar al cuerpo, y

---

<sup>81</sup> VELEZ, J., *La teología del dolor en San Ignacio de Loyola*, en *El dolor*, Óp. Cit., 268.

otras que lo hacen descansar. Sin embargo, para que estas últimas no dejen de ser meditaciones “ordenadas y descansadas”, advierte que ellas no deben quitar el “sustentamiento” (es decir, lo que el cuerpo necesita – como el alimento –); ni debe excederse en recreación (esto es, quedarse luego de la oración discurriendo en lo meditado y alterando con esto el sueño u otras funciones corporales necesarias).

Ignacio comienza así hablando del cuerpo en sentido físico, pero el punto bisagra entre el cuerpo y la voluntad lo coloca en el accionar, movido por el ánimo. De esta manera, un cuerpo sano puede hacer tanto bien como mal, dependiendo de si se pone o no al servicio de la voluntad divina, y posee buenos hábitos, o si por el contrario posee una “voluntad depravada” [Epp I, 107-109] que lo lleva a malos hábitos. La diferencia radica en la entrega confiada a Dios y a la búsqueda de que el alma se conforme con Su Divina Majestad. Ignacio señala taxativamente que debe despreciarse todo pensamiento contrario al servicio de Dios. Indica pensar en cuánto el Señor nos ama y a responder con el mismo amor, no haciendo caso de “cogitaciones malas, torpes o sensuales, poquedades y tibiezas”, para mejor conformarse con la voluntad divina.

Con un cuerpo sano puede trabajarse mucho con las ánimas en servicio de Dios, por eso Ignacio invita a estar atentos, aun en las cosas que son buenas, como la oración en sí:

“a muchos acaece, dados a la oración o contemplación, que antes que hayan de dormir, por hacer ejercitar mucho el entendimiento, no pueden después dormir, pensando después en las cosas contempladas e imaginadas; donde el enemigo asaz procura entonces de tener cosas buenas, porque el cuerpo padezca, como el sueño se le quita, lo que totalmente se ha de evitar” [Epp I, 107-109].

Ignacio advierte en forma clara que el enemigo puede aprovecharse para que el cuerpo padezca. Cuidar el cuerpo en la concepción de Ignacio, posibilita más el trabajo por el prójimo, pero siempre que se busque más amar y servir, y esto es lo que transmite en esta carta a Sor Teresa Rejadell. Comenzamos a notar así que, aunque la *salud* del ánimo no depende para Ignacio de tener un cuerpo sano, sino que se define por un estado de humildad, de paz, y búsqueda de servicio a Dios, un cuerpo sano posibilitará en general un mayor servicio apostólico.

Así, aunque Ignacio padecía afecciones en el cuerpo producto de sus antiguas medidas ascéticas, él recomendaba a sus hijos darle al cuerpo lo necesario para fortalecerlo y así mejor servir al prójimo. Otro ejemplo de ello es la carta escrita al padre Ochoa desde Roma, en junio de 1550. El padre Miguel Ochoa se encontraba por aquel momento en la ciudad de Tívoli enviado por Ignacio, ciudad que por la época era



considerada como uno de los sitios más sanos. El de Loyola escribe esta instrucción con un plan detallado de comidas, horarios, descansos y trabajo apostólico tendientes a que el padre Ochoa recobre la salud y trabaje por los prójimos, pero sin desgastarse demasiado [Epp III 74-75]. La edición de Dalmases destaca que “es ésta una de las instrucciones con más correcciones autógrafas del Santo (...), que están testimoniando cómo el cuidado que se tomaba cuando se trataba de la salud de sus hijos rayaba casi el escrúpulo”<sup>82</sup>.

El plan que Ignacio envía es concreto y detallado, apunta a establecer un orden en la vida cotidiana; incluye qué y cuándo debe comer y cenar, por ejemplo, indica tomar dos platos al día, que contengan carne, huevos o pescado, pan, vino, etc. Indica además que el padre Ochoa debe dormir como mínimo seis o siete horas por día, no pasar de una hora por día para hacer oración, meditación y examen, y no orar después de comer. La última instrucción le indica cuidar la salud por amor de Dios, el mismo por quien sirve a los prójimos. De esta manera, Ignacio pide al padre Ochoa que cuide su salud con el mismo amor con que el Señor ama a todas sus criaturas, y así ponerse con más fruto al servicio de las ánimas.

Con la lectura de esta carta podemos inferir la idea de Ignacio de que, ordenando cuestiones básicas de la vida cotidiana, respondemos a Dios con amor, ya que además nos disponemos en mayor medida al servicio de los demás. El orden – de los afectos y de la vida cotidiana –, es por consecuencia fundamental para conformarse con la voluntad divina, y esto se logra desde la salud tanto corporal como anímica.

El cuerpo sano permite mejor servir a Dios, por eso indica al padre Daniel Paeybroeck en diciembre de 1547 respecto de la admisión de candidatos en la comunidad de Lovaina, que estos gocen de “buena salud corporal para los trabajos que el estado de nuestra vida exige”. Este jesuita flamenco había redactado un reglamento para regular la vida en la comunidad hasta que recibieran de Roma las *Constituciones*. En su carta Ignacio confirma la manera en que se admiten los candidatos, agregando que “estamos dispuestísimos a ayudar y proteger a los enfermizos y débiles fuera de la Compañía, pero la experiencia nos ha enseñado que no debemos admitir a ninguno de estos en la Compañía; pues antes son impedimento que ayuda para la vida de este instituto que hemos abrazado para gloria de Dios y salvación de las almas” [Epp I, 659-663]. Así, reitera Ignacio que con cuerpo sano mucho se puede servir a Dios, pero con cuerpo débil poco

---

<sup>82</sup> DALMASES, C., *Cartas e Instrucciones*, en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014, 795.

se puede soportar la carga del a veces duro trabajo apostólico, por tanto, se convierte en condición de ingreso en la Compañía<sup>83</sup>.

## **2.2. Lo primero es la salud... del ánimo**

Como vimos en el apartado anterior, Ignacio procuraba el correcto cuidado del cuerpo para sus hijos ya que permitía mejor servir al prójimo. Se infiere que está, de esta manera, dando prioridad a la salud del ánimo tanto de quien está al servicio del necesitado como del que sufre, resultando este servicio en sí mismo, edificante.

A tal punto priorizaba Ignacio la salud del ánimo – en humildad y obediencia – por sobre la salud física, que vemos cómo en ciertos casos en que la salud del cuerpo no acompañaba, era menester atender siempre a la primera. Como ejemplo de ello podemos mencionar el caso de Simón Rodríguez, quien fue nombrado Provincial de la Compañía de Jesús en Portugal el 25 de octubre de 1546. Entre 1552 y 1554, en medio de una grave perturbación en la Provincia, Rodríguez recibió fuertes críticas por su estilo de gobierno. La actitud rebelde de quienes lo respaldaban complicó la situación al punto de llevar a Ignacio a destituirlo en el año 1552, con orden de salir de Portugal para asumir la dirección en la Provincia de Aragón, expresamente creada para intentar disminuir el impacto de la severa sanción. Luego de visitar las casas de la Compañía en Zaragoza, Barcelona, Valencia y Gandía, Rodríguez presentó razones de salud para, sin permiso, regresar a Portugal en 1553. Ignacio le escribe una carta el 20 de mayo de 1553, como un padre que habla con mucho afecto e insiste en que aun enfermo, marche por obediencia a Roma: “yo tendré dél el cuidado que uos mesmo podarles tener y tomad amorosamente este camino” [*Epp* V 73-74], recordándole además que en otra oportunidad ya había pasado por una enfermedad y que esto no debiera impedirle obedecer: “Y no temáis la enfermedad, que el que es salud eterna, por uirtud de la obediencia os dará tanta salud, que os baste, pues ya otra uez hiziestes el mesmo camino, siendo menos obligado, con quartana, y dióos salud el autor della”. Afirma así que la salud por la que en todo caso hay que velar siempre es la salud eterna, la del ánimo, por sobre la del cuerpo, en ocasión de que aquella se vea amenazada, y que por practicar la obediencia se contará con la salud física necesaria para llevar a cabo aquello que se le indica. Ignacio concluye en forma clara: “por cumplir tanto esto a la salud de su ánimo, que, aunque aventurasse mucho de

---

<sup>83</sup> Cfr. [*Co* 159], [*Co* 185]. Las *Constituciones* también se refieren a la enfermedad mental y la “salud del juicio” como condición de ingreso en la Compañía – cfr. [*Co* 175] –.

la de su cuerpo, se abrían de posponer todas reglas de la medicina corporal a las de la spiritual”.

### **2.3. Enfermedad como visita de Dios**

Muy distinto es el caso del escolar Teutonio de Braganza, noble de Portugal hijo del duque de Braganza, a quien Ignacio pide que por motivos de salud física no realice un viaje a Roma para continuar sus estudios. Ignacio, informado de la enfermedad que afligió a este joven jesuita, le escribe desde Roma en enero de 1554, exhortándole a que busque encontrar todos los frutos posibles de “semejantes visitaciones” [Epp VI 130-131]. Ignacio decide que Teutonio debe ir a Córdoba para concluir sus estudios sin pasar por la ciudad italiana, ya que “Dios N. S. os ha visitado, hermano carísimo, con enfermedad no ligera”. Leemos así que para Ignacio la enfermedad es claramente una visitación del Señor “cuya sapiencia y caridad infinita... busca nuestro mayor bien y perfección” para ejercitar la virtud. Añade que, al recobrar la salud, espera que su hijo emplee ésta en servicio de Dios y búsqueda de la divina voluntad. De esta manera la carta, antes que acentuar el sufrimiento y el pesar, destaca más bien la oportunidad de manifestar afecto, animando la confianza en Dios Nuestro Señor.

El 10 de noviembre de 1532 había escrito desde París a Isabel Roser, quien estaba afectada por varios sufrimientos y problemas que la afligían. Sentencia Ignacio:

“estas enfermedades y otras pérdidas temporales son muchas veces de mano de Dios nuestro Señor porque más nos conozcamos y más perdamos el amor de las cosas criadas... con estas cosas visita [Dios] a las personas que mucho ama, no puede sentir tristeza ni dolor, porque pienso que un servidor de Dios en una enfermedad sale hecho medio doctor para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios N. S.” [Epp I, 83-88].

Algo similar escribe a Teresa Rejadell y a Jerónima Oluja desde Roma en abril de 1549, exhortándolas a sacar fruto de las tribulaciones, atendiendo a los bienes que el Señor quería obtener para ellas: “veo cómo Dios N. S. las visita con trabajos, dando no poca ocasión de ejercitar las virtudes... y de mostrar la firmeza dellas; pues en las cosas difíciles (como veo mucho en su negocio) se toma experiencia del verdadero provecho espiritual” [Epp II, 374-375]. El monasterio de Santa Clara, al que pertenecían estas religiosas estaba en estado lamentable, Ignacio las instaba a confiar en la voluntad divina y a crecer en virtudes a partir de la adversidad, ya que además debían comprender que él

no podía aceptarlas bajo su jurisdicción<sup>84</sup>. Ignacio insta a estas mujeres a orar a Jesús, quien padeció por todos, y a ofrecer sus dolores “fructuosamente por su santo amor”.

De la misma manera define al sufrimiento y la enfermedad como visita del Señor, y aconseja desde Roma en noviembre de 1550 al Virrey de Sicilia Juan de Vega, al escribirle por el fallecimiento de su hijo Hernando. Ignacio lo invita a dar sentido pleno de fe a un hecho tan doloroso como la muerte de un hijo y la reciente pérdida de su esposa, pocos meses atrás. Escribe el santo que su destinatario acoja el “especial amor que muestra tener Dios N. S. a V. Sría. visitando tanto su casa, y tomándole para sí prendas tan preciadas, para que tanto más aparte V. Sría de su ánima todo el amor de la tierra, cuanto tiene más causas de ponerle todo en el cielo” [*Epp* III, 219-220]. Nuevamente se convierte el dolor extremo en ocasión de ordenar su amor en servicio a Dios, y ponerse en oración para pedir sentir y “gustar el fruto de su visitación”.

Al escribirle a Juan III, rey de Portugal desde Roma, en abril de 1554 con ocasión de la muerte de su hijo D. Juan, define este hecho también como “notable visitación” del Señor, y añade lo edificante que puede resultar “dar al mundo un salutífero ejemplo de fortaleza, y de conformidad con su divina voluntad”, atravesando con confianza en el Señor este hecho sumamente doloroso.

J. Velez estudia el tema del dolor en la obra de San Ignacio y encuentra que, si bien la palabra “visitación” del Señor es la más frecuentemente utilizada por el santo – aunque no siempre la mencione de esta forma –, constata que

“la presencia activa de Dios Nuestro Señor en el dolor humano aparece explícitamente en casi todos los pasajes que he consultado... en unas ocasiones “la mano divina” actúa como causa y en otras permite solamente que actúen las causas segundas. Pero en ambas hipótesis puede el hombre “conforme a razón” usar los medios (diligencias), para que tanto lo causado como lo permitido se alivie o se remedie”<sup>85</sup>.

El autor agrega que una vez hecho esto, sólo queda alegrarse con la participación que Dios nos comunica de su cruz. Ignacio concibe el dolor como presencia activa de Dios que puede resultar edificante tanto para el que sufre como para su entorno, si se lo atraviesa desde la humildad y el servicio.

---

<sup>84</sup> Luego del caso de quien junto a otras dos mujeres llegó a ser jesuita, Isabel Roser, Ignacio obtuvo un breve del papa Paulo III en 1547 – dados los inconvenientes que el ingreso de estas mujeres en la Compañía trajo aparejado –, por el que se prohibía a cualquier mujer o religiosa el vivir en comunidad bajo la obediencia de la Compañía.

<sup>85</sup> VELEZ, J., *La teología del dolor en San Ignacio de Loyola*, en *El dolor*, Óp. Cit., 269-270.

## **2.4.Cuidar la salud mental**

Otra oportunidad en la que Ignacio escribe una carta refiriéndose a la enfermedad como visita del Señor a los hijos que más ama, es la que destina a María Frassona del Gesso desde Roma, en enero de 1554. Viéndose afectada la salud física de esta mujer que había quedado viuda desde 1550 y sin hijos, Ignacio le escribe que Dios “a sus escogidos no solamente suele estimularle con los deseos del cielo, mas también con el fastidio en la tierra. Lo cual, no obstante, sirve para aumento de gloria, si es aceptado con la paciencia y acción de gracias con que conviene aceptar los dones de su paternal caridad, de la cual tanto los azotes como las caricias proceden” [*Epp* VI 223-225].

Sin embargo, el caso de la Fattora – nombre que debía a haber sido la esposa del Fattor Generale, suerte de primer ministro del duque de Ferrara –, entraña una riqueza singular. Esta dama, bienhechora de la Compañía, colaboraba con ella constantemente, al punto de participar activamente en la fundación de un colegio en Ferrara, y de tener que soportar amenazas de parientes que creían suyos los bienes que ella destinaba económicamente a esta obra. El rector del colegio, el padre Pelletier se había convertido en su confesor, consejero y director espiritual. Dada la situación familiar que atravesaba la Fattora, se encontraba enferma, a la vez que nerviosa y muy agitada de espíritu, por lo que su trato con este sacerdote era cada vez más frecuente y cercano. Este trato diario había dado lugar a voces desfavorables e inconvenientes, por lo que Ignacio decide intervenir, dando instrucciones de recaudo en la relación del padre Pelletier con esta bienhechora. Ordena entonces al padre Rector que no la visitara más de dos veces por semana, a no ser que se encontrara notablemente enferma [*Epp* V, 95]. Ignacio llega a considerar la posibilidad de nombrar otro rector al que se someta el padre Pelletier en todo, principalmente en el trato con la Fattora y pide opinión sobre este asunto, pero finalmente resuelve enviar algunas instrucciones para ir quitando “la ocasión al que quiera calumniar”, tales como: enviar otro confesor que pueda sustituir gradualmente al padre Pelletier; que concurra acompañado; y que no se debe avisar de esto expresamente a la Fattora, sino que los cambios deben darse en forma progresiva, para así “ayudarle... dejando la afección no ordenada” [*Epp* V, 431].

Rápidamente estos cambios tienen efecto en la Fattora, cuya salud empeoró drásticamente. En ese momento, Ignacio decide escribirle él mismo con palabras tan acertadas y precisas, que no queda más que considerárselo un fino analista, un perspicaz

lector de la situación, un intuitivo interventor que sale del propio querer e interés, y se da a la verdadera escucha de sus hijos y de sus asuntos afectivos. Escribe Ignacio a la Fattora:

“si alguna vía hay para excitar trabajos y aflicciones de espíritu en este mundo, es esforzarse en conformar totalmente su voluntad con aquella de Dios; porque si Él poseyese enteramente nuestro corazón, no pudiendo nosotros sin nuestra voluntad perderlo, no podría acaecer cosa de mucha aflicción, porque toda aflicción nace de haber perdido, o de temer perder lo que se ama” [*Epp* VI 223-225].

A esto agrega que retendrá en Ferrara al padre Pelletier y que éste seguirá visitando a la Fattora como solía, ya que ella es “la causa de que él esté” en esa ciudad.

Así, Ignacio muy consciente del mal que aquejaba a la Fattora, que no era tanto su afección cardíaca sino más bien su temor a tener que cortar el vínculo y así perder la cercanía con el padre Pelletier, le anuncia que éste será retenido junto a ella. Esto produce en la Fattora una curación casi instantánea [*Chron* IV, 57] que su entorno consideró como milagrosa, gracias a la carta del santo. Sin embargo, lo que resultó aliviante no fue la carta en sí. Aun sabiendo que se trataba de una afección desordenada, Ignacio advirtió que quitar en forma radical aquello que le daba ocasión, no implicaba ordenarla, y que las consecuencias de hacerlo podrían ser de todo menos edificantes.

Intervención arriesgada ciertamente, pero hecha por Ignacio con humildad, esa cuya única garantía es la obra de misericordia misma. Con suaves palabras no deja de indicar lo esencial, esto es, la importancia de esforzarse en conformar su voluntad con la de Dios. Ignacio señala así la afección no ordenada de su destinataria; desordenada ya que no se orienta al fin para el que hemos sido creados [*Ej* 23], es decir, que Dios debe poseer por entero el corazón. Así, con finura espiritual Ignacio le comunica que lo que nos puede afligir es el no tener los afectos ordenados, el no tener nuestro corazón totalmente en Dios.

Lo interesante, además de la atinada intervención de Ignacio, es que su acierto se verifica en los efectos a los que da lugar. No tanto por la “curación” casi inmediata de los males de salud físicos que aquejaban a la Fattora, sino más bien por el trabajo desinteresado que ella comenzó a hacer por el colegio, transformando el apego que tenía por el padre Pelletier en trabajo de servicio para toda la Compañía, encargándose personalmente de trámites y operaciones financieras para la fundación del colegio y gozando de una ya restablecida salud, es decir, tiene lugar un proceso de clara sublimación.

El caso de la Fattora, constituye un ejemplo concreto, de cómo Ignacio atendía la salud del ánimo, tanto desde el cuidado del cuerpo como desde el cuidado de la salud

mental, ya que supo leer la escena puesta en juego por esta dama y actuar con certera misericordia. A propósito de este rasgo, W. Meissner en su publicación *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, afirmará que “Ignacio era un talentoso observador introspectivo de los movimientos internos de su experiencia psíquica, que conservó su capacidad de observación de sí mismo y de reflexión hasta el final y quien también era un observador sensible de los fenómenos psíquicos en otras personas”<sup>86</sup>.

## **2.5. Recapitulando**

En esta vía del cuidado amoroso, los consejos e instrucciones de Ignacio apuntan a establecer un orden para recobrar la salud, tanto física, como mental y espiritual. Ignacio insiste en el cuidado del cuerpo y en el orden en la vida cotidiana – en el sueño, la alimentación y el trabajo apostólico –, ya que, gracias a un cuerpo sano, podremos mejor servir en todo al prójimo. A su vez, poniendo orden en la vida cotidiana y en los afectos, podremos tener nuestro corazón totalmente en Dios. Para él se debe sobre todo procurar pensar en el amor del Señor, todo debe estar puesto a su servicio y con el mismo amor que Él ama a sus criaturas deben sus criaturas vivir en el amor del Señor.

Ignacio invita a su vez a reflexionar en casos de enfermedad, sobre el provecho de este proceso humano y espiritual, que es además proceso de conformación con la divina voluntad.

Cuando en *Ejercicios* pide al ejercitante – en las primera y segunda contemplaciones de la Tercera Semana – “demandar... aquí dolor... porque por mis pecados va el Señor a la pasión” [Ej 193], y “dolor con Cristo doloroso... de tanta pena que Cristo pasó por mí” [Ej 203], pide ofrecer su dolor y vivirlo con y por Cristo. Es la actitud de la que habla una y otra vez, también en sus cartas, un dolor entendido como visita de Dios, como presencia divina, invitación a un encuentro más genuino y cercano con Él.

Así, en palabras de J. Velez “el dolor puede dejar de serlo y convertirse en gozo para el que ve la muerte y las adversidades como lo que Dios causa o permite”<sup>87</sup>. El dolor que sufre Cristo en la pasión debe provocar en nosotros dolernos con Él, y nuestros dolores y sufrimientos, compartirlos con Él ante la cruz. “El objetivo del Principio y Fundamento y de todos los *Ejercicios* está en el fondo de toda su visión teológica del

---

<sup>86</sup> MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Óp. Cit., 357.

<sup>87</sup> VELEZ, J., *La teología del dolor en San Ignacio de Loyola*, en *El dolor*, Óp. Cit., 274.

dolor”<sup>88</sup>; el dolor para el cristiano adquiere una especial significación, y vivido desde la fe se traduce en entrega confiada y presencia divina que señala lo verdaderamente trascendente.

## **2.6. Enfermedad como oportunidad. La *paideia divina***

Santiago Arzubialde define la voz “enfermedad” en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, destacando que Ignacio interpretaba ésta a la luz de la “*paideia divina* como corrección o reorientación del impulso inicial”<sup>89</sup>. El fin de esta pedagogía divina en la enfermedad es una reorientación del impulso que tienda al abandono del actuar que genere sufrimiento – propio o ajeno –. Propone que esta *reorientación del impulso*, se opera en tres dimensiones y las explica con ejemplos de la vida de Ignacio.

La primera dimensión corresponde al poder que tiene la enfermedad de resituar al sujeto frente a su realidad; como ejemplo de ello menciona la conversión a la que dio lugar el sufrimiento de Ignacio en su convalecencia, y su posterior seguimiento de Cristo. La enfermedad, al truncar su aspiración, sólo podía ser interpretada a la luz de la pedagogía divina, en cuanto a la reconfiguración del “deseo” de Ignacio.

La segunda dimensión de la reorientación que opera la enfermedad, es su función en el hallazgo de lo propiamente humano. Ignacio parte de excesos de rigor y penitencia, y exageradas medidas ascéticas de lo cual luego se arrepiente tornándose más moderado y discreto. Así legislará para la correcta valoración del cuerpo y de la salud, “de quien cree que todo lo puede... a la aguda consciencia de recibirlo todo gratuita e inmerecidamente de Dios [*Ej 322*]”<sup>90</sup>. Desde esta última posición, se da necesariamente un nuevo modo de relación con Dios y con los demás.

Por último, menciona la función pedagógica que posee el contacto con la enfermedad ajena, por lo que el cuidado de enfermos y servicio en hospitales se convirtió en parte esencial del proceso de formación del jesuita.

Arzubialde señala que en todas las cartas que Ignacio escribe, el acento recae en la consideración de la “pedagogía” de Dios, como parte de la actividad providencial divina<sup>91</sup>. Cita la [*Epp VII, 447*], en la que Ignacio señala que Dios envía la enfermedad a

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 276.

<sup>89</sup> ARZUBIALDE, S., “Enfermedad”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 752.

<sup>90</sup> *Ídem.*

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 754.



los santos “para conducirlos del cautiverio a la libertad” y que, si a nosotros nos conviniese, Dios se inclinaría a tenernos siempre consolados. En este sentido ya hemos visto en el capítulo anterior, en el que analizamos su *Diario Espiritual*, de qué manera Ignacio aprende de sus diversos estados y de sus agitaciones de espíritu algo más acerca de la pedagogía de Dios, cómo el Padre, permitiendo la desolación, le indica el camino más perfecto, y hasta de qué manera la persona humana puede engañarse a partir de las consolaciones, sobre todo buscando éstas como la única manera en que Dios se manifiesta en su voluntad y en su gracia.

Arzubialde agrega que el fin último es sanar las enfermedades de nuestra alma, citando las [*Epp* I, 99; VII, 447], y llegar a la paciencia y la caridad, mostrándose Dios como consuelo que compensa toda pérdida [*Epp* V, 448]. Según el autor, Ignacio atribuye seis fines particulares<sup>92</sup> a la pedagogía divina, a saber: purgar los pecados; obtener un mayor conocimiento de sí mismo; experimentar un amor desapegado que se eleve con mayor libertad al amor de Dios; ejercitarse en virtud, paciencia, fe y esperanza; conformar la propia voluntad a la de Cristo; y experimentar la alegría de que Cristo nos haga partícipes de su cruz. “De modo que así, en la prueba como en la enfermedad, un siervo de Dios, enseñado por la pedagogía paterna de la Providencia divina, tiene la posibilidad de ordenar correctamente su vida para el servicio y gloria de Dios N. S.”<sup>93</sup>.

El autor destaca además que Ignacio era un gran promotor de la salud<sup>94</sup>, pues recomendaba la moderación, el cuidado del comer y el dormir, “una vida sana y equilibrada”<sup>95</sup>. Tal como señala Arzubialde, para Ignacio la actitud ideal de quien padece una enfermedad es doble: por un lado, buscará todos los medios que puedan servir de alivio o remedien el mal [*Epp* II, 374; VII, 447; X, 208], y por otro, aceptará su condición con paciencia, abandonándose a la divina Providencia, y conformándose en todo con la divina voluntad, pues “tanto lo próspero como lo adverso provienen de su divina mano”<sup>96</sup>.

“De manera que la enfermedad – llámese disminución o incapacidad “inevitable” en sus variadas formas – se transforma en verdadera libertad según Ignacio por la aceptación del misterio de Dios siempre mayor y por el abandono en sus manos providentes... En su *eudokia* (beneplácito), Dios ha elegido la debilidad como lugar privilegiado de la manifestación de la omnipotencia de su ser divino, que es el Amor”<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, 754-755.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 755.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 756.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 757.

<sup>96</sup> *Ídem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, 757-758.

Al mismo tiempo, el testimonio que el enfermo ha de dar resulta edificante para el prójimo [Co 272]. El autor concluye que Dios ha elegido la debilidad humana como lugar privilegiado donde manifestar la omnipotencia de su Amor<sup>98</sup>, pues:

“el impacto psíquico que provoca la enfermedad sobrevenida inexorablemente no puede ser un obstáculo, sino un punto de inflexión hacia una mayor plenitud. Porque Dios, por medio de su encarnación, ha asumido toda *pathé* humana y ha manifestado precisamente el esplendor de su gloria en la debilidad. Es la paradoja en la que se refleja la omnipotencia infinita de su poder que es el amor”<sup>99</sup>.

## **2.7. Dios nos salva en el sufrimiento**

Esta conceptualización ignaciana de enfermedad como visita de Dios, como oportunidad para aprender con la pedagogía divina, para cultivar las virtudes, y hasta para reconfigurar el propio deseo, parece contradecir la argumentación arriba expuesta, referente a la teodicea de Kreiner, según la cual Dios no es el autor del mal.

Sin embargo, cuando Ignacio se refiere al sufrir como aquello que viene “de la mano de Dios”, consideramos que esto no equivale a afirmar que Dios envía el sufrimiento o el dolor debido a que sea eso lo que desea para sus hijos. No se trata de una relación causal, es decir, Dios causando arbitrariamente y a su antojo el dolor humano. Jesús llora ante la muerte de su amigo Lázaro (Jn 11, 32-36), aun sabiendo que iba a revivirlo; llora al ver los pecados de la humanidad (Lc 19, 41-42); y llora también ante su propia muerte momentos antes de ser asesinado (Heb 5, 7). El dolor conmueve profundamente a Dios, Él nos muestra cuánto sufre al vernos sufrir, pues no es lo que desea para sus creaturas.

En todo caso, el dolor a través de la fe se transforma en oportunidad para acercarse a Dios desde un lugar humilde. La enfermedad y la experiencia dolorosa constituyen así ocasión de un encuentro íntimo con el Señor. En la espiritualidad de Ignacio, Dios crea a las creaturas para que vivan en su amor, según el Principio y Fundamento, no para que sufran penas ni castigos, pero también dotó a su creatura de libertad para elegir bajo qué bandera decidirá ubicarse. No es casual el emplazamiento lógico en los *Ejercicios*, de un misterio como el de la Encarnación del verbo de Dios en la persona de Jesús. Es precisamente al cabo de la Primera Semana, tras las meditaciones sobre el pecado, y anterior al tiempo de elección de la Segunda Semana, que Ignacio coloca la

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 759.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 751.

contemplación de la Encarnación [Ej 101-108]. Este emplazamiento del misterio, añade una intuición más respecto de cómo concebía Ignacio el mal en el mundo, y la función de Dios en la vida de cada hombre, de cada mujer y de toda la creación. Sería por lo menos discordante pensar que Dios envía a su Hijo a vivir el sufrimiento humano y a vencer el mal en el mundo, y que ese sufrimiento sea a su vez deseado por el mismo Dios para la humanidad. ¿No sería esto tan contradictorio como una lucha divina contra sí mismo? En palabras de Jesús: “todo reino dividido contra sí mismo queda asolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no podrá subsistir” (Mt 12, 25).

En [Ej 102] Ignacio invita a contemplar cómo las personas divinas miraban toda la superficie de la tierra y cómo viendo que el género humano – por su pecado – descendía al infierno, Dios se determina a hacerse hombre para salvar a todos. Dios se decide a descender a la condición de hombre para mostrar que el pecado puede vencerse, que no es la única opción en nuestra libertad, y lo muestra *en acto* con su vida y su ejemplo, entregándose hasta el final. “La afirmación de la fe cristiana sostiene que, en Jesucristo, Dios se revela porque (el Verbo de) Dios se encarna en Él y es en Él, en su mediación (no opcional) donde se opera la salvación humana. La espiritualidad ignaciana parte de este dato fundamental y por tanto, ella es también teo/cristocéntrica”<sup>100</sup>.

En esta contemplación el ejercitante es testigo de la Encarnación y de la “decisión trinitaria” de que Dios se haga hombre. “Haciendo esto, el ejercitante contempla el misterio: la realidad del mundo “mueve” a Dios para encarnarse en la historia (María)”. Rossano Zas Friz destaca que es la realidad penosa del mundo lo que llama a Dios a actuar en favor del género humano. “Viendo que todos descendían al infierno” [Ej 102], “todas las gentes en tanta ceguera, y cómo mueren y descienden al infierno” [Ej 106], “lo que hacen las personas sobre la faz de la tierra, así como herir, matar, ir al infierno, etc.” [Ej 108]. Es ante las graves faltas de los hombres que Dios interviene, ante tanto mal perpetrado en el mundo, ante sus consecuencias para las almas, que elige abajarse y hacerse hombre para redimirnos [Ej 107] y brindarnos en Cristo el modelo de perfección humana, que, aunque muera en la cruz, se dirige a la gloria eterna, no al “éxito” de los hombres, sino a la gloria de Dios. Y es esta encarnación la que se actualiza en cada uno de los *Ejercicios*, pues

“el ejercicio de la contemplación en general (y no sólo de esta contemplación en particular) es la ocasión para que se produzca el encuentro “encarnado” entre Dios y el creyente, precisamente porque se trata de contemplar al Dios encarnado... Mediante la imaginación

---

<sup>100</sup> ZAS FRIZ, R., “Encarnación”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 736.

el ejercitante supera la barrera del tiempo y del espacio, participando de la historia de salvación con el fin de obtener su fruto: la salvación”<sup>101</sup>.

La Trinidad, encarnándose, se determina a salvar a la humanidad, salvar lo que está perdido, lo que va al infierno, “en la Encarnación Dios desciende para asumir lo que estaba perdido, haciéndose un “perdido” más”<sup>102</sup>. Con estas palabras, Zas Friz explica que para que el género humano “se salve” – esto es, viva para Dios, quitando de sí todos los afectos desordenados que le impiden conformar su voluntad con la voluntad divina – , Dios participa directamente de ese desorden, encarnándose. Ordenándose encontrar la voluntad de Dios, para esto el Verbo se encarna. “Imitar a Jesús significa divinizar nuestra humanidad”<sup>103</sup>.

La salvación se obra con la muerte de Jesús, Él asumió hasta el extremo nuestra condición y nos salvó; así, con su muerte cobra total sentido la Encarnación, pues “la gran lección de la Encarnación es que no se puede transfigurar lo que no se asume, no se puede resucitar lo que no muere. La redención se da en la carne, no huyendo de ella”<sup>104</sup>. Quien no asume su condición humana, limitada, pecadora en la cruz de Jesús, no puede alcanzar el gozo de la resurrección.

La contemplación que le sigue es la del Nacimiento [*Ej* 110-116]. El tono de esta contemplación es, podría decirse, el de mayor dulzura y delicadeza de todos los *Ejercicios*. Jesús hecho un niño recién nacido, José y María que cuidan de Él con amor, Ignacio invita a contemplar una escena de máxima intimidad de familia de la cual todos somos parte, un clima de máxima confianza y a la vez de fragilidad, una experiencia de Su amor tan honda que, ante la cual, el corazón no tiene más opción que la de posicionarse como “esclavito indigno” [*Ej* 114]. Ambas contemplaciones, la de la Encarnación y la del Nacimiento, preparan el corazón, tras las meditaciones sobre el pecado, para el tiempo de elección de la Segunda Semana.

El misterio de la Encarnación divina esclarece de una vez por todas y para todos los seres humanos, la revelación divina en su totalidad. No obstante, es siempre una recepción parcial y ambigua de este acontecimiento revelador por parte de la humanidad la que oscurece su luz de profundidad y sentido. Por este motivo, aún subsisten los interrogantes referidos al problema del mal. A este respecto, Andrés Torres Queiruga afirma que no es correcto

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 740.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 742.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 743.

<sup>104</sup> *Ídem.*

“pensar que la revelación divina podría darse con perfecta claridad, para todas las personas y desde el inicio de la historia, y que por tanto resulta tan oscura y precaria, porque Dios no quiere hacerla más clara y universal. Una vez más, desde una concepción intervencionista y abstracta de la omnipotencia en el actuar divino, se ignoran los límites que impone su realización en la constitutiva limitación de la creatura”<sup>105</sup>.

Es nuestra condición humana la que no hace posible comprender y acceder a la gloria de Dios en su plenitud desde el inicio de la vida y de una vez y para siempre. Somos creaturas, libres, pero limitadas. Así, los interrogantes que aún persisten, debieran ser respondidos sin dejar de apelar a la condición del ser humano, con sus características y capacidades de comprensión, de decisión, de amor, de elección, etc. y no teorizando meramente acerca de los atributos divinos. Se trata de pensar en el amor con que Dios creó al mundo y en cómo el hombre puede vivir o no el Principio y Fundamento según su capacidad y su libre elección, y de las consecuencias que esta elección conllevará para sí mismo y para el mundo. Torres Queiruga afirma que de Dios sólo viene salvación y amor, y que por esto “salvación” y “condenación” no son conceptos paralelos<sup>106</sup>.

Pensar a la manera de Ignacio a la enfermedad como visita del Señor, o en situaciones penosas que vienen “de su mano”, no equivale a afirmar que lo que Dios envía o quiere para sus creaturas es el mal. Sino que conduce a pensar en el sufrimiento como verdadera ocasión de un encuentro transformador con el Señor.

Torres Queiruga sostiene que, si la creatura, haciendo uso de la libertad humana, se resiste a dejarse salvar por Dios, hace imposible o disminuye la salvación. “Una salvación «a la fuerza» carecería de sentido para un ser libre, sería contradictoria”<sup>107</sup>, y más adelante, “Dios no nos salva *del* sufrimiento, nos salva *en* el sufrimiento”<sup>108</sup>. Todo don gratuito, carece de sentido, si no es aceptado libremente. La libertad humana adquiere así sentido pleno, si la pensamos en función de sus fines escatológicos, y referida a la salvación. Dios hace suyo el sufrimiento de la creatura y en su poder amoroso asegura su victoria, pues elige la debilidad como lugar privilegiado de manifestación de su omnipotencia, así sufrir no es un obstáculo para una vida plena y feliz, sino justamente una coyuntura que guía *potencialmente* – y no *necesariamente*, porque existe la libertad humana – hacia a la salvación (*salus*) y por consecuencia hacia una mayor plenitud.

---

<sup>105</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011, 138.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>107</sup> *Ídem.*

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 152.

### 3. Sana oración, que sana.

#### 3.1. Salud como salvación del alma

El término *salud*, proviene del latín *salus*, y se relaciona con *salvación*. La salud anímica puede darse tanto en un cuerpo enfermo como sano, y se verifica en una experiencia de paz<sup>109</sup>.

Al definir el término “salvación” desde una perspectiva ignaciana, Josep Giménez afirma que “de la misma manera que, para Dios, la creación supone un éxtasis, un éxodo de Sí, también para el hombre según Ignacio, el hecho de ser creado supone una especie de “éxodo”, una “salida hacia” sin otra meta que la de Dios”<sup>110</sup>. Así, la salvación y como tal, la salud del ánima apunta hacia el fin para el que hemos sido creados [Ej 23]. El autor destaca que, para Ignacio, la realización plena de la existencia humana sólo se da cuando ésta se abre a lo divino, es decir, cuando da gloria a Dios<sup>111</sup>, hay la colaboración humana en la obra salvífica<sup>112</sup>.

El Catecismo de la Iglesia Católica formula respecto de la salvación: “Jesús, el Hijo de Dios, sufrió libremente la muerte por nosotros en una sumisión total y libre a la voluntad de Dios, su Padre. Por su muerte venció a la muerte, abriendo así a todos los hombres la posibilidad de la salvación”<sup>113</sup>. En esta muerte que vence a la muerte, el sacrificio de Cristo es causa de salvación eterna<sup>114</sup>. “En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo” (2 Co 5, 19). De esta manera, todas las cosas del mundo están ordenadas hacia la salvación:

“En todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman” (Rm 8, 28). El testimonio de los santos no cesa de confirmar esta verdad: Así santa Catalina de Siena dice a “los que se escandalizan y se rebelan por lo que les sucede”: “Todo procede del amor, todo está ordenado a la salvación del hombre, Dios no hace nada que no sea con este fin”. Y santo Tomás Moro, poco antes de su martirio, consuela a su hija: “Nada puede pasarme que Dios no quiera. Y todo lo que Él quiere, por muy malo que nos parezca, es en realidad lo mejor”<sup>115</sup>.

---

<sup>109</sup> Véase siguiente apartado.

<sup>110</sup> GIMÉNEZ, J., “Salvación”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1604.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 1605.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 1609.

<sup>113</sup> ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Óp. Cit., 1019, 286.

<sup>114</sup> Cfr. Hb 5, 9.

<sup>115</sup> ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Óp. Cit., 313, 93.

### **3.2. Lo que pacifica**

Tal como señala Carlos Coupeau en la voz “pacificar” del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, en el Antiguo Testamento, el término *shalom* es cercano al de “salud”. Citando el ejemplo de David, quien “se muestra interesado ante su general Urías por la paz de Joab, por la paz del Pueblo, y por la paz de la guerra (una traducción correcta de *shalom* en estos tres casos sería “salud” personal, “bienestar” colectivo y “prosperidad” de un asunto como la guerra; 2 Sam 11, 7)”<sup>116</sup>. La paz aparece como don divino, se opone a la tribulación, y se llega a ella a través de la oración confiada y de los actos de justicia<sup>117</sup>. Esto se mantiene en el Nuevo Testamento<sup>118</sup> y de hecho queda así definido el Reino de Dios “que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14, 17).

Coupeau señala que, para Pablo, la paz es un don de Dios esencial a su Reino<sup>119</sup>, y fruto del Espíritu Santo. Como Juan, Pablo dirá que Cristo es mediador para obtener la paz de Dios (Rm 5, 1; Jn 16, 33): “Cristo, llega a decir, *es* nuestra paz; él reconcilió los dos pueblos, él reconcilió a todos los seres. Es notable que, empezando por la salutación, las epístolas paulinas deseen la paz junto con la gracia para las primitivas comunidades”<sup>120</sup>. Por su parte, Juan presenta la paz como fruto ganado por Cristo en la Cruz, superando la antigua tradición de la paz aparente y mundana de la que goza el injusto, y destacando la relevancia de la paz auténtica, eterna y espiritual a la que lleva Jesús: “os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la del mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde” (Jn 14, 27).

En los *Ejercicios Espirituales*, la paz aparece como estado que se logra venciendo al tentador; incluso en las reglas de discernimiento, la turbación aparece como estado característico de que se ha tomado una decisión no puramente por amor de Dios, pues si “enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna” [Ej 333].

---

<sup>116</sup> COUPEAU, C., “Pacificar”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1392.

<sup>117</sup> Cfr. Prov 3, 1-8.

<sup>118</sup> Cfr. Sg 3, 18; Rm 15, 32-33.

<sup>119</sup> COUPEAU, C., “Pacificar”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1393.

<sup>120</sup> Ídem.

En las *Constituciones*, la paz, la humildad, la benevolencia y la caridad se oponen a la turbación, a la inquietud y al guiarse por las pasiones [Co 250; 489; 593].

En el *Diario Espiritual*, esta paz coincide con el momento de reverencia amorosa, de mayor humildad y gozo en el Señor, aquel momento concluyente del tiempo de elección que coincide con el acatamiento, momento de conformación plena con la voluntad de Dios [De 189; 190; 197]. Santiago Thió, al definir la voz “lágrimas” en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, destaca que éstas son signo del encuentro de Ignacio con Dios, pues “tienen el valor de señalar un encuentro divino”<sup>121</sup>. Citando la Contemplación para alcanzar amor, la cual define al amor en “comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante” [Ej 231], refiere a este momento de encuentro de la creatura con su Creador en oración como comunicación recíproca, encuentro que “ilumina, maravilla, tranquiliza. El nuevo conocimiento del amigo inunda el corazón de paz y de confianza. Surge el deseo de permanecer en aquella sintonía y quietud”<sup>122</sup>. En sus palabras leemos la impronta que deja en el alma el encuentro del orante con Dios en oración, lo cual pacifica, ensancha el corazón, lo hace permeable a la gracia divina. El don de lágrimas deja lugar en el *Diario* al acatamiento y la reverencia como la vía superior que el Señor le muestra, tal y como apunta Ignacio en [De 156] “no buscar lágrimas, mas este acatamiento y reverencia” y tal como lo trabaja en el artículo *La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual* del número 75 de la revista Manresa, Santiago Thió<sup>123</sup>.

Retomando la propuesta de Carlos Coupeau, y a propósito del Epistolario ignaciano, el autor sostiene que

“quietud”, “amor”, “unión”, “caridad”; en fin, continúan ensanchando el significado ignaciano de “paz” hasta hacernos recordar el uso que la Escritura da al *shalom*, el bienestar en sentido amplio... el epistolario también participa de aquel rasgo marcadamente paulino que veíamos: las saluciones repiten “Gracia y paz” o refieren a la “Pax Christi” en un uso tradicional no exclusivamente ignaciano”<sup>124</sup>.

Coupeau señala que la paz ignaciana reflejada en el Epistolario no es una paz que queda en el interior de la persona, sino que se irradia y se convierte en obra edificante y apostólica para el prójimo, siendo así un ministerio de “pacificación” en el ámbito social,

---

<sup>121</sup> THIÓ DE POL, S., “Lágrimas”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1102.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 1103.

<sup>123</sup> THIÓ DE POL, S., *La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual*, Manresa 75, 2003, 30-35.

<sup>124</sup> COUPEAU, C., “Pacificar”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1395-1396.



como algunas intervenciones de pacificación familiar [*Epp* III, 617-619], o tal y como versan también las *Constituciones*, el ministerio de pacificar los discordes [*Co* 650], o el ministerio de reconciliación [*Co* 661].

### **3.3.El poder de la oración**

¿Cómo sana la oración? ¿Cuál es su potencialidad sanadora? ¿En qué medida sana quien ora?

El destacable jesuita y psicoanalista de orientación lacaniana Louis Beirnaert, afirma que es la oración la que produce efectos de cambio subjetivo y espiritual en San Ignacio y en cualquier persona que se disponga verdaderamente a orar. Asevera que la esencia de la oración y de la espiritualidad ignaciana radica en el paso: “de la oración en la que se es consolado a la oración en la que uno se abre a la voluntad divina: allí está, estrictamente hablando, la novedad de la oración y de la espiritualidad ignacianas”<sup>125</sup>. Este paso se da a partir de un cambio de posicionamiento subjetivo: hay, gracias al proceso que se da en la oración, una nueva actitud de humildad y reverencia ante Dios Padre.

La oración definida como apertura personal a la presencia divina y a su gracia, oración iniciada a veces por una vivencia de dolor, sufrimiento, enfermedad o por una inquietud o interrogante personal, o simplemente como una práctica habitual de vínculo con Dios, consiste justamente en la comunicación entre la creatura y su Creador. Es esta comunicación con Dios – oración en su dimensión dialógica –, la que produce aquel *paso*, en palabras de Beirnaert, “parece, de hecho, que lo que se mueve, lo que se modifica, lo que produce efectos, es la oración. El *Diario* es el registro del día a día de esta actividad singular que es el verdadero tema del escrito”<sup>126</sup>.

La oración se torna más madura en los términos en los que la hemos definido<sup>127</sup>, cuando se modifica la “versión de Dios” que posee quien ora, partiendo de una imagen más bien especular, “imaginaria”, a una otra más “real”, y en la medida en que esto ocurre,

---

<sup>125</sup> BEIRNAERT, L., *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Óp. Cit., 204, “De la prière où l'on est consolé à la prière dans laquelle on s'ouvre à la volonté divine: là gît, à proprement parler, la nouveauté de la prière et de la spiritualité ignatiennes”.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 206, “Il apparaît, en effet, que ce qui chemine, ce qui se modifie, qui produit des effets, c'est la prière. Le *Journal* est la trace au jour le jour de cette activité singulière qui est le véritable sujet de l'écrit”.

<sup>127</sup> Véanse capítulos 1 y 2.

se modifica también la percepción del orante de sí mismo, reconociéndose en la pequeñez, en la fragilidad, en la falla, en lo que lo ha marcado en tanto que herida. Así, “la modificación en el Otro es también modificación del orante”<sup>128</sup>. Conociendo cada vez más el infinito amor y misericordia de Dios, más se percibe el orante a sí mismo como criatura agradecida, y también en falta. A su vez, reconocerse limitado, llegar a ver su propia falla, saberse de alguna manera barrado, es una experiencia que acerca más a Dios, porque a partir de esa vivencia dolorosa no se busca ya la complacencia de una demanda personal y posiblemente caprichosa, sino que se busca el amor y la verdad; de allí proviene la certeza del acto que tendrá lugar en la elección, y que dará luz a un nuevo sujeto.

A propósito de la experiencia relatada por Ignacio en su *Diario Espiritual*, Beirnaert escribe:

“por lo tanto, no es en el registro del amor y de las Personas donde nace la certeza, sino en el del "ser" en la visión esférica y el respeto. En este nivel, el Otro deja de ser espejo y semejante para revelarse en un vacío como el fondo del que todo fluye, y al mismo tiempo es el sujeto mismo el que se ve afectado por un límite, que se da cuenta su propia falta, en la reverencia [respect]”<sup>129</sup>.

Es sólo cuando Ignacio acepta la ausencia de dones, de consolación, la ausencia de lágrimas, que encuentra el camino a seguir y abandona la senda de la búsqueda de garantías. En este sentido, se le impone un vacío. Pasa de querer su alma consolada, a buscar lo que él llama “el placer de Dios Nuestro Señor”, advirtiendo lo imaginario de los registros de la demanda – de dones – y de las lágrimas. “Y con esto comenzaron a ir de mí gradatim las tinieblas” [*De* 148].

Dios no sólo se manifiesta en el gozo sino también en su silencio, y “la esencia debajo de las Personas se inscribe dentro de la visión circular que delimita un vacío”<sup>130</sup>. Es en el Otro donde se reconoce la falta. Y este Otro se presenta como un vacío en el cual, dirá Beirnaert, resuena la loquela, una vocalización que está entre la palabra y la música, que aparece en este momento en el cual se ha abierto el vacío del Otro, lo cual se reconoce por su falta de garantía<sup>131</sup>; la loquela hace que la ausencia misma resuene. Lo que se

---

<sup>128</sup> BEIRNAERT, L., *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Óp. Cit., 211, “La modification dans l'Autre est aussi modification du priant”.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 213, “Ainsi n'est-ce pas registre l'amour et des Personnes que naît la certitude, mais à celui de l'«être» dans la vision sphérique, et du respect. A ce niveau, l'Autre cesse d'être miroir et semblable pour se dévoiler dans un vide comme fond d'où tout découle, et en même temps c'est le sujet lui-même qui est affecté d'une limite, qui réalise son propre manque, dans le respect”.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 214, “L'essence en deçà des Personnes s'inscrit dans la vision circulaire qui délimite un vide”.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 216.

escucha existe porque tiene dónde resonar, y es justamente en este vacío; “la operación de la oración llevó a Ignacio a este punto”<sup>132</sup>.

El autor prosigue, “ahora ya no se trata de una garantía. Ignacio continúa su trabajo de redacción de las *Constituciones*, fortalecido por la certeza lograda. El resto sólo da testimonio de esta efervescencia que experimenta cuando ora a Dios. La emoción del amor ya no tiene el valor de la confirmación”<sup>133</sup>.

Justamente este vacío en el que resuena la loquela, esta falta de significación y de garantías sobre la confirmación divina, es lo que queda leído por Beirnaert como el “placer de Dios”; este último no designa un anhelo ignaciano de agradar al Señor. El autor dirá que,

“este placer de Dios sólo se menciona en relación con la ausencia de una garantía proveniente de él, y de ninguna manera sobre lo que Ignacio quiere y decide según su propio deseo: en otras palabras, no es para agradar a Dios que él decide por la pobreza. Pero, al decidir sin garantía de Dios, es decir al decidir por sí mismo, escribe que él *arriba* a lo que evoca como el placer de Dios”<sup>134</sup>.

Así Ignacio accede a la certeza, en ausencia de confirmación. Este hecho cambia el sentido de lo que hasta ahora era para Ignacio la consolación y la desolación, y que la consolación no lo llevaba a la conformación de la elección, que tenía que hacer por sí mismo, sino que fue mas bien la desolación la que lo llevó a la certeza de su decisión, convirtiéndola en un acto verdadero. Ignacio es llevado a “reconsiderar toda su posición y a discernir”<sup>135</sup>, y es llevado allí precisamente por la desolación; es la desolación la que lo lleva a advertir el carácter engañoso de la ansiada consolación pues su apetito de ser consolado constituye, como ya puntualizamos en el capítulo precedente, una afección desordenada.

Es en el atravesamiento del momento de desolación, que Ignacio arriba a la certeza acerca de su propio deseo, que es el de servir a Dios en la acción<sup>136</sup>. Ignacio “abandona el camino que consiste en vincular la consolación y la realización del deseo, y por allí

---

<sup>132</sup> Ídem., “L’opération de la prière a mené Ignace en ce point”.

<sup>133</sup> Ibid., 217, “Désormais, il ne s’agit plus de garantie. Ignace continue son travail d’élaboration des *Constitutions*, fort de la certitude atteinte. Le reste ne fait que témoigner de cette effervescence qui le prend quand il prie son Dieu. L’émotion d’amour n’a plus valeur de confirmation.”.

<sup>134</sup> Ibid., 232, “Ce plaisir de Dieu n’est évoqué que par rapport l’absence de garantie provenant de lui, et en aucune façon à propos de ce qu’Ignace veut et décide selon son propre désir à lui: autrement dit, ce n’est pas pour faire plaisir à Dieu qu’il se décide pour la pauvreté. Mais, en se décidant sans garantie de la part de Dieu, c’est-à-dire en se décidant de lui-même, il écrit qu’il *arrive* à ce qu’il évoque comme plaisir de Dieu”.

<sup>135</sup> Ibid., 233, “Ignace est amené à revoir toute sa position, et discerner”.

<sup>136</sup> Ibid., 234.

encuentra este último y pasa a la decisión”<sup>137</sup>. Esta renuncia de esperar un signo o de una confirmación por parte de Dios, reenvía al sujeto a su propio deseo y a su propio trabajo.

Esta nueva situación es propiciada por la oración en tanto espacio espiritual en el que se realiza este proceso; en palabras de Louis Beirnaert, “la oración ignaciana es este despojo que elimina del Otro todo lo que lo convertiría en un soporte imaginario en el que permaneceríamos suspendidos”<sup>138</sup>. Esto último en su doble alcance, ya que se refiere tanto a la oración del propio Ignacio, tal y como leemos en su *Diario Espiritual*, como a la oración que se invita a poner en práctica en los *Ejercicios Espirituales* por parte del ejercitante. Así lo había afirmado este jesuita y analista ante un número de psicoanalistas en un congreso de la Escuela Freudiana de París<sup>139</sup>, a saber, que los *Ejercicios* son un método, un procedimiento que conduce al reconocimiento del propio deseo<sup>140</sup>, y en el que Dios deja de ser Aquel de quien se espera que garantice una respuesta significativa en cuanto a la decisión y a la acción. Es el deseo mismo el que se confirma en la desolación<sup>141</sup>, porque consiste en el franqueamiento del orden imaginario. A partir de ello cambia la relación del sujeto con el mundo.

Beirnaert llega a afirmar en otro de sus escritos que “creemos no engañarnos al reconocer en la experiencia ignaciana unas analogías singulares con lo que sucede durante una cura psicoanalítica... Las relaciones que sostiene Ignacio con Aquel a quien denomina Dios, están fundadas precisamente sobre la negación misma de su poder imaginario”<sup>142</sup>; a partir de esta caída del soporte imaginario, Ignacio pasará al reconocimiento de la esencia divina y de su propio ser en Dios. Así, el autor compara la experiencia mística, como la de Ignacio, con una experiencia analítica rigurosa, en el punto en que ambas ponen en entredicho las relaciones imaginarias del individuo<sup>143</sup> y conducen al reconocimiento de la verdad, proceso que se da en el espacio que abre la oración en tanto que experiencia de la presencia *real* de Dios.

El punto de intersección que puede tener el sufrimiento psíquico con el sufrimiento espiritual, reclama la pericia de quien está frente a tal coyuntura, para su

---

<sup>137</sup> Ídem., “Il renonce à la voie qui consiste à lier la consolation et la réalisation du désir, et par là retrouve ce dernier et passe à la décision”.

<sup>138</sup> Ídem., “La prière ignatienne, décapage qui élimine de l'Autre tout ce qui en ferait un soutien imaginaire auquel on resterait suspendu”.

<sup>139</sup> *Lettres de l'École* (EFP), N<sup>o</sup> 25, vol. I, 179, p. 167-177, en *Ibid.*, 228-243.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>142</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Estela, Barcelona, 1969, 274.

<sup>143</sup> Ampliaremos esta idea en el apartado que sigue, tomando como eje de análisis la *Autobiografía* de Ignacio.

correcto diagnóstico. Pero en líneas generales, podemos mencionar con Louis Beirnaert que “si el pecado no se encuentra en el origen de la neurosis, el acto mediante el cual, una vez consciente, uno permanece en la neurosis, puede revestir el significado de un pecado”<sup>144</sup>. La ascesis propia del método ignaciano en *Ejercicios*, está fundada en la idea de morir a uno mismo para vivir en la verdad y en el amor de Dios y esto implica un rechazo a la satisfacción pulsional inmediata, para desarrollar las virtudes y salir del propio amor, querer e interés. En la medida en que el ejercitante detecta en *Ejercicios* estas tendencias, está ante la decisión de aceptar el límite que el mismo método le impone para continuar en su intenso trabajo espiritual, esto provoca una sanación interior, ya que se acepta y conoce la propia condición de pecador, y las afecciones desordenadas, y se tiende a la conducta superadora, preparatoria del acto de elección.

A propósito del pecado original y el libre albedrío Beirnaert propone que la perfección no es una propiedad humana que se logra por la conquista orgullosa de la voluntad, y menciona que ya en el siglo II San Ireneo sostenía que,

“el universo existe para la maduración de los espíritus. El pecado original no es solamente una catástrofe cuyas consecuencias son desastrosas, sino una prueba de la magnanimidad divina... Ireneo no cree que el hombre no pueda orientarse hacia el bien con conocimiento de causa, sin haber hecho previamente la experiencia del mal. Compara la conciencia moral al gusto que se aficiona a lo dulce porque ha hecho la experiencia de lo amargo. Es necesario, también enseñarle al hombre que la perfección no es una perfección natural inherente a él, sino un don de la gracia. El pecado original le enseña al mismo tiempo su propia miseria y el poder de Dios que lo cura de ella. El género humano sabe en adelante a qué atenerse respecto a él mismo. ¡Que no sea orgulloso! “Su gloria es Dios, las obras que Dios hace en él”. El pecado original, sin dejar de ser un acto libre de Adán, se convierte de ese modo en pieza primordial de la evolución humana hacia la perfección”<sup>145</sup>.

Así, a través de una actitud humilde se reconocerá la falta inherente a todo ser humano, al tiempo que se someterá a la obra de Dios, cuya gracia torna fecunda su miseria. Beirnaert culmina su capítulo refiriéndose a Teilhard de Chardin, quien, en sintonía con este padre de la Iglesia, propone que:

“sólo existe un camino posible: reconocer que, si Dios nos deja sufrir, pecar, dudar, es porque no puede ahora y de golpe curarnos y mostrarse. Y si no puede, es debido tan sólo a que somos todavía incapaces, en virtud de la fase en que se encuentra el universo, de más organización y de más luz. En el curso de una creación que se desarrolla en el tiempo, el mal es inevitable”<sup>146</sup>.

Beirnaert concibe la existencia del mal en el mundo, como necesaria para la adquisición de una mayor madurez espiritual, siendo determinante para ello el factor

---

<sup>144</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Óp. Cit., 75 -76.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 104-105.

<sup>146</sup> DE CHARDIN, T., citado en *Ibíd.*, 110.

tiempo. Como la parábola de la semilla que germina y crece sin que el sembrador sepa cómo (Mc 4, 26-27), así la vida espiritual madura por la gracia de Dios, si la voluntad humana busca conformarse con la voluntad divina. “Y es que el tiempo no es un intervalo inerte que hay que franquear lo antes posible, sino una dimensión obligada para cualquier paso de lo abstracto a lo concreto en nuestro orden humano, una verdadera función de crecimiento y de maduración”<sup>147</sup>. Este tiempo más que a una cronología, corresponde a una diacronía lógica, que va madurando el ánimo a través de la oración y a partir de ella, de la acción.

Otro autor que escribe sobre el poder de sanación de la oración, particularmente en la espiritualidad ignaciana es Emanuel Parappuram, quien reflexiona acerca de la sanación interior que proporcionan los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola en su artículo *Inner Healing and the Spiritual Exercises*<sup>148</sup>. Propone que la curación interna de las heridas y emociones depende en gran medida de la reconciliación con Dios, y hace especial énfasis en el perdón hacia aquellos que provocaron ese dolor:

“el resentimiento o la ira que siento por alguien que me ha lastimado puede actuar como un caparazón duro alrededor de la herida interna que esa persona causó. Esa cubierta dura de resentimiento o amargura puede aislar el dolor del poder sanador de Dios... el arrepentimiento y la aceptación de la misericordia de Dios en la reconciliación con Él es una especie de curación interior, una curación espiritual. Y está estrechamente relacionada con la curación emocional y, a menudo, puede conducir a ella... sin embargo, la gracia del arrepentimiento con frecuencia depende de que perdonemos a los demás”<sup>149</sup>.

Así, como versa el Padre Nuestro, el autor recuerda que Dios nos perdona, si perdonamos a otros. Esto no consiste en “ganarse el perdón” de Dios por el mérito de haber perdonado al otro, sino que Parappuram propone que se da un “desbloqueo” [“unblock”]<sup>150</sup> a partir del perdón a otras personas, que sirve para poder escuchar y aceptar el perdón de Dios a la propia falta, y así experimentar su amor y su misericordia. Si no se otorga ese perdón a otros, la amargura, el resentimiento o la ira alejan de la apertura a Dios y del arrepentimiento, necesarios para aceptar el perdón de Dios de la propia falta y sanar así las emociones y sentimientos de dolor.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>148</sup> PARAPPURAM, E., *Inner Healing and the Spiritual Exercises*, en *Revista Ignis, Ignatian Spirituality: South Asia*, Vol XXX N° 2, 2001.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 34, “The resentment or the anger that I feel toward someone who has hurt me can act as a hard shell around the inner wound which that person caused. That hard casing of resentment or bitterness can insulate the hurt from God’s healing power... repentance and acceptance of God’s mercy in reconciliation with him is a kind of inner healing, a spiritual healing. And it is closely connected with emotional healing and can often lead to it... However, the grace of repentance frequently depends on our forgiving others”.

<sup>150</sup> *Idem.*

Parappuram ubica muchas de estas heridas infligidas por las faltas de otros en un nivel no consciente, por lo que a veces se da por sentado que hubo esta elaboración del dolor por parte del perdón que se cree haber otorgado, aunque esto no ha ocurrido en un nivel no consciente, causando duros efectos en la persona que lo porta. El autor propone que si bien “las situaciones privilegiadas para que tenga lugar la curación son los sacramentos, especialmente la confesión de los pecados, la unción de los enfermos y la celebración eucarística de la Cena del Señor”<sup>151</sup>, los *Ejercicios Espirituales* también proveen un marco e incluso un *programa* para la curación interna<sup>152</sup>.

La Primera Semana gira en torno al conocimiento interno y el dolor por el propio pecado, se pide la gracia necesaria para ello y destaca el inmerecido amor de Dios por su criatura. Parappuram señala esto para proponer que, en lugar de considerarse la curación interna como el resultado de una oración explícita por la curación como una gracia más o menos aislada, se la puede entender de manera “más realista”<sup>153</sup> como situada dentro del proceso de encuentro con el Señor. *En dicho encuentro*, se advierte el desorden interno y el desorden en el mundo, se conoce aquello que no estaba o que no está orientado hacia el servicio y el amor de Dios.

Parappuram propone que la curación interna la provee el encuentro mismo con el Señor, y un ejemplo de ello lo constituye la escena de la samaritana (Jn 4, 7-42). El encuentro entre Jesús y la mujer trae un nuevo conocimiento del desorden en su vida y el comienzo de nuevas prioridades, nuevas decisiones, no tanto como plan de acción sino como efecto necesario del encuentro del sujeto con la verdad. Se inicia así el proceso de conversión, que va más allá de ella misma, y que da lugar a un envío para traer las buenas nuevas del Señor, una llamada para ir a los demás. Lo mismo sucede tras la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31), quien tras ser sanada se pone a servir. La curación interna se verifica en el lazo al otro que tiene lugar, en la experiencia de paz, alegría y entusiasmo. “La curación recibida se convierte en una nueva libertad para servir”<sup>154</sup>, mostrando así la misma conexión entre curación y servicio, dando forma a la gratitud experimentada.

Así, en el marco de la Primera Semana, hay un encuentro de oración con el Señor en el propio pecado y desorden vital, encuentro en el cual el amor misericordioso de Dios

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, 35, “The privileged situations for healing to take place are the sacraments, especially confession of sins, the anointing of the sick, and the Eucharistic celebration of the Lord’s Supper”.

<sup>152</sup> *Ídem.*

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 38.

resulta interiormente sanador y da lugar a un nuevo sujeto. Parappuram propone que en *Ejercicios* podemos entender esta sanación, dada por el hecho de recibir un nuevo orden<sup>155</sup> en la vida. Esto tiene lugar a partir de la unión de la propia historia con la historia personal de Jesús, en los misterios de su infancia, niñez y vida pública. El autor afirma que esta unión o identificación llega a tocar puntos del inconsciente que resultan de alguna forma elaborados en dicha identificación. En las semanas siguientes se va dando una suerte de confirmación de esa curación interna que tuvo lugar principalmente en la Primera y Segunda Semanas. La Tercera Semana, presupone una condición de vulnerabilidad, ya que invita a entrar en la vulnerabilidad misma de Jesús, de ser vulnerable con Jesús vulnerable, y ello requiere haber revisado sus propios puntos de dolor, haber iniciado un proceso de curación. Las gracias de la Cuarta Semana confirman y fortifican la curación de las semanas anteriores. La persona “curada” experimenta la alegría con el Señor resucitado; la alegría característica de la Cuarta Semana se deriva de la curación interna y constituye un signo de esa curación<sup>156</sup>.

En suma, a través de la oración la voluntad de Dios se adentra en la subjetividad en un proceso de encuentro íntimo, que permite resignificar desde una experiencia de dolor puntual hasta la historia de vida. Orar contribuye así al alivio del padecimiento de quien la practica y a otorgarle fecundidad. Este padecimiento, sea anímico, físico o espiritual, tras la oración continuada y sostenida, puede adquirir nueva significación que está en directa relación con la salvación del alma. Quien padece y practica la oración, suele salir del propio sentido y descubrir un nuevo sentido de ese padecer. Advierte un nuevo *¿por qué?* y adquiere un nuevo *¿para qué?*

A través de la oración el sufrimiento puede cobrar nueva significación, más tolerable para la persona que se abre a la gracia de Dios, así la oración implica una respuesta y apertura. En la oración aspiramos a contemplar ya en esta vida la gloria de Dios, aguardamos a que lo que se presenta como imposible sea posible, a que lo irremediable encuentre un remedio. Pero esto posee una precondition: la determinación de querer hallar la voluntad de Dios y abrirse a ella. Para ello es necesaria una actitud de entrega, de reverencia, de alabanza, de servicio a Dios. La oración nos resitúa en la vida de una manera completamente novedosa porque en ella se encuentra el ser humano con

---

<sup>155</sup> Ídem.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, 40.



su Creador, y ese encuentro transforma el interior por la experiencia de amor infinito de su santo Espíritu.

Así la oración puede convertirse en un medio eficaz para la sanación y alivio del padecimiento, el sufrimiento es posible de transformarse en sufrimiento gozoso del seguimiento a Cristo y convertirse en misión apostólica, y esto se traduce en sus efectos: reconciliación, paz interior, alegría, consolación (que no se opone a la tristeza pues se puede estar triste pero consolado), entusiasmo, aumento de fe, esperanza y caridad. Podríamos afirmar que el horizonte de la oración es el de llevar al orante a salir del amor propio, en términos de San Ignacio “*salir del propio amor, querer e interés*” [Ej 189].

Los místicos son *hombres hechos oración*, según define el *Diccionario de Mística*<sup>157</sup>. Dios habita en la criatura, quien a través de la oración puede “gozar” de la persona divina, tanto a través de la meditación en un discurrir del pensamiento que lleva desde un viejo entender hacia un nuevo amar a Dios, o de la contemplación, modo de oración que trasciende la inteligencia y lleva a un conocimiento espiritual más íntimo que permite anticipar la visión beatífica.

Cuanto más el creyente se acerque a Dios, más crece su experiencia de amor, de sentirse amado y de ser criatura, lo cual lleva a un incremento en la intención y voluntad de servirle. Los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio tienen esto como propósito pues constituyen un método para conocer más al Señor, para más amarle y seguirle.

En palabras de Arzubialde:

“Conocer al Padre es conocer el modo cómo Él ejerce su providencia solícita, y pone de manifiesto su amor y su fidelidad... En definitiva, que el Misterio de su Ser es la fidelidad de un amor estable y verdadero, cuya benignidad y misericordia no conoce límite alguno, y por consiguiente la garantía de nuestro total abandono en sus manos. Qué le agrada, cómo obra, su modo peculiar de operar y a dónde desea conducir nuestra vida con su designio firme y estable de salvación. Este es sin duda el Misterio de Dios siempre mayor (Deus semper Maior) y la clave del sentido del mundo. Porque conocer al Padre es, en definitiva, la vida eterna”<sup>158</sup>.

### **3.4. La Autobiografía**

Analizaremos ahora un fragmento de la *Autobiografía* de Ignacio, para examinar de qué manera se dio en él la conversión, y en qué medida algo de lo estructural de este proceso se reproduce de manera singular, en cada uno que se decide a entrar en *Ejercicios*.

---

<sup>157</sup> BORRIELLO, L., DEL GENIO, R., CARUANA, E., SUFFI, N., “Oración”, en: *Diccionario de Mística*, San Pablo, 2002.

<sup>158</sup> ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Óp. Cit., 1008.

Ignacio, tras haber colgado su espada y su puñal cerca del altar de la Virgen de la Iglesia de Montserrat, se dirige a Manresa en su propósito de realizar todo tipo de hazañas ascéticas, para rivalizar con santos como santo Domingo o san Francisco de Asís [Au 7]. Sus vidas lo habían inspirado profundamente durante su convalecencia, y le habían servido de modelo para emprender su peregrinar, a fin de “agradar a Dios” [Au 14] y obtener la gloria eterna, tal y como ellos lo habían alcanzado. El joven Íñigo tenía el deseo de superar a estos hombres de Dios en acciones heroicas, y esto marca un claro pasaje desde las proezas mundanas con las que fantaseaba, para conquistar el amor de cierta dama [Au 6], hacia las hazañas ascéticas para “aplacer a Dios” [Au 14, 17]. Sin embargo, según él mismo reconoce, aún no tenía conocimiento alguno de las cosas interiores y espirituales; desconocía la humildad, la caridad, la paciencia y otras virtudes [Au 14]. A pesar de ello, y con el objetivo determinado de agradar a Dios, deja sus vestidos y viste las armas de Cristo, vela las armas delante de Nuestra Señora en Montserrat y hace una confesión general que le toma tres días [Au 17].

Despojado de sus vestidos parte hacia Manresa [Au 18], y pide allí limosna cada día, a la vez que se autoimpone restricciones en el comer – carne – y el beber [Au 19].

Por ese tiempo es que tiene lugar una visión:

“le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No divisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuanto más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuanto aquella cosa le desaparecía, le desaparecía dello” [Au 19].

Hasta ese momento, Ignacio se había encontrado frente a esta visión que no lograba distinguir del todo, una figura que flotaba en el aire con forma de serpiente que le proporcionaba mucho consuelo y que era extraordinariamente hermosa. Si bien desde el inicio no distingue la naturaleza de esa visión, sí registra que la alternancia presencia- ausencia de la misma produce un resultado afectivo: alternancia placer-tristeza, según se haga presente o desaparezca.

Ignacio no saca conclusiones apresuradas respecto de esta visión, y deja su significación en suspenso. Permanece en esta perplejidad, ignorando lo que esto quiere decir. No intenta explicárselo, ni lo consulta con un sacerdote. Sólo registra la alternancia de la presencia y ausencia de “la cosa”, y el resultado afectivo que esto tenía en él. Por esos días también padece de pensamientos [Au 20] y escrúpulos insoportables [Au 22].

Louis Beirnaert en su análisis acerca de la experiencia de San Ignacio y la lectura que puede hacerse de ella desde el psicoanálisis<sup>159</sup>, propone que esto último se relaciona con la alternancia presencia-ausencia *materna*. Lo explicita a través de un rasgo mencionado por Ignacio, el de su *dependencia*<sup>160</sup> a la figura vista. Así, la visión representaría para el autor este par estructurante de la psique humana, aquel juego infantil descrito por Freud en 1920<sup>161</sup> como el “*Fort- ¡da!*” en el que el niño a través del juego torna activo lo que ha vivido con angustia en forma pasiva, a saber, la desaparición materna. Este momento es en el niño una divisoria de aguas, hay un antes y un después en la constitución de un sujeto a partir de la instalación del *Fort da* y del uso de ese par significativo. El *Fort da* es un arrojar un carretel, y es reencontrarlo, constituir así un espacio, fundarlo, y es un gran logro cultural que realiza el niño, que supone tolerar la espera y renunciar a la satisfacción pulsional inmediata. Implica soportar la ausencia, simbolizar, hacer activo lo pasivo en el jugar. La diferencia esencial que menciona Beirnaert con respecto a ambas situaciones, es que el niño en su juego es activo, pero Ignacio es pasivo: soporta.

A la vez, y en esta etapa de su conversión, las hazañas poseen para Ignacio valor para la mirada de los demás, lo imaginario resulta ser predominante en el sentido de proyectar una imagen favorable de sí mismo a la mirada del otro. Al colocarse en espejo ante las figuras de los santos e ir tras sus pasos, Ignacio se identifica a ellos, y comienza a armarse un “yo-ideal”<sup>162</sup> con nuevas vestiduras, nuevos valores, nuevas razones que lo determinan. Pero en este momento, es lo imaginario lo que prima, es sobre todo su propia imagen la que está “reconstruyendo” tras su herida en la pierna y su sueño frustrado de continuar siendo caballero, Ignacio comienza a seguir un nuevo ideal. Aunque su voluntad estaba dispuesta a entregar su vida a Dios, aun se trataba de un cambio que comenzaba por la imagen: si antes cuidaba sus cabellos, ahora los deja largos y desprolijos; si antes cuidaba sus uñas, ahora las deja crecer [Au 19]. Estas medidas en

---

<sup>159</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Óp. Cit., 247-278.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, 253.

<sup>161</sup> FREUD, S., *Más allá del principio de placer*, en *Obras Completas*, Vol. 18, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, 14-17.

<sup>162</sup> Mencionamos el “yo ideal” tal como lo desarrolla LACAN, J., en 1949, en su comunicación ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zúrich, *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009, 99-105, en tanto que fuente de proyección imaginaria, distinto del “Ideal del yo”, que constituye una introyección simbólica; esta última corresponde a la intervención del Padre que desarrollaremos más adelante en el presente apartado.

cierto modo ascéticas, están en referencia al extremo cuidado de la imagen que practicaba con anterioridad.

En ese tiempo es cuando aparece esta visión con forma de serpiente. Al “reprimir” la complacencia de su bella imagen frente al espejo, aquello reprimido “retorna<sup>163</sup> en lo real”<sup>164</sup>, aparece entonces la hermosa visión que lo complace. Continúa de esta manera su *dependencia* por lo imaginario que le fascina, con muchos ojos que hacen presente la mirada del otro, herencia de lo que se estructura como la “mirada materna” sobre el niño. La figura materna se desplaza también sobre los “otros femeninos” que a lo largo de la vida de Ignacio encarnan este lugar<sup>165</sup>.

El par presencia-ausencia de la visión suscita en Ignacio diversos afectos. Asimismo, es justamente la diversidad afectiva la que caracteriza el siguiente período, a los que llama “grandes variedades en su alma” [Au 21]: sintiéndose desabrido, sin gusto por rezar ni en oír misa [Au 21]; otras veces sentía lo contrario, quitándosele la tristeza y desolación como quien quita una capa de los hombros [Au 21]. Experimenta su vida como un peso [Au 20], se pregunta si la confesión que había hecho antes de llegar a Manresa había sido suficiente y esto le daba “mucho aflicción” [Au 22]. Se evidencia así una vacilación subjetiva, Ignacio experimenta escrúpulos, se ve atormentado. Recurre a confesores y otros especulares que brinden alguna indicación, pero nada de esto pacifica al santo [Au 22].

En ese momento más desesperado, Ignacio eleva un grito al Señor: “¡Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura!” [Au 23]. Se trata de un momento de máxima turbación en el que se ve por momentos tentado a arrojarse por un agujero que había en su habitación [Au 24]; agujero que también es, podríamos decir, interior, subjetivo, que Ignacio intenta llenar, colmar, en forma desesperada arrojándole su propio cuerpo, y franqueando el límite de lo permitido por Dios. Se evidencia una sensación de no-ser ante el Ser que se expresa también en la

---

<sup>163</sup> FREUD, S., *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896)*, en Óp. Cit., Vol. 3, 170.

<sup>164</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Óp. Cit., 260.

<sup>165</sup> Tras la desaparición temprana de su madre, llegan los cuidados de una nodriza y de mujeres de la familia; y desde que inicia su conversión ve la imagen de Nuestra Señora con el Niño Jesús en brazos; ante un moro que negó la virginidad de María, se sintió impulsado a vengar su honor [Au 15]. Es frente al altar de Nuestra Señora de Montserrat que decide abandonar sus vestidos mundanos y vestir como pobre, vistiendo las armas de Cristo [Au 17, 18], etc. Si bien con otro matiz, ya no de *dependencia*, conforme avanza su conversión, continúa en él una fuerte devoción por la figura maternal de María.

pregunta que Ignacio dirige a Dios “¿Qué nueva vida es esta que agora comenzamos?” [Au 21], y en el pedido “aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré” [Au 23]. Eleva su oración, desde la perspectiva de la demanda de un remedio que hay que encontrar en algún sitio.

Asimismo, la búsqueda insistente de una confesión acabada, que todo lo diga [Au 22], que termine por poner en palabras la totalidad de sus pecados evidencia también que lo que insiste, no es posible de decirse mediante la palabra: se trata de una significación subjetiva que dista de poder formularse. Así, Ignacio persigue en vano una totalidad sobre sí mismo. Esto lo mantiene en suspenso, padeciendo prácticas religiosas al estilo obsesivo y una culpa desordenada [Au 22, 25], experimenta una gran inestabilidad anímica, “variedades que nunca antes había probado” [Au 21].

Es necesaria la entrada en juego de una ley, facilitada por la vía del Padre, que proporcione el aspecto simbólico a la experiencia e introduzca una regulación, a la significación que en ese momento permanece vacilante. Así, en medio de esta experiencia, el santo abandona el recurso a otros especulares y recurre al Padre, en un grito de socorro. Estando muy atribulado se puso en oración y dando gritos a Dios le pide “muéstrame tú, Señor, dónde lo halle [el remedio]” [Au 23].

Acude así al orden simbólico, a la única autoridad que puede quitar el velo al engaño. El límite que introduce la ley del Padre se evidencia por ejemplo en la plegaria de Ignacio cuando grita, respecto del suicidio: “Señor, no haré cosa que te ofenda” [Au 24]. En el momento en que pronuncia estas palabras recuerda la vida de un santo, que había permanecido sin comer hasta no alcanzar un favor de Dios, y se determina a hacer lo mismo, sin comer ni beber [Au 24]. Tras estar una semana así, haciendo ejercicios y oración, lo manda su confesor a romper la abstinencia, cosa que Ignacio obedece, quedando ese día y el siguiente “libre de escrúpulos” [Au 25]. Sin embargo, al tercer día, vuelve a recordar sus pecados, sintiéndose obligado a confesarse una vez más [Au 25]. Tras esto, a fuerza de reflexionar, comienza a sentir un supremo hastío y disgustos acerca de la vida que había llevado, y deseos de abandonarla, “y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño” [Au 25]. A partir de allí, comienzan a ordenarse los afectos: se determina a “no confesar más ninguna cosa de las pasadas” [Au 25], y se ordena en el comer y en el dormir [Au 26].

Louis Beirnaert propone que:

“El despertar como de un sueño muestra que Ignacio acaba de reconocer el carácter fantasmagórico del mundo en el que se produce la obsesión... y es entonces cuando emerge

a la libertad y reconoce al mismo tiempo que el Señor no es un poder imaginario que le mantiene en la esclavitud, sino al contrario, la Verdad que hace que salga de su sueño”<sup>166</sup>.

Así se funda un nuevo orden en la vida de Ignacio, ya que reconoce el hastío y la perplejidad “como un sueño”, y supera el orden imaginario.

Dios le instruye “como un maestro de escuela trata a un niño” [Au 27], haciendo oración, “se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas” [Au 28], siente consolación y percibe un conocimiento sobrenatural sobre el modo en que Dios creó al mundo [Au 29]. En los días sucesivos ve rayos blancos, el Santísimo Sacramento, la humanidad de Cristo en cuerpo blanco, a Nuestra Señora [Au 29]. Finalmente tiene la experiencia del Cardoner, donde “se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento... con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas” [Au 30]. Ignacio conoce todas las cosas de una manera nueva; el mundo no ha cambiado, sino su concepción del mundo, y su relación con él. A tal punto fue esta iluminación en el Cardoner tan honda, que Ignacio volvió a esta experiencia a lo largo de su vida como una referencia para responder o resolver situaciones que se presentaban en lo cotidiano, tal como lo señala Nadal “cuando alguna vez se le preguntaba por cuestiones importantes o por el modo del instituto de la Compañía, o cuando debía decidir sobre algo, solía remitirse a aquella gracia y a aquella luz” (FN II, 152-153).

Así, luego de semejante experiencia, se postra ante la cruz para dar gracias a Dios [Au 31], y es allí que reaparece la visión de la serpiente de muchos ojos [Au 31]. En ese momento descubre que la significación hasta entonces en suspenso se le revela, e Ignacio da a la visión su verdadero nombre: se trata del demonio [Au 31]. Ignacio nota una diferencia, “la cosa”, que le parecía tan hermosa, no tiene un color tan bello como de costumbre [Au 31], cayendo así el poder imaginario al que antes estaba ligado. Este conocimiento de la verdadera naturaleza de “la cosa”, hacía que Ignacio tenga claro qué hacer cuando ésta volvía a aparecer, y así “la echaba con un bordón que solía tener en la mano” [Au 31].

Comienza a partir de allí un tiempo de alegría y consolación espiritual [Au 33]. Ignacio se encuentra muy ávido de hablar de cosas espirituales, y piensa en partir para Jerusalén [Au 34]. Se dirige a Barcelona, deseando tener tres virtudes: caridad, esperanza y fe [Au 35].

Destacamos que es estando ante la cruz [Au 31], que Ignacio se representa a sí mismo como muriendo al mundo en identificación con Cristo, luego de acudir

---

<sup>166</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Óp. Cit., 268.

desesperadamente al Padre. Este recurso a la ley instaura un orden, otorga verdadera significación a la diversidad de estados de los que padecía Ignacio, le apacigua, hace que caiga el velo que cubría la verdad, y el yo, envuelto de amor narcisista, queda evidenciado en tanto que fuente de engaño imaginario. El Padre lo libera de este poder imaginario e Ignacio reconoce en la visión al “padre de la mentira”. La visión que le daba placer, de mirar y ser mirado, deja de ser un puro enigma, y se muestra en su verdadera realidad: se trata de una tentación que representa el deseo que lo regía antes de adquirir este conocimiento acerca de su naturaleza, que era el de proyectar una imagen completa de sí mismo ante su propia mirada y la mirada de los otros.

En el tiempo en que la diversidad de afectos y la confusión priman, Ignacio, por la vía de pedir auxilio y socorro al Padre, hace entrar una ley que brinda el aspecto simbólico a la experiencia e introduce una regulación a la significación que hasta ese momento permanecía vacilante. La entrada en juego de la ley – orden simbólico –, como autoridad del Padre, quita el velo del engaño imaginario que aquella figura generaba. Así, es en oposición a la verdad, que se reconoce la mentira como tal<sup>167</sup>. La imagen pierde para Ignacio el poder de seducción. Ignacio descubre un nuevo sentido y se libera de la fascinación.

Consideramos que partir de este momento, Ignacio comienza a tomar la significación de su historia. Asume un nuevo sentido y un nuevo compromiso, instaurándose nuevas relaciones con el prójimo y con la creación, a partir del paso de la fascinación por lo imaginario, al reconocimiento de él mismo y del mundo en la verdad.

Ahora el par se define en términos de “lo que es verdad”, que se distingue radicalmente de “la mentira”. Esto le permite ubicar cada acto, cada pensamiento, cada conducta según corresponda, en la esfera de la mentira o de la verdad. Las visiones [Au 28, 29, 30], lo hacen comprender las verdades de la fe, de qué modo creó Dios al mundo. De esta manera, la verdad se le revela, generando una comprensión nueva e inédita del universo, de la historia y de la creación. Momento fundante de dos realidades que se contraponen de manera clara: Dios y el enemigo de la naturaleza humana.

Es ante la cruz, que representa la muerte que conduce a la vida, que Ignacio ve aquella visión y descubre su naturaleza [Au 31]. Estando ante la cruz, apela a Dios como Aquel que libera de la seducción de lo imaginario le devela en la visión al “padre de la mentira”. Esta experiencia estructura lo sucesivo, ya que ciñe el bien y la verdad, y por

---

<sup>167</sup> Cf. Rm 7, 7.

otro lado el engaño y la mentira. La realidad se le impone bajo una polarización radical e Ignacio entra en una nueva relación con el mundo y con el prójimo. Su propia vida adquiere nueva significación. También lo hacen las prácticas religiosas, que lejos de tener un matiz obsesivo, adquieren progresivamente carácter de medio que lleva al fin, según lo acuñado en el Principio y Fundamento [*Ej* 23]. Ignacio pasa “de la imagen al ser en su relación a Dios”<sup>168</sup>, ya que se une al Padre quien asegura contra la muerte – eterna –<sup>169</sup>. Parte de la exterioridad a la interioridad, de la relación imaginaria al reconocimiento del ser.

## **Conclusiones**

Los *Ejercicios* invitan a un proceso de transformación de la propia vida, a través de la revisión de los más profundos deseos del ejercitante. Permiten conocer dichos deseos, los anhelos, y visualizar la variedad de movimientos interiores cuyo abanico depende de aquellos objetos que se desean. Nos advierten también de ambigüedades y engaños que pueden provocar estos deseos, así pues, conocerlos permitirá orientarlos, reordenarlos hacia el servicio a Dios.

Cristo se convierte en causa principal hacia donde convergen los deseos, que son dirigidos hacia el nuevo fin, más trascendente. Para ello, Jesús ha de mostrarse deseante, por ejemplo, en el ejercicio del llamamiento del rey temporal y del rey eterno, es Él quien llama, invita, expresa su voluntad [*Ej* 93-95; 145-146]. Este deseo suscita un deseo en aquel que hace *Ejercicios*, desea corresponderle.

A la luz de la experiencia ignaciana y de su proceso de conversión y comienzo de un hombre nuevo, con la consecuente comprensión del universo, novedosa e inédita, podemos pensar que, a través del ejercicio llamado de las dos banderas, Ignacio invita al ejercitante a distinguir aquello que viene del Padre, aquello que nos hace seguir a Cristo, de aquello que proviene del demonio, del engaño y la mentira. Esto se da a través de un proceso, por lo que se trata de ejercicios sucesivos que abarcan las distintas potencias e invitan a distinguir y ordenar los afectos [*Ej* 91-100; 118-126; 135-189].

---

<sup>168</sup> BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Óp. Cit., 275.

<sup>169</sup> Esto también quedará plasmado en las páginas de su *Diario Espiritual*, en el momento en el que ve la esencia divina en figura esférica [*De* 121], a medida que crece en él un acatamiento reverencial, y va abandonando sus propios anhelos dejando lugar a la voluntad de Dios, al tiempo que se manifiesta el ser de Ignacio en plenitud. Véase capítulo 2.



Lo expuesto permite concluir, que las experiencias místicas de Ignacio dan forma a su método de *Ejercicios*, en tanto que artificios de los que se sirve el ejercitante para llegar a similares conclusiones. El ejercitante culmina los *Ejercicios* con la Contemplación para alcanzar amor, en la que reza y contempla que Dios está en todo y en todos [*Ej* 235-237], en una suerte de nueva visión del mundo y de la historia.

A propósito de esto último, en su obra *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, W. Meissner analiza la conversión de San Ignacio, y sostiene que:

“La reforma de identidad que el peregrino buscó en la cueva de Manresa fue destilada en las prácticas de los *Ejercicios Espirituales*. Ignacio propuso a sus seguidores y a aquellos a quienes dirigía en los *Ejercicios* el mismo objetivo, una reestructuración del yo, del sentido que uno tiene del yo, de la identidad propia, en términos de un compromiso total con la voluntad de Dios y con un alistamiento pródigo en Su servicio. Todo el cuerpo de los *Ejercicios* está organizado y dirigido hacia este objetivo. Lo que propone es nada menos que la reestructuración de la vida propia, de los ideales y valores propios, de las metas y esperanzas que uno tiene, y la entrega de esa vida al servicio del Rey de Reyes”<sup>170</sup>.

### **3.5. Entonces, ¿cómo sana la oración?**

Tal y como desarrollamos en el primer capítulo de este trabajo, afirmamos que la oración cristiana entraña esencialmente la presencia real de Dios. Como en tiempos en que vivió Jesús en la tierra, Él se hace presente al convocárselo en la oración. Dios brinda un sentido nuevo al sufrir, a la miseria humana, a la enfermedad, a la desesperanza. Este nuevo sentido comienza a percibirse ya desde el hecho mismo de convocarlo a través de la plegaria, ya que consiste en apelar a un *más allá* de las circunstancias, de los propios anhelos, de la conceptualización personal de la vida, de la significación individual.

Hay en la sana oración, necesariamente, el reconocimiento y la certeza del propio límite, esto lleva a un salir de sí mismo para acudir a lo divino que lo sobrepasa; divinidad que es amor y misericordia, cuya presencia resulta en sí misma sanadora. Reconocerse como criatura es aceptar que la omnipotencia no es cualidad de lo humano.

El encuentro con la voluntad del Padre en oración es transformador, ya que la persona que ora realiza una búsqueda activa de Dios y de la gracia, al tiempo que se abre a ella, y se deja transformar por aquello que lo trasciende.

---

<sup>170</sup> MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Óp. Cit., 149.

En la oración se busca la plenitud personal bajo la intuición de que ésta no puede estar determinada por el cumplimiento de ciertos anhelos o materialidades. Un enfermo puede querer sanar, y su oración girará en torno a la salud del cuerpo, aun así, sabe que la salud del cuerpo no determina la plenitud del alma, pues se puede estar perfectamente sano y sumido en el más profundo desasosiego.

Así, la oración no es un remedio mágico que asegura contra la angustia y la tristeza, es más bien la certeza de la presencia de Dios, que otorga sentido, en un primer momento enigmático, a esa vivencia de angustia, tristeza o desesperanza.

Recordemos que los efectos de la oración enseñados por Jesús, son: que ésta prepara al orante para momentos de prueba, lo previene para no caer en la tentación, revela aspectos de la propia identidad (cuyo modelo es la transfiguración de Jesús – en dicha oración se revela su identidad filial divina con el Padre y se transfiguran los sentidos de sus discípulos, quienes en oración “ven” la divinidad de Cristo –), asimismo a través de la oración se obtiene la paz, se alivia el sufrimiento, se cura el cuerpo y/o el alma. Son los momentos de flaqueza y tribulación los que más suelen acercar al creyente a Dios, ahondan la entrega confiada en oración y llevan al suplicante a una existencia agradecida. En oración se accede a un mayor conocimiento de Dios a través de su Espíritu, para ello Cristo es el camino, mediador e intercesor, la oración cristiana se dirige al Padre y es obra del Espíritu Santo.

Así, la oración cristiana es esencialmente encuentro con la divinidad que sana, y en éste se aúna la confianza con el Padre con la obediencia a su voluntad, en tanto que se busca lo propio del Reino de Dios. La fe y la disposición a experimentar el encuentro con el amor del Padre son elementos clave para obtener fruto en la oración, que se dirige a la unidad de la voluntad del orante con la del Padre, cuyo modelo es el de Jesús en Getsemaní.

Tal y como afirma O'Malley, la oración debe ser conversación familiar con Dios, y esta debe ser íntima, hecha en el “lenguaje del corazón”<sup>171</sup>. Los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio nos brindan un modelo para estudiar en detalle cómo se produce esa sanación de la oración. Hemos analizado el método, y también el proceso vital que ha efectuado Ignacio de conversión y de profunda oración, que han dado lugar a la creación

---

<sup>171</sup> O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1995, 48, citado en: BARRY, W., “Oración Ignaciana”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1370.

de los *Ejercicios* y a toda la enseñanza que impartió de diversas maneras a sus hijos – *Constituciones*, cartas, etc. –.

Los *Ejercicios Espirituales* se dan según tiempos, lugares y personas, “edad, letras e ingenio” [*Ej* 18], y, aunque bridan de manera general modo y orden para la oración, promueven el encuentro único de Dios con cada orante, y ejercen un efecto transformador válido para situaciones de crecimiento espiritual diversas. Esto da lugar a una respuesta de seguimiento única para cada persona, posibilitado por el encuentro, también único, de la persona con la gracia.

Así, los *Ejercicios* propician la unión de la persona con Dios, y ayudan a hacer sabia elección para alabarlo y colaborar activamente a su servicio en favor del Reino. Esto tanto más se alcanzará, cuanto más se ha librado el orante de sus afecciones desordenadas, pudiendo alcanzar la verdadera libertad e indiferencia para seguir a Cristo, gracias al método que promueven. Desde la oración preparatoria, que llama a la memoria, al entendimiento y a la voluntad a oración, se ponen en juego todas las potencias orientadas hacia este servicio.

La sólita oración nos posiciona de manera correcta frente a Dios, nos recuerda el Principio y Fundamento y nos coloca humildes ante el Creador. Constituye así la puerta de entrada para que el tiempo de oración sea fecundo. Nos recuerda que todo es gracia, que lo más importante es dedicar la vida a alabar y servir a Dios, pues el resto vendrá por añadidura (Mt 6, 33). Ayuda a disponerse a la oración para llegar a recibir la gracia y las mociones espirituales, consolaciones o desolaciones. La oración preparatoria apunta a hacernos entrar en *Ejercicios* con plena *disposición* al encuentro con Dios como Creador y única fuente de verdad, reconociendo nuestra condición de creaturas cuyo fin último es el de servirlo, reverenciarlo y alabarlo.

Los distintos métodos de oración ignaciana nos van llevando a lo largo de los *Ejercicios* a una posición de humildad, a un reconocerse en falta en la propia pequeñez, a saberse capaz de errores. Van desde las primeras meditaciones sobre el pecado [*Ej* 50 a 52] en adelante, pasando por las contemplaciones que ayudan – utilizando todos los sentidos y la afectividad – a familiarizarse con la persona de Cristo para más amarle y seguirle, hasta la Contemplación para alcanzar amor que culmina en un don de sí, por amor, vivir para amar. *Co-laborar* con Dios en el mundo a la manera de Jesús, relacionarse con Él a través de la creación, en todo amando y sirviendo.

En suma, los *Ejercicios* constituyen un método que lleva al desprendimiento del mundo que resignifica la propia vida, llevando a un orden interno progresivo que hacen

que la persona se venza a sí misma y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad para Dios y así en todo amar y servir, alcanzando la plenitud como creatura. Esto se da a través de un proceso, con la oración como espacio espiritual privilegiado donde poner a trabajar la propia afectividad, las mociones, ir conociendo la acción de Dios en la historia personal, y también aquello que ha ido apartando al ejercitante de este camino, las afecciones desordenadas. Orientar su interés hacia algo más trascendente que al sí mismo, a la autocomplacencia y a la autosatisfacción.

Al consistir los *Ejercicios* en un método para ordenar los afectos, Ignacio de alguna manera presenta estos como un proceso que conduce a dominar impulsos, a domeñar las tendencias y apegos que distraen del camino hacia una vida plena, en fin, a re-direccionar la afectividad hacia el más allá del sí mismo y de los propios intereses, a la construcción de lazos basados en la humildad y el servicio. Así, la afectividad desasida de las afecciones desordenadas, se reconduce a fines más universales, por el bien del prójimo y por amor a Dios. Hay una suerte de redistribución de los afectos, un “ordenar las pasiones”.

Hemos visto cómo Ignacio ponía en práctica el desasimiento de las cosas del mundo a través de la oración, en un análisis que efectuamos de las páginas de su *Diario Espiritual*. Toda la obra ignaciana insiste en la importancia de llevar una vida indiferente, en actitud humilde y reverencial, despojada lo más posible de apegos, más plena en el amor de Dios. Salir de sí para volver a sí mismo transformado, y a partir de allí darse al prójimo desde la caridad y amor en Cristo. La experiencia de pobreza (espiritual) y humildad son claves en este proceso, recordemos las palabras de J. Sudbrack, quien define que la oración es un “constante recibir”<sup>172</sup>, en el que más se recibe cuanto más indigno se considere el orante.

La “salud” en tanto que “sanación que se vivencia en oración”, coincide entonces con la disposición que va adquiriendo progresivamente la persona orante, para vivir según el Principio y Fundamento.

El acuerdo entre el deseo del hombre y el deseo de Dios, se verifica en una “alegría” experimentada, que se expresa y traduce en un entusiasmo por “trabajar para el Reino”. El hombre participa de la concreción del plan de Dios, lo acepta, y le imprime sus características personales. Sus deseos, sus sueños, sus gustos.

---

<sup>172</sup> SUDBRACK, J. “Oración”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Óp. Cit., 15.

### **3.6. La sana oración es la de un corazón humilde**

Comenzamos este trabajo haciendo referencia al *corazón* de la persona, y hemos mencionado este aspecto del ser humano en reiteradas ocasiones, designando con ello lo más propio e íntimo de cada uno, espacio de absoluta intimidad con Dios, lo que vendría a ser el “corazón del ser”. En él se localizan la voluntad, la inteligencia, la memoria, la fuerza vital, la fe y confianza en Dios, la capacidad de orar en tanto tendencia de la creatura a su Creador, se localizan también el deseo, la historia personal, la afectividad y emocionalidad, el coraje y la valentía, la determinación, y es el lugar donde anida el Espíritu de Dios. El corazón es así, la fuente de cada sujeto en el que penetran los “rayos” divinos, sede de la verdadera “constitución”: la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en él [Co 134]. A continuación, describiremos la disposición que posee el corazón orante en la sana oración que lleva a la salud – *salus* – del ánima.

Los términos “acatamiento y reverencia” son muy utilizados dentro de la espiritualidad ignaciana. Como señala Rogelio García Mateo al definir esta voz en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, esta utilización corresponde más a la acepción otorgada a partir del s. XIV, que designa “tributar homenaje de sumisión, y se amplía posteriormente a la actitud de reconocer la autoridad de alguien con respeto y veneración”<sup>173</sup>.

“Reverencia” significa un acatamiento profundo, una inclinación del cuerpo en señal de respeto, y es uno de los términos principales del Principio y Fundamento, define uno de los sentidos de la vida humana, para los que Dios creó a hombres y mujeres, para alabar, hacer reverencia y servir al Creador [Ej 23]. Reverenciar es así venerar en sumo grado a Dios, rendirle honor y acatar [Ej 38] en actitud de profundo respeto, y es parte del acto de adorarle.

García Mateo destaca que la expresión “acatamiento”, sólo aparece en la plenitud de su sentido terminológico a partir del *Diario Espiritual*<sup>174</sup>, mencionado en el escrito por primera vez, en el contexto de la visión trinitaria: “Y entrando en la capilla, en oración, un sentir, o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la santísima Trinidad y

---

<sup>173</sup> GARCÍA MATEO, R., “Acatamiento-Reverencia”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*.

Óp. Cit., 77

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 78.

a Jesús... y con este *sentir* y ver... un respecto de acatamiento y *más* allegado a amor reverencial...” [De 83]. A partir de allí Ignacio hará referencia unas treinta veces<sup>175</sup> a esta actitud de acatamiento a lo largo de todo su *Diario*, mayoritariamente asociado al término reverencia. García Mateo enumera que unas once veces refiere a la idea de humildad y unas nueve veces “a la idea de amor”<sup>176</sup>; todos estos términos están, a lo largo del *Diario Espiritual*, en estrecha relación. En *Ejercicios*, en la contemplación del Nacimiento, se invita al ejercitante a posicionarse como esclavito indigno, en una actitud de gran humildad y sumisión amorosa, “con todo acatamiento y reverencia possible” [Ej 114].

Como señala Nurya Martínez-Gayol en su trabajo *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, la actitud de acatamiento es una gracia<sup>177</sup>; Ignacio intenta explicarla en [De 164], pero reconoce que no logra hacerlo. En [De 82], destaca la aparición de la palabra “servicio” asociada por primera vez en el *Diario* al “acatamiento y reverencia”, como consecuencia del primero. La distinción entre ambos términos “acatamiento” y “reverencia”, la realizamos a fines expositivos, ya que coincidimos con Nurya Martínez-Gayol en que éstos son dos términos inseparables en la experiencia de Ignacio<sup>178</sup>.

Toda la obra ignaciana apunta una y otra vez a arribar a esta actitud ante Dios, y ante el prójimo, tanto los *Ejercicios Espirituales* como las *Constituciones*, se dirigen a una vida que transcurra “haciendo todas las cosas por su divino amor y reverencia” [Co 111, 118, 130, 250, 284, 640]. Indican despojarse de seguridades materiales, desapegarse de vínculos que tengan por fin la autocomplacencia y autosatisfacción, aluden a un estar plenamente dispuestos al Padre para en todo amar y servir, y esta actitud es precisamente la que designan los términos “acatamiento” y “reverencia”.

Tanto el momento culmen de la experiencia que transcribe Ignacio en su *Diario Espiritual*, que se caracteriza por la actitud de profundo acatamiento, reverencia, servicio a Dios, como la Contemplación para alcanzar amor en *Ejercicios*, destacan la experiencia de la presencia de Dios en todo y en todos, y constituyen la síntesis profunda de la búsqueda de la mayor gloria de Dios. Esto nos permite entender el “acatamiento” como la conformación con la voluntad divina.

Consideramos que, en estas dos piezas del lenguaje, estas dos palabras “acatamiento y reverencia” resultan performativas, ya que en ellas se encuentra el germen

---

<sup>175</sup> Ídem.

<sup>176</sup> Ídem.

<sup>177</sup> MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2005, 97.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 101.

del poder de sanación de la oración. Es sólo, tal y como lo muestra Ignacio en su *Diario Espiritual*, y también en su *Autobiografía*, a partir de la actitud de acatamiento y reverencia, que se da el poder de sanación de la oración en todo su esplendor, ya que designan la actitud de obediencia y confianza que ha de tener la creatura que está frente al Creador.

Más aún, como señala Lisa Fullam al definir la voz “humildad” en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, la humildad es el objetivo central de los *Ejercicios Espirituales*, y dentro de la Compañía de Jesús, es una característica deliberadamente cultivada<sup>179</sup>. En [Ej 142-147], por ejemplo, quedan polarizadas dos actitudes, dos lugares opuestos, con la imagen de tres escalones, a partir de los cuales se llegará a una actitud o a otra, a saber, soberbia o humildad, dependiendo del primer peldaño que se escoja. Por un lado, Lucifer, que tienta con riquezas -primer escalón-, para codiciar a partir de esto el honor del mundo -segundo escalón-, llegando a la actitud de soberbia -tercer escalón-, y de ahí en adelante, acrecentar los demás vicios [Ej 142]. Por otro lado, la llamada de Cristo, que es a la pobreza espiritual (y si Dios lo quiere, pobreza actual) -primer escalón-, ascendiendo hacia el deseo de menosprecios -segundo escalón- porque de estas dos situaciones “se sigue la humildad” -tercer escalón-, y de allí se avanza hacia las demás virtudes [Ej 146]. Esta virtud de humildad alcanzada, se opone al orgullo y a la soberbia, y consiste en una profunda apertura a Dios. Así lo define Fullam: “la humildad es el estado de ánimo que culmina en una mente indivisa al servicio de Dios y a la persona de Jesús en quien esa entrega total se encarna”<sup>180</sup>.

Otro ejercicio para arribar a esta actitud es la consideración sobre las Tres Maneras de Humildad, para entrar en elecciones [Ej 164]. Cada manera de humildad propuesta supera a la anterior, por lo que consiste en una virtud de progreso gradual. La primera manera de humildad consiste en humillarse y abajarse cuanto sea posible para obedecer a Dios en todo. Así, esta manera de humildad radica también en no deliberar interiormente si cometer o no pecado mortal, ya que querer servir y obedecer a Dios con indiferencia y plena entrega, excluye necesariamente la opción de cometer pecado grave. Ignacio asocia esta primera manera de humildad con la salvación del alma, pues sentencia que “la primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna” [Ej 165], de manera que, quien quiera salvar su alma, debe posicionarse en esta actitud humilde.

---

<sup>179</sup> FULLAM, L., “Humildad”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 957.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, 959.

La segunda manera de humildad perfecciona la primera, ya que enfatiza en la indiferencia no desear tener “más riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima” [Ej 166]. La segunda manera de humildad profundiza el deseo de no pecar y menciona que la deliberación no sólo no debe hacerse acerca de faltas graves, sino tampoco acerca de faltas menores o pecados veniales. Este grado de humildad es el requerido para hacer elección. Resulta interesante que en esta segunda consideración Ignacio vuelve a asociar la humildad con la salud del ánima.

El tercer grado de humildad da un paso más, llevando al orante a elegir pobreza y oprobios y desear desprecio de los demás para así imitar a Cristo pobre y despreciado [Ej 167]. Cabe destacar lo señalado por Lisa Fullam a propósito de la pobreza en la espiritualidad ignaciana, que no es vista a la manera franciscana como tema central y propósito en sí mismo, sino que la pobreza en Ignacio está supeditada al servicio de Dios y es una herramienta para no dejarse dominar por los bienes mundanos<sup>181</sup>. Consiste más bien en un optar por la imitación de Cristo, y siguiéndolo de esta forma, servirle. El protagonista de la experiencia comienza siendo el ejercitante, y finaliza siendo Cristo, ya que el orante se identifica a Él. La persona humilde queda centrada en Cristo pobre y humilde, quien ha sufrido el desprecio y el trato indigno. “Lo primero para Ignacio es el cultivo del deseo que un corazón indiviso tiene de servir a Dios en todo lo posible, quedando fuera de todo objetivo la preocupación por manifestaciones externas, como la pobreza material o el desprecio de las otras cosas, que pueden o no acompañar tal devoción”<sup>182</sup>.

La humildad está en Ignacio profundamente ligada a la indiferencia, al salir de sí mismo y a darse al otro, en mayor servicio de Dios. A esto se llega tras haber experimentado el amor de Dios y su misericordia, tras haber sentido su llamado, siempre personalizado, de amor. En los *Ejercicios*, Jesús es el que llama e invita por su nombre al ejercitante, por eso una vez que el orante experimenta esa acogida divina, se halla ya en actitud humilde, como si fueran dos caras de lo mismo, por un lado, la experiencia de misericordia y amor de Dios, y por otro la disposición humilde del ánima que se deja tocar y transformar por la experiencia. Es ahí cuando se produce el efecto sanador.

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, 960.

<sup>182</sup> *Ídem.*



En su análisis, Lisa Fullam estudia el concepto de humildad en la espiritualidad ignaciana, y en qué medida ésta concuerda con la virtud cristiana de humildad. Recorre lo elaborado por algunos autores y postula, en oposición a éstos, que los grados de humildad no se confunden con grados de libertad o con niveles de amistad o amor con Dios, sino que el amor es más bien lo que motiva la humildad y que la libertad no implica necesariamente mayor entrega de sí mismo a Cristo, por lo que estos conceptos no son equivalentes. Nuestra postura es que, si bien acordamos en que estos términos no son sinónimos, amor y humildad confluyen lógicamente, ya que son las dos caras de la misma experiencia. El amor misericordioso de Dios llega de tal forma al corazón que lo transforma en corazón humilde, y a su vez, es desde la humildad que se puede experimentar el amor y el perdón de Dios, abrirse a él. En esta línea, el mismo Ignacio lo expresa en el *Diario Espiritual*, en términos de “humildad amorosa” [De 178, 179, 182].

Fullam halla que un rasgo común en la tradición cristiana es que la humildad supone un grado de “autoconocimiento certero”<sup>183</sup>, generalmente enunciado en términos de limitación propia, de algo inacabado, reconocimiento de nuestra indignidad y nuestros propios límites. Esto último corresponde no a auto-percibirse de manera negativa, sino a no dejarse fascinar por los propios talentos y dones, a salir de sí mismo, ir hacia el otro, mover el foco de atención hacia los demás. Resituar los propios dones en un horizonte más amplio que la propia complacencia. Carlos Domínguez Morano resalta que no se trata de pedir oprobios o sufrimientos por un pecaminoso “masoquismo”, sino que se trata de “estar convencido de que si existe alguna fuerza eficaz en el mundo para transformarlo en algo mejor, en esa utopía del Reino de Dios que perseguimos, esa única fuerza es la del amor, la de la entrega, que es capaz de llegar hasta el final y no la fuerza del narcisismo, la soberbia o la violencia”<sup>184</sup>.

Ignacio acerca la “reverencia y acatamiento” a la humildad, e incluso la menciona en términos de “acatamiento y humildad reverencial” [De 164]. Retomando el trabajo de Nurya Martínez-Gayol, la autora señala que en [De 136] el “humillarme y bajarme” es el pórtico de entrada en la gracia del acatamiento<sup>185</sup> y asevera que el “acatamiento es situado en paralelo con la gloria de Dios”<sup>186</sup> en el lenguaje del Principio y Fundamento. Esto transforma al acatamiento mismo en fin para el que el hombre ha sido creado. “La praxis

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 964.

<sup>184</sup> DOMÍNGUEZ MORANO, C., “Maneras de Humildad”, en: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Óp. Cit., 1192.

<sup>185</sup> MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Óp. Cit., 101.

<sup>186</sup> *Ídem.*

del servicio humilde, del reconocimiento reverente, del acatamiento amoroso a la voluntad divina es el camino humano que traza la existencia de Ignacio, como vía para llegar a experimentar la gloria del Dios Uno y Trino. Éste es el Dios que muestra a Ignacio la obra de la creación, como parte integrante de esta dinámica salvífica”<sup>187</sup>.

Martínez-Gayol agrega que la humildad en Ignacio toma la forma de reverencia: “la humildad es la del servidor ante su Señor, y lo que la cualifica es una enorme *reverencia* llena de amor ante sus designios (acatamiento) y ante su magnificencia, y un gran *gozo* por haber sido llamado a trabajar en su realización en una entrega generosa y desinteresada”<sup>188</sup>. Es interesante que este gozo que menciona la autora, no hace que Ignacio se cierre en sus experiencias místicas, sino que lo transforma como actor en el mundo, funda y construye nuevos lazos, forja relaciones, y hasta inspira la proyección de la Compañía de Jesús. Recordemos la experiencia fundante del Cardoner, en la que Dios le da comprender todo de una manera nueva, justamente en el *súmmum*, no de la hazaña ascética y escrupulosa, sino de la actitud humilde y “rendida” ante Dios. Ignacio porta una mirada reverente, que emana de su actitud humilde, hacia Dios y hacia todas las cosas creadas, a partir de esta experiencia que lo va conformando con la voluntad divina. Esta iluminación dio lugar a una “gran alegría espiritual” que Martínez-Gayol describe como el anticipo de la vinculación entre alegría y gloria que se encontrará con frecuencia en Ignacio<sup>189</sup>, ya que brota como consecuencia del encuentro con el Señor, con la experiencia directa de Dios, de la manifestación divina. “El verdadero objetivo de la gloria es la salvación”<sup>190</sup>.

Llegar a la salud, *salus*, en términos de salvación supone una actitud humilde y reverente en acatamiento a Dios, Creador del universo, y a la experiencia de su amor salvífico, que se da en la oración, no sólo en las experiencias de plegaria concretas, sino en la diacronía del proceso espiritual que va impregnando progresivamente todas las capacidades y potencialidades de la persona orante, y dispone a una experiencia cada vez más honda de Dios.

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, 109.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, 103.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, 110.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 139.

## **Conclusión final**

Si pudiera resumirse la idea principal desarrollada en este escrito, en un solo versículo del Evangelio, ese sería Mt 8, 8 “Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo digas de palabra y mi criado quedará sano...”.

Los artistas a lo largo de la historia han plasmado este pasaje de manera magistral, transmitiendo pictóricamente nada menos que el poder de la oración. En primer lugar, se destaca la indignidad, “no soy digno” de que entres en mi casa, de que me visites, soy un pecador, alguien que se equivoca, que no sabe amar, que se extravía en sus propias ideas y emociones. Para pronunciar estas palabras ante Jesús: “no soy digno”, se requiere de humildad, saberse creatura frágil y limitada.

“Pero una palabra tuya bastará para sanarlo”, Señor, no es necesario que vengas a mi casa, a mi hogar, con tu Palabra basta, porque por Tu Palabra tienes el poder de obrar lo que tu divina voluntad quiera. La Palabra de Dios libera de aquello que aprisiona, su poder es el de sanar, porque es Palabra viva. El dolor generalmente nos hace humildes, permeables a la acción de Dios que actúa por la fe. En el par fe-presencia de Dios se da la curación porque se experimenta la certeza de un amor que todo lo trasciende. La oración cristiana implica la presencia divina, es la presencia de su Palabra que sana, de su misericordia, de su don salvífico, y esto necesariamente nos transforma, nos resitúa ante la vida de manera novedosa, en un más allá de nosotros mismos. Sus efectos se verifican también en la acción, es en los actos, donde se comprueba su eficacia porque se traduce progresivamente en servicio.

En el análisis que realizamos acerca del *Diario Espiritual* de San Ignacio, hemos señalado el proceso por el cual el santo se desase de las cosas del mundo y el recorrido espiritual que efectúa para elegir la vida en pobreza, desasiéndose también de seguridades espirituales, llegando así a la pobreza espiritual para hacer sabia elección. En este orar por escrito, descubrimos la transformación interna que experimenta la persona de Ignacio, que parte sin saberlo de la añoranza del cumplimiento de su voluntad individual, y finaliza en el hallazgo de la voluntad divina, en la que experimenta la certeza que conduce a la elección, acompañada de una alegría en el Señor. Ignacio llama a esta actitud de “reverencia y acatamiento”, vivenciando así la plenitud del Principio y Fundamento.

Sostenemos que toda oración que se realice en estas claves de “salir de sí” en búsqueda activa, esto es, disposición a *dejarse hacer* por la gracia de Dios – presencia de la cual se toma especial conciencia en el momento de oración –, resulta sanadora, por acción de esa misma gracia en el corazón del orante; este último a su vez se transforma y adquiere humildad ante la voluntad del Padre, descubriendo así progresivamente que la pregnancia de sus limitados anhelos dejan paso al “acatamiento y reverencia”, momento de conformación con la voluntad divina. La alegría experimentada indica que ha descubierto su deseo, la certeza vivenciada impulsa a la acción.

Así concebida la salud, no como ausencia de enfermedad, tampoco como simple “bienestar”, significa más bien un estado de paz que expresa la certeza del amor y de la misericordia del Señor, e inaugura una nueva actitud de confianza en la salvación y su consecuente entrega al servicio.

Para concluir, podemos afirmar tras el camino recorrido que, la oración cristiana se da por y a través de Cristo, esta conversación con Cristo entraña el encuentro del orante con Dios, y en tanto que *arte de conversar con Jesús* en un diálogo del amante con el amado, lleva a una progresiva confianza y entrega de sí. A través de la oración la voluntad de Dios se adentra en la subjetividad y en esto radica su poder. Considerada en una diacronía, la oración propicia una transformación interna: supone la disposición del orante a abrirse a la gracia y dejarse transformar por ella. Esta transformación lleva a un orden interno progresivo, que va reflejando el hallazgo y la conformación con la voluntad de Dios.

Para obtener fruto en la oración se requiere del progreso gradual de una actitud humilde que crezca a medida que se va “saliendo de sí” e incrementando la fe en el orante. El par fe-presencia de Dios lleva progresivamente a una actitud de reverencia amorosa por acción de la gracia de Dios y la disposición del orante.

La oración es el espacio espiritual donde se pone a trabajar la afectividad, las mociones, se toma conocimiento de la acción de Dios en la historia personal, y de las afecciones desordenadas que apartaron al orante del amor de Dios. Por esto la oración orienta el interés hacia algo más trascendente que al sí mismo, a la autocomplacencia y a la autosatisfacción, y ordena la vida progresivamente hacia la práctica del Principio y Fundamento, que tiene como fin la salvación (*salus*).

Los *Ejercicios Espirituales* bridan modo y orden para la oración, promueven el encuentro único de Dios con cada orante, y ejercen un efecto transformador válido para situaciones de crecimiento espiritual diversas. Esto da lugar a una respuesta de

seguimiento única para cada persona, posibilitado por el encuentro, también único, de la persona con la gracia. Resignifican la propia vida llevando a un orden interno progresivo. Los *Ejercicios Espirituales* producen una suerte de redistribución de los afectos, partiendo del centramiento en sí mismo, reorientando la libido puesta en objetos personas y situaciones, para ponerlo al servicio de Dios y darse al prójimo desde la caridad y el amor en Cristo.

Alabar, reverenciar y servir a Dios coincide en la obra ignaciana con el estado de salud del alma (*shalom*, paz). El momento de reverencia y acatamiento se asocia a un estado de paz y supone el encuentro de deseos: deseo del orante y deseo de Dios. La sanación se da por recibir un nuevo orden en la vida, se ordena hacia el fin de servir, alabar y reverenciar a Dios, aquello que no estaba ordenado para este fin. La alegría, constituye un signo de esa curación.

La sanación que aporta la oración es, pues, según Ignacio, la reordenación de todas las dimensiones de nuestro ser, la integración de todos nuestros pensamientos, voliciones y afectos en un dinamismo diverso que comparte una única orientación al Dios Trino que se ha revelado especialmente en la encarnación de Jesucristo. Y esto es algo que, como se dice en Mt 8, 8, el hombre no consigue por sí mismo a base de esfuerzos, sino que, a pesar de no ser dignos de que el Señor entre en nuestra casa, sabemos que una palabra suya bastará para sanarnos.



## **BIBLIOGRAFÍA**

- ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Edetrice Vaticana, Grafo, Bilbao, 1999.
- AGUIRRE, R., BERNABÉ, C., GIL, C., *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2009.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2009.
- BAUER, J. B. (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1967.
- BEIRNAERT, L., *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris, 1987.
- BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicología*, Estela, Barcelona, 1969.
- BERGIER, A., *Diccionario Enciclopédico de Teología*, Tomo 7ª, Imprenta de los Hijos de Catalina Piñuela, Madrid, 1833.
- *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- BORRAS, P., *Orar con San Ignacio de Loyola*, Seminari EE 2, Cristianisme I Justícia, Cataluña, 1990.
- BORRIELLO, L., DEL GENIO, R., CARUANA, E., SUFFI, N. (dirs.), *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid, 2002.
- CALVERAS, J., *Los tres modos de orar de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Vizcaína, Bilbao, 1928.
- DALMASES, C. (ed.), *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 2014.
- FLORISTÁN, C., TAMAYO, J. J. (eds.), *Conceptos Fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993.
- FRAILE YÉCOR, P., I. *Guía de Lectura de Jesús. Aproximación Histórica*, PPC, Madrid, 2014.
- FREUD, S., *Más allá del principio de placer*, en *Obras Completas*, Vol. 18, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- GARCÍA BARRENO, P., ABEL, F., BUSTO, J. R., FONT, J., ARMENGOL, R., GONZÁLEZ ANLEO, J., CARO BAROJA, J., *El dolor*, Estudios Interdisciplinares, Actas de las reuniones de ASINJA, UPCO, Madrid, 1992.

- GARCÍA DE CASTRO, J., *¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos*, Manresa 74, 2002.
- GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro, la cuarta dimensión. Orar y vivir*, Sal – Terrae, Santander, 2006.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas: influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae, Madrid, 2015.
- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (eds.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2007.
- KREINER, A., *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona, 2005.
- KOLVENBACH, P. H., *Decir... al indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 1999.
- LACAN, J., *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009.
- LACOSTE, J. Y. (dir.), *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Akal, Tres Cantos, 2007.
- LOP SEBASTIÁ, M. (comp.), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2000.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander, 2005.
- MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola: Psicología de un santo*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1995.
- O'NEILL, CH. E., DOMÍNGUEZ, J. M.<sup>a</sup> (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IHSI – UPComillas, Roma – Madrid, 2001.
- PARAPPURAM, E., *Inner Healing and the Spiritual Exercises*, en *Revista Ignis, Ignatian Spirituality: South Asia*, Vol XXX N° 2, 2001.
- RAHNER, K.; VORGRIMLER, H., *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1970.
- RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Tomo 5<sup>a</sup>, Herder, Barcelona, 1974.
- SCHÜTZ, CH. (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Freiburg, 1992.
- SUTCLIFFE, E. F., *Dios y el sufrimiento en el Antiguo Testamento y en el Nuevo*, Herder, Barcelona, 1959.
- THIÓ DE POL, S., *La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual*, Manresa 75, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011.



- URÍBARRI BILBAO, G. (ed.), *Dogmática Ignaciana “Buscar y hallar la voluntad divina” [Ej 1]*, Mensajero – Sal Terrae, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao – Madrid – Santander, 2018.
- VILLER, M.; CAVALLERA, F.; DE GUIBERT, J. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, Tomo XII, Beauchesne París, 1982-1986.
- WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.