

Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*



Hay creyentes que dan la impresión de que lo espiritual y divino se halla solamente en algún otro lugar que no es nuestro mundo, nuestra realidad tangible, física, corporal, de manera que para encontrar a Dios parece que sería necesario dejar de ser seres corpóreos para convertirse en “seres espirituales”. Éste no es el caso de san Ignacio de Loyola.

La misma definición de *ejercicios espirituales* se explica haciendo referencia al cuerpo. «Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales» (EE 1)¹.

Ya san Pablo comparó la vida del cristiano a las competiciones atléticas (1Cor 9,24-27). No se trata, pues, de una simple metáfora, sino que además se indica que la espiritualidad se realiza en la acción: orar es *hacer ejercicio*, un entrenarse en el espíritu del seguimiento de Cristo, o sea, ejercicios espirituales hechos con un cierto método, en vista de un progreso, de un fin, de una meta: liberarse de las afecciones desordenadas y a continuación buscar la voluntad de Dios en la propia vida, o sea, la vocación personal.

Por otra parte, el autor de los Ejercicios vivió una intensa experiencia corporal, que le venía de su formación cortesano-caballeresca, aunque no fue soldado de profesión, conocía el uso de las armas, montar caballo, los torneos, etc. Todo ello supone un ejercicio corporal continuado, que se vio favorecido por la estética del humanismo renacentista, en el que la belleza corporal se exalta sobremanera, por ejemplo, la obra artística de Miguel Ángel, coetáneo de Ignacio.

Con la herida sufrida en la defensa de Pamplona (mayo 1521) y el cambio de vida que le produjo la conversión, la preocupación vanidosa por el cuerpo, se transforma, sobre todo durante el tiempo de Manresa (marzo 1522 - febrero 1523) en una serie de penitencias corporales exageradas, privaciones en la comida, en el modo de vestir, etc (cf Au 19,26), que hicieron que su cuerpo, antes fuerte y vigoroso, se debilitara y empezara a sufrir dolores y enfermedades. Pero pronto se dio cuenta de que tal hostilidad corporal no era el verdadero camino para el seguimiento de Cristo (Au 26). De este modo Ignacio comienza un proceso de redescubrimiento del recto valor de lo corporal y material.

* ROGELIO GARCÍA MATEO, Profesor de espiritualidad y filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana; garcia@unigre.it

¹ Los textos ignacianos se citan según la edición de C. DALMASES - M. RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, con las abreviaturas: EE = Ejercicios espirituales, Au = Autobiografía, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús.

«Y perseverando en la abstinencia de no comer carne y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le presentó delante carne para comer, como que la viese con los ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo de ella; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese» (Au 27).

Cuerpo, alma, espíritu

La breve descripción, que hemos hecho, de su evolución en el modo de tratar su cuerpo, indica además que en Ignacio se ha producido un cambio esencial en la forma de entender la relación cuerpo-alma. El cambio de vida, según los paradigmas que él había leído en la vida de los Santos, le indujo a una valoración negativa de lo corporal, exagerando el ascetismo monacal. Pensó entrar en la Cartuja, «sin decir quién era para que en menos le tuviesen, y allí nunca comer sino hierbas. Mas, cuando otra vez tornaba a pensar en las penitencias que andando por el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuja, temiendo que no pudiese ejercitar el odio que contra sí tenía concebido» (Au 12).

La percepción que Ignacio tiene, en estos momentos, de la vida religiosa delata una clara hostilidad maniquea a todo lo corporal. El cuerpo es un obstáculo que mantiene al alma en el lugar de lo material y del pecado, impidiéndole una vida santa. Como si el cuerpo fuese una estructura exterior al “yo” real del hombre o se redujera a lo simplemente biológico-animal. La superación de este ascetismo inhumano lo condujo a una experiencia de gran profundidad mística, sin la cual el principiante Iñigo, no hubiese llegado a ser San Ignacio de Loyola. Se trata de la iluminación tenida al final de su tiempo en Manresa, junto al río Cardoner: «Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (Au 30)².

La transformación que la gracia mística ejerce en él, no niega, pues, lo corporal – el intelecto de Ignacio, en este caso – sino que lo lleva a un plano distinto, según el conocido axioma de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y perfecciona. Dentro de esta relación complementaria de perfección, la cualificación mística de la espiritualidad ignaciana no conduce a despreciar nada que pertenezca a la realidad humana, natural, corporal, etc, sino a considerarlo desde una nueva perspectiva: “le parecían nuevas todas las cosas”.

En el vocabulario ignaciano predomina mucho más la palabra “ánima” (“alma”) que “cuerpo”. Basta dar una ojeada a los Ejercicios, para comprobar los numerosos pasajes en los que se usa “ánima”³, pero no en contraposición dualista a cuerpo. “Anima” o

² R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2000, 94-105.

³ Por ejemplo, EE 1, 2, 6, 23, 70, 180, 333, etc.

“alma” es el término que se utiliza en tiempos de Ignacio para designar al sujeto humano, sobre todo en sentido espiritual, el orante o el creyente; así, por ejemplo, se dice en los Ejercicios que «el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» (EE 15). Resulta evidente que no se trata de una comunicación dirigida sólo al alma, separada del cuerpo, sino a la totalidad del ser humano, alma y cuerpo. El alma, por ser la parte más noble del hombre, lo representa mejor; en efecto, ella es el elemento vital y formal del compuesto humano; así al meditar las consecuencias del pecado original, se dice: «considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado, entre brutos animales, digo todo el compósito de ánima y cuerpo» (EE 47).

El cuerpo está, pues, enmarcado dentro de la totalidad de la persona como algo substancial ya que ella se compone precisamente de alma y cuerpo que, aunque son entidades distintas, constituyen una unidad complementaria psico-somática. Con ello Ignacio no hace sino referir la concepción cristiana del hombre, que parte del relato del Génesis. El cuerpo, aunque de barro, ha sido formado por Dios (*Gen 2,7*): sirve al ser humano para expresarse y actuar en el mundo construyendo su vida y su historia según un plan que él mismo libre y responsablemente pone en ejecución.

Sin embargo, a causa de la caída original, el hombre se halla como “desterrado”, ha perdido parte de aquella armonía, que tuvo en el paraíso de la comunión con Dios, de modo que en el ser humano ha surgido un desajuste, hallándose como dividido entre los deseos de la “carne y los del espíritu” (*Gál 5,16-26*), pero con esto no se quiere decir que los deseos del cuerpo sean contrarios a los del alma, ello conduciría a un dualismo de tipo maniqueo, sino que la persona completa, alma y cuerpo, puede encerrarse en sí misma, en su egoísmo pecaminoso, en los límites de lo tangible, en las “obras de la carne: fornicación, impureza, libertinaje, enemistades, contiendas...”, resistiéndose a seguir valores y perspectivas del espíritu: “caridad, gozo, paz, paciencia, bondad...”⁴.

En la 1ª Semana de los Ejercicios (EE 46-51) se medita la creación y la caída de la primera pareja humana, y se recomienda pedir “vergüenza y confusión de mí mismo” (EE 48). Esta petición responde plenamente a la experiencia que el pasaje del Génesis quiere transmitir cuando narra que al comer de la fruta prohibida, Adán y Eva se dieron cuenta que estaban desnudos y, temerosos de Yahvé, se escondieron (*Gen 3,7-10*). Pero se trata de algo más profundo que de la vergüenza corporal, pues la desnudez no tiene sólo un significado literal, no se refiere sólo al cuerpo. En realidad, a través la desnudez corporal se manifiesta el hombre privado de su relación de amistad con Dios, y, por consiguiente, la imagen divina a la que fue creado se ha deformado.

Ciertamente, tal estado, “como desterrado entre brutos animales”, difiere profundamente del originario paraíso. En el estado de comunión con Dios, la desnudez no significaba carencia, sino que representaba la plena aceptación del cuerpo en toda su verdad,

⁴ Cf «Corporeidad»: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ed. P. Rosano - G. Ravasi - A. Girlanda, Madrid 1990, 335-351.

como obra de Dios. En este sentido el cuerpo humano era, mediante su masculinidad y feminidad, un límpido componente del amor humano. Con la caída original, sin embargo, se ha desfigurado, aunque no totalmente perdida, la imagen divina expresada en el cuerpo. Esto hace que la relación del hombre con su cuerpo y con el cuerpo de los demás se haga problemática, y tantas veces pecaminosa. La enemistad con Dios, que el pecado significa, lleva a la enemistad con los demás (Caín/Abel) y consigo mismo, a unas “afecciones desordenadas” (EE 1,21) entre espíritu y cuerpo, es decir, a una crisis de identidad, cuyos efectos alcanzan al ámbito somático en el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. «Y cuánta corrupción vino al género humano» (EE 51).

La superación de esta realidad sólo es posible dando lugar a un comienzo nuevo, a una nueva humanidad; y para ello es necesario un nuevo Adán. Es lo que se desarrolla en los ejercicios de la 2ª Semana: contemplar «cómo las tres divinas personas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano» (EE 102).

De este modo, con el “Verbo eterno encarnado” (EE 130) se cambia la situación de pecado en realidad de perdón y de gracia. En Jesucristo el hombre se encuentra con Dios no sólo a través de su palabra y mensaje, sino corporalmente, como persona humana con alma, cuerpo y divinidad (EE 218), que si en el momento de la pasión y muerte la “divinidad se esconde” (EE 196), para que la “kenosis” (*Filp* 2,6) de su sacrificio redentor en la cruz se lleve a término; en la resurrección, sin embargo, esa divinidad aparece con todos sus efectos, pero sin dejar la corporeidad, como muestran las apariciones del resucitado (EE 305, 306).

La resurrección de Cristo no consiste ni en la separación del cuerpo ni en la eliminación de la materia, sino en la transformación de un cuerpo de muerte en un cuerpo glorioso (*1Cor* 15) o pneumático, un cuerpo cualificado totalmente por los dones del Espíritu Santo, sentado a la diestra de Dios Padre (EE 312). Corporeidad de la resurrección significa pero también que el Cristo resucitado no se aísla en su vida gloriosa, olvidándose de la realidad terrestre, sino que sigue a través del Espíritu Santo unido a la humanidad de este mundo, particularmente a aquellos que oyen su llamada y lo siguen: «Quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» (EE 95). Esta unión con Cristo se vive intensamente en los sacramentos, en particular en la eucaristía, que es signo de la presencia real de Cristo, de su cuerpo y de su sangre, pero también en toda forma de oración y de servicio al prójimo.

La espiritualidad cristiana no comporta ninguna separación de los diversos elementos que componen la persona humana, sino más bien una conversión que arranque al hombre del ámbito cerrado de su egoísmo (“carne”) y lo abra al horizonte de la acción del Espíritu de Cristo. A esto quiere servir Ignacio con los Ejercicios Espirituales, ayudando al creyente a discernir entre el bueno y el mal espíritu, que se reconocen, entre otros, por sus efectos psico-somáticos. Es propio «del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante; y propio del buen espíritu dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quie-

tud, facilitando y quitando todos los impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante» (EE 315).

Vemos, pues, cómo el cuerpo está, bajo diversos aspectos, constantemente presente en el desarrollo de los ejercicios espirituales. No raramente, el ejercitante reacciona respecto a sus posturas físicas en la oración, y también siente en su cuerpo señales claras de sus mociones espirituales. Los ejercicios espirituales en sentido ignaciano incluyen claramente una especie de somatología de la experiencia religiosa.

El cuerpo en la oración

El sujeto espiritual, según lo ya dicho, está formado por una unidad psico-somática a la que concierne no solamente lo mental-cognoscitivo, sino también lo corporal-sensitivo. O sea, la vida cristiana no se reduce a un aprendizaje simplemente doctrinal o moral, sino que se traduce en capacidad de sentir lo divino, de sentir la fe en Cristo. El sentir religioso es, pues, según Ignacio, por ser espiritual, intensamente corporal. Así, la experiencia de la consolación, tan típicamente ignaciana, está descrita como un estado espiritual, emocional y corporal:

«Llamo consolación cuando en el alma se causa alguna moción interior, con la cual viene el alma a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter, cuando ninguna cosa creada sobre la faz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivadas a amor a su Señor, (...); finalmente llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestes y a la propia salud de su alma, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (EE 316). Mientras que la desolación es todo lo contrario: turbación, oscuridad, tristeza, falta de esperanza, de amor, alejamiento de Dios (EE 317).

Tal manera de sentir la consolación o la desolación está, pues, claramente unida a las emociones sensitivas del creyente, como es el caso de las lágrimas, el más frecuente entre los fenómenos místicos ignacianos en su *Diario espiritual*. Las lágrimas se producen por compunción de los pecados, por compasión con Jesús sufriente, pero también por alegría con el Jesús resucitado o simplemente como lágrimas de devoción, con frecuencia ligadas a alguna moción. Por ejemplo el 11 de febrero de 1544 se dice en el *Diario*: «Andando y acordándome de lo pasado, una nueva moción interior a devoción y lagrimar»⁵.

El término “moción” se encuentra frecuentemente en el *Diario* y en los *Ejercicios*⁶. Durante los ejercicios el creyente reflexiona sobre determinadas sensaciones interiores, que en la tradición espiritual se llaman *logismoi*, es decir, inspiraciones, sugerencias, positivas o negativas, que Ignacio llama genéricamente “mociones”, y que están dentro

⁵ EE 4, 48, 56, 89, etc. Cf «Lágrimas»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Mensajero, Madrid 2007, 1101.

⁶ EE 6, 182, 227, etc. Cf «Moción»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Madrid 2007, 1265.

de las experiencias de consolación o de desolación, según que sean positivas o negativas. Las mociones y toda forma de oración se pueden favorecer externamente adoptando la postura corporal más apropiada:

«al entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo sentado, cuándo en pié, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que, si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga» (EE 76).

Aquí se constata una gran flexibilidad. No se prescribe postura determinada. Lo importante es que el cuerpo esté en armonía con el espíritu para entrar más fácilmente en oración y obtener el resultado deseado. Porque, como se dice en la segunda anotación, lo que harta y satisface no es «el mucho saber, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (EE 2).

«Después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación, y si mal, miraré la causa de donde procede, y así mirada, arrepentirme, para enmendarme adelante» (EE 77). Es decir, un reposo, una repetición tranquila y libremente hecha de la oración, en vista de conocer mejor sus impresiones y gracias.

No solo la postura corporal, sino también el ambiente en que el cuerpo se halla, influyen en la meditación. Si la materia a meditar lo requiere se podrá crear un ambiente de tristeza oscureciendo el lugar de la meditación. Por el contrario, si la materia es de alegría, se deberá iluminar y adornar el entorno donde se medita (EE 78).

Los consejos siguientes (EE 82-86) se centran en la relación entre la oración y la penitencia. Renunciar a lo superfluo no es todavía verdadera penitencia. La verdadera penitencia comienza con la privación de lo conveniente y de lo necesario. En lo corporal se hace penitencia cuando se prolongan las vigias antes del sueño o éste se interrumpe; o cuando se ayuna o se mortifica el penitente con alguna disciplina. Pero la penitencia corporal o externa está considerada no en sí misma, sino siempre como consecuencia de la penitencia interior, de la conversión a Cristo que da al creyente la contrición de sus faltas y pecados. La penitencia interior es el verdadero objetivo, pero no sin excluir la externa. La liturgia, principalmente durante la cuaresma, y todos los maestros de la vida espiritual coinciden en señalar el valor que tiene alguna forma de penitencia corporal para vivir mejor la conversión interior. Cada uno deberá considerar en qué medida sabe renunciar a algo legítimo para no dejarse invadir por las cosas y mantenerse fiel en el servicio a Dios y al prójimo.

En lo que concierne a la comida, se encuentran en los Ejercicios las reglas para ordenarse en el comer (EE 210-217), que se encuadran dentro de la virtud de la templanza. Ignacio distingue la alimentación básica (el pan) de aquella otra que se come más por placer o “manjar”. En la bebida se recomienda siempre la medida. Respecto a la alimentación básica no se establece medida. En lo que concierne a los manjares se pone en guardia contra el apetito desordenado. El remedio consistirá en tomar habitualmente comidas comunes y si se sirve algo refinado, comerlo con moderación.

La importancia del cuerpo en la vida espiritual se resalta de nuevo en el “tercer modo de orar” en el que se comienza proponiendo lo ya dicho de que «se repose un poco el espíritu asentándose o paseándose» (EE 239). Aquí se trata de una especie de recitativo interior en el que, al ritmo de la respiración (inspiración), se dice mentalmente una palabra de la plegaria (por ejemplo, *Gloria Patri...*) deteniéndose hasta la espiración (EE 258). El ritmo podrá ser más o menos lento, según convenga.

Se ha comparado este “modo de orar” con ciertos métodos orientales como el hesicasmo (de la Iglesia oriental) y con la ascesis budista del zen⁷. Estas semejanzas indican claramente cómo la oración cristiana tiene puntos comunes con las de otras religiones. A lo que Ignacio apunta no es, obviamente, al simple reposo meditativo, sino a la gloria de Dios en Jesucristo y al servicio del prójimo.

Pero el tipo de oración en el que se actúa más la compenetración entre el cuerpo y el espíritu es el que Ignacio llama “traer los cinco sentidos” o aplicación de sentidos. Claras alusiones a formas de oración que apelan a los sentidos se hallan en la misma Biblia, por ejemplo: «Gustad y ved qué bueno es el Señor» (*Sal 33,9*). Orígenes, Agustín de Hipona y Buenaventura profundizaron teológicamente la experiencia sensitiva de lo divino⁸. La aplicación de sentidos en los Ejercicios (EE 121-126) está unida a la siguiente petición: «deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir» (EE 130). Ahora bien, este conocimiento se adquiere contemplando textos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento, con sus personajes, sus palabras y sus obras. La tarea de la vista y del oído es ver las personas, oír lo que hablan o pudieren hablar. La del olfato y gusto, es oler y gustar “la suavidad y dulzura de la divinidad” de Cristo, de su persona, de sus virtudes, etc. Tocar, así como abrazar y besar los lugares donde mora, por ejemplo, la Sagrada Familia.

El criterio para tales expansiones de afecto es la reverencia y el acatamiento. El deleite experimentado en tales contemplaciones acrecienta el amor en el servicio de Cristo y del prójimo, que es el fruto de toda oración cristiana. Los sentidos corporales, utilizados o aplicados espiritualmente, pueden, por tanto, conducir a una rica experiencia interior, lo que muestra la gran sintonía del cuerpo humano con lo divino, puesto que a través de los cinco sentidos el orante puede llegar a percibir una profunda intuición de lo divino, como muestra la experiencia mística.

Salud y enfermedad

Como dijimos al comienzo, Ignacio, después de un tiempo de verdadera hostilidad penitencial hacia su cuerpo, inició a partir de sus experiencias místicas un proceso de

⁷ «Meditación profunda y autoconocimiento»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Madrid 2007, 1424.

⁸ K. RAHNER, *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, Schriften zur Theologie, vol. 13, Zürich 1975, 11-136

recuperación y revalorización de lo corporal para la vida espiritual. Ésta es eminentemente apostólica, imbuida por el dinamismo del “todo a la mayor gloria de Dios y mayor servicio del prójimo”. Ese “todo” (“omnia”) engloba la totalidad del mundo visible e invisible, el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material, lo religioso y lo sociocultural... nada, con excepción, claro está, del pecado, debe quedar fuera de este proceso de glorificación divina y de servicio al hombre. Esto lo lleva también a una visión apostólica de lo corporal. Para Ignacio está muy claro que el cuidado del cuerpo es de gran importancia para espiritualidad del “omnia ad maiorem Dei gloriam”. En las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, cuando se trata la formación en el noviciado, se dedica todo un capítulo a la formación corporal, con el siguiente principio:

«Como la solicitud demasiada en lo que toca al cuerpo es reprehensible, así el cuidado competente de mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales es loable, y deberían todos tenerle; y a la causa, cuando sintiesen alguna cosa serles dañosa, o alguna otra necesaria cuanto al comer, vestir, estancia, oficio o ejercicio, y así de otras cosas, deben todos avisar de ello al Superior» (Const 292).

Dos cosas quiere evitar, pues, Ignacio en lo referente al cuerpo: la excesiva solicitud por conservar la salud corporal y el excesivo temor de perderla. Ambas actitudes denotarían poca confianza en la Providencia; además, restarían generosidad y audacia a la actividad apostólica, quedándose muy lejos del deseo de seguir radicalmente a Cristo:

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

Esta disponibilidad incondicional a seguir a Cristo se ha de poner en práctica tanto en la salud como en la enfermedad:

«En las enfermedades todos procuren sacar fruto de ellas, no solamente para sí, pero para la edificación de los otros; no siendo impacientes, ni difíciles de contentar, antes bien teniendo y mostrando mucha paciencia y obediencia al médico y enfermero, usando palabras buenas y edificativas, que muestren que se acepta la enfermedad como gracia de la mano de Dios» (Const 272)

Todo cristiano y, en particular el jesuita, siempre debe ser apóstol, aun estando enfermo o siendo anciano, incluso en el lecho de muerte:

«Como en la vida, así también en la muerte, y mucho más, debe cada uno de la Compañía esforzarse y procurar que Dios nuestro Señor sea en él glorificado y servido, y los próximos edificados, a lo menos del ejemplo de su paciencia y fortaleza, con fe viva, y esperanza y amor de los bienes eternos que nos mereció y adquirió Cristo nuestro Señor con los trabajos tan sin comparación alguna de su temporal vida y muerte» (Const 595)⁹.

⁹ «Enfermedad»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007, 750-758.

No en último término es de destacar que la estructura institucional de la Compañía de Jesús está diseñada, partiendo de la metáfora paulina del cuerpo (1Cor 12,12-24), como un cuerpo apostólico (Const 135, 219, 510, etc.).

No sólo en los textos fundamentales de la Compañía de Jesús (Ejercicios, Constituciones, Autobiografía), sino también en numerosas cartas e instrucciones se ocupa Ignacio de cuestiones referentes al cuerpo, a su salud y enfermedad, y de cómo orientarse espiritualmente e tales casos¹⁰. Lo mucho que preocupó al Santo de Loyola el cuidado de los enfermos desde que inició su cambio de vida en el seguimiento de Cristo, ayudando a los enfermos e incluso viviendo en hospitales, es conocido y queda corroborado por el hecho de que aún después de ser elegido Superior General de la nueva orden, se reservó para él el cargo de prefecto de los enfermos en la comunidad de los jesuitas de Roma.

Con su vida, con sus cartas, sus orientaciones y consejos prácticos se podría escribir un Manual sobre la espiritualidad del cuerpo en la salud y en la enfermedad.

¹⁰ J.M. MARÍN SEVILLA, *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.