

Los Ejercicio Espirituales de San Ignacio: pedagogía de una fe hecha vida.

(Málaga)

Introducción.

El Tema anterior lo terminábamos diciendo: “*la fe para que sea **firme** ha de pasar por la **propia experiencia** del don y por la **propia decisión-respuesta personal**; no puede camuflarse en el ambiente o la convicción unánime -aunque, ¡¡¡atención!!!, sí en la **comunidad**, que es otra cosa...*

Esta es, pues, nuestra apuesta: ¿Podemos considerar el proceso de los Ejercicio Espirituales [EE] de San Ignacio de Loyola como un medio válido para responder al reto que planteaba Rahner? Si lo es, ha de posibilitar tomar conciencia de la 'propia experiencia' como don [*gracia*] y 'decidir personalmente' sin caer en un individualismo que imposibilite la 'comunidad'.

Pero a estos interrogantes hemos llegado después de habernos dejado interpelar desde fuera (**Tema I**), de habernos abierto a un diálogo sin complejos -porque no es desde una fe individual, sino eclesial: la **fe de la Iglesia**-, capaz de enriquecerse y enriquecer, desde la realidad [*encarnación*] donde es posible encontrarnos (**Tema II**), de acercarnos a la fe de los que fueron testigos de esta irrupción de un Dios que asumía nuestra debilidad [*carne*] y se convertía en interlocutor personal [*seguimiento*] (**Tema III**), de escuchar la experiencia de los sorprendidos por la 'gracia' [*místicos*] en la vivencia de su fe (**Tema IV**), para terminar preguntándonos en este último hasta qué punto es posible al hombre de hoy abrirse a esta experiencia.

En efecto, en este Tema vamos a intentar mostrar cómo el proceso que San Ignacio de Loyola oferta en los EE es válido para este cometido. Para serlo tendrá que capacitarnos para tomar conciencia de todos los riesgos que 'desde fuera' se nos ha advertido que puede llevar consigo cualquier tipo de fe religiosa, de la misma manera que posibilitar el vivir dicha fe de tal forma que a los ojos de los demás se considere **fe firme** -pues de no ser firme, no sería tal-, respondiendo de este modo a postulados que se plantea el 'no creyente'.

Por lo pronto hay un dato muy importante a tener en cuenta antes de empezar: el que elaboró este 'método' fue un místico (ya lo hemos visto en el tema anterior), pero lo más interesante es que, según confesión propia, todo lo que anotaba en sus papeles (los Ejercicios) había pasado por su experiencia. En efecto, ya Cámara, cuando narra las vivencias de Ignacio en Loyola aún convaleciente, comenta al margen: “[*Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después, cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus.*]” [Autob. 8] Si los EE son para 'hacerlos' es porque antes se vivieron, fueron experiencia.

Pero donde aparece con mayor evidencia esto es en su respuesta a Cámara cuando éste le pregunta sobre cómo escribió los EE: “...²Él me contestó que los Ejercicios no los había escrito todos de una vez, sino que, algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito; por ejemplo, aquello de examinar la conciencia con el sistema de las líneas, etc. ³En particular, las elecciones me dijo que las había sacado de aquella variedad de espíritus y pensamientos que había experimentado en Loyola, cuando todavía estaba mal de la pierna...” [99]

Alguien dijo que los Ejercicios Espirituales eran 'una autobiografía pedagógicamente escrita'. El proceso de los EE, en cuanto proceso, es pura experiencia y sólo se entiende a través de la propia experiencia. Es el único libro que se ha escrito, no para leerlo, sino para **hacerlo**. Pero la experiencia que quedó allí plasmada sabemos que fue, en muchos momentos, mística. Esto supone que el proceso que él plantea no está cerrado a nada y queda abierto a la experiencia mística. Si esto es así, la apuesta de Rahner sería posible.

Por otro lado, su vivencia espiritual [mística] podemos definirla como 'misionera': en ningún momento es ensimismada. Su relación con Dios no lo aísla en sí mismo sino todo lo contrario. Esto será una constante en San Ignacio. El fin de la **Compañía de Jesús** lo confirma: *El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos.*¹

Ahora bien, se nos plantea un problema: ¿cómo expresar la validez del método de los EE para vivenciar la fe? En realidad, la única posibilidad válida es **hacerlos**, pues no es un problema teórico o una 'doctrina' a la que uno se adhiere, sino un proceso personal que cada uno tiene que llevar a cabo. Como eso no es posible exponerlo teóricamente sino que está llamado a vivirse personalmente, abordaremos nuestra búsqueda partiendo de los cuatro Temas trabajados, tomando conciencia de los retos que cada uno nos ha planteado y viendo si el método de los EE responde a dichos retos.

Por otro lado, es importante tener presente desde el comienzo de esta confrontación, que el método de los EE no es algo que 'asegure' el resultado. Al estar dirigido a la persona, tiene muy claro desde el primer párrafo que lo que pretende es “*preparar y disponer el ánima...*”, no solucionar el problema. Y la razón es doble: primero, porque todo proceso personal está en manos de la persona que tiene que decidir y no se la puede programar; y, lo más importante, que la fuerza que hará posible el resultado es puro don. Esto es tan evidente que todo el proceso -los pasos que el ejercitante tendrá que ir dando- están formulados en peticiones.²

Un último problema en esta confrontación es que, por mucho que intente describir la respuesta que el método de los EE da, para el que desconozca completamente el proceso, le será difícil entender lo que queremos decir. La única ventaja que tiene esta carencia es que despierte en quien la experimenta la necesidad de hacer el proceso.

Esto supuesto, podemos dividir nuestra búsqueda partiendo de los cuatro Temas:

- una fe interpelada desde fuera (Tema I)
- una fe enriquecida y que enriquece en el diálogo: misionera (Tema II)
- la fe de la Iglesia como seguimiento personal (Tema III)
- una fe mística, abierta a la experiencia del Espíritu (Tema IV)

Pero para acoplar los cuatro Temas a la estructura del método de los EE, mejor es verlos en otro orden a como los hemos expuesto. En efecto, habría que empezar por el **Tema I**, respondiendo a los interrogantes que se nos plantean desde fuera, para ver si el método de los EE nos proporcionan una Trascendencia que no evada sino que nos interpele y dé sentido; pasando al **Tema III**, en el que se nos describía la peculiaridad de la fe cristiana, que en definitiva es puro don -fe **postpascual**-, pero

¹ Examen, c 1, 2

² Ante el mal cartel que tiene la petición, conviene caer en la cuenta que acudimos a la petición: cuando, no sólo carecemos de lo que pedimos, sino que no podemos alcanzarlo con los propios medios y, por otro lado, confiamos en la persona a la que pedimos.

que requiere una preparación y disposición por parte del creyente **-fe prepascual-** que dé argumento a la propia vida real llena de vicisitudes de todo tipo **-fe de Pedro-**; para convertir esa preparación y disposición en una escucha capaz de discernir los 'espíritus' que nos mueven, abriéndonos a la experiencia **mística**, que transformará la experiencia en vida, haciendo **firme** la **fe** (**Tema IV**); de tal forma que sea capaz de entrar en diálogo y ofertar una gozosa experiencia, más por contagio vivencial que por argumentaciones (**misión**) (**Tema II**).

Recordemos, pues, los cuatro temas anteriores, viendo los retos que cada uno plantea, para buscar la posible respuesta que el método de los EE nos ofrece, no solucionando el reto, sino 'preparándonos y disponiéndonos' para afrontarlo sin evasiones y responsabilizarnos comprometiéndonos.

Una fe interpelada desde fuera (Tema I)

Una fe aislada, incapaz de ser interpelada ni de dar razón de su esperanza “*con delicadeza y con respeto*” (I Ped 3, 15-16) no es cristiana. Si en algún espacio tenemos que vivir nuestra fe es a la intemperie: estamos llamados a ser “*espectáculo público para ángeles y hombres*”(I Cor 4, 9-13). Bueno es, pues, empezar por enterarnos de qué dicen de nosotros y, si esperan algo, qué esperan.

Como resumen de todo lo que 'desde fuera' se nos ha dicho, podríamos reducirlo a la necesidad -al menos postulada- de una **fe firme** en los que nos llamamos creyentes, pues de lo contrario, no pasará de mera 'ilusión' **-Freud-**, carente de '*significación hermenéutica*' **-Horkheimer-**, tan sólo capaz de adaptarse a la '*civilización moderna de la felicidad en la tierra*' **-Lipovetsky-**, limitándose a una *ortodoxia* sin compromiso transformador **-Marina-**, *residuo tradicional* que *anestesia* **-Javier Marías-**. En efecto, para **Freud**, sólo la **fe firme** en un solo Dios '*monoteísmo*-' , '*encumbra lo intelectual y lo ético*' de un pueblo -el judío-, lo consagra a '*la verdad y la justicia*', haciéndole afrontar la realidad con todas sus *adversidades*, porque, '*sólo la religión puede responder al interrogante de la finalidad de la vida*' y capaz de sublimar el instinto sexual abriéndolo a un amor universal -Francisco de Asís-; **Horkheimer** postula una **Trascendencia** que dé sentido a una historia cargada de víctimas '*entre las que se encuentra el fundador del cristianismo*'; **Marina** reclama la *religión* como única posibilidad para no quedar encerrado '*en el mundo de lo fáctico y lo trivial*', y convertirnos en '*providencia de Dios*'; **Javier Marías** valora la **firmeza** de una **fe** que no sucumbe ante las '*atrocidades*' convirtiéndonos en *descreídos*. En definitiva, parece que sólo la religión con su aportación de **Trascendencia** puede dar sentido a una historia que cae en la trivialidad, cuando no en el absurdo, demostrando en la práctica que afronta dificultades y hasta atrocidades porque es capaz de renunciar a lo más primitivo que experimentamos: la necesidad de 'ser amados'.

Este es, pues, el reto que los de fuera plantean al creyente, y hay que ver si los EE dan respuesta:

- si nos abren a una **Trascendencia** que no sólo dé sentido a la propia vida sino a la historia con sus 'víctimas';
- si nos capacitan para afrontar y responder a una realidad, a veces atroz, sin evasiones -iluso o neuróticos-, haciéndonos cargo de ella -inteligencia y ética-;
- sin caer en la trampa de justificar instintos desde una supuesta 'bondad' permisiva (Freud).

Proceso de EE: Principio y fundamento [PF] como punto de arranque y Contemplación para alcanzar amor [CaA] como logro, desde una antropología personal 'dramática'.

Los dos ejercicios a los que hacemos referencia **-PF** (EE 23) y **CaA** (EE 230-237)- son el primero y último del proceso de EE. Ambos lo sintetizan en cuanto uno plantea el problema [**PF**] y el último [**CaA**] recoge el logro en cuanto respuesta práctica. Por otro lado, este proceso supone una antropología concreta que hemos denominado personal y 'dramática', sintetizada en **EE 32**.

Los retos que 'desde fuera' nos ha planteado el **Tema I**, se formulan desde una realidad que hay que afrontar -no está resuelta (programada)- y darle respuesta. Y no toda respuesta es válida. Podemos sintetizar lo planteado en dos grandes preguntas: ¿La religión es 'ilusa' o nos capacita para afrontar y transformar la realidad 'potenciando lo intelectual y lo ético'?, y ¿La religión nos proporciona una Trascendencia, dando respuesta -sentido- al ser humano y a la historia con sus víctimas? Pues bien, a estas dos preguntas responden los dos ejercicios a los que hemos aludido que, por otro lado, son los que enmarcan todo el proceso de EE.

Principio y fundamento

El alcance del **PF** está perfectamente delimitado en el título. En efecto, es **principio** -hay empezar por él-; pero no es simplemente un comienzo que queda olvidado en el proceso, sino que ha de ser **fundamento** permanente, no podemos dejar de apoyarnos en él.

El texto tiene dos partes perfectamente delimitadas: en la primera propone un sentido, una finalidad -'el hombre es criado **para**.'-, que nos abre a una **Trascendencia** -*alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor*- y nos **salva** -y mediante esto salvar su ánima-; en la segunda nos sitúa en una realidad condicionada por la estimulidad -'por lo cual es menester hacernos indiferentes'-, para poder hacernos cargo de la realidad y alcanzar dicho sentido -de lo contrario será ella la que se haga cargo de nosotros-.

Primera parte: apertura a la Trascendencia

En efecto, el ser humano no nace programado (como el animal, enmarcado en un instinto), sino que es libre, lo cual quiere decir que ha de plantearse qué hacer con su vida al no reducirse a la estimulidad. San Ignacio propone un sentido cuya dinámica es idéntica a la del Evangelio -“*el busque su vida la perderá, y el que pierda su vida por mí y por el evangelio la salvará*”-, es decir, es dialéctica: hay que negar la propia finitud abriéndose al Trascendente, para poder salvarse. La persona está llamada a 'salvarse' como totalidad, no meramente a 'curarse', veíamos en el **Tema III**. Y este salvarse parece que consiste en la búsqueda de un sentido que la trasciende.

Veamos la propuesta de Ignacio: “*el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto, salvar su ánima*”. El ser humano, por lo pronto, 'es criado', sentido creyente que el ateo o agnóstico negará, sin darse cuenta que a él también lo han tenido que 'criar' -¿no nació criado!-, 'crianza', que ha sido exageradamente más prolongada que la de ningún otro ser viviente, y que está llamada a culminar en una 'autonomía' superior a la de cualquier otro viviente. ¿No somos autosuficientes, pero estamos llamados a ser autónomos!

Pues bien, esta 'autonomía' personal la alcanzamos partiendo de un éxodo del propio yo que nos abra a la gratuidad (*alabar*), desde el respeto (*hacer reverencia*) y el servicio a *Dios nuestro Señor* -y ya sabemos que en la fe cristiana nuestro encuentro con Dios pasa por el otro-, y mediante esta negación del propio yo, salvar su ánima -encontrar un sentido, algo que dé respuesta a la totalidad de mi persona-.³ Si el postulado de la Trascendencia en Horkheimer era para salvar el sentido, no

³ Es interesante recordar la visión del sociólogo Lipovetsky en su libro **La felicidad paradójica**, Ed. Anagrama, Barcelona 2007, pp 123-125: “... *somos menos testigos de un “retorno” de lo religioso que de una reinterpretación global el cristianismo, que se ha adaptado a los ideales de felicidad, hedonismo, plenitud de los individuos, difundidos por el capitalismo de consumo: el universo hiperbólico del consumo no ha sido la tumba de la religión, sino el instrumento de su adaptación a la civilización moderna de la felicidad en la tierra. ...la tendencia general es a la individualización del creer y el obrar, a la afectivización y relativización de las creencias. Actualmente, incluso la espiritualidad funciona en régimen de autoservicio, en la expresión de las emociones y los sentimientos, en las búsquedas originadas por la preocupación por el mayor bienestar personal, de acuerdo con la lógica experiencial de la fase III [del hiperconsumo]. Lo que se encuentra cada vez más en el centro tanto de los creyentes propiamente dichos como de las nuevas “religiones sin Dios” es la búsqueda de la plenitud*”

sólo del individuo sino de una historia llena de víctimas, no tienen sentido los sucedáneos en los que está derivando la religión, como constata Lipovetsky.

Segunda parte: estamos condicionados por la estimulidad

La libertad necesaria para responder al sentido que plantea la primera parte no está asegurada: “*es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas*”. Es la tarea que todo el proceso de EE ha de llevar a cabo: que no decida la estimulidad (Freud diría que no rija el 'Principio del placer' con el que nacemos), sino que consiga, usando palabras del propio Freud en **Moisés y la religión monoteísta**, “*encumbrar todo lo intelectual y lo ético*” (p. 3292). En efecto, no sólo lo intelectual sino lo ético. Por eso San Ignacio añade: “*en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido*”. Es el “*triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad, la renuncia a los instintos*” como añade más adelante Freud (p. 3309).

Conviene caer en la cuenta que este 'sentido' que propone, así como la tarea que lleva consigo dicho sentido lo sintetiza en la **oración preparatoria** que acompañará al ejercitante hasta el último ejercicio: “*que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad*” (EE 46), es decir, toda mi realidad personal: tanto la 'intención' que me saca de la indeterminación, las 'acciones' que dicha intención provoca, como las 'operaciones' de todas mis facultades, han de estar enmarcadas en este sentido que me abre al Trascendente.

Contemplación para alcanzar amor: praxis liberadora, no estimulica

Si el **PF** podemos considerarlo como la 'hipótesis de trabajo' de todo el proceso, la **CaA** es el 'logro' al que apunta. Este último ejercicio está enmarcado por dos notas en las que nos avisa que el resultado del proceso ha de ser el **amor** -incompatible con el egoísmo: consecuencia del éxodo del propio yo que planteaba el **PF**-, que se concreta en '**obras**', no en meras 'palabras' (EE 230), y en 'reciprocidad' -“*dar y comunicar el amado al amante... y el amante al amado*”-, por tanto, sin protagonismos (EE 231).

Pero la actitud que plantea el ejercicio ante la realidad -¡que sigue siendo la misma!- es **contemplativa**, no depredadora -estimulica- como era en el **PF** que exigía una tarea liberadora -*hacernos indiferentes*-. Un 'yo' no centrado en sí mismo, capaz de contemplar, puede responder con un servicio desde el respeto y, por tanto, gratuitamente. Pero esto supone que descubrimos la realidad, no como posible 'presa', sino como don. La petición que enmarca el ejercicio expresa el logro que pretende el proceso: “*Conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad*” (EE 233)

Brevemente, algunas observaciones:

–se formula este logro en forma de petición, lo cual quiere decir que no es resultado de un voluntarismo autosuficiente, sino todo lo contrario, de la constatación de una carencia e incapacidad que se abre confiadamente al don gratuito, no a la exigencia;

–*conocimiento interno de tanto bien recibido*: no cualquier conocimiento es 'interno' para Ignacio. Por lo pronto, si hay que pedirlo, es que no es el conocimiento que podemos adquirir a través de nuestras facultades y que continuamente estamos ejerciendo. Parece ser que es interno cuando dicho conocimiento va acompañado de una reestructuración de nuestra sensibilidad. Es decir, la

psicológica del sujeto. Lo que da valor a la religión no es ya su posición de verdad absoluta [¡que salva!], sino la virtud que se le atribuye de propiciar el acceso a un estado ontológico superior; a una vida subjetiva mejor y más auténtica. Naturalmente –conviene subrayarlo–, creer no es consumir... no se trata de la disolución de lo religioso en el consumo: simplemente asistimos a la ampliación de la fórmula del supermercado hasta los territorios del sentido, a la penetración de los principios del hiperconsumo en el interior mismo del alma religiosa”

sensibilidad no es tan neutral, sino va acompañada de una actitud o predisposición (da igual el nombre que le demos), que cualifica nuestra percepción: no es lo mismo percibir la realidad desde la 'exigencia' -'sujeto de derechos'-, que desde el agradecimiento *'de tanto bien recibido'*;

–*para que yo, enteramente reconociendo*: tan no es lo mismo una predisposición que otra, que la sorpresa de descubrir que todo ha sido don en mi vida -que todo lo he recibido y gratuitamente-, me llevará espontáneamente a ser agradecido y nunca exigente, lo que hará posible que

–*pueda en todo amar y servir a su divina Majestad*: de nuevo un amor que se expresa en el servicio llamado a concretarse en quien lo necesita con la conciencia de que *'conmigo lo hicisteis'* de Mateo 25, 40. Por otro lado el *'en todo'* expresa que lo que pedimos es una actitud permanente, no actos ejemplares que todos tenemos en momentos puntuales pero que no se han incorporado al propio comportamiento (*'conocimiento interno'*)

Antropología personal 'dramática': EE 32

Pero tanto el planteamiento (PF) como el logro (CaA) suponen una **antropología personal 'dramática'**. La hemos definido como 'personal', en cuanto contrapuesta a 'estimúlica', y 'dramática', en cuanto en ella misma hay un conflicto llamado a resolverse. En efecto, en **EE 32**, con la concisión que le caracteriza, la define así: *“Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo”*.

–*presupongo ser tres pensamientos en mí*: “en mí” encuentro, por así decirlo, tres principios dinamizadores que me convierten en una realidad 'dramática'.

–*uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer*: de estos tres 'principios', sólo uno es 'propio mío', es decir, es el que me convierte en persona, y que 'sale' -procede- 'de mi mera libertad y querer', las dos dimensiones que me hacen persona: mi **libertad** -¡no estoy programado!-, y mi **querer**, como contrapuesto a lo estímulo -lo que 'me apetece'-. Lo que me apetece, me estimula ciegamente; sin embargo decido lo que quiero, decisión que ha pasado por mi capacidad de evaluar aquello que quiero -dimensión intelectual y ética-

–*y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo*: 'de fuera', no de mí, sino de 'lo propio mío', porque los tres principios los experimento 'en mí'. Esto nos llevará, en el **Tema IV** a la necesidad de discernir: hay que resolver satisfactoriamente la propia dimensión dramática.

Tenemos, pues, que preguntarnos si estos tres referentes claves del proceso de EE 'preparan y disponen' para dar respuesta a los retos que 'desde fuera' se plantean al creyente. Pero añadamos otras alusiones del método que remiten, a veces machaconamente, a esa necesidad de dar respuesta a una realidad que la está pidiendo, porque no está resuelta.

Otras perspectivas de método de los EE que nos insertan en la realidad.

– *“aprovechar”* o *“provecho”*:

Si no estamos programados y nada está resuelto de antemano, hay **aprovechar** las oportunidades que se ofrecen, como también buscarlas. La actitud meramente pasiva que espera 'tener suerte' no 'sacará provecho' de nada. Este término sale, si no me equivoco, 64 veces en el texto de los EE. Va repitiéndose a lo largo del proceso como recordando que la 'búsqueda' ha de ser constante. Es un dato importante: aunque todo estará formulado en peticiones (todo va a ser **don**), uno tiene que *prepararse y disponerse*, actitudes por otro lado que no aseguran nada;

– **hay que elegir**:

Esto quiere decir, que para San Ignacio la persona nunca desaparece ante Dios, sino que siempre se siente responsable. Esta difícil síntesis la formula al final del **Preámbulo para considerar estados**

(EE 135): “...y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos *diere para elegir*”. En efecto, todo va a ser don -nos diere-, pero la persona tiene que responder desde lo 'propio suyo', desde su 'mera libertad y querer' -para elegir-. Esto desmonta toda espiritualidad quietista o meramente pasiva. 'Dios salva', en efecto, pero la persona tiene que 'saberse salvar' (EE 153), y aunque 'Dios le pondrá en voluntad', a la persona tiene que parecerle 'mejor para servicio y alabanza de su divina majestad' (EE 155);

– “traer la memoria”:

En los ejercicios de Primera Semana, cuando propone la 'meditación con las tres potencias' - memoria, entendimiento y voluntad-, hay que empezar por 'traer la memoria' que es la facultad menos subjetiva (si recuerdo mal algo, no sólo pueden 'refrescarme la memoria', sino que agradezco que lo hagan: la memoria nos devuelve la realidad). Pues bien, tanto el entendimiento -discurriendo- como la voluntad -moviendo los afectos- han de trabajar lo que la memoria 'trae' para alcanzar lo que *quiero y deseo*. Todo apunta a incidir en la realidad;

– pedir “perfecta inteligencia”:

En la petición del **Primer modo de orar** (EE 240), al pedir gracia para conocer en lo que ha faltado en cada mandamiento y gracia para enmendarse añade una frase que siempre me ha sorprendido: [pedir] “perfecta inteligencia dellos [de los mandamientos] para mejor guardallos”. Es decir, no todo conocimiento -inteligencia- es perfecto, y esto afecta a la praxis. Sólo una inteligencia correcta -perfecta- posibilita hacernos cargo de la realidad: no podemos comprometernos con lo que no entendemos. Sólo 'el encumbramiento de lo intelectual y lo ético' puede superar lo instintual, aseguraba Freud.

–Por último, no cae en la trampa de que lo 'sublime' ahorre lo obvio. En **Tres maneras de humildad**, al describir la tercera como *perfectísima*, puntualiza: “incluyendo la primera y la segunda” (EE 167) que en definitiva consistían en no salirse de la dimensión ética: 'no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento' (EE 165), 'no sea en deliberar de hacer un pecado venial' (EE 166). Ya nos decía Gandhi que “tan pronto como perdemos la base moral, dejamos de ser religiosos... La religión que no tiene en cuenta los problemas prácticos y no ayuda a resolverlos, no es religión.”⁴

La fe de la Iglesia como seguimiento personal (Tema III)

Una cosa es que, 'desde fuera' la fe no sólo sea interpelada pero aun postulada -necesidad de una **Trascendencia** y una **justicia última** sin las cuales la historia caía en el absurdo-, y otra que nuestra fe dependa de dichas postulaciones o argumentaciones. La fe cristiana tiene que ver con la historia de tal forma que se define a sí misma, con todo derecho, **historia de la salvación**. ¿Qué quiere decir esto? Pues que nuestra fe es **revelada**, no elucubrada.

Esto obliga a acercarnos a dicha historia y percibir cómo fueron estos acontecimientos que suscitaron en sus testigos un proceso que culminó en la fe, proceso que después cada creyente repetirá a su modo. Este fue el **Tema III**. En él vimos cómo surgió lo que hemos llamado **fe de la Iglesia**, que no es algo 'interior', sino algo cargado de hechos y experiencias.

El tema lo dividimos en tres partes: la **fe postpascual**, la **fe prepascual** y la **fe de Pedro** como concreción emblemática de este proceso. La **fe postpascual** es puro don y no puede plantearse estrategia alguna para alcanzarla; sin embargo, la **fe prepascual** que recoge las distintas disposiciones y actitudes que la persona aporta, es algo que habrá que cultivar, sin caer en la trampa de pensar que dicho cultivo 'asegurará' la culminación en la fe postpascual; por último, todo esto es

puro proceso personal, por tanto irrepetible, que no se puede 'programar': el apartado de la **fe de Pedro** no pretende que repitamos sus peripecias, sino que cada creyente se plantee la biografía de su fe, algo nunca 'ideal', sino 'real'.

Tenemos, pues, que preguntarnos, hasta qué punto el método de los EE nos '*prepara y dispone*' para afrontar todas las fragilidades y trampas a las que nuestra adhesión personal (**fe prepascual**) está expuesta, y para abrírnos a Dios, el único que puede enviar su Espíritu para que aquella pobre aportación nuestra (nuestra 'buena voluntad') se convierta en una fuerza transformadora y dinámica que cambie la pobre realidad personal (**fe postpascual**). Este proceso está llamado a convertirse en mi biografía, no una 'anécdota' de mi vida (**fe de Pedro**).

Proceso de los EE: las cuatro Semanas

En el apartado anterior veíamos cómo el método de los EE respondía a los retos que el **Tema I** nos planteaba 'desde fuera'; ahora, el **Tema III**, nos presenta la peculiaridad de la **fe cristiana**, que al ser revelada no depende ni es fruto de búsquedas, sino que se remite al testimonio de testigos de hechos y experiencias que irrumpieron en la historia como **historia de salvación**.⁵ Pero esta experiencia de fe aparecía como un proceso tremendamente accidentado por parte del creyente -**fe prepascual**- que sólo la irrupción del Espíritu culminó -**fe postpascual**-, y que estaba llamado a convertirse en biografía (**Pedro**). Nuestra pregunta, pues, es: ¿el método de los EE facilita este proceso?

Por lo pronto San Ignacio lo divide en cuatro partes bien diferenciadas que denomina **Semanas**, lo cual no quiere decir que cada etapa tenga de duración siete días, pues alguna las superará y otras no llegarán; el caso es que requieren **tiempo**, como todo proceso. Al ser un proceso personal, cada uno tendrá su 'calendario' particular, que irá concretando el que hace el proceso -'*sin tener ansia de pasar adelante hasta que se satisfaga*' (EE 76), advierte San Ignacio al ejercitante, y así, '*requiérese algunas veces acortar la semana y otras veces alargarla*' (EE 4)-.

Pues bien, en estas cuatro Semanas, San Ignacio va a abordar los cuatro problemas clave de toda persona, enmarcados y haciéndolos coincidir con la vida histórica de Jesús -*seguimiento*-. En efecto, los cuatro problemas serán: el **mal** -*pecado*-, **Primera Semana**; la **libertad** -interpelada por el llamamiento personal de Jesús desde su vida (EE 91)-, **Segunda Semana**; el **dolor** -seguimiento a un Cristo que '*padece en la humanidad*' (EE 195)-, **Tercera Semana**; el **gozo** -la salvación, '*de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor*' (EE 221) '*por los verdaderos y santísimos efectos*' de la divinidad (EE 223)-, **Cuarta Semana**.

¿Es correcto el proceso de las Cuatro Semanas?

Ante estas cuatro etapas hay que preguntarse si el proceso que se nos propone es correcto, tanto desde la fe cristiana, como antropológicamente.

Primero: desde la fe cristiana.

En efecto, puede parecer extraño que el primer encuentro explícito del ejercitante con Cristo sea en el coloquio del primer ejercicio de **1ª S**⁶ donde aparece '*...puesto en cruz... cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal y así a morir por mis pecados*' (EE 53). En el **Tema III** veíamos cómo el Jesús histórico es recuperado desde el **Hecho Pascual**,

⁵ Conviene recordar que la fe cristiana no es fruto de la búsqueda del *homo religiosus*, sino la sorpresa de un *Deus humanus* que busca al hombre y espera su respuesta. La **Revelación** se da en '*la plenitud de los tiempos*', no se ve como una etapa más. Considerar la Revelación como una etapa más de una búsqueda en la que el ser humano es el único protagonista, no la entiendo, sencillamente, porque en esta postura sobra la fe.

⁶ En el **PF** no sale: Jesús como hombre tiene el mismo horizonte que el ejercitante.

muerte-resurrección. -¡Sin muerte no hay resurrección!-. Es este final, cuando Cristo asume hasta sus últimas consecuencias su 'vaciamiento' haciéndose 'uno de tantos' (Fil 2, 6-11), el que va a revelar el verdadero alcance de su misterio-misión. El '*por mis pecados*' me va a enfrentar con él -*delante y puesto en cruz*- padeciendo la '*muerte temporal*' que nos afecta a todos, y que en su caso la ha desencadenado el mal (pecado) del mundo.

Es decir, el primer encuentro con Cristo quiere que sea en la '*abyección*'⁷, no en un contexto eufórico. Es el Cristo que desciende hasta el fracaso total, el ajusticiado por 'blasfemo', el que puede hablarme de 'salvación', porque ha experimentado lo más opuesto: "*Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado*" (Mc 15, 34). Desde ese 'abandono' de Dios, todos los 'abandonados' pueden encontrarse con él. Sólo desde este final, podemos tomar conciencia de qué es la **Encarnación**.

Ahora podemos pasar a la **2ª S**, pues, el que nos llama a seguirle, hemos constatado que '*de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal*'. No seguimos una 'quimera', sino una vida como la nuestra -'*ansí nuevamente encarnado*' (EE 109)-, que es '*verdadera*' frente a los '*engaños*' (EE 139), que al haber experimentado mi misma '*pena*', podré seguirle en la '*gloria*' (EE 95).

En efecto, este Jesús al que sigo, '*padece en la humanidad*' (EE 195) hasta tal punto que su '*divinidad se esconde... y deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente*' (EE 196), **3ª S**. Más aún, este seguimiento a Jesús con su cruz es el distintivo del cristiano: "*si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz cada día y me siga*" (Lc 9, 23).

En el Evangelio, sin embargo, siempre aparece el anuncio de la pasión y muerte unido a la resurrección. En la **4ª S**, '*la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan maravillosamente en la santísima resurrección por los verdaderos y santísimos efectos della*' (EE 223). De este modo, la resurrección se convierte en punto de arranque de nuestra fe, pues '*si Cristo no resucitó... vana es nuestra fe*' (I Cor 15, 14)

La pedagogía de San Ignacio coincide, pues, con la pedagogía de la fe.

Segundo: antropológicamente.

Ya en el **PF** avisó que no partimos de una situación óptima, sino todo lo contrario: *es menester hacernos indiferentes*, porque estamos condicionados y nuestra respuesta en libertad no está asegurada. ¡Quién puede discutirle este planteamiento!

Pues bien, en la **1ª S**, Ignacio enfrenta al ejercitante con el pecado. Y es que el ser humano no necesita 'salvación' hasta que no toma conciencia de 'condenación' – de su sin-sentido -.⁸ Los encuentros con Jesús en el Evangelio siempre son desde abajo -indignidad (centurión), pecado (Pedro)...- y terminan en adoración; nunca son desde la confrontación y los argumentos. Ya veíamos que la soberbia (la prepotencia) es incompatible con la fe.

Sólo tocando fondo en la **1ª S** (infierno: sin-sentido), puedo escuchar el llamamiento a una 'vida verdadera' y responder con un seguimiento -"*conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*" (EE 104)- (**2ª S**), para seguirle en la '*pena*' (**3ª S**) como también en '*la gloria*' (**4ª S**) (EE 95). Hay, pues, una lógica antropológica. Veamos cada paso.

Primera Semana: ¿cómo afrontar la propia negatividad -pecado-?

⁷ Palabra que usa con relativa frecuencia Carlos de Foucauld y que siempre me chirriaba...

⁸ ¿No era esto lo que planteaba Horkheimer ante las víctimas de la historia, *entre las que se encuentra el fundador del cristianismo*?

Hay que empezar por la propia negatividad, no se puede construir sobre la mentira, el disimulo... Pero ¿cómo hacerlo? No es fácil: el fallo propio, la incongruencia, nos paralizan, nos hacen tirar la toalla. Ante este riesgo optamos por mirar para otro lado y 'ver sólo lo positivo'; pero lo negativo sigue ahí sin respuesta.

San Ignacio propone cinco 'ejercicios', de los cuales dos son repetición. Su sentido práctico, unido a su concisión, consigue que el ejercitante no se pierda en la dinámica que propone. La estructuración de cada ejercicio es siempre la misma: recoger en forma de petición lo que pretendemos en el proceso de EE -PF-: **oración preparatoria** (EE 46); **composición de lugar**, que irá cambiando; y la **petición** propia del ejercicio, que es '*lo que quiero y deseo*', es decir, el fruto -**provecho**- que debo sacar. Pues bien, si uno quiere seguir, sin perderse, la dinámica del proceso, es en la petición de cada ejercicio donde encontrará el 'logro' de cada paso.

En estos cinco ejercicios propone tres pasos:

- pecado fuera de mí: *vergüenza y confusión de mí mismo* (1^{er} ejercicio);
- proceso de mis pecados: *dolor y lágrimas* recuperadores, no culpabilizadores (2^o ejercicio);
- dos repeticiones de los anteriores: *abhorrecimiento* -sensibilización negativa- (3^{er} y 4^o ejercicio);
- 'vacío' del sin-sentido: *temor de las penas* (5^o ejercicio)

Todos los sentimientos que aparecen en las peticiones (o coloquios), son conocidos de sobra. El problema es que no siempre están bien enfocados. En efecto, San Ignacio, en otros contextos alude a los mismos sentimientos como algo negativo, y en estas peticiones son algo que pedimos, por tanto, se convierten en valores. Por ejemplo, la *vergüenza* y el *temor* aparecen en la Anotación 9 como algo peligroso y paralizante: *vergüenza y temor por la honra del mundo* (EE 9); las *lágrimas* -*amargas*- aparecen nada menos que en el infierno (EE 69). Esto plantea algo serio. Los sentimientos 'negativos' son ambiguos, pueden destruirnos, pero pueden ser necesarios, lo cual significa que habrá que '**ordenarlos**', palabra clave en los EE. Lo simplón es eliminar sin más; lo difícil, pero necesario, es 'ordenar': que cada cosa esté en su sitio. Veamos, pues, brevemente cómo intenta 'ordenar' estos sentimientos, muy fuertes por otro lado.

Primer ejercicio: el pecado fuera de mí

Este es el primer gran acierto de Ignacio: empieza por presentar el pecado fuera de mí, la única forma de tomarlo en serio. Coincide con el relato del AT del pecado de David y la táctica de Natán (II Sam 12). David, al parecer no había tomado conciencia de lo que había hecho. Más aún, el hecho de que todo había quedado 'oculto' suponía que el asunto había quedado zanjado. La táctica de Natán no es fácil, pues el ser humano siempre encuentra excusas para justificar lo injustificable. Por eso decide presentarle un supuesto abuso que se ha cometido en su reino, y relata el festín del hombre rico a costa de la ovejita del pobre. La reacción de David es rápida y contundente, ante la que Natán no tiene más que remitirlo a sí mismo.

¡Sólo podemos objetivar lo que no nos afecta! Aquí San Ignacio acude a la vivencia de la *vergüenza y confusión* -esta última en su significado antiguo-. En efecto, en nuestras 'denuncias' la primera expresión que nos sale es: "*Será sinvergüenza*", "*No se le caerá la cara de vergüenza*". Es decir, la vergüenza es lo que experimentamos al ser sorprendidos en nuestra incongruencia. Por eso nos pasamos la vida repartiendo vergüenza a diestro y siniestro. San Ignacio se le ocurre que **pidamos** -¡va a ser un don!- una poca para nosotros: *vergüenza y confusión de mí mismo* (EE 48), pues, al parecer, repartimos tanta que nos quedamos sin ninguna... Por otro lado, recordemos que para él había una vergüenza paralizante; la que pedimos nos capacitará para reconocer nuestra implicación en el mal que sufrimos y denunciarnos.

Es un primer paso imprescindible, pues si perdemos la capacidad de asumir la propia incongruencia, difícilmente podremos cambiar -cambio que exigimos a nuestro alrededor con una vehemencia compulsiva-. Si ahora lo que se fomenta es sólo mirar lo positivo, nos estamos inmunizando para experimentar la 'vergüenza': nos convertimos en unos '**sinvergüenzas**'... Pero este asumir la propia incongruencia, en un primer momento es paralizante, por tanto, peligrosa. ¿Cómo evitarlo?

Segundo ejercicio: proceso de los propios pecados

Una vez que he tomado conciencia de que el pecado es algo objetivo que continuamente denuncio fuera de mí, sentiré vergüenza del propio, lo cual debe llevarme a **pedir** *crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados* (EE 55). De nuevo hay que recordar que no es cualquier dolor y lágrimas, sino el que me lleve a experimentar la *miser cordia*, es decir, a sentirme perdonado que se traduce en un **razonando** y **dando gracias** a Dios nuestro Señor, es decir, no es algo compulsivo sino que puede razonarse y hay que agradecer. Sólo entonces es posible plantearse una *enmienda*, no voluntarista, sino *con su gracia* (EE 61).

Son un dolor y lágrimas recuperadores, no culpabilizantes. Como vemos es al pie de la letra la experiencia de Pedro, frente a la de Judas: a Pedro le duele lo que ha ocurrido, a Judas su imagen rota. Lo primero me responsabiliza, lo segundo, me destruye. Difícilmente encontraremos un planteamiento más correcto para dar respuesta al problema de la culpa, culpa que seguirá ahí por mucho que nos disculpemos...

Tercero y cuarto ejercicios [repeticiones]: triple aborrecimiento

Los sentimientos son tan fuertes que cuando estamos bajo su influjo nos creemos que ya está todo resuelto. Sin embargo, todos tenemos la experiencia de que pasan, y lo que era indiscutible, se olvida sin más. Esto provoca una especie de relativismo 'justificado'. San Ignacio, parece que tiene un conocimiento más profundo del ser humano, y en las dos repeticiones que propone después de los dos primeros ejercicios plantea pedir en el coloquio un triple **aborrecimiento**.

Es importante caer en la cuenta que el aborrecimiento no es propiamente un sentimiento que me invade, sino una experiencia que surge de unas circunstancias objetivas: si algo que me gustaba mucho he tenido que comerlo repetidamente durante años, puedo llegar a aborrecerlo. Este cambio afecta a la orientación de mi sensibilidad: lo que antes me gustaba, ahora me repugna. Este cambio no es pasajero, sino permanente. Lo que me hizo daño hasta tal punto que llegué a 'aborrecerlo', no es necesario que el médico me lo prohíba: su mera presencia me repugnará. Es algo, pues, que afecta a mi **sensibilidad**, y las distintas estructuraciones de la sensibilidad son muy estables (el hábito).

Veamos, pues, los tres aborrecimientos que pedimos en el **triple coloquio**: “*que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; ...que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y ordene; ...pedir, conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas*” (EE 63).

Es decir, San Ignacio piensa que después de pedir, tanto la 'vergüenza' como el 'dolor', por muy 'intensos' y 'crecidos' que hayan sido no garantizan su permanencia. Sin embargo, sugiere que pidamos algo que es mucho más estable: la estructuración de nuestra sensibilidad. Si aquello que me avergonzó y dolió, llego a aborrecerlo, tengo más garantizado su rechazo cuando se presente. De nuevo es algo que **pido**, por tanto no es cuestión de voluntarismos. pero viene después de dos repeticiones: parece ser que no es posible sin **repetición** -el hábito se adquiere repitiendo-. Por eso, en el segundo aborrecimiento (del *desorden de mis operaciones*), sólo después de haberlo 'aborrecido' puede ser real el cambio: “*me enmiende y ordene*”.

Pero hay otro detalle a tener en cuenta: el orden de los tres aborrecimientos. Empieza por *mis pecados*, para lo cual es necesario que *sienta interno conocimiento*⁹ de ellos. En efecto, si siento aborrecimiento hacia ellos, está garantizado que serán rechazados espontáneamente. Pero da un paso más: mi pecado no surge de la nada, sino de que alguna las 'operaciones' de mis facultades se ha desordenado. Si 'siento' este 'desorden' en cuanto tal, llegaré a 'aborrecerlo' y podré enmendarlo, con lo cual garantizo a un nivel más profundo el rechazo de mi pecado, pues ataco su origen. Pero el desorden no surge así porque sí sino porque el contexto (*mundo*) lo ha 'justificado' (el célebre: "lo hace todo el mundo"). Pues bien, si llego a tomar conciencia (*conocimiento*) del entorno evaluándolo, posiblemente lo aborreceré y, en vez de dejarme influir, experimentaré un rechazo instintivo. San Ignacio nunca 'pone un parche', sino que pretende atacar el problema en sus raíces.

Quinto ejercicio: *temor de las penas*

De nuevo nos encontramos con un sentimiento sumamente eficaz, el **temor**, que puede paralizarnos para el bien o para el mal. Veamos qué temor pedimos: "*interno sentimiento de la pena que padecen los dañados para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado*" (EE 65).

En efecto, el temor a la amenaza me paraliza -'temor por la honra del mundo' (EE 9)-, pero el temor a un peligro real **me responsabiliza** y me salva. El temor a las consecuencias es racional, no compulsivo, y lo necesito si quiero hacerme cargo de la realidad (inteligencia) para responsabilizarme ante mí mismo y ante los demás (ética). Sin embargo, la petición está matizada al máximo: no dice que este temor debe '*movernos*' siempre -lo cual es algo angustioso-, sino que '*si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas*'. Es decir, lo que nos debe mover siempre es el 'amor', pero mis 'faltas' pueden hacer que lo 'olvide', y en ese caso "*el temor de las penas me ayude a no venir en pecado*". Es una 'ayuda', no algo que debe regir nuestro comportamiento. Es decir, en caso de que 'se me crucen los cables', tenga un 'seguro' que se dispare y evite el desastre.

Resumiendo, la dinámica de la Primera Semana de EE, me 'prepara y dispone' antropológicamente de forma correcta, para asumir la propia fragilidad (desmontar mi prepotencia) sin destruirme sino responsabilizándome de forma que mi **fe prepascual** se capacite para la necesaria **fe postpascual**.

Segunda Semana: una libertad llamada a la '*vida verdadera*'

El problema que aborda esta Semana, antropológicamente hablando, es el de la **libertad**. Por otro lado, habíamos visto que el acto de fe es un acto libre, en cuanto que tiene que ser adhesión-respuesta personal. Pues bien, el enfoque de esta **2ª S**, une las dos dimensiones. Ante el callejón sin salida que presentaba la **1ª S** en el último ejercicio de terminar en el 'sin-sentido', la **2ª S** se abre con la siguiente oferta: "*El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey eterno*" (EE 91). Resulta que el 'llamamiento' del 'rey temporal' de la parábola, equivale a la '*vida del Rey eterno*'. En efecto, la libertad es tal cuando pone en juego toda la realidad personal, la **vida**. En el problema de la libertad es la vida la que está en juego, no la anécdota.

Es decir, frente a la dinámica del pecado (**1ª S**) que giraba en torno al '*viniedo en superbia*' (EE 50) y desembocando en el vacío -me quedo sin Trascendencia-, en la **2ª S**, mi libertad se siente interpelada por un llamamiento que es una vida que puedo seguir -no una idea, una doctrina-, pero un seguimiento que no tiene nada que ver con los seguimientos a distintos líderes, sino que me abre a la Trascendencia: "*ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno*". Por eso es '*cosa más digna de*

⁹ Para San Ignacio, parece ser, que el 'conocimiento interno' es aquel que culmina en un cambio de nuestra sensibilidad, convirtiéndose, por así decirlo, en hábito. En este sentido es 'interno' aquello que se ha incorporado a mi modo de ser, a mi comportamiento y surge espontáneamente, *suavemente*, dirá él.

consideración' (EE 95).

La fe, por tanto, queda enmarcada en un seguimiento personal, cosa que veíamos clave en el NT. Es, pues, la 'contemplación' de esta 'vida' la que se convierte en 'llamamiento', no un indoctrinamiento que fácilmente puede derivar en la trampa que Horkheimer denunciaba: un *“humanismo de valor moral pero carente de Trascendencia”*.

Y es que lo meramente moral, por muy sublime que sea, no da respuesta a la persona en cuanto 'totalidad' y, por otro lado, sólo la Trascendencia evita el sinsentido.¹⁰ En este ejercicio, *-El llamamiento del rey temporal-*, pórtico de la 2ª S, San Ignacio enfoca su planteamiento: nuestra fe nos abre al seguimiento personal de un *rey eternal*.

Esta 'contemplación' de la 'vida del Rey eternal' apunta a lo que pedimos a lo largo de toda la semana: *“conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más lo ame y lo siga”* (EE 104). Es el 'por mí' y el que se haya 'hecho hombre', lo que va a convertir mi conocimiento en 'interno', poniéndome en juego como totalidad *-para que más le ame-* para convertirse en respuesta *-y le siga-*. Es decir, pido algo que se me tiene que dar **-fe postpascual-**, porque nunca estará en mi mano, pero 'prepara y dispone' mi **fe prepascual** *-haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano* (EE 98)- desmontando las incompatibilidades e impedimentos para la fe cristiana que en el **Tema III** describíamos: soberbia, exigencia, acobardamiento... así como el ansia de poder, de riqueza...

Este desmonte acompaña al ejercitante en el triple coloquio con el que termina cada contemplación y que recoge los dos ejercicios que él propone de cara a *“cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir”* (EE 135). En efecto, tanto **Dos banderas** como **Tres binarios** quedarán sintetizados en el triple coloquio del final de cada contemplación que recoge, en forma de súplica, las actitudes que contrarrestan nuestra codicia y narcisismo para que nuestro seguimiento a Jesús no sea iluso sino en pobreza y humildad.

Pero este seguimiento que está llamado a ir más lejos que todo moralismo, no puede prescindir de la actitud básica responsable y ética. Como advertía en la **tercera manera de humildad** que define como *perfectísima: 'incluyendo la primera y la segunda'* [maneras de humildad].

Todo esto nos prepara para hacer una *sana y buena elección*. Mi libertad tiene que decidir, de lo contrario no es tal, pero teniendo en cuenta un principio clave: *“que tanto aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interese”* (EE 189), palabras con que termina la 2ª S.

Tercera Semana: afrontar el dolor desde el seguimiento

Ya en el llamamiento se aludía a *“porque siguiéndome en la pena”* (EE 95). Si la respuesta personal a la llamada pone en juego mi totalidad hasta culminar en un seguimiento (EE 104), dicho seguimiento me descentra, y lo que vivía en soledad, lo vivo ahora **con** el que sigo, *“que padece en la humanidad”* (EE 195), que es lo único que percibo, porque *“la divinidad se esconde y deja sufrir tan crudelísimamente la humanidad”* (EE 196).¹¹ Esto debe abrirme a un compromiso nada fácil:

¹⁰ Dice, Benedicto XVI en el nº 1 de su encíclica **Deus caritas est**: *“... No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva...”*

¹¹ Extraigo algunos párrafos de K.Berger en su libro **Jesús**, sobre el grito de Jesús en la cruz: *“La muerte es la mayor provocación para el posible sentido de la existencia. La incorporación de la muerte -y la resurrección- al problema de la teodicea es el progreso intelectual de los judeocristianos respecto del judaísmo. La resistencia a esta tentación cobra gran importancia en la oración del moribundo. Dicha oración es un aferrarse al sentido o reclamarlo: el grito de Jesús: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”*

“y aquí comenzar con mucha fuerza y **esforzarme** a doler, tristar y llorar, y así **trabajando** por los otros puntos que se siguen” (EE 195). Es el realismo de todo compromiso que no admite ninguna excusa si es tal. Por eso, la petición que atravesará las contemplaciones de la pasión del Señor será: “Dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí” (EE 203). Es decir, no es un compromiso estrictamente 'ético' -la 'ataraxia' estoica-, sino un **seguimiento personal**.

Ya veremos en el **Tema IV** cómo Dios puede aliviar con creces la dureza de este compromiso, pero nunca puede darse por supuesto y menos exigirse. Es la seguridad de que siempre podremos decir: “Ya somos dos.”¹² Es la experiencia desgarradora de la llamada de Dios a la Madre Teresa, feliz en su convento, pero que la envía a meterse 'en los agujeros de los pobres', y el único aliento que se le da es: “Sufrirás - sufrirás muchísimo – pero recuerda que **Yo estoy contigo**.” Y es que, ya veíamos, que el sufrimiento en el cristianismo sólo tiene sentido como seguimiento: “Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz cada día y **me siga**” (Lc 9, 23).

Cuarta Semana: vivir el 'gozo' desde el seguimiento

Igual que el seguimiento descentra la vivencia del dolor, también lo hace con el gozo. Por otro lado, este descentramiento es más inesperado: parece que la felicidad es lo más personal que hay, y el gozo no es precisamente pasar un buen rato que se agota en sí mismo, sino algo que abarca la totalidad de la persona y desborda el presente. Pues bien, este gozo, al estar enmarcado en el seguimiento, surge de una **relación personal**, lo único que totaliza decentrando, no aislando.

Igual que el dolor ya aparecía en el llamamiento, del mismo modo, el gozo estaba presente en su dimensión trascendente: “también me siga en la gloria” (EE 95), y la petición de esta Semana igualmente nos descentra: “pedir gracia para me alegrar y gozar de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor” (EE 221). No está en mi mano este descentramiento, pero apunta a la experiencia de la **fe postpascual**. Tan es así, que el punto cuarto, equivalente al quinto de la **3ª Semana**, dice: “considerar cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos della [de la divinidad]” (EE 223)

La experiencia de la resurrección es irrenunciable en la fe cristiana, también para nosotros que no la 'vimos' -“bienaventurados los que crean sin haber visto”-. Sin 'creer' en la resurrección, “vana es nuestra predicación y vana también nuestra fe” (I Cor 15, 14). Pero la resurrección no era un dato a

Como toda tentación, también la muerte puede ser entendida como un encuentro con Dios...

Ahora bien, Jesús es el último a quien Dios abandona en la muerte. Pablo puede afirmar que aguarda impaciente el momento de estar junto al Señor. Lo cual vale para todos los cristianos: para nosotros, no existe ninguna interrupción mortal.

El ser humano puede ser digno de Dios si, en el instante de la muerte –confrontado con el horror, el sufrimiento y el terror extremos- se mantiene fiel a Dios. La fe es más que una amistosa disposición frente a Dios. Es la conquista de una estabilidad que salva la vida.

Según Marcos y Mateo, las últimas palabras de Jesús son: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Sus palabras son, al mismo tiempo, una acusación. Pero lo decisivo es que Jesús se dirige a Dios... Se suma solidariamente a la larga serie de quienes han recitado este salmo en el trance de la muerte. Todos pasamos al menos una vez en la vida por esta situación.

...la muerte únicamente puede ser vista sin contemporizaciones como abandono de Dios por quien alberga la firme esperanza de que, en la resurrección, Dios se volverá de nuevo hacia él.

Pero así son las cosas en el caso de Jesús... Quien así grita no cree que Dios esté muerto.” (pp 292-301)

¹² Frase dicha por una muchacha gitana, que en medio de sus dolores, se quejaba a Dios desgarradoramente: “¿Dios mío! Ya está bien. Que soy muy joven. ¿Qué te he hecho para que me mandes esto...?” Yo permanecía a su lado en silencio, sin saber qué decir. De repente se me ocurrió comentarle la situación de Jesús en la oración del Huerto - había hecho las Bienaventuranzas años atrás-: “Mari, te pasa lo que a Jesús, ¿te acuerdas? El pobre se vino abajo, no entendía nada y se quejaba a su Padre que si podía ser pasase aquello...” Y, tras un breve silencio comentó: “¡Pues ya somos dos!”

disposición de los contemporáneos, sino que “Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, **no a todo el pueblo, sino a los testigos designados por Dios**” (Hech 10, 40-41). ¿No es esto lo que pedimos en la **4ª S?**: experimentar '*tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor*'. ¿Esta 'experiencia' siempre ha sido el don por excelencia!

Berger comenta en su libro **Jesús**: “En la Modernidad, la pregunta de la teodicea se convierte en problema en cuanto deja de creerse en la resurrección o la vida eterna. Se trata de si con la muerte 'acaba todo' o no: eso significa la vida. El amor es más fuerte que la muerte. La resurrección tiene que ver con el carácter personal de Dios y de cada individuo humano.

La muerte corporal forma parte del mundo. La afirmación central es que la muerte no puede separarnos del amor de Dios. Según Rom 8, 30, nada, ni la muerte, es capaz de alejarnos de la comunión con Dios. ¿No podría ser que Jesús y Pablo, al hablar de la resurrección, entiendan de Dios y del “amor” más que nosotros? (pp 304-306) Como comenta el mismo autor: toda experiencia terrena, por última que nos parezca, en la fe cristiana siempre será 'penúltima'.

Conclusión

Ahora podemos sopesar hasta qué punto el proceso que San Ignacio nos propone a través de las cuatro Semanas nos devuelven a la realidad “*preparados y dispuestos*” para “*en todo amar y servir a su divina Majestad*” (**CaA**). Y no precisamente por un indoctrinamiento, sino porque nos ha abierto a través de la **petición** -no apoyados en nuestras fuerzas: voluntarismo-, a '*sentir y gustar*' (EE 2): la propia debilidad e incongruencia (**pecado**) como punto de encuentro con un Dios que **salva -1ª S-**; el “**conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga**” (EE 104) -**2ª S-**; un seguimiento que descentra mi vivencia del **dolor** ante un Cristo que “*padece en la humanidad*”, pudiendo así experimentar todo dolor “*con Cristo doloroso*” -**3ª S-**; y mi vivencia del **gozo** ante “*tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor*” (experiencia de la resurrección) -**4ª S-**. Pero esto ¿no es abrirnos a la experiencia mística?

Una fe mística, abierta a la experiencia del Espíritu (Tema IV)

La apertura al Espíritu, el único que puede transformar nuestra fragilidad en fuerza eficaz sin prepotencias ni anulaciones, no está exenta de riesgos. En el Evangelio, el mismo Jesús es 'tentado' y sufre hundimientos. ¿Cómo, pues, movernos en esta apertura a un Espíritu que será puro don y, por tanto, inmanipulable, sin perdernos y distinguiendo si lo que nos **mueve** es de Dios o del 'mal espíritu'?

En el **Tema IV** decíamos que '**necesitamos una fe postpascual**, y ésta tiene que ver con lo que siempre se ha entendido como **mística**'. Y acudíamos a K. Rahner que identificaba dicha mística '*con la fe en el Espíritu Santo*' y afirmaba '*que el cristiano del futuro o será 'místico', es decir, una persona que ha experimentado algo o no será cristiano*'. Y daba la razón: '*la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales.*'"¹³

Y es que si algo es la mística, es **experiencia personal**. Una experiencia que no deja resquicio a la duda en el momento en el que se experimenta, pero que nosotros podemos manipular después y hay que discernir.¹⁴ Para aproximarnos a la experiencia mística acudimos a San Ignacio y Santa Teresa.

El reto, pues, que nos planteó el **Tema IV** fue el mismo de San Pablo en la primera carta a los

¹³ Karl Rahner, **Escritos de Teología VII** (Escritos Pastorales) Taurus Ediciones, Madrid 1967, p 25 (*Espiritualidad antigua y actual*)

¹⁴ Para mí, éste es uno de los grandes hallazgos de San Ignacio.

cristianos de Tesalónica (5, 19): '*No apaguéis el espíritu*', lo cual quiere decir que podemos hacerlo. Lo que no podemos es manejarlo, controlarlo. Por otro lado, este Espíritu, que no está ligado a merecimiento alguno ni sule a la persona, posee una luz y una fuerza que desbordan todas nuestras posibilidades, al mismo tiempo que ni podemos describir dichas vivencias que quedan grabadas en la memoria con una nitidez que no poseen otros recuerdos. Todo lo percibe el místico como puro **don inmerecido** -¡no se puede engreír!-, pero sí tiene efectos 'expansivos'. Es decir, no aísla sino comunica gozosamente lo vivido. Está llamado a convertirse en un referente cuyo realismo supera cualquier otra experiencia, pero que la persona no puede manipular. Pues bien, todo cristiano debe estar abierto a esta irrupción -'*sin causa precedente*'- al margen de cualquier tipo de formación académica...

Pero, según San Pablo, no sólo no hay que 'apagar el espíritu', sino que hay que **discernir**: '*probadlo todo, quedáos con lo bueno*', es decir, no todo hay que darlo por bueno.

Proceso de EE: Discernimiento de espíritus, deliberación y elección

Posiblemente sea esta la aportación más indiscutible que San Ignacio ha hecho a la espiritualidad. También para él fue el comienzo de su experiencia de Dios: el mismo Cámara resalta este dato en la **Autobiografía**. Sobre todo, los dos bloques de **Reglas de discernimiento**, de **1ª y 2ª Semana**, son dos referentes clave en este tema, sin desligarlos de su experiencia en Loyola como punto de arranque. Y no hay que olvidar que quien ha redactado dichas reglas fue un místico, en contraste con el hecho de que las referencias a San Ignacio en la 'espiritualidad cristiana' se han dado más bien en el campo de la ascética. Quizá esto se deba a que él nunca alude a la 'vida unitiva', mientras sí lo hace respecto a la 'purgativa' e 'iluminativa' (EE 10). Ahora bien, el que no aluda a la 'vida unitiva' ¿quiere decir que el método de los EE no '*prepara y dispone*' para la experiencia mística?

Pero antes de plantearnos cómo nos '*prepara y dispone*' a dicha experiencia, conviene preguntarnos qué clase de 'místico' fue. Ya vimos en el **Tema IV** distintas vivencias místicas, tanto suyas como de otros, especialmente de Santa Teresa. Por otro lado, también vimos cómo al final del proceso de EE nos devolvía a la **realidad** -¡no a un monasterio!- "*para en todo amar y servir...*"

El 'proceso' ha debido capacitarnos para afrontar: el **pecado -1ª S-**, las varias opciones de nuestra **libertad** para seguir la '*vida verdadera*' -**2ª S-**, los **dolores** y quebrantos... de un Cristo que '*padece en la humanidad*' -**3ª S-**, y el **gozo** de los '*verdaderos efectos de la divinidad*': la **resurrección -4ª S-**. Es decir, al afrontar desde la fe los cuatro grandes retos del ser humano, estaremos preparados para vivirlos como oportunidad y no como inconveniente -**CaA-**, al no buscar nuestro '*propio amor, querer e interés*' (EE 189).

Su mística, pues, no va a ser de 'desierto', sino como Nadal, uno de los primeros jesuitas decía: "*ser contemplativos en la acción*" o como el mismo San Ignacio dejó formulado en las **Constituciones** de la **Compañía de Jesús**: "*y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a su santísima y divina voluntad*" (**Const.** 288).

Lo que nuestra manía de simplificar ha separado, vida **contemplativa** – vida **activa**, él lo une. Toda '*criatura*' está llamada a ser 'contemplada' -no codiciada- en su '*Criador*': de ir por la vida de 'depredadores', a ir 'contemplando' -gratuitamente- **para alcanzar amor**.

Esto le llevará a no hacer distinciones excluyentes o incompatibles, lo cual se concreta en algo llamativo. Cuando escribe las **Constituciones** de la Compañía de Jesús, sólo deja establecida una hora diaria dedicada a ejercicios de devoción, y en ella van incluidos dos cuartos de hora para el

Examen de conciencia. Esto no sólo despertó extrañeza, sino incluso escándalo. Veamos lo que el P. Luis Gonçalves da Câmara en su **Memorial** comenta a propósito de su concepción de la 'oración'. 195. *Quando el Padre habla de la oración, siempre parece que presupone las pasiones muy domadas y mortificadas, y desto hace toda la estima.* Acuérdomé una vez que, hablando de un **buen religioso** que él conoce, y diciendo yo que era de mucha oración, el Padre mudó y dixo: 'Es hombre de mucha mortificación.' Y así parece que en el modo de proceder del Padre se ve claramente todo esto.

Esta es la observación que Cámara recogió en aquella especie de "diario" que iba haciendo en su breve estancia en Roma. Años después estas notas las comentó. Veamos el comentario a este párrafo:

desto hace toda la estima

196. *La primera vez que el Padre Nadal vino como visitador a España, que fue el año 1553, le hablaron los nuestros en algunas partes sobre la oración que se hacía en la Compañía, quejándose del poco tiempo que dedicábamos a tan santo ejercicio, diciendo que no podríamos mantenernos, si no se aumentaba; y que era vergonzoso tener que responder a quien nos lo preguntara, que no teníamos en todo el día más que una hora de oración. Con tales razones volvió el Padre a Roma un tanto inclinado al mismo parecer; y un día de Santa Cecilia, el 22 de noviembre de 1554, dando cuenta a Nuestro Padre de los asuntos de España, le propuso a la vez esta su queja, con alguna inclinación a que se consintiera (ampliar el tiempo), al menos en aquella provincia. Estaba nuestro Padre en la cama y yo solo presente con ellos dos. A este punto le respondió con un rostro y palabras de tanto disgusto y tan gran sentimiento, que a la verdad me dejó admirado; y le dio una reprensión y penitencia tan fuerte, que me quedé sobrecogido de la paciencia del Padre Nadal, a pesar de conocer muy bien su gran virtud; y por fin concluyó: '(A) un verdaderamente mortificado (que no se deja dominar por los 'afectos desordenados') bástale un cuarto de hora para se unir a Dios en oración'. Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que le oímos decir otras muchas veces: que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve.*

Por lo pronto, parece que la oración en sí no despertaba mucha confianza en Ignacio, sobre todo si eran *largas oraciones*. El porcentaje de *ilusos* es alarmante. Por otro lado es claro que los que le rodeaban no pensaban así: muerto Ignacio, la primera Congregación General añade a las **Constituciones** la hora diaria de oración, dato evidente de que no estaban en absoluto de acuerdo con él.

La equivalencia para San Ignacio entre oración y mortificación, quedándose con la segunda es importante. Por lo visto, para él, la mortificación -¿no es '*salir de su propio amor, querer e interés*' (EE 180)?- no puede ser 'ilusa'. El iluso, por definición, vive un mundo que no es real -no olvidemos la acusación de Freud a la religión que le lleva a escribir **El porvenir de una ilusión**-. En este sentido equivaldría a 'evasión'. Pues bien, años antes, cuando en Gandía, Fray Juan de Tejada imponía siete horas de oración diarias y planteaba ir dos años a un desierto, Francisco de Borja, aún duque de Gandía, escribe a San Ignacio alarmado por fenómenos extraños que están ocurriendo: visiones, profecías... Éste le responde una larga carta en la que da el siguiente diagnóstico: "*Para que se haya engañado (el P. Onfroy) es argumento que es, ...hombre que se satisface harto de su juicio y está fijo demasiadamente en él, y habranle ayudado para esta estabilidad o dureza de su sentir propio las continuadas oraciones sin orden y ejercicios mentales con mortificaciones del cuerpo, que naturalmente, cuanto más se aparta la criatura racional de las cosas materiales, su entendimiento se hace más estable en lo que aprehende verdadero o falso, y a tales personas interviene muchas veces, en especial si humo de alguna pasión les ciega (...) tomar cosas dubias y aun falsas por verísimas,*"¹⁵

Es una espiritualidad 'antropológica' que exige como condición irrenunciable de normalidad “el principio de realidad” (Ignacio prefiere un término más contundente que el freudiano: “*cosas materiales*”). De lo contrario, el riesgo de alucinación es inevitable, “*en especial si humo de alguna pasión les ciega*”.

Habría que decir que Ignacio no fue ni conceptualista, ni idealista, sino zubiriano. Leamos en este contexto dos párrafos del prólogo de Zubiri a su libro *Inteligencia sentiente* (p.13): “*El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un sólo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectivo es aprehensión de la realidad*”. Y termina afirmando: “*Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente*”.

Para Ignacio esto no sería un planteamiento filosófico sino una constatación (de la que ninguna filosofía debería prescindir): la ruptura con la realidad exterior (“cosas materiales”) y la propia (cuerpo) aboca al engaño y la ofuscación. Más aún, en su terminología, entendimiento y juicio son intercambiables con sentir. En el párrafo que comentamos la estabilidad del entendimiento o fijeza del juicio es formulada como “*estabilidad y dureza de su sentir propio*”¹⁶. Creo que esto es una pieza clave para entender su antropología y, por tanto, su espiritualidad.

La **CaA**, pues, nos abre la posibilidad de ser '*contemplativos en la acción*', a '*buscar a Dios en todas las cosas*', para '*en todo amar y servir a su divina Majestad*'. Uno es iluso en la medida en que se '*aparta de las cosas materiales*'. Esto supuesto, podemos abordar su gran aportación a la espiritualidad: el **discernimiento de espíritus**.

Por lo pronto, es importante no confundir **discernimiento** con lo que él llamará **elección** o **deliberación**. Se disciernen 'espíritus', 'pensamientos', 'mociones'; se deliberan o eligen 'cosas'. Pues bien, para entender cómo fue descubriendo el alcance de estos espíritus o pensamientos, hay que empezar por el relato de su 'proceso de conversión' en Loyola.

Después de narrar la '*sucesión de pensamientos tan diversos*', unos acerca de las cosas del mundo, otros de las cosas que leía -las vidas de los santos-, observa lo siguiente: “*Había todavía esta diferencia: que quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y quando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho a los santos, no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios.*” [Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después, quando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de -espíritus.] (**Autob. 8**)

Hay un espacio de tiempo entre la experiencia sin más de los 'pensamientos' que le venían y el 'abrírsele los ojos', cosa que le lleva a 'maravillarse', a 'hacer reflexión sobre ello', 'cogiendo por experiencia' (efectos), 'y poco a poco viniendo a conocer'. Es una sucesión que conviene resaltar:

- 1. Dato desnudo: el hecho se da y es previo a su constatación; por eso
- 2. '*no miraba en ello ni se paraba a ponderar esta diferencia*'; hasta que
- 3. '*se le abrieron un poco los ojos*';
- 4. '*y empezó a maravillarse desta diversidad*': es una sorpresa;
- 5. '*y a hacer reflexión sobre ella*': empieza el discernimiento;

¹⁶ Recordar que la 'obediencia de juicio' consiste en 'sentir con lo que el superior siente'.

–6. 'cogiendo por experiencia': la experiencia es intransferible, tiene que ser propia; las 'ideas' se pueden transmitir y discutir. Pero esta experiencia es desconcertante: los dos 'pensamientos' -contrapuestos- que pasan por él gratificadamente, no dejan el mismo poso;¹⁷

–7. 'viniendo a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios': nuestra mentalidad 'secular' trivializa estas afirmaciones, pero hay que admitir la condición dramática del ser humano. San Ignacio va a usar otro término menos contaminado que 'demonio': 'enemigo de natura humana';

–8. 'Este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios': las 'cosas de Dios' no son ideas, sino vivencias que ponen en juego a toda la persona.

El relato describe la realidad dramática que somos, pero enmarcada en el tiempo. Sin tiempo (trascuro) no hay posibilidad de discernimiento: mientras está en uno y otro 'pensamiento' la experiencia es positiva '-se deleitaba', 'se consolaba'-; sin embargo, cuando vuelve a la realidad -sale de esa fantasía 'despierta' que a nada compromete-, el 'poso' que deja cada pensamiento es distinto: de unos “hallábase seco y descontento”, de otros “quedaba contento y alegre”.

Es en la **realidad** 'despierta' donde hay que discernir, no en el mundo de la fantasía -fantasía que necesitamos al no nacer 'programados', pero que se convierte en 'ilusa' si pretendemos darle entidad-. La experiencia aquí descrita es universal y nos da un dato importante: tenemos que seguir los 'pensamientos' que dan argumento a mi 'biografía', que siguen moviéndome en la vida real, no la vivencia fantaseada. El sin-sentido me deja en un descampado.

De aquí van a surgir dos términos clave para el discernimiento: **consolación** y **desolación**. Curiosamente están ligados al 'principio del placer' con el que nacemos, pero enmarcado en la vida como biografía, no como presente aislado. Era lo que sorprendía a Freud en Francisco de Asís: un principio del placer desligado de la satisfacción -necesidad de ser amado-. En efecto, él se admira de esta “*utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer*”. El logro es importante y capta su 'técnica', que no es otra que el 'descentramiento' que nos plantea el **Evangelio** y el **PF**.

Esto que Freud llama 'técnica', no es algo tan ajeno a la experiencia cotidiana. Veamos la observación que él mismo nos dejó en **Psicología de las masas y análisis del yo**: “*Es muy interesante observar que precisamente las tendencias sexuales coartadas en su fin son las que crean entre los hombres lazos más duraderos, pero esto se explica fácilmente por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción completa, mientras que las tendencias sexuales libres experimentan una debilitación extraordinaria por la descarga que tiene efecto cada vez que el fin sexual es alcanzado. El amor sensual está destinado a extinguirse en la satisfacción. Para poder durar tiene que hallarse asociado, desde un principio, a componentes puramente tiernos, esto es, coartados en sus fines, o experimentar en un momento dado una transposición de este género*”¹⁸

En efecto, no es lo mismo 'consumir' -satisfacer el instinto- que ponerse en juego -ternura-. Lo primero está llamado a extinguirse en la satisfacción: quedo **harto** -el apetito, cuando como-; lo segundo no harta, **'me llena'**, me da sentido -pueden crear lazos duraderos-. En el primer caso satisfago una necesidad; en el segundo doy un argumento a mi vida.

¹⁷

¿No tiene esto que ver con la sorpresa de Freud ante la experiencia de Francisco de Asís?: “*San Francisco de Asís fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer, habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión, con la que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí.*” (p. 3040) Es la 'sensación de felicidad interior' que supone satisfacer 'el principio del placer', lo que le sorprende.

¹⁸

S. Freud, **Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas III**, Madrid³ 1973, p 2591.

Pero volvamos a la complejidad de San Ignacio. En efecto, tiene el don de no simplificar: él describe lo que observa, sin eliminar lo desconcertante, y descubre que no toda experiencia positiva es 'consolación'. Por otro lado, para él el ser humano es historia -tiempo- y, por tanto, proceso, y este proceso, como todo movimiento, tiene una 'vectorialidad'.¹⁹

Ya veíamos que al no nacer 'programados' tenemos que decidir qué hacer con nuestra vida - hacernos cargo de ella responsablemente: potenciar la intelectualidad y lo ético- y dar un sentido a la historia, abrírnos a la Trascendencia. Es lo que propone el **PF**. Y dicha propuesta consistía en un éxodo del propio yo para 'mediante esto' '**salvar su ánima**': la vida humana, como vivencia personal, hay que 'salvarla' -no el simple 'pasarla bien'-. Es la totalidad la que está en juego. Es lo mismo que plantea el Evangelio: "*el que pierda su vida la encontrará*".

Esto supuesto, tanto el Evangelio, como el **PF**, nos plantea una vectorialidad: salir de uno mismo; pero hemos nacido con la contraria: al nacer somos el centro. Este es el reto de todo ser humano: descubrir que no se reduce a un ser de necesidades, que tiene que buscarse un 'argumento' que le 'merezca la pena'. En esto va a consistir el discernimiento.

En efecto, él presenta el primer bloque de **Reglas de 1ª S** así: "*Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias **mociones** que en el ánima **se causan**: las buenas para recibir y las malas para lanzar...*" (EE 313) En vez de 'pensamientos' (palabra que usa en su experiencia de Loyola y también en EE 32) dice 'mociones', es decir, algo que mueve. Hacia dónde, es lo que hay que averiguar -discernir-. Por otro lado no soy yo el protagonista, sino que me encuentro con ellas -'se causan'-. Vienen '*de fuera*' (EE 32). Yo, por tanto, desde '*mi mera libertad y querer*', tengo que decidir si me sumo a esta moción o la rechazo. Pero cada moción tiene su vectorialidad: la primitiva -con la que nacemos: 'Principio del placer'-. o la que me pone en juego al 'hacerme cargo de la realidad' -inteligencia- y me 'salva' como totalidad -no se limita a satisfacer una necesidad-.

Este es el planteamiento de todo discernimiento. El problema es su aplicación, pues, según la vectorialidad que nos domine, así será el discernimiento -la interpretación que hay que hacer de las 'mociones' que experimentamos-. San Ignacio va a descubrir tres 'vectorialidades': con la que nacemos -que llamaremos 'preconversión'- en la que el yo es el centro; la de hacernos cargo de la realidad -de 'conversión'- saliendo de nosotros mismos: **vida purgativa**; la estabilización de ésta - **vida iluminativa**-. Las dos primeras las afronta en el primer bloque de **1ª S**; la última en el bloque de **2ª S**. Esto es lo que intentamos resumir en el cuadro siguiente:

¹⁹ Término que usa Julián Marías en **Antropología metafísica**. Él dice que el ser humano es un ser **vectorial**. ¿Qué quiere decir? Que por un lado, es un conjunto de posibilidades, capacidades, pero esto no lo define. Lo que define al ser humano es dónde apuntan dichas capacidades. Y aquí entra su complejidad: nacemos con una vectorialidad: mi Yo. El niño tiene que ser el centro y querérsele a rabiar para que descubra que tiene un yo. Pero esta vectorialidad tiene que cambiar: de ser el centro debe pasar a dejar de serlo. Esto sería parecido a cuando Freud dice que nacemos con el 'Principio del placer', pero éste debe dar paso en la madurez al 'Principio de realidad'. La diferencia de un Principio a otro es la que ya comentaba a propósito de San Francisco: él había renunciado a la experiencia más primitiva que es 'ser amado' para abrirse a la de amar poniéndose en juego.

Campo	EE	Situación-Actitud	Vivencia-Poso	Moción de espíritus
Primer Campo	R 1ª 1ª S	<i>‘de pecado mortal en pecado mortal’</i> : a merced del Estímulo-Respuesta Situación de preconversión	Sin ‘para’: Yo soy el centro. Me <i>‘deleito’</i> , pero quedo <i>‘seco y descontento’</i>	Mal espíritu : + : <i>‘placeres aparentes’ ‘haciendo imaginar delectaciones...’</i> Buen espíritu : - : Remordimiento (Conciencia)
Segundo Campo	RR 2-14 1ª S	<i>‘intensamente purgando sus pecados y en el servicio de Dios N. S. de bien en mejor subiendo’</i> . Situación de conversión. Quiero ser libre. Inseguridad Vida purgativa	‘Para’ del PF : éxodo del propio yo: quedo <i>contento y alegre</i> . Disyuntiva: pecado-gracia. Puedo ser tentado <i>‘grosera y abiertamente’</i> [EE 9] Afrontar.	Buen espíritu : + : Consolación. Mal espíritu : - : Desolación
Tercer Campo	RR 2ª S	Me siento libre y dueño de mi vida. Seguridad en mí mismo. Vida iluminativa	‘Para’ del PF . Disyuntiva: bueno-mejor para mí No puedo ser tentado <i>‘grosera y abiertamente’</i> , sino <i>‘debajo de especie de bien’</i> [EE 10] Sospechar.	Buen espíritu : + : Consolación sin causa precedente. Consolación con causa : <i>‘principio medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien’</i> Mal espíritu : - : Consolación con causa : - <i>‘acaba en alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer’</i> - <i>‘o enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándole su paz...’</i>

Quizá convenga subrayar algunas características de cómo concibe el **discernimiento** y ver cómo nos '*prepara y dispone*' para la **elección** y **deliberación**:

Primero: no podemos simplificarlo: Dada su complejidad, reflejo de la realidad humana, nos hace ser sumamente cautos a la hora de decir generalidades sobre su práctica. Ya lo avisa el propio San Ignacio en el **Título** de las **RR de 1ª S**: '*Reglas para en alguna manera*': no es algo tan evidente de llevar a cabo exitosamente.

Segundo: sin tiempo no hay discernimiento: el presente aislado -'entre corchetes'- no necesita ser discernido sino pide ser disfrutado -satisfacer la necesidad-; hay que discernirlo cuando se vive enmarcado en un proceso -una 'biografía' con argumento: **PF**-. Ahora bien, la vida concebida como anecdótico me deja en la estimulidad -**Estímulo-Respuesta**- y ya vimos que el estímulo 'se extingue en la satisfacción' (Freud), dejando 'seco y descontento' (San Ignacio). Sólo la renuncia a la estimulidad -'instintos coartados en su fin': 'ternura'-, puede 'crear lazos duraderos' (Freud); sólo el salir de uno mismo -abrirse a la Trascendencia: **PF**- deja 'alegre y contento': da un sentido a la vida (Horkheimer), da un argumento a la vida: biografía (San Ignacio).

Tercero: el discernimiento es desde la realidad y para la realidad:

—*en la 'preconversión'* (Regla 1ª de 1ª S: EE 314): me rijo por la 'estimulidad'. Descubro que los 'placeres' son 'aparentes', al no incidir en mi **realidad** personal, se agotan en sí mismos, del mismo modo que sólo la **realidad** desmonta todas las 'delectaciones imaginarias'. El discernimiento consiste en constatar resultados, no argumentar ideales;

—*en la conversión* (Reglas 2-14 de 1ª S: EE 315-327): puedo “*ser tentado grosera y abiertamente*” (EE 9), “*vida purgativa*” (EE 10). Añoro la etapa anterior en que 'me dejaba llevar'. Tanto **consolación** como **desolación** son totalizantes, pues 'convertirse' es poner en juego la propia vida, apostar con ella. Por eso el discernimiento es dramático: “*porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero el que la pierda por mí, la encontrará*” (Mt 16, 25) (**PF**). La disyuntiva es entre la estimulidad y la libertad, capaz de ponerme en juego, de abrirme a la Trascendencia -encontrar un sentido: '*... que por mí...*'-.

Sólo hay que discernir, cuando la persona tiene un 'sentido' -en la 'estimulidad' no se discierne, se satisface el estímulo-. Habría que decir que en la etapa de la **conversión** el reto por excelencia del discernimiento lo formula la **Regla 5ª de 1ª Semana** (EE 318): '*en tiempo de desolación nunca hacer mudanza*'. Posiblemente la frase más citada de San Ignacio. Pero conviene analizar la estructura de la regla:

—'*en tiempo de desolación*': la **desolación**, que ha descrito en la Regla anterior, es la desaparición de todo horizonte de sentido: '*oscuridad... moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor...*' (EE 317) '¡Así no se puede ir por la vida! Lo lógico es salir corriendo...' Pues bien, el aviso es serio: si uno está en esa situación, considere que es temporal, no definitiva;

—'*nunca hacer mudanza*': la consecuencia es obvia. Sin luz, sin fuerza, triste..., no se debe cambiar: hay que saber dónde ir y por qué. Entonces ¿qué hacer?

—'*mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación*': '*firme*' -sin titubear- y '*constante*' -con perseverancia- '*en los propósitos y determinación en que estaba...*' Ignacio supone que en todo momento sabemos lo que queremos, nuestra vida tiene un argumento -**PF**-; de no ser así, no tendría sentido permanecer... Ahora bien, con ese realismo detallado que caracteriza a San Ignacio, considera la hipótesis de que '*el día antecedente*', tanto los *propósitos* como la *determinación*, careciesen de

nitidez y fuerza. Entonces:

– *'o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación'*. Aviso importante. ¡Sólo el tiempo de consolación es válido para 'determinar'! Sin luz, sin 'amor' ni 'esperanza', en una palabra, sin ilusión, no es posible tomar una decisión. En esos momentos lo único que tiene cabida es la huida..., y uno tiene que saber lo que quiere -lo *propio mío* es *mi mera libertad y querer*-. Es decir, la firmeza y permanencia que aquí pide San Ignacio no es mera inercia -'conservadurismo': la estúpida convicción de que el 'cambio', el 'progreso', siempre es bueno-. Y da la razón de esta permanencia:

– *'porque, así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo'*: volvemos a la concepción dramática de la vida humana. La experiencia nos da que no todo es bueno, ni todo es válido: nos equivocamos con frecuencia, ¿qué 'espíritu' nos ha aconsejado? En efecto, de ser el 'malo',

– *'con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar'*: el ser humano no nace programado, hemos repetido machaconamente, pero está llamado a **acertar**. Este acierto nunca está asegurado: hay, pues, que **discernir** qué **espíritu** nos aconseja, y el de la desolación²⁰ no parece ser muy bueno desde la **realidad**: cuando vemos a una persona pasando por esos estados de ánimo, nadie la anima a tomar ninguna decisión: “Tú no estás ahora para...”

– *en la vida iluminativa* (Reglas de discernimiento de 2ª S: (EE 329-336): me siento seguro y con sentido en la vida -*vida iluminativa*-, pero puedo *'ser tentado debajo de especie de bien'* (EE 10), *'con pensamientos buenos y santos'* (EE 332). Sospecha de mí mismo. El discernimiento, una vez más, hay que hacerlo desde la **realidad**: *'si... acaba en alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer'* o *'enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándole su paz...'* (EE 333), -estados de ánimo propios de la desolación-.

En efecto, hemos dicho que la mística es experiencia, constatación de realidades que transforman y cambian, nunca ideas, argumentos. Si el discernimiento no acaba en la **realidad**, en constataciones, no es tal, sino más bien justificación.

Cuarto: el discernimiento culmina en la deliberación o elección:

Vimos que se discernían 'pensamientos', 'mociones'..., pero se deliberaban o elegían 'cosas'. Esto quiere decir que el discernimiento es de cara a usar correctamente la libertad *'para hacer sana y buena elección'* (EE 175), para desear y elegir *'lo que más nos conduce para el fin que somos criados'* (PF). Si el discernimiento se objetivaba en la realidad -*acaba en alguna cosa...*-, la elección-deliberación maneja sólo realidades ('cosas' dice San Ignacio).

Quinto: la elección ha de ser 'sana y buena':

San Ignacio sólo considera *'tres tiempos para hacer sana y buena elección'*, lo cual quiere decir que no hay un cuarto. Veamos, pues en qué consisten estos tiempos, 'oportunos', se entiende:

– *“el primer tiempo es, quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado; assí como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor.”* (EE 175) Este es el 'tiempo' ideal, en el que el protagonista es Dios hasta tal punto que no hay posibilidad de dudar: es la experiencia mística al pie de la letra. Pero hay otros dos, también 'oportunos':

²⁰ Según estas afirmaciones, es **malo** el espíritu que aconseja en la **desolación**. Recordemos cómo la describe: *“Llamo desolación... así como oscuridad del alma, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor.”* (EE 317) En efecto, ninguna de las realidades que aquí describe las consideramos 'buenas'.

—“*el segundo, quando se toma asaz claridad y cognoscimiento, por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus*” (EE 176): es la **propia experiencia** 'de consolaciones... y de discreción de varios espíritus' la que me da 'asaz claridad y conocimiento', es decir, lo que me hace pensar que la elección es 'sana y buena'. Pero dicha 'experiencia' no es algo mío que proceda de mi esfuerzo, sino puro **don**: las 'mociones' 'se causan en el ánima', no las causo yo. Por tanto, pueden ser de tal fuerza e insistencia que equivalgan al 'primer tiempo': '*quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad*'. Por tanto, la garantía de este segundo tiempo radica en su aproximación al primer tiempo.

—“*el tercero tiempo es tranquilo, considerando primero para qué es nascido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima [PF]; y esto deseando [discernimiento de 'mociones'] elije por medio [nunca se elige el 'fin': PF] una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia [Reglas de la Iglesia: Tema II], para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima [PF]. Dije tiempo tranquilo, quando el ánima no es agitada de varios espíritus, y usa de sus potencias naturales líbera y tranquilamente [la persona nunca desaparece ante Dios, sino que tiene que responderle desde su 'mera libertad y querer']*.” (EE 177) [Hemos puesto entre corchetes y en negrita los referentes irrenunciables de dicho tiempo.] Para este tercer tiempo propone 'dos modos' de hacerlo:

—el primero (EE 178-183) busca la '*moción racional*' “*y no moción alguno sensual*” (EE 182) - **¡somos seres inteligentes!**, no estímúlicos-;

—el segundo pretende garantizar nuestra libertad, objetivando nuestra decisión: qué la mueve (EE 184), qué le diría yo a un desconocido (EE 185), qué es lo querría haber hecho en el momento de mi muerte (EE 186), desde el juicio de Dios que '*me halle con entero placer y gozo*' (EE 187) - **¿que me 'merezca la pena'?**-;

—pero ambos 'modos' terminan igual: “*hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia, a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrecerle la tal elección, para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza*” (EE 183), en el primer modo; y “*...haré mi elección y oblación a Dios nuestro Señor, conforme al 6º punto del primer modo de hacer elección*” (EE 188), en el segundo.

—La persona tiene que ser autónoma, no autosuficiente. El **PF** nos planteaba que nuestro sentido es 'ponernos en juego', darnos -no 'ensimismarnos'-; pero no cualquier manera de salir de uno mismo es la que Dios quiere -esta es la problemática de la elección-, y no tiene que coincidir con lo que me apetezca -el **Estímulo-respuesta** nunca da sentido, se extingue en la satisfacción- sino con lo que me deja '*alegre y contento*'. Es, pues, imprescindible esta confirmación: que '*su divina majestad*' quiera '*recibir y confirmar*' nuestra elección, lo único que eliminará toda duda. ¡Cuántas elecciones hemos hecho sin esperar esta confirmación! Sin ella no hay 'sana y buena elección' sino que consideraremos 'buena' la que nos convenga... porque, no se nos olvide que ¡todo ha estado justificado en la historia!

Sexto: la elección 'sana y buena' nos abre a la fidelidad, la constancia:

—conviene caer en la cuenta y resaltar el hecho de que sólo hay **Reglas de discernimiento** en la **1ª y 2ª Semanas**, y en esta última se nos invita a hacer '*sana y buena elección*'. Si ésta es tal, -cuando sigo lo que '*es mostrado*' '*sin dubitar ni poder dubitar*' (EE 175)-, no hay más que discernir ni deliberar, sino permanecer fiel: '*aunque la vida me quitasen, no sea en deliberar...*' (EE 165, 166);

—y es que la **Tercera Semana** -contemplación de la Pasión y muerte del Señor- aparece como consecuencia de su entrega eucarística -el 'sentido' de su vida: '*darla por vosotros*'-. En efecto, Jesús celebra la Última Cena esta noche y al día siguiente muere -'*la Eucaristía mató a Jesús*' (San Efrén)-. Pero la Eucaristía tenemos que '*hacerla en recuerdo suyo*': nuestra elección. Igual que la Eucaristía llevó a Jesús a la Pasión, a nosotros nos llevará a '*dolor con Cristo doloroso*' (EE 203): una vivencia del dolor descentrada;

– del mismo nodo, en la **Cuarta Semana** -contemplación del Resucitado- el gozo será '*de tanta gloria y gozo de Cristo...*' Aquí también el gozo es descentrado. Este doble descentramiento, tanto del dolor como del gozo, son vividos desde el **seguimiento**, fruto de una identificación que tiene que ver con la **experiencia mística**: "*vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo el que vive en mí*" (Gal 2, 20);

– la '*elección*', pues, si es '*sana y buena*', nos abre a la fidelidad, fidelidad que a veces nos llevará a la Pasión y otras al gozo, pero nunca a '*hacer mudanza*' (EE 318), a no ser para '*pefeccionarse quanto pudiere*.' (EE 173)²¹ Es decir, no tiene sentido usar el discernimiento como un método para 'justificar' cualquier defección y quedarnos tan tranquilos.

Séptima: una mística sin 'desierto':

Si la dinámica del **PF** es un éxodo del propio yo en busca de un sentido, llamada a convertirse en vivencia al final del proceso en la **CaA** -ser capaz de contemplar en vez de 'codiciar' y exhibirse ('*vano honor*', narcisismo)-, "*para en todo amar y servir a su divina Majestad*" (EE 233), el discernimiento ha de ser permanente para vivir **todo** como oportunidad de salir de uno mismo. Para esto nos ha '*preparado y dispuesto*' el método de los EE, lo cual quiere decir que el problema está planteado, pero nunca resuelto. Y esto hay que vivirlo en la realidad que nos ha tocado vivir, no en un 'desierto'. Ya aludimos al miedo de San Ignacio a una oración evasiva que nos convierta en 'ilusos'.

Es decir, la espiritualidad del que ha hecho el proceso de EE y vuelve a la realidad, ha de estar a la intemperie y, sobre todo, ha de ser apostólica. Citemos algunas de sus cartas en las que aparece esta dimensión de una forma llamativa.

– Al P. Nadal, que espera el envío de las Constituciones le sugiere: "*En tanto que se inbían, haga según lo que se habló acá, y no los dexe mucho attender á spiritualidades proprias, sino antes en ayudar á otros en ellas*".²²

Al parecer para San Ignacio la experiencia "espiritual" debe vivirse y expresarse en el servicio apostólico y no quedar secuestrada en "*espiritualidades proprias*": ha de ser misionera.

– al P. Francisco Estrada, que por lo visto pasa por una '*sequedad interior*', se le sugiere: "*Quanto á su sequedad interior, que tiene compañeros; pero que procuremos, escandando á otros, calentarnos, etc.*"²³

Cuando uno lee esto y se aproxima al **NT**, ve más cercana a los comienzos esta manera de vivir la fe cristiana, que muchas de nuestras espiritualidades que hoy pueden fomentarse y que San Ignacio no dudaría de calificar 'ilusas';

– al P. Francisco de Borja, hombre piadoso en extremo y que ya a los comienzos en Gandía, con Fray Juan de Tejada, había 'fomentado' largas oraciones -¡siete horas diarias y la propuesta de irse al desierto por un tiempo!-, echaba de menos poder retirarse a una ermita. Al parecer, en

²¹ Son los casos de Carlos de Foucauld y Madre Teresa: al primero el Espíritu le impulsa a abandonar la Trapa y a la segunda las religiosas de Loreto, no para una vida más fácil, sino de mayor seguimiento. San Ignacio advierte en el discernimiento de 2ª Semana vigilar si la 'consolación' me lleva a alguna cosa '*menos buena que la que la ánima antes tenía propuesta de hacer*' (EE 333), pues es clara señal ser del mal espíritu. Por otro lado él advierte en el **Directorio Autógrafo**, cap 1º, 9: *Le disponga y haga capaz, que son menester mayores señales de Dios para los preceptos que para los consejos, pues Cristo N.S. aconseja a los consejos y pone dificultad en el poseer haciendas, lo que se puede en los preceptos*. No podemos olvidar el principio clave de toda la dinámica de **EE**: *piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interesse* (EE 189), la gran alternativa al ESTÍMULO-RESPUESTA.

²² Tomo II Cartas, nº 386 (14-VII-1548), p 154

²³ Tomo II Cartas, nº 519 (XII-1548), p 548

una carta informa de una misión apostólica llevada a cabo con gozo. Pues bien, Polanco le comenta de paso en su respuesta: “...*Hemos gustado cómo el gusto de la ermita se resuelva en V.R. en ejercicio de caridad con los próximos. Plega al que la da de comunicar, entre las ocupaciones exteriores, el fruto de la ermita y aun el sabor, á V.R.*”²⁴

El alcance de la expresión es llamativo: no es que ha 'sacrificado' algo más 'sublime' por una ocupación no tan 'contemplativa', pero que tomada con 'pureza de intención' puede 'merecer' tanto como la 'más espiritual' -la ermita-. Nada de eso. El 'gusto' que tienen en Roma es que Dios le comunique “*entre las ocupaciones exteriores, el fruto de la ermita y aun el sabor*”. Esto sí tiene que ver con ser 'contemplativos en la acción'. Esta es la mística que San Ignacio propone.

Resumiendo: sólo un discernimiento complejo -cargado de trampas, más engañosas cuanto más se avanza- puede ayudarnos a conocer las 'mociones' para seguir las 'buenas' y rechazar las 'malas' y así poder hacer una 'sana y buena elección', al ser confirmada por Dios. Esta confirmación ha de ser personal, 'sin causa precedente' y tan totalizante que no haya posibilidad de 'dubitar ni poner dubitar': **-experiencia 'mística'-**.

Sólo entonces nuestra vida tendrá argumento y se convertirá en biografía. De lo contrario todo será anecdótico. Pero una biografía está cargada de vicisitudes -*ocupaciones exteriores*- que deben ser oportunidades 'místicas', porque hemos quedado en que si algo es la **mística**, es **experiencia**, y lo distintivo del cristianismo es la **encarnación**: una mística no encarnada no es cristiana: y esto para el siglo XXI como en los comienzos...

Esta mística discernida y encarnada en una biografía, que descubre en las 'ocupaciones' al 'Criador y Señor nuestro', no es una vivencia más del **homo religiosus**, sino la sorpresa de una vida contemplativa que descubre un **Deus humanus**, 'así nuevamente encarnado'. La fe cristiana no es una búsqueda sino la sorpresa de una revelación: unos acontecimientos que 'oyeron', 'vieron' y 'palparon' unos testigos privilegiados, como confiesa la Primera carta de San Juan, y que gozosamente expandieron. Esa 'Buena Noticia' -**Evangelio**- es, ante todo, relato y anuncio. Tiene, como todo relato, un contenido objetivo -al que hay que adherirse- llamado a compartirse y capaz de dialogar desde este **nosotros** que surge de un compartir gozoso: la **Iglesia**. Este era el **Tema II**.

Una fe capaz de enriquecerse y enriquecer en el diálogo: misión (Tema II)

En el segundo tema nos planteábamos qué fe está capacitada para dialogar enriqueciendo y enriqueciéndose, y veíamos que sólo una **fe firme** -no acomplejada ni por superioridad ni por inferioridad- será capaz de dialogar sin imponer, y enriqueciendo al mismo tiempo que se enriquece. Recordemos las claves de este reto: lo que se pretende es un 'diálogo interreligioso', no un diálogo entre creyentes; lo que se confronta no es mi vivencia concreta que siempre estará rodeada de las circunstancias más variopintas, sino la fe que dicho creyente profesa.

En efecto, la fe que puede entrar en diálogo es la **fe de la Iglesia**, no la de cada creyente en particular, cargada de vicisitudes (positivas o negativas, es igual). Y es que la fe cristiana no es elucubrada, no surge de una búsqueda 'interior', sino **revelada**. Desde el comienzo se expresa en 'confesiones de fe' formuladas por los primeros testigos de dicha revelación. Por tanto, es la **comunidad** la depositaria de dicha fe que se considera a sí misma como un **cuerpo** cuya cabeza es **Cristo**. Esta vivencia, si expresa algo es unidad -*cuerpo*- en la diversidad -*miembros*- (I Cor

²⁴ Tomo IX Cartas, nº 5422 (10-VI-1555) p 130

12), por tanto, es **comunidad**. Por otro lado, esta comunidad de testigos es enviada por el **Espíritu** a anunciar el Evangelio: **misión** (Pentecostés). Esto plantea una doble tarea: salvar la 'comunidad' para que se pueda considerar 'cuerpo de Cristo', y garantizar que la 'misión' sea tal.

Pero, siendo verdad que lo que entra en diálogo no es mi fe, sino 'la fe de la Iglesia', el que dialoga es el **creyente**. En este sentido, para que dicho diálogo sea tal -que enriquezca y se enriquezca- su fe ha de ser **firme**, y será tal si lo pone en juego como totalidad personal, abriéndolo a un **Dios** que lo trasciende, que lo interpela -moral- y lo salva descentrándolo -incompatibilidad con el egoísmo y la prepotencia-, cuya fuerza no es física sino moral -del Espíritu-, vivenciada por un '*corazón piadoso*' -oración-. Y como prototipo de esta vivencia, pusimos a Gandhi.

Por último, la aportación 'original' del creyente cristiano consiste en la **encarnación**, y no precisamente en su dimensión teórica (dogmática, podríamos decir) sino real, porque en la realidad todos podemos encontrarnos, y nuestra fe nos dice que '*todo lo que cualquier persona hace a otra que se encuentra necesitada, se lo hace a Jesús*', sea consciente o no, sea creyente o no, y dicho comportamiento, ya nos juzga -aun aquí abajo, intuía Javier Marías-. En cada esquina nos encontramos con nuestro Juez. Esta centralidad de los últimos exige al creyente cristiano considerarlos como referente irrenunciable: ¡hay que empezar por los últimos!

Curiosamente, esta es la fe que no sólo el creyente cristiano tiene que vivir, sino, algo más sorprendente: que, 'desde fuera', todos esperan y agradecen. Una fe profesada y confesada, no como algo privado sino compartido -**fe de la Iglesia**-, que suscita una adhesión personal -**firme**- capaz de dialogar y anunciar -**misión**- desde los últimos -**la encarnación es desde abajo siempre**- y para los últimos -**la justicia última**-. Este era el reto que nos planteaba el **Tema II**. ¿Los EE 'preparan y disponen' para dar respuesta a este reto?

Las Reglas de la Iglesia, culminación del proceso de EE.

La culminación del proceso de EE normalmente se considera que es la **CaA**, y en cuanto proceso es verdad: es el ejercicio que nos devuelve a la realidad supuestamente 'preparados y dispuestos' a afrontarla '*para alcanzar amor*'. Sin embargo, después de este ejercicio hay otros documentos -aparte de los **Misterios de la vida de Cristo**-, algunos de los cuales nadie se atreve a minusvalorar, como por ejemplo los dos bloques de Reglas de discernimiento, que acabamos de trabajar. Pues bien, el documento que posiblemente ha sido menos valorado sea el último, en el que San Ignacio nos ofrece unas 'Reglas'²⁵ para "*el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*" (EE 352-370). Las razones de esta minusvaloración tan generalizada y acentuada podrían ser los problemas a los que muchas de ellas aluden que son de aquella época y que su eclesiología no tiene nada que ver con planteamientos actuales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que San Ignacio ni pretendía solucionar los posibles problemas a los que alude y, menos aún, ofrecernos una eclesiología.

En efecto, lo que pretende con ellas es lo mismo que ya formuló al comienzo del proceso: "*preparar y disponer el ánima...*" (EE 1). Los EE no ofrecen ni respuestas ni soluciones, sino capacitarnos para que nos hagamos cargo de nuestra vida -en todos los sentidos: humano, espiritual, creyente...- como personas, es decir, desde nuestra '*mera libertad y querer*' (EE 32). Pues lo mismo ocurre con estas Reglas: el '*sentido verdadero*' -¿actitudes, maneras de estar?-

²⁵ El sentido del término 'regla' para Ignacio es el de '*avisos o instrucciones*', no el de normas o leyes.

que '*debemos tener en la Iglesia*'²⁶ que nos ha tocado vivir *-militante-*, para que nuestra vivencia eclesial sea 'verdadera'. Pues bien, ¿qué alcance tiene este problema y por qué plantearlo en este momento? Podemos preguntárnoslo desde dos perspectivas: antropológica y eclesial.

Antropológicamente, el problema que plantea es el de la **convivencia**. Nuestra dimensión social nos acompaña desde el nacimiento a nuestra muerte. Pero la capacidad de convivencia no es fácil, y ella indica nuestro grado de madurez. Ésta, que difícilmente se puede definir pero sí constatar, nos la jugamos en la convivencia, no en el 'currículum'.

Pues bien, la madurez es el reto de toda persona que no tiene resuelto de antemano y que consiste en pasar del esquema de comportamiento **Estímulo-respuesta** al de **libertad responsable**. Con el primero nacemos, el segundo es la capacidad de dejar de ser el centro para poder hacerme cargo de mi vida y poder convivir sin depender ni ser una amenaza sino dando vida. Es, pues, el reto de todo ser humano, y el futuro de la humanidad está en que sepamos convivir en la diferencia. Y es que la vivencia de la dimensión social en el ser humano no es la misma a lo largo de su vida: empieza siendo de 'dependencia' y está llamada a 'hacerse cargo'.

El problema eclesiológico tiene sentido plantearlo al final. En efecto, el proceso de EE lo ha hecho la persona **sola** -¡el que da los EE no es un 'gurú'!- ante **Dios**: el ejercitante desde su mera '*libertad y querer*', Dios con sus '*mociones*'. En dicho proceso la persona ha encauzado su vida siguiendo a Jesús hasta '*en la pena*' para también seguirle '*en la gloria*'. Y esto lo ha vivido individualmente -nadie podía decidir por ella: era su 'biografía' la que estaba en juego-. Pues bien, al final, cuando ha tomado conciencia de su '*mera libertad y querer*', le advierte en estos 'avisos o instrucciones' que su 'biografía' como creyente ha de vivirla '*en la Iglesia militante*' -la **real**, no idealizada-. Sólo ahora está capacitada para tomar conciencia de la dimensión eclesial de su fe y vivirla responsablemente.

Más aún, antes de llegar a estas Reglas, San Ignacio ha advertido a la persona que va a plantearse qué hacer con su vida, que debe 'elegir' cosas '*que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella*' (EE 170) y en el tercer tiempo de elección o "tiempo tranquilo", no sólo le ha recordado el **PF** -*considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima*- sino que lo que elija (vida o estado) sea '*dentro de los límites de la Iglesia*' (EE 177). Es decir, cuando la persona ha tenido que discernir sus mociones, pensamientos... no ha aludido a la Iglesia -*de internis, neque Ecclesia iudicat*-, pero cuando va a acceder a la realidad -**elección**- le avisa que sea **dentro de la Iglesia**. La Iglesia no es algo 'espiritual' sino una comunidad real -**militante**-.

Pero el 'nosotros eclesial' tiene sus coordenadas. La Iglesia es una realidad dada, no algo que yo

²⁶ Es interesante aludir a la traducción al latín del P. Frusio del título de estas Reglas: *Regulae aliquot servandae, ut cum orthodoxa ecclesia vere sentiamus*. (Reglas que deben guardarse para en alguna manera sentir en verdad **con** la Iglesia **ortodoxa**). Frente al '*sentido verdadero que en la Iglesia militante...*' que San Ignacio escribió, Frusio traduce '*sentir con la Iglesia ortodoxa*', versión que es la que se ha dado por la original, hablando sin más de "Las Reglas de sentir con la Iglesia de San Ignacio". Las consecuencias son graves: si me planteo que tengo que '*sentir con la Iglesia*', es que doy por supuesto que está frente a mí, algo con lo que tengo que coincidir. El texto de San Ignacio, sin embargo -*para el sentido verdadero que en la Iglesia...*- da por supuesto que **estamos en la Iglesia** -nos guste nuestro obispo o no, el papa o no- y el problema es encontrar -tanto yo, como mi obispo o el papa- cuál es el sentido verdadero que debemos tener en ella, que no es lo mismo. Por otro lado, no es lo mismo hablar de '*Iglesia militante*' que de '*Iglesia ortodoxa*': la dimensión '*militante*' sugiere una praxis conflictiva, la '*ortodoxa*' subraya más la dimensión '*gnóstica*'. Pero si hay algo claro en estas reglas es su dimensión práctica, no teórica.

me invento: he nacido en ella o me he adherido a ella. Y esta realidad tiene dos grandes pilares: la **comuni3n** y la **misión**. En efecto son los dos encargos que Jes3s deja al grupo: *'que sean uno, como t3, Padre, en m3, y yo en ti, que ellos tambi3n sean uno en nosotros, para que el mundo crea que t3 me has enviado'* (Jn 17, 21), e *'id y haced disc3pulos a todos los pueblos'* (Mt 28, 19). Es decir, parece que comuni3n y misi3n est3n condicionados: si no somos uno *'como t3, Padre, en m3, y yo en ti'* dif3cilmente podr3n creer, la misi3n ser3 in3til.

Habr3a que decir que la fe cristiana hay que vivirla en el 'nosotros eclesial' como el Dios en el que creemos es tambi3n un 'nosotros personal'. El nosotros eclesial no es algo sociol3gico, sino ontol3gico. No es posible separar a Cristo de la Iglesia, porque la **Iglesia** es el **Cuerpo de Cristo**.

Berger, en el apartado de su libro **Jes3s: Jes3s mismo disipa nuestras dudas** (pp 642-650), empieza por relacionar las dudas de Tom3s y la aparici3n de Jes3s con *"la objecci3n que... plantea la ex3gesis moderna... Tom3s... se atreve a rechazar como 'inveros3mil' la experiencia comunitaria de los disc3pulos con el Se3or... Traducido al presente, esto significa: 's3lo Jes3s es normativo, s3lo 3l podr3a serlo; de las afirmaciones de los disc3pulos, aunque sean un3nimes, no hay que fiarse en absoluto'. De modo an3logo, la investigaci3n sobre Jes3s lleva dos siglos contraponiendo el Jes3s supuestamente 'real' y lo que la Iglesia, de manera que se tilda engañosa, ha hecho de 3l. Se quieren saber las cosas a trav3s del mismo Jes3s; y a los disc3pulos, a la 'comunidad postpascual' y a la Iglesia, no se les cree ni una palabra..."* Todo esto termina en la contraposici3n Jes3s – Iglesia, y en la afirmaci3n: 'Yo creo en Jes3s, pero no en la Iglesia'. La cosa, pues, empez3 pronto.

Pero el paralelismo puede dar m3s de s3 (Jn 20, 24-29):

Primero: ante el testimonio de los compa3eros: *'Hemos visto al Se3or'*, la actitud de Tom3s no puede ser m3s tajante: *'Si no veo... y no meto la mano en su costado, no lo creo.'* Exige la propia comprobaci3n: *"No me f3o de nadie..."*

Segundo: la impotencia del grupo no puede ser mayor: si no cree su testimonio, no est3 en sus manos demostrarle nada, porque no es una experiencia manipulable, aunque s3 real.

Tercero: esta exigencia, sin embargo, no le lleva a romper con el grupo: ocho d3as despu3s sigue con ellos: ¡siempre es clave la permanencia, aunque uno est3 en crisis!

Cuarto: es Jes3s el 3nico que puede disipar esta duda. Como coment3bamos en el **Tema III**: "el 'acto de fe' de Tom3s no es precisamente el palpar sus llagas, que posiblemente ni lo hizo, sino el acto de adoraci3n" que provoca la presencia del Resucitado: *"Se3or m3o y Dios m3o"*.

Quinto: la confesi3n de Tom3s provoca en Jes3s una 'Bienaventuranza': *"Bienaventurados los que crean sin haber visto"*, aunque bas3ndose en el testimonio de los que s3 'vieron' y 'palparon'...: la **fe de la Iglesia, Cuerpo de Cristo**.

Esto supuesto, veamos qu3 'instrucciones' y 'avisos' nos dej3 en este documento y si 'preparan y disponen' para vivir la propia 'biograf3a' *'en la Iglesia militante'* -en **comuni3n**- y para la **misión**: poder anunciar gozosamente la experiencia de un Dios que es en s3 Comuni3n de Personas: *'Bautiz3ndolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Esp3ritu Santo'* (Mt 28, 19).

"Sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener": maduraci3n eclesial.

De las dieciocho Reglas, las trece primeras abordan el problema de la comuni3n, las cinco 3ltimas la misi3n. Brevemente podemos resumir as3 sus propuestas:

–C3mo salvar la comuni3n:

1º.- Punto de partida: actitudes y vivencias “verdaderas” de Iglesia. Regla 1ª: *“Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica.”* (EE 353)

Dos actitudes imprescindibles para posibilitar la comunión: desmontar prejuicios (tanto negativos como positivos) *-depuesto todo juicio-* y actitud de escucha *-obedecer en todo-*. Difícilmente puede surgir convivencia desde la fijación del prejuicio o el aislamiento que provoca la sordera. Si no empezamos por aquí, todo planteamiento sobra. Por otro lado las dos 'vivencias' de Iglesia que propone son: como '*esposa de Cristo*' que sugiere una relación elegida y gozosa, sin mediaciones, y como '*nuestra santa madre Iglesia jerárquica*', una relación dada, necesitada de maduraciones -infancia, adolescencia, adultez-, por tanto, conflictiva.

2º.- Actitud positiva abierta a todo lo que ha sido expresión de fe en la Iglesia: alabar. Reglas 2-9 y 11 (EE 353-361 y 363)

En efecto, sin esta actitud de 'estima respetuosa' *-alabar-* hacia todo aquello que haya sido expresión de fe, aunque para mí no lo sea, difícilmente aceptaremos a la persona que le sirve. Lo cual no quiere decir que tengamos que hacer nuestro todo aquello que alabamos, sino que no reducimos la realidad a nuestros 'gustos': la variedad es riqueza, y comunión no es uniformidad. San Ignacio va a 'alabar' prácticas que eliminará en la Compañía de Jesús.

3º.- Ni rechazo ni idealización, sino objetivación responsable y recuperadora. Reglas 10 y 12 (EE 362 y 364)

En esta evolución hacia la maduración pasamos por etapas que hay que superar, en las que vivimos nuestra relación con el entorno o desde una dependencia total -niño identificado con sus padres- o desde el rechazo -adolescente-. Ninguna de las dos vivencias son definitivas, pero hemos de pasar por ellas. El problema está en que podemos 'regresar' a ellas en momentos conflictivos, sin ser conscientes. Esto es lo que nos avisa en la **regla doce** (EE 364): peligro de regresar a la infancia -no idealizar a nadie-. Pero tampoco regresar a la adolescencia -rechazo a todo-, provocando '*murmuración*' y '*escándalo*' que engendran '*indignación*' en vez de '*provecho*' y '*remedio*': **regla diez** (EE 362).

4º.- Cómo en todo acertar. El “mismo Espíritu” como búsqueda, no como refugio.

Regla 13: *“Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina, creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia.”* (EE 365)

Hemos insistido que estas Reglas apuntan exclusivamente a la praxis. En concreto las trece primeras a cómo salvar la **comunión** en la Iglesia. Pues bien, de cara a la praxis lo importante no es la teoría sino **acertar**, lo cual no quiere decir que hayamos llegado al final, a la solución definitiva, sino que el reto de la 'comunión' no ha quedado bloqueado.

Pues bien, '*para en todo acertar*' propone una actitud que parece ser un atentado contra la

inteligencia. Sin embargo, la contraposición no es entre *ver* y *ver*, sino entre **ver** y **creer**, que no es lo mismo -¡se cree lo que no se ve!-.²⁷ Yo puedo estar muy seguro de algo y, si un amigo de fiar y sereno me advierte que eso 'no es tan claro' como yo lo veo, me replanteo el asunto y por lo menos cuestiono mi clarividencia. Y si no soy capaz de hacerlo hay una frase que define dicha actitud: '*Ser un creído*', apelativo que a nadie agrada porque significa que voy por la vida exigiendo 'ser creído', pero yo no tengo por qué creer a nadie. Una forma más de prepotencia.

Pero lo importante es la razón que da para este 'fiarse' de lo que '*la Iglesia jerárquica*' determine: "**el mismo Espíritu**". En efecto, la garantía de dicha 'fe' -creer- no es la 'institución' en sí, sino que el **Espíritu** de '*Cristo nuestro Señor*', el de '*la Iglesia, su esposa*' y el que '*nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas*', es '**el mismo**'. Más aún, el mismo que inspiró la Sagrada Escritura, rige y gobierna '*nuestra santa madre Iglesia*'. Es decir, ninguna manifestación del Espíritu -en Cristo, en su esposa la Iglesia, en nosotros mismos, en la Sagrada Escritura- **lo agota**.

Y aquí conviene recordar la carta de San Ignacio a Francisco de Borja, que citamos en el **Tema IV**, a propósito de su posible nombramiento como cardenal. Después de tres días de búsqueda, confiesa a Borja: '*yo me hallé en la solita oración, y después acá siempre con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, lo que en mí fuese...*'²⁸ -es decir, '*sin dubitar ni poder dubitar*'-, "*que si no lo hiciera... a Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí antes enteramente mala.*"

Pero la sorpresa nos la llevamos en el párrafo siguiente: "*Con todo esto, yo he tenido y tengo que, seyendo la voluntad divina que yo en esto me pusiese, poniéndose otros a lo contrario y dándoseos la dignidad, que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario, por otras...*"²⁹

Estas aportaciones sólo los místicos pueden hacerlas. La lógica del teólogo tiene que pararse frente a la aparente contradicción que sólo el Espíritu puede obviar. Quizá habría que recordar que "*lo que es imposible para los hombres es posible para Dios*" (Lc 18, 27): podemos 'ver' que Dios me pide que 'tengo que estorbar' y al mismo tiempo 'creer' que el 'nombramiento' también lo quiere Dios, '*por unas razones*' y '*por otras*'. ¡Las 'razones' del Espíritu no podemos nosotros abarcarlas y, menos, agotarlas! Pero todo esto es posible en la medida en que lo vivamos desde la **suavidad** y la **libertad**, no desde la prepotencia y la imposición.

—Cómo evaluar la misión.

Ya vimos que el segundo pilar de la Iglesia era la **misión**. Pues bien, las últimas cinco Reglas de la Iglesia lo abordan, pero desde perspectivas sorprendentes para nuestra mentalidad, aunque no desde el Evangelio:

Primera: la ortodoxia de lo que se anuncia no avala la **misión**: la doctrina expuesta puede ser correctísima, pero ahí no nos jugamos su verdadero alcance.

Segunda: el que anuncia debe tener más presente al que escucha, que lo que él dice. Lo que decide no es lo que uno proclama, sino lo que el otro interpreta y entiende. Es el problema hermenéutico.

²⁷ Él no dice: 'que lo que yo **veo** blanco, **verlo** negro si...', lo cual es imposible.

²⁸ Tres signos de la experiencia mística: **plenitud** (totalidad), **suavidad** (no voluntarismo), **libertad** (no coacción).

²⁹ **Carta a Francisco de Borja**, escrita el 5-VI-1552, BAC, 2ª ed. Madrid 1963, carta 75

Tercera: pero esta dimensión hermenéutica -que nadie niega que es un problema- en la evangelización hay que plantearla desde abajo, no desde supuestas 'formaciones' y, menos aún, si son académicas. Dicho con sus palabras: desde '*el pueblo menudo*' (EE 367), o la '*gente menuda*' (EE 362).

Cuarta: de esta posible 'falsa' interpretación, lo único que preocupa a Ignacio es que pierda su **responsabilidad** -'*se descuidan en las obras*' (EE 367) y '*en el obrar sea torpe y perezoso*' (EE 368)-, su **libertad** -'*que se engendre veneno para quitar la libertad*' (EE 369) o el **temor** - que '*ayuda mucho para salir del pecado mortal*' (EE 370)-. Las dos primeras que nos hacen personas, el último puede evitar que dejemos de serlo. Es decir, lo que le preocupa es que dejen de ser personas, ¿que sean '*ilusos*'? ¿No era esta la acusación de Freud: ***El porvenir de una ilusión?***

Resumiendo. Este es el planteamiento que Ignacio propone a la persona que vuelve a la realidad '*preparado y dispuesto*' '*para en todo amar y servir a su divina Majestad*': que tiene que vivirlo formando parte del **Cuerpo de Cristo** - en la Iglesia militante - con muchos miembros, pero **un mismo Espíritu** (I Cor 12); y desde este 'nosotros' -**comunidad**-, garantizar que '*los pobres son evangelizados*' (Mt 11, 5) -**misión**-.

CONCLUSIÓN

El reto de este Tema era saber si el proceso de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio posibilitaba una vivencia de nuestra fe interpelada **desde fuera (Tema I)** -ilusa, sin Trascendencia, gnóstica, 'no firme'-; descrita en el **Nuevo Testamento (Tema III)** -una fe precaria, cargada de miedos y dudas, y recuperada por la presencia del **Resucitado** y la fuerza del **Espíritu**-; sorprendida con la **experiencia mística (Tema IV)** -'*sin causa precedente*', '*sin dudar ni poder dudar*'- que desborda y totaliza, pero que hay que discernir y no podemos manipular; vivida **en la Iglesia**, capaz de dialogar y misionar empezando por los últimos (**Tema II**) -una fe **firme**, no aislada sino incorporada, la **fe de la Iglesia**, y **encarnada**-.

Cada uno tendrá que evaluar la propuesta, pero sin olvidar que el proceso que ofertan los EE no es cuestión de comprenderlo sino de **hacerlo**. Esto no quiere decir que sea el único -siempre se ha hablado en la Iglesia de distintas espiritualidades-, pero sí tener en cuenta que no cualquier dinámica 'espiritual' que se nos oferte cubrirá los retos que la complejidad del ser humano plantea.

En efecto, la persona es un haz de pares 'contradictorios' que piden ser satisfechos: **activo** - inteligencia, búsqueda, libertad, decisión-, **pasivo** -escucha, 'sentir y gustar'-; **individuo** - persona, autónomo-, **ser social** -pura relación, no autosuficiencia-; capaz de **felicidad**, pero también de **sacrificio**... y así podríamos seguir. Pues bien, todas estas vertientes tienen que ponerse en juego. Potenciar una prescindiendo de la opuesta es mutilar a la persona, y antes o después lo echará en falta.

ESQUEMA TEMA V

Los Ejercicio Espirituales de San Ignacio: pedagogía de una fe hecha vida.

Introducción.

Una fe interpelada desde fuera (Tema I)

Proceso de EE: *Principio y fundamento* [PF] como punto de arranque y *Contemplación para alcanzar amor* [CaA] como logro, desde una antropología personal 'dramática'.

Otras perspectivas de método de los EE que nos insertan en la realidad.

- “*aprovechar*” o “*provecho*”
- hay que elegir
- “*traer la memoria*”
- pedir “*perfecta inteligencia*”
- lo 'sublime' no ahorra lo obvio

La fe de la Iglesia como seguimiento personal (Tema III)

Proceso de los EE: las cuatro Semanas

Primera Semana: ¿cómo afrontar la propia negatividad *-pecado-*?

Segunda Semana: una libertad llamada a la 'vida verdadera'

Tercera Semana: afrontar el dolor desde el seguimiento

Cuarta Semana: afrontar el gozo desde el seguimiento

Una fe mística, abierta a la experiencia del Espíritu (Tema IV)

Proceso de EE: Discernimiento de espíritus, deliberación y elección

Una fe capaz de enriquecerse y enriquecer en el diálogo: misión (Tema II)

Proceso de EE: Reglas de la Iglesia