

Afectarse

Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola

di RICARDO ALDANA*



Introducción

Explica el filósofo Claude Bruaire que el interés por los afectos ha desaparecido y reaparecido en la filosofía moderna. La escolástica medieval, siguiendo a Aristóteles, sostenía la distinción entre apetito sensible (irascible y concupiscible) y apetito inteligible (voluntad). En la filosofía moderna se transformó dicha distinción en un dualismo, por el que intelecto quedaba en relación con la voluntad, pero ajeno a los afectos. El P. Pierre Faure explica en sus consideraciones sobre la historia de la pedagogía cómo este dualismo ha llevado a una concepción de la educación en la que propiamente se trata de educar las facultades superiores de la inteligencia, mediante el conocimiento, y la voluntad, mediante la virtud, y lo que entonces se hace imposible es concebir una compenetración de lo sensible y lo inteligible. Es esencial reconocer que la pedagogía moderna ha nacido precisamente como superación del dualismo, cuando desde el campo de la medicina (primero Edouard Seguin y después Maria Montessori) se puso de relieve que los niños conciben lo espiritual a partir de lo sensible¹. En la filosofía es también necesario recuperar la unidad de lo sensible y lo inteligible, de lo corporal y lo espiritual, unidad que se da precisamente en los afectos, para no dividir al hombre.

La vida afectiva, nos dice de nuevo Bruaire, es a la vez memoria y proyección, porque por un lado contiene una memoria fundamental de uno mismo, como «permanencia substancial del yo», y por otra parte es «anticipación de la actividad», en cuanto imaginación, de modo que sólo la vida afectiva sitúa realmente en el tiempo: «Sentimiento de sí e imaginación se penetran aquí para *cualificar* la existencia encarnada... Estas dos direcciones se cruzan en lo actual, espesando el instante, vinculando el presente a su pasado y a su futuro»². Sin la vida afectiva no hay inserción real en la vida, sino proyección a una atemporalidad abstracta de ideas e imágenes, o una negación del yo en el todo de este mundo, como en una especie de madre-tierra que da a luz a sus hijos pero los reabsorbe en el sepulcro.

* RICARDO ALDANA, docente de Teología Fundamental en el Instituto Diocesano de Teología *Lumen Gentium*, Granada (España) y Profesor de Documentos del Concilio Vaticano II en el Seminario diocesano de Córdoba (España), ricardoaldanaval@yahoo.es

¹ Cf. la historia de la pedagogía trazada en breve por Pierre Faure, *Précurseurs et témoins de'un enseignement personnalisé et communautaire*, París 2008, los capítulos dedicados a estos fundadores de la pedagogía moderna.

² Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Seuil 1964, 57. La traducción al español de las obras citadas, cuando es el caso, es del autor de estas páginas.

Si los afectos tienen esa dimensión doble de pasado y futuro, que permiten al sujeto situarse en el hoy, que ha recibido del ayer y que tiene un mañana, es decir, que permiten una percepción sana de la propia existencia en el tiempo, siempre según Bruaire tienen también la cualidad de unir la receptividad y la espontaneidad libre. La receptividad, porque uno es afectado por algo y sólo por eso tiene afectos; fundamentalmente, uno es afectado por el deseo de algo; mientras más hondo es el deseo, mientras más concuerda con la memoria sana de uno mismo, es decir, con el principio y fundamento de uno mismo, tanto más fuerte y duradero es el deseo. La espontaneidad, porque el ser afectado no es toda la vida afectiva, sino que también el sujeto puede *pronunciar* el afecto recibido como *afección* y, de este modo, ya no sólo lo recibe sino también lo determina al recogerlo en su propia palabra y hacerlo suyo. La palabra tiene esta capacidad de dar el propio ser a lo que se recibe, pues en ella el ser propio se convierte en un sí a lo que se dice con la palabra. Si yo recibo y me siento afectado simplemente, si no pongo en palabras el afecto, es decir, si no lo muevo yo mismo, por ejemplo un afecto de gratitud que no se convierte en bendición, no llega a convertirse en vida afectiva, pierde su capacidad de afectar. En síntesis: «Lo afectivo es la *afección* del deseo, pero también el *efecto* de la libertad»³.

Estas páginas pretenden exponer la importancia de la palabra «afectarse» que aparece en el libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Después de presentar algunos pasajes significativos del libro que puedan ayudar a situar la importancia de esta palabra (1), se presenta la interpretación de Hans Urs von Balthasar de esta clave ignaciana bajo la idea de «representación» y su hondura teológica y metafísica (2). Se pasa entonces a la cuestión de la relación entre indiferencia y afectos, como aparece en el libro de los Ejercicios, especialmente en la Meditación de tres binarios de hombres (3). Separar indiferencia y afectos puede dar lugar a la asunción de actitudes amaneradas o manieristas que no constituyen un engaño sobre uno mismo (4), para lo cual no es remedio ninguno la neutralidad afectiva (5). Finalmente se orienta la reflexión precedente a la vida consagrada en virginidad, con especial recurso al corpus joánico del Nuevo Testamento (6).

1. *Afectarse* en San Ignazio

Ya hemos introducido un concepto principal del libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, el de «principio y fundamento» (EE 23). Por lo que se refiere al aspecto receptivo de la vida afectiva: «no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente», pero para que se dé esto en la oración el ejercitante debe tomar «el fundamento verdadero de la historia» (EE 2), es decir, de los misterios de la vida del Señor que el ejercitante contempla; en el mismo sentido de dejar actuar la Palabra de Dios sobre el orante, San Ignacio enseña que es mejor 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). Por lo que se

³ Id. 158-159.

refiere a la libertad que mueve los afectos, se nos dice que en la oración usamos de la voluntad «afectando» (EE 3), porque desde los preámbulos el ejercitante «quiere»: he de «pedir al Señor lo quiero y deseo», es decir, la gracia que veo que la oración me ofrece; y durante la contemplación la voluntad es también activa afectivamente: «queriendo recordar y entender... moviendo más los afectos con la voluntad» (EE 50).

La vida afectiva, liberada de «afecciones desordenadas», se concentra en querer lo que Dios quiere. La finalidad de los Ejercicios: «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida» (EE 1), es decir, una obediencia que nace del amor sentido y correspondido, no de la sola convicción lógica, ni de una pasividad pura ante la fuerza de la gracia. Esto es lo que significa la expresión «afectarse» usada por San Ignacio en los Ejercicios, a veces en el sentido de oponerse afectivamente los afectos desordenados, pero también en sentido positivo: «para que el hombre se afecte para la vera doctrina de Cristo nuestro Señor» (n. 164), o movido por la oración, «afectándose mucho dirá: Tomad, Señor, y recibid...» (n. 234). Si volvemos al razonamiento de Bruaire, la palabra que media entre la afección producida en el sujeto y el afecto promovido por el sujeto será precisamente la que representa perfectamente la oración «Tomad, Señor, y recibid», es decir el *fiat* de la fe educido por el amor vivido y sentido.

Quizás este orden afectivo se encuentra descrito ya en la n. 3 de los Ejercicios, que no deja de ser misterioso: «como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando; advirtamos que en los actos de la voluntad, cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia, que cuando usamos del entendimiento entendiendo». El entendimiento en su acto propio es activo como razón que busca, pero es también pasivamente receptivo del ser de aquello que entiende. En el entendimiento hay un tocar y un ser tocado que, referido a Dios, no es irreverente porque está imperado por el amor. Este contacto con la verdad de Dios es contacto con Dios mismo (la fe alcanza la realidad de Dios, dice S. Tomás de Aquino, no sólo la sentencia sobre Dios⁴), si bien mediando los dones naturales y sobrenaturales del conocimiento, es un ser afectados por la majestad del ser de Dios. Puesto que es así, la voluntad se mueve, *se afecta* en el movimiento de adoración reverente de Dios, movimiento que recorre el abismo de la distancia entre Dios y la creatura. Lo esencial es aceptar que la reverencia no es un límite al amor impuesto por la imposibilidad de que la creatura se convierta en Dios, sino que es un momento interno del amor por el que el hombre se goza en la gloria del amor de Dios como Totalmente-Otro que sin dejar de serlo se hace nuestro No-Otro al ofrecernos ese mismo amor que es su esencia⁵. Esto tiene lugar estrictamente cuando la distancia creatural es reinterpretada en y por la distancia intratrinitaria: como pura alegría de la gloria del Totalmente-Otro que hay en

⁴ «El objeto de la fe se puede considerar de dos maneras. Primero, desde el punto de vista de la misma realidad creída, y así el objeto de la fe es... la realidad misma de que trata la fe. En segundo lugar, desde el punto de vista del creyente, y entonces el objeto de la fe es algo formado de partes según los enunciados» (*Summa Theologiae* 2, 2 q. 1 a. 2).

⁵ Así, H. U. von Balthasar, *Glaubhat ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln⁶ 2000, 100.

Dios (en la Trinidad) y del Totalmente-Otro de la creación. El momento unitivo del entendimiento deja lugar al momento de la reverencia que adora: «Todos los estremecimientos de la unión se realizan en el más profundo estremecimiento de la adoración»⁶.

Con lo anterior queremos subrayar la importancia para San Ignacio y para la tradición cristiana de la vida afectiva y el doble aspecto de receptividad y espontaneidad de la vida afectiva. Cuando los primeros jesuitas eran reconocidos «maestros de afectos»⁷ por los ejercicios que empezaban a dar con mucho fruto de conversiones y vocaciones, era claro que se les reconocía como maestros no sólo de doctrina de fe y moral, sino también del modo de vivirlas desde la obediencia libre en el amor, primero interiormente dejándose afectar por la doctrina personalmente y luego exteriormente mediante las decisiones que transforman la vida. Esta sigue siendo la experiencia de los Ejercicios: la doctrina está al servicio de la vida de fe y de amor, y abre en esperanza un camino hacia adelante para esa vida. No es rebajar la doctrina ponerla al servicio del afecto, como si lo espiritual se tuviese que degradar para acercarse a lo anímico y corporal. Es más bien llevar la doctrina a su destinatario, al hombre como unión dinámica de cuerpo y alma dañada por el pecado de ese modo que produce la rebelión de la carne contra el espíritu (Gal 5, 17): porque la obediencia de fe del espíritu humano al Espíritu Santo no es completa si no recoge en sí misma la carne en obediencia al espíritu humano. El afecto es la expresión sintética de esta unidad de cuerpo, alma y espíritu en la fe prestada a Dios.

2. Afectarse, nobleza y representación

Para acercarnos al contenido profundo de lo que puede significar el acto de afectarse, recurrimos a la idea de «representación» con la que Hans Urs von Balthasar describe la «metafísica» de San Ignacio de Loyola. Pues la idea de representar exige en sí misma el acto de afectarse; es tomada por Balthasar del gran teatro barroco, sobre todo el español y en particular el de Calderón de la Barca: el personaje recibe en «indiferencia» total el papel que lo define y con él recibe sus notas características. No es deducible este papel desde ningún orden cósmico ni político; sencillamente deberá actuar en obediencia como le es pedido. Si el teatro del barroco no deja de suscitar preguntas sobre la real

⁶ H. U. von Balthasar, *PATRÍSTICA, ESCOLÁSTICA Y NOSOTROS*, EN *TOLETANA* 24 (2011), Toledo, 67 (trad. de Ricardo Aldana), 75. Por eso, dice el mismo Balthasar en otro lugar, interpretando la «mística» esencial de los Ejercicios como unión de la voluntad humana a la voluntad de Dios: «Pudiendo darse la mística inmediatez en la que lo divino y lo humano contactan lo uno en lo otro, tanto en la experiencia (o visión) [en la “consolación sin causa precedente” 330. 336] como en el querer, sólo este segundo momento es presentado como paradigma general obligatorio. Mientras que la inmediatez de la experiencia o de la visión forma parte de las *gratiae gratis datae* y por eso ni debe buscarse ni puede ser ejercitada, la inmediatez volitiva es alcanzable para todo creyente con la gracia de Dios, en cuanto que en este éxtasis de la voluntad no se exige nada sino la renuncia a todo disponer de uno mismo en la voluntad de Dios que llama y elige» (*Christlicher Stand, Einsiedeln*², 1981, 403).

⁷ Testimonio citado por Antonio Alburquerque, en “Fabro tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios” I, *Manresa* (1993) 345.

libertad de las personas-personajes así entendidos y sobre la consistencia de un orden ontológico en el que la vida humana pueda tener sentido⁸, la representación es justificada, dentro del clima barroco de la nobleza del gran héroe dramático, cuando es concebida a partir analogía de la libertad entre el Creador y la creatura, como versión moderna de la *analogia entis* de Santo Tomás⁹. Y ésta es la metafísica de la representación. Emerge así con San Ignacio el trasfondo de la analogía del ser como diálogo del amor divino que llama al hombre al amor. La elección de Dios puede y debe entonces ser también la elección del hombre en obediencia amorosa y libre. Co-realizar, participar, responder, ser introducido en, son las expresiones con las que Balthasar caracteriza esta *analogia libertatis*, en la que la unión de la creatura con el Creador es fundamentalmente la comunión en el amor con su Voluntad santa.

El hombre elige, en la analogía de la libertad entre Dios y la creatura, aquello que Dios nuestro Señor «nos diere para elegir» (EE 135); él co-realiza espontáneamente y con voluntad propia esa elección particular que en a libertad eterna de Dios está determinada para nosotros... La autoentrega del hombre a Dios es acogida y “respetada” por Dios porque participa por gracia y libremente en el acto de elección de Dios mismo... Si el acto de libertad humana que responde es introducido en la entrega libre y sin por qué de Dios mismo, tal acto se eleva por encima de la simple ética teleológica y trasciende hacia la esfera pura de la adoración y el amor desinteresados: que el hombre haya sido creado con todas sus fuerzas activas para la alabanza que adora a Dios, para la reverencia que honra a Dios y para el servicio de Dios que se olvida de sí, esto es su determinación esencial¹⁰.

La elevación por encima de la pura ética teleológica es la novedad en esta concepción de la analogía. No es que dicha ética deje de ser válida, todo lo contrario; sólo que ahora ésta es una parte más exterior, protectora del núcleo de la existencia, constituido en adelante por la voluntad concreta de Dios para cada uno.

El verdadero cristiano es una existencia puramente para la mayor gloria de Dios, existencia que por eso mismo se inmerge en esta gloria, se pone a su disposición, y la irradia mediante la gracia... Aquí el acto de contemplación ya no sólo se entendía como la obra más fecunda para el mundo y para la Iglesia,... Ahora este mismo acto fundamental, esta misma obra fundamental, también podía desembocar en el acto apostólico activo de cada uno que se dirige al prójimo¹¹.

El giro que en la espiritualidad cristiana ha permitido el reconocimiento de que el mismo diálogo libre de la obediencia que cada cristiano sostiene con Dios *representa*

⁸ Cf. *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid 1990, 156 ss (trad. de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero).

⁹ Sobre esto *Herrlichkeit III I 2, Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1965, 970-971. «La autoabnegación en Ignacio no es menos radical que en Francisco o en Eckhart, sin embargo, asume la metafísica tomista de la causa segunda, finalmente de la analogía entis tomada en serio, por lo que alcanza la síntesis interna de las dos corrientes principales – “escolástica” y “mística” – que en la Edad Media corrían en paralelo» (Id. 459).

¹⁰ Id. 458.

¹¹ Id. 459.

todo el orden del amor entre la creatura y el Creador, por tanto todo el orden del ser, implica el emerger de la conciencia de vocación en sentido bíblico: cada hombre es llamado por parte de Dios («a cada uno en particular [Jesucristo] llama y dice» EE 95)¹². Implica también que el esquema metafísico dominante hasta Ignacio, de Dios como causa formal o cuasi formal y el hombre y la creación en general como causa material que recibe de Dios la forma, con el riesgo acentuado en el siglo XIV de una necesaria aniquilación del ser y la voluntad de la creatura para dejar a Dios toda iniciativa, deja de sostener inmediatamente la concepción de la vida cristiana. En Ignacio, la indiferencia no va en esa dirección. «El verdadero misterio de la revelación cristiana es más bien el hecho de que la realización del reino de Dios, el que “Dios sea todo en todo”, el “yo vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí”, como obra total de Dios, puede y debe ser buscado en activa co-laboración por parte de la creatura»¹³. Esta colaboración no puede quedar ya un simple dejar-hacer, sino que «la voluntad particular de Dios, que debe ser activamente captada y cumplida, ha de ser también activamente buscada», por lo que el «abandono, que en los místicos renanos está al final, en Ignacio pasa a estar en el inicio»¹⁴.

Recapitulando la idea de representación con las mismas palabras de Balthasar:

Este conocimiento [de que el mismo valor divino de la contemplación obediente reside en la acción obediente], sólo plenamente legitimado y liberado sin temores en Ignacio, ha adquirido, en consonancia con su siglo barroco, la forma de la «representación». El que sigue al Señor, que se pone en completa indiferencia a disposición de la voluntad y servicio del Maestro sin dejar por eso de ser un sujeto humano libre, es para sí mismo y para los demás ya sólo un encargado, un representante de su Señor, así como un virrey representa tanto más perfectamente al rey cuanto más sin reservas pone sus energías personales, espirituales y configuradoras al servicio del pensamiento y la voluntad de su soberano. Él sigue siendo persona, pero como tal se vuelve cuasi completamente transparente a la persona que lo envía... La idea [de representación] produce una nueva conciencia del aparecer de la gloria divina en el mundo: porque ahora esta gloria encuentra un depósito en el que y al que se manifiesta, depósito que ahora no tiene que ser destruido por la gloria de Dios, como en Eckhart, Ockham y Lutero, para revelarse como lo único, sino que en él puede aparecer como auténtica gloria, como manifestación de soberanía absoluta¹⁵.

Hemos llamado «nobleza» a este modo de obedecer en libertad amante. El señorío de esta nobleza ahora se entiende como la gloria del Dios que puede disponer de mi existencia con mi más profundo y amante asentimiento a su disposición. No es ya sólo la nobleza del héroe griego que acepta el destino divino con plena conciencia y libertad; es más la nobleza del creyente veterotestamentario, que en obediencia inicia un camino que es plan de Dios para la salvación de todos los pueblos (Gen 12-15); pero es más todavía que esto, porque la gloria de Dios ya no sólo actúa disponiendo la historia del pueblo elegido y de la existencia del profeta elegido de entre el pueblo, sino que ahora,

¹² Cf. H. U. von Balthasar, *Vocación. Origen de la vida consagrada*, Madrid 2015, 110-112.

¹³ Id. 457.

¹⁴ Id. 458.

¹⁵ Id. 459-460.

como sólo en el Nuevo Testamento ocurre, la gloria de Dios ha mostrado que su consistencia es el amor trinitario, por lo que la representación parte de la misión del Hijo que representa al Padre. Toda misión y vida cristiana está bajo la ley de esta representación. La nobleza que a esto corresponde sólo puede ser tomada del mismo Nuevo Testamento, de la fe y entrega de María, de José, del Bautista y de los apóstoles. Esta nobleza tendrá que ser espíritu de pobreza («suma pobreza espiritual» *EE* 145, que corresponde a la «suma pobreza» en que el Salvador ha nacido, *EE* 116), entrega virginal y obediencia con ese alcance inaudito de la cruz. Nobleza es alegría en la obediencia, es discreción en el amor, es humildad pronta al sacrificio, es incansable amor. Y es, siempre de nuevo, confesión de la insuficiencia del que ha sido llamado a tanto. Sólo el fiat de la Madre de Dios puede aquí representarnos adecuadamente.

3. Indiferencia *afectiva*

Para nuestro argumento es decisivo el paso de indiferencia *afectiva* que pide San Ignacio al ejercitante antes de hacer *efectiva* una elección. En el cuarto día de la segunda semana de los Ejercicios se encuentra el ejercitante con la meditación de «tres binarios de hombres». La historia es que los tres tienen diez mil ducados, o sea, mucho dinero que han obtenido lícitamente, pues si fuera mediante pecado no habría nada que discernir, sino que sólo quedaría arrepentirse y confesar. El dinero es lícito pero se sienten apegados a él y quisieran verse libres del apego. El primero sólo «querría» quitarse el apego, pero se queda con el dinero y el apego sin hacer nada hasta la hora de la muerte, el segundo quiere quitar el apego pero, por decirlo así, pide a Dios “quítame el apego pero déjame el dinero”. Normalmente el ejercitante, si ha podido ver gracias a la repetida meditación precedente de las dos banderas en qué consisten sus diez mil ducados, el límite en disponibilidad que pone a Dios, se encuentra a sí mismo en el segundo binario. Puede hacer ayunos y vigiliias y oraciones, pero no se decide a arriesgarse a preguntar a Dios si no debería realmente dejar el dinero. El tercero, en cambio, por verse libre del apego, por alcanzar la indiferencia *afectiva*, está dispuesto a perder el dinero, y mientras Dios le comunica su voluntad al respecto «todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla» (*EE* 155).

Hay que notar que la indiferencia *afectiva* no es la extinción de los afectos, sino un acto de fe en Dios y de amor a Él, por el que toda la libertad vuelve en esperanza confiada a su fuente para dejarse determinar también afectivamente, porque evidentemente no se trata sólo de hacer lo que Dios quiere, sino también de querer lo que Él quiere. El tercer binario «no le tiene afección a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad» (*ibid.*). Nos parece que la interpretación de San Francisco de Sales, concedor de los Ejercicios, de la indiferencia, como «que no pone su afecto en las cosas que Dios quiere,

sino en la voluntad de Dios que las quiere»¹⁶, se queda todavía demasiado por encima de la creatura, acusando todavía el esquema antiguo metafísico en el que la gloria de Dios desciende verticalmente, de modo que el sí sea sólo a Dios y no directamente también a la cosa por Dios mandada. «Quererla o no quererla según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad», dice San Ignacio. En otras palabras, la indiferencia afectiva es un don de la gracia de la obediencia de fe, por el que el hombre queda libre, también afectivamente, para poner su corazón (en sentido bíblico: pensamiento, voluntad, sentimientos) en aquello que Dios le pide. Decimos que esta indiferencia afectiva es un acto de fe, porque requiere que el espíritu se eleve hasta la majestad infinita del amor de Dios que supera todas las diferencias creaturales como Creador de todas. Y desde allí recibir de nuevo el propio ser tal como Dios quiere verlo y emplearlo en el trabajo concreto determinado por Él. No sólo el primer movimiento, típicamente el «abandono», «Gelassenheit», de los maestros renanos, sino también el segundo, como aparece en la obediencia bíblica. Por eso es fe obediente, que requiere un sí nuestro a la majestad de la libertad de Su amor manifestada en la elección Suya. De modo que lo determinado por su Voluntad reciba un sí como obra y determinación divina: un amor eterno e infinito se ha requerido para la existencia de aquello que se me encomienda, y el sí a ese amor tiene que ser un sí a la cosa así amada por Dios mismo. En todo momento, también después de entregar el afecto a lo que se me encomienda, esta obediencia hace libre al que la presta, porque mantiene el orden de Dios respecto de la creatura, de modo que si llegara el momento en que Dios dispusiera otra cosa, la separación de la cosa querida en obediencia no podría ser una trágica negación del amor, por dolorosa que pueda ser.

Este modo de decir sí, de servir en un servicio concreto, de amar libremente a las creaturas desde Dios y desde mí mismo, con un amor que desciende de arriba (EE 338), podemos llamarlo nobleza cristiana. Es plenamente afectiva y plenamente trascendente, del todo «encarnada» y del todo «espiritual».

No es esta indiferencia afectiva una síntesis de cosas divinas y cosas humanas, es simplemente un milagro de la gracia en medio de nuestras tendencias pecaminosas al egoísmo. Puesto que estas tendencias son bien reales, conviene considerar dos extremos opuestos contra la nobleza cristiana así descrita.

4. *Afectarse y el problema de la afectación manierista*

La buena formación y la ausencia de cualquier amaneramiento o afectación manierista¹⁷, lo sabe cualquier educador, van de la mano. Asumir actitudes exteriormente que se suponen son interiores, asumir un lugar de magisterio sobre los demás sin una tarea correspondiente, asumir sentimientos que no llegan a sentirse, asumir lenguajes, modos

¹⁶ *Tratado del amor de Dios* L. IX, 4.

¹⁷ No nos referimos aquí al problema ético y psicológico del amaneramiento como afeminamiento de un varón.

de vestir y comportarse que no han pasado realmente por el fuego de un acto verdaderamente libre... son formas de afectación manierista que indican siempre una formación en la que ha faltado la desnudez de la indiferencia, del estar solo ante Dios y del dejarse determinar por la sola voluntad suya. Adrienne von Speyr expone el paso de la oración del niño, de suyo exento de esa afectación aun estando bajo la protección de sus padres, a la del joven que ya no puede afectar la condición de la infancia, en términos de desnudez ante Dios, que es lo que precisamente se echa en falta en el manierismo:

[El joven] está solo ante Dios: ya no envuelto por la oración de la madre, ya no como una parte de la familia que reza, ya no sólo empleando las palabras habituales, sino de modo nuevo y distinto y único. Tiene que emerger de la costumbre para osar este paso. Tiene que buscar a Dios. Está desnudo y expuesto ante Él. Al dejar caer el joven el manto de la costumbre y al atreverse a salir, Dios le parece también más extraño, más lejano y más grande. Debe empezar una nueva relación yo-tú con Él. Y él se aterrará tal vez a causa de su miseria y a causa de que hasta ahora, ha apelado a Dios así como era, y no ha pensado acerca de la gracia de poder hablar con Dios y recurrir a Él, no ha pensado sobre lo que significa para Dios ponerse a disposición de un hombre y prestarle atención. Y ahora, tal vez él es sobrecogido por lo indefenso de este encuentro, como si se tratase de un torbellino; ha experimentado algo de la gracia destinada personalmente a él, y con esto ha recibido un sentimiento nuevo de la responsabilidad y de la exigencia de Dios para él¹⁸.

La fe nos da la certeza incommovible, que tiene contacto con la eternidad, del Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de la historia de amor que ese Dios ha vivido por nosotros y quiere vivir en y con nosotros. Pero todas las demás certezas vacilan. Por eso el que ha encontrado a Cristo todavía tiene preguntas, muchas y muy agudas. Y es mala señal que el cristiano quiera sentirse como uno que tiene todas las respuestas. Si quiere sentirse así, como ocurre con frecuencia en las familias que viven de tradiciones, fácilmente empezará a vivir la fe como ideología. Las riquezas insondables de Cristo son accesibles sólo a la pobreza de espíritu. Es tendencia propia de la edad juvenil buscar una seguridad en el tener claro todo. Por eso es tan frecuente que el joven adopte posturas o modas, en las que dice sentirse seguro. En el caso del acercamiento a Dios, habría que dar tiempo a un sí personal que no sea una falsa síntesis, que después será muy difícil desmontar (habitualmente con mucho sufrimiento), como puede darse en el caso de grupos y movimientos católicos en los que los jóvenes encuentran una identidad muy definida que no procede tanto de un carisma de seguimiento *de Cristo*, cuanto más bien de un estilo de hacer y pensar en el que el centro no está ocupado por la «suma pobreza espiritual» de la que habla San Ignacio, la cual simplemente da voz a las instrucciones del Señor sobre la vida cristiana (cf. especialmente el sermón de la montaña, Mt 5-7, el discurso de la misión en Mt 10, y los paralelos; con mucha fuerza, Lc 9 y 14).

Ciertamente los jóvenes necesitan una forma clara de vida cristiana y no les bastan discursos generales ni inspiraciones a nivel fundamental. Pero dicha forma debe proceder del «verdadero fundamento de la historia» (EE 2), como dice San Ignacio respecto

¹⁸ *Die Welt des Gebetes*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1992, 217-218.

de las contemplaciones de la vida del Señor. Es la historia de Él la que da fundamento al seguimiento. Ciertamente un carisma eclesial suele abrir al joven cristiano el camino para este encuentro con la historia del Señor, que puede configurar su existencia. Por eso se puede establecer un criterio respecto de la formación en los grupos: cuando el grupo mismo o el movimiento se propone a sí mismo como *la* tarea o misión en la Iglesia, de modo que el servicio cristiano se concentre en la promoción del grupo, en su crecimiento, en el aumento de su influencia, se corre el riesgo de abstraerse de Jesucristo, que pasa a ser un presupuesto teórico del grupo y se oscurece la gloria de su amor siempre más grande. Sólo cuando la respuesta de fe tiene lugar en un ámbito de «suma pobreza espiritual», percibida y amada en la historia del Señor, en su estilo de vivir, pobreza que hace imposible la identificación de mi grupo con el Evangelio mismo, se puede ofrecer a los jóvenes una forma de vida cristiana que no se convierta con el tiempo en estrechamiento del espíritu católico.

El riesgo de la afectación se podría describir como el riesgo de “vestirse el hábito” demasiado pronto, de modo que el hábito no pueda ser esa forma de desnudez ante Dios de los religiosos¹⁹, cuyo ideal de seguimiento de Cristo, expresado por San Jerónimo y repetido por franciscanos y dominicos como fórmula de la verdadera pobreza evangélica, es el de *nudus Christum nudum sequi*, seguir desnudo a Cristo desnudo. Así es «el fundamento verdadero de la historia». También en San Juan de la Cruz, desnudez es una palabra muy repetida, como característica de la pureza y el amor verdadero. La desnudez verdadera, es una gracia muy grande que se corresponde con la transparencia inocente de Adán prelapsario. No hay una técnica para alcanzar esta verdadera desnudez, como ha soñado alguna corriente de la pedagogía moderna. No se trata de perder la vergüenza, herencia necesaria de nuestro padre Adán, necesaria para prevenir males mayores, pues, como dice Santo Tomás, el pudor no es virtud, pero es necesario para la virtud; de la falta de pudor resulta sólo un nuevo encubrimiento, so capa de naturalidad. Precisamente, la afectación manierista es un abrigo de falsa naturalidad, confeccionado para encubrir la falta de capacidad de estar en la verdad, en la desnudez auténtica.

La desnudez es poder estar ante Dios, a semejanza del Hijo ante al Padre, dice Adrienne von Speyr, y se nos concede participar en ella mediante la actitud de confesión ante Dios y ante la Iglesia. Cuando el Hijo se ha sentido abandonado del Padre que se esconde de su mirada, por este ocultamiento del Padre ha podido quedar desnudo en la cruz y revelar en su desnudez la condición del amor de Dios que se expone y confiesa el pecado del mundo, exponiéndose al rechazo y al abuso. Al mismo tiempo que revela el

¹⁹ En sus diarios cuenta Sta. Verónica Giuliani que al terminar de ser despojada de sus vestidos para la entrega a Cristo, su desnudez total consistía en llevar el hábito de capuchina (*Experiencia y doctrina mística. Santa Verónica Giuliani: relatos autobiográficos*, Madrid 1991). Lleno de humor, el venerable P. Jerónimo de Gracián cuenta que cuando tuvo que despojarse del hábito del Carmen, por las insidias tejidas en su contra, fue asaltada su nave por piratas turcos, y le hicieron el favor de despojarlo del traje que se había vestido para parecer agustino, como el Papa le pedía, quedó agradecido a Dios y a la Virgen por no permitirle usar otro hábito, y quedó «contento con el hábito que Adán me dio». Cit. en Carlos Ros, *Jerónimo de Gracián. El hombre de Santa Teresa de Jesús*, Sevilla 2006, 429.

amor eterno de Dios, el Hijo se oculta en la carne humana, es decir, hace invisible su divinidad, por eso puede revelarnos al Padre desapareciendo Él mismo entre nosotros, como uno más, oculto en la multitud. Nuestra desnudez verdadera es ser nosotros mismos tal como Dios nos hace ser en Cristo.

Además de este fundamento de la verdadera afectividad en la desnudez ante Dios, hay un segundo aspecto señalado por el libro de los Ejercicios que orienta decisivamente la afectividad para evitar la afectación manierista: es necesario que los objetos de elección y predilección de las decisiones del cristiano «militen dentro de la sancta madre Iglesia jerárquica» (EE 170), más aún, no basta pensar como un buen católico, es necesario vivir la vida cristiana «sintiendo con la Iglesia» (EE 352 ss). La expresión hoy más usada de «amar a la Iglesia», poco tradicional, no está exenta de la posible ambigüedad de hacer volver la mirada de los cristianos sobre la Iglesia misma, cuando todo el sentido de la existencia de ella es mirar y hacer mirar a Jesucristo²⁰. Ella no puede detener la mirada sobre sí misma, sino que puede y debe sólo ser para su Esposo. Y, por su parte, el cristiano no puede objetivar la Iglesia como algo que está puramente ante él, de modo que pueda ser objeto de su aprecio. Es verdad que la Esposa fiel y la Madre nos preceden en la vida cristiana, y que debemos mucho a la «Paloma» (la Esposa del Cantar de los Cantares en el lenguaje de San Agustín) que nos absuelve y sostiene en la fe; pero también es verdad que con ella somos deudores de Dios. Por eso San Agustín, tan cerca de la expresión amar a la Iglesia, no la usa, y su idea del Cristo total como *Chistus* [cabeza] *amans seipsum* [cuerpo], según la fórmula de san Gregorio Magno, introduce en la cuasi identidad Cristo-Iglesia la distancia entre la Iglesia y Cristo. Pero si la Iglesia no se ama a sí misma, sino a Cristo, al Dios que Él nos revela, y a toda la dispensación de ese amor en favor del mundo, se puede decir también que en ella el Amor absoluto se ama a sí mismo, en el sentido de que el Espíritu Santo pone en ella un amor que es fin en sí mismo. Propio del “*anima ecclesiastica*” es no poner dialécticas entre el Espíritu de la Iglesia y sus instituciones. Amar a la Iglesia puede significar esto, con lo que estamos precisamente en el núcleo de las reglas de San Ignacio: reconocer al mismo Espíritu de Dios, cuyo toque delicado se conoce por experiencia subjetiva (oración, discernimiento, impulso carismático) en la Iglesia del ministerio jerárquico.

Esto significa no sólo «la religiosa sumisión de entendimiento y voluntad al Magisterio ordinario de la Iglesia» (*Lumen Gentium* 25), porque hablamos de «sentir con», de algo más elemental, más carnal. Significa esa «alegría católica» (Péguy) que reconoce en la Iglesia empíricamente presente a nuestros ojos, a pesar de todas las contradicciones que le imponemos, la Iglesia santa e inmaculada del cielo. Sin este «sentir» la Iglesia Santa en las comunidades católicas concretamente conocidas, el cristiano se relacionaría con una «idea» de Iglesia que permanece ideal, no realmente presente en el mundo como sacramento de la salvación, de la santidad y del amor perfecto. Para nuestro tema de la afectividad lo decisivo es que uno se debe dejar *afectar* por los hermanos, primero

²⁰ Exponemos el discernimiento sobre dicha expresión de H. U. von Balthasar en el artículo ¿AMAR A LA IGLESIA? en *Pneuma e institución*, Madrid 2008, 137-167 (trad. de Eloy Rodríguez Navarro).

agradeciendo su fraternidad sin presuponer que ésta es un derecho nuestro o un deber de ellos, sino más bien reconociendo en ella el don inmenso de una presencia de Cristo absolutamente gratuita. Que será en la tierra siempre posible el escándalo intraeclesial, que cada uno deberá observar consigo mismo el máximo rigor para no desedificar en la comunidad cristiana, pero que también habrá necesidad de una experiencia de una renovada redención intraeclesial en Cristo y, por tanto, necesidad de un celo por la oveja extraviada, de atar pecados para que lleguen a ser posible desatarlos, de corregir, de orar juntos, de perdonar siempre... todo esto nos enseña el Señor según Mt 18. Así es la experiencia de la Iglesia que nos afecta al mismo tiempo que la Iglesia como Jerusalén de arriba que es nuestra Madre (Gal 4, 26). Por eso tiene pleno sentido católico la idea de Ignacio antes de la fundación de su Compañía, de entrar en una orden religiosa relajada para sufrir un poco. ¿No hay siempre algo de esto en nuestras comunidades? Y el que no huya de tales defectos, ¿cómo encontrará a la Iglesia?

El sentir con la Iglesia nos mueve, según las reglas de los Ejercicios, a la obediencia a la Madre Iglesia y a la alabanza, antes que a la defensa, de los elementos de la vida cristiana como son vividos realmente, también aquéllos que no nos toca vivir directamente. De ahí el talante católico de alegría, que Péguy cifra en el poder hacer lo que hacen todos y estar contentos de ello: la misma fila de la comunión, la misma fila ante el confesionario... Que en todo esto no dejaremos de experimentar la mediocridad de costumbres que se han podido anquilosar, no significa sino que necesitamos siempre de nuevo al Espíritu Santo, también como Espíritu de la santa inquietud (Adrienne von Speyr) que nos impide instalarnos y no dejar de mirar «el fundamento verdadero de la historia». Sólo mediante esa soledad del seguimiento personal del Señor, el sentir con la Iglesia adquiere toda su profundidad.

5. El problema de la neutralidad *afectiva*

Más directamente contra el movimiento de *afectarse* se sitúa la actitud de una presunta neutralidad afectiva. Se puede describir como una interpretación deficiente de la disponibilidad, por la que uno se muestra dispuesto a todo, aparentemente, pero sin dejarse tocar por aquello que realmente se le pide. O como falta de eros, de pasión por lo que se hace. Esta neutralidad afectiva en el servicio de Dios es en realidad una reserva frente a la obediencia que pide todo, como hemos dicho a propósito de la «meditación de tres binarios de hombres».

«Ningún bien puede derivarse de ningún cambio que no sea sentido con el corazón, que no sea un desarrollo de sentimientos que brotan libres y serenos del interior del seno de todo el cuerpo»²¹. La «apatía» que enseñan los Padres no tiene nada que ver con

²¹ John Henry Newman, REMARKS ON CERTAIN PASSAGES IN THE THIRTY-NINE ARTICLES (Tract 90), en *Tracts for the Times* VI 269-270. De la *Uniform Edition*, con comentarios y correcciones de Newman, como aparece en <http://newmanreader.org/works/viamedia/volume2/tract90/tract90-1.html#top>

la falta de capacidad para padecer las cosas en Dios, sino con la superación de la esclavitud de las pasiones terrenas. San Ignacio reconoce en las obras de los Padres una gran capacidad para «mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor» (EE 363). Vale la pena escuchar esta entusiasta descripción de H. U. von Balthasar del período de los Padres, en un largo artículo al final de la década (1939) que el teólogo suizo dedicó al estudio de los Padres griegos:

El primer gran episodio de la historia de las ideas de la Iglesia es la patrística. Con un máximo de vida cristiana inmediata, ardiente, y de certeza instintiva para lo verdadero y lo que diferencia al cristianismo, la joven Iglesia sale hacia el mundo pagano, también hacia su ámbito intelectual, para afirmarse a sí misma frente a él y para ganarlo para Cristo. Los primeros asaltos son en parte aún tímidos, torpes y poco hábiles; debe haber primero una ejercitación en las armas mundanas del espíritu. Los primeros Padres contienen fórmulas y comprensiones variadas que objetivamente han sido superadas y hoy pasarían por heterodoxas. Algunos, como Taciano, Tertuliano, Hipólito y Novaciano, el mismo Cipriano y Orígenes llegan a estar en tensión con el Magisterio ministerial y con el baluarte visible de la tradición. Pero las grandes herejías del gnosticismo, montanismo, arrianismo, nestorianismo, monofisismo, maniqueísmo y donatismo estrechan el campo de la libre especulación cada vez más: la ortodoxia vitalmente instintiva se transforma siempre más en ortodoxia explícita y racionalmente aclarada y asumida como posesión. A la sombra de los grandes Concilios nacen esos poderosos y atrevidos edificios del espíritu que ponen el fundamento de la teología cristiana con una fe victoriosa y a partir de una plenitud fontal desde entonces nunca de nuevo alcanzada. Un vivir inmediatamente de la Escritura Sagrada, que cimienta toda la patrística y la apoya como suelo nutriente, le otorga el carácter de un desarrollo y continuación casi inmediatos de la revelación misma. Se añade a esto la inmediatez a las experiencias e impresiones del mundo que es propia de toda época joven y que le permite reaccionar con mucha mayor apertura y seguridad instintiva que a un espíritu envejecido, obstaculizado por diversos conceptos y costumbres fijados. Grandeza, profundidad, osadía, flexibilidad, seguridad y amor ardiente, todas las virtudes de la juventud son propias de la teología de la edad patrística. También esa serie de figuras cuya grandeza pervive, como la que se traza de Ireneo a Atanasio, Basilio, Cirilo, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín – sin contar con el ejército de los pequeños – que quizá ninguna otra época de la Iglesia podrá nunca volver a alcanzar. Vida y enseñanza son inmediatamente una sola cosa; de todos ellos vale lo que decía Kirkegaard del Crisóstomo: “Él gesticula con toda su existencia”²².

En fin, este afectarse teológico por el Evangelio podría expresarse en los términos de las pasiones que Santo Tomás de Aquino no excluye, purificadas de desorden, de la vida de las virtudes teologales. Benedicto XVI ha querido en su primera encíclica salir al paso de una caridad que no sabe apasionarse, exponiendo la inseparabilidad del agape y el eros en el hombre, en Dios mismo y, por tanto en el amor del cristiano por Dios y por el prójimo²³. La capacidad de ser afectados la relaciona Adrienne von Speyr con la verdadera pureza cristiana, que es todo lo contrario de no ser tocados por la vida; y

²² PATRÍSTICA, ESCOLÁSTICA Y NOSOTROS, en *Toletana* 24 (2011), Toledo, 78-79.

²³ *Deus Caritas est* 3-11.

describe la situación presente de la cultura como especialmente incapaz de afectos, de dejarse impresionar por las cosas.

El hombre es, gracias a sus atributos y a sus disposiciones instintivas y espirituales, como un instrumento musical capaz de las más variadas tonalidades. Pero ya no hacemos caso de esta variedad; nos sentimos orgullosos cuando podemos trabajar mentalmente todos los días y hora tras hora, y en resto del tiempo descansamos según cualquier esquema, nos hemos unificado como animales gregarios en una tonalidad ininterrumpida y hemos renunciado a tocar toda la escala de nuestras posibilidades. Trasponemos todo a la misma tonalidad, la de una seguridad neutral; leemos en el periódico con la misma tranquilidad de ánimo acerca de un cadáver que se corrompe, de un drama amoroso, de una subida de precios o de las más terribles crueldades de una guerra. Nos hemos hecho eunucos... Esto es lo contrario de la virginidad cristiana²⁴.

Esta neutralidad afectiva no puede residir en el momento receptivo de la afectividad, como si alguno pudiera pensar que realmente a él no se le concede sentir de alguna manera la presencia del Señor, pues «son inexcusables» (Rom 1, 20), de no percibir su existencia; más aún, «mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa» (Apoc 3, 20). «El Señor está siempre cerca. Está en cada puerta. Y llama. Aunque nosotros podemos alejarnos mucho, el Señor conoce de cerca una puerta, en la que puede llamar. Él da siempre el primer paso... Nadie puede decir que él esté tan lejos que no perciba el llamar del Señor»²⁵. La neutralidad afectiva reside, por decirlo con la descripción inicial de afección-palabra-afecto, en no dar la palabra a la iniciativa de Dios, cuya Santa Presencia no falta nunca o, con palabras de los Ejercicios, en no mover los afectos con la voluntad. «Escuchar y abrir es cosa del hombre El Señor requiere esta mínima acción de disponerle una entrada, a Él que espera fuera. No empuja al hombre a un espacio ajeno, sino que entra en el espacio humano, como un amigo, uno de la misma clase, de la misma casta, adaptado al mismo medio humano. Tan sencillamente como cuando las personas pobres se encuentran unos a otros en el umbral de la puerta»²⁶.

La neutralidad afectiva vista así es un riesgo enorme para la fe, aunque no necesariamente su muerte. Puede resultar, y quizás es frecuente que así sea, en un cierto cinismo o indolencia del creyente, como una actitud en la que los «hechos» de la salvación en Cristo son «datos objetivos», cuyo significado personal no interesa explorar. Hoy este riesgo es particularmente intenso, daba la educación «científica» que se recibe desde niño, en la cual rige el método del «objeto como cadáver», es decir, como algo exterior a mí que no comparte mi existencia ni mi vida; en realidad, en la percepción auténtica de la realidad como la ha conocido la filosofía clásica y medieval, dice Claude Bruaire, la alteridad del mundo respecto del sujeto que lo conoce produce una «relación viva, movida, hecha de deseo y trabajo», en la que propiamente «no existe la noción de objeto»²⁷.

²⁴ *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag Einsiedeln 1969, 15.

²⁵ Adrienne von Speyr, *Die Apokalypse*, Johannes Verlag Einsiedeln 1950, 215

²⁶ Id. 215-216.

²⁷ Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, 51.

Esta noción ha surgido como necesidad en la filosofía moderna para definir no tanto el mundo como es en sí mismo, sino cómo la ciencia humana consigue abordarlo y dominarlo. El mundo se vuelve mudo, susceptible ya sólo de nuestro discurso. Ferdinand Ulrich ha descrito esta situación de la cultura moderna con palabras contundentemente claras: «La relación hacia la realidad se ha invertido:... el mundo habla al hombre porque él se expresa en y para el mundo, él verbaliza enteramente [durchwortet] lo que en sí es mudo y lo pone bajo la luz de su trabajo-lenguaje. Finalmente él está en el mundo sin turbación y “como en casa”, porque él se dirige a sí mismo desde lo “otro”»²⁸.

La indolencia afectiva acompaña y produce este esfuerzo por dar-sentido con las propias palabras que no nacen de haber recibido nada significativo del mundo. Esta actitud no puede no dañar la oración cristiana y por ello la vida cristiana, pues el objeto de la oración cristiana es el Verbo encarnado²⁹, o sea, el «verdadero fundamento de la historia» del Hijo de Dios venido en carne (2 Jn 7). Sin este fundamento la oración tendrá que ser la autoproducción de un mundo espiritual, más místico o más ideológico o más devocional-pietista, quizá revestido de «liturgias», en las que, sin embargo, no se celebren tanto los misterios del Señor cuanto nuestro propio mundo espiritual religioso. O simplemente la oración decaerá hacia lo rutinario e insignificante, y se abandonará con facilidad, a menos que se mantenga como el deber moral, en el sentido precristiano de la virtud de religión, que hay que cumplir. Así se dan las contradicciones de una oración que cree más en la oración misma que en Dios. O como se dice del anglicanismo típicamente victoriano, no se trata tanto de creer y amar a Dios como de ser un buen inglés. ¿No ocurre lo mismo en todos los países, como se ha dicho de España, en donde el «cristiano viejo» no se siente obligado a un camino personal de fe personal (según la aguda crítica de Jiménez Lozano), o como ocurrió en Francia con Maurras, para quien ser católico-romano era una decisión por la cultura francesa, no por Cristo?

Si los movimientos eclesiales han aportado mucho para despertar la fe como camino personal, queda siempre el paso que no puede dar sino el creyente en soledad, no su comunidad, por el que el Señor mismo es realmente el centro de nuestro afecto. Y esto se cultiva sólo en la oración cristiana personal.

6. *Afectarse* como representación del Amor en la virginidad: el corpus joánico

El verdadero *afectarse* que hemos tratado de describir a partir de la indiferencia como la enseña San Ignacio, distinguiéndolo de deformaciones, debe tener su *ultima ratio* en el amor, también como «metafísica de la representación». Porque sólo en el amor la reflexión sobre uno mismo («reflexionar en mí mismo para sacar algún provecho» (EE 114) se nos manda en el libro de los Ejercicios) que implica el *afectarse* es movimiento de entrega

²⁸ Ferdinand Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Johannes Verlag Einsiedeln 1973, 11.

²⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid³ 2007, 109 ss (trad. de José Luis Albizu).

al amado y no conclusión del don en uno mismo. La metafísica de la infancia de Ferdinand Ulrich nos ha enseñado que el don del donador no puede ser tal sin la recepción del que recibe, de modo que el no recibir hace del donador un avaro³⁰. Sólo el afectarse por el don, sólo en el sí al don y al «para mí» del don, el donador llega a ser realmente donador, de modo que, por don suyo, yo que recibo su don le doy también algo, el poder ser donador. En los términos en que venimos expresándonos, sin el afectarse no hay amor, porque no hay un tú real si no hay un yo que quiera ser un yo para el tú.

Después de exponer la metafísica de la representación de San Ignacio, Hans Urs von Balthasar reconoce históricamente un peligro en la interpretación de los seguidores del santo de Loyola. Pero la cuestión debe ser también reconducida a la teología, para lo que nos ayudarán sobre todo las figuras bíblicas del amor. Seguimos los comentarios de Adrienne von Speyr a algunos pocos pasajes del corpus joánico. La exégesis de Adrienne tiene entre otras la ventaja de ser muy atenta la profeta humano al que es dirigida la palabra de Dios, por lo que es especialmente adecuada para lo que pretendemos.

6.1 El Evangelio

El *discípulo del amor* se afecta explícitamente en su evangelio una vez, cuando después de que es abierto el costado del Señor por la lanza, dice: «el que lo vio ha dado testimonio... y él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis» (Jn 19, 35). La reflexión del discípulo sobre sí mismo y sobre su acción tiene por objeto la evidencia de la verdad del Señor traspasado por la lanza muerto en la cruz. Gramaticalmente hablando, se podría decir que el objeto directo y el indirecto de la reflexión se intercambian: reflexión sobre mí... para la verdad, testimonio de la verdad... para mis ojos. El amor nos sitúa más allá del drama moderno de subjetivismo y objetivismo, de modo que la inmensa objetividad del discípulo amado en el cuarto evangelio es siempre certeza de permanecer él mismo en la verdad del amor del Señor. En la reflexión explícita, cuando habla de sí mismo en este versículo, emerge en el momento necesario el yo que ha estado en todo momento en la intimidad y en la adoración del Hijo de Dios, de manera que se hace perceptible que este afectarse explícito se corresponde con un continua identidad entre el amor recibido y el amor entregado *en* el acto mismo de recibirlo.

Y así, por un lado, la verdad del hecho contemplado encuentra el amor en el que lo contempla, en el que puede desplegar sus dimensiones.

En el momento en que él ve la apertura del costado, entiende que todo lo hasta ahora vivido y experimentado eran sólo pequeños inicios que ahora hacen explosión hacia lo siempre-más-grande de los misterios del más allá, revelados en la oscuridad de la herida. Los inicios son ciertamente captables con ojos humanos y comprometen al que los ve con el siempre-más del tener que comprender y participar. Pero el amor del que mira el amor del Señor sabe al mismo tiempo que este amor eternamente hará aumentar todo lo que él ha experimentado y todo lo que podrá comprender... Él sabe ahora que el amor del Señor no sólo

³⁰ Ferdinand Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, Johannes Verlag Einsiedeln 1970.

está vivo allí donde visiblemente lo comunica, sino también allí donde es invisiblemente activo, y sabe que esta eficacia de su amor encierra en sí nueva eficacia... El costado abierto demuestra que las participaciones del Señor nunca y de ningún modo pueden decaer en la muerte, que son máximamente vida perfecta en medio de la muerte, porque son amor³¹.

Por otro lado, la relación entre el hombre y la verdad queda definida de modo nuevo con esta renovación de la fe que da testimonio «para que vosotros creáis» (19, 35 c). En esta necesidad de creer se muestra que en el amor la verdad no teme depender del sujeto creyente, y que, en cierto modo, se refugia en la fe de él. Juan

sabe por primera vez que las verdades mostradas, percibidas con los sentidos no sólo han de ser verdaderas en sí, sino que pueden ser verdaderas todavía en otro sentido muy diferente, que el sentido de la verdad de esas verdades queda fundado en un punto del todo distinto: en la necesidad de la fe de los que acogen el testimonio. Que, por tanto, de algún modo la fe es menos una consecuencia de la verdad que la verdad de una necesidad de creer. Esta inversión se explica dentro del amor. Porque la verdad verdadera es el amor. El saber del que aquí se habla no es un saber general, sino el de Juan, que vive en el amor, el saber que tenía que ser expresado precisamente en este lugar. El amor tiene su fundamento en sí mismo; es para sí mismo fundamentación y sentido, y el que vive en el amor no busca ningún motivo más que el amor. Detrás del amor no existe ningún otro motivo. El que obedece a Dios sólo por temor, al menos interiormente tiene que preguntarse por un motivo de lo que Dios ha mandado, aun cuando exteriormente obedezca en silencio. Pero el que obedece por amor, no hace preguntas interiormente, sino que hace por amor la obra del amor que incluye en sí la verdad. A los niños a los que se quiere dar una sorpresa se les pide que cierren los ojos y abran la boca, y obedecerán si son ingenuos y no conocen el miedo, sino sólo el amor. Así aquí, en la cruz, el amor cierra los ojos para recibir ciegamente la verdad. Lo que Juan ha visto y ha experimentado bajo la cruz, le ha dado el amor perfecto que ya sólo pide la fe pura³².

6.2 Las cartas

Por eso la identidad entre el amor percibido y ofrecido en el acto de percibirlo tiene el nombre bíblico, especialmente joánico, de «verdad», de manera que se puede hablar de «caminar en la verdad» (3 Jn 4), incluso de «hacer la verdad» (1 Jn 1, 6). «Yo amo en verdad, y no yo solo, sino también todos los que conocen la verdad, por la verdad que permanece en nosotros y con nosotros estará por los siglos, estará con nosotros la gracia y la misericordia y la paz, de parte de Dios Padre y de Jesucristo, el Hijo del Padre, en verdad y amor» (2 Jn 1-3). Afecto y conocimiento son máximamente cercanos porque la verdad de Dios, la Verdad en absoluto, es el amor.

Según este rasgo joánico podemos aceptar entonces como definición básica de la indiferencia ignaciana la humildad descrita por Adrienne von Speyr como «querer dejarse amar por Dios y en este amor de Dios querer amar»³³ «Querer» indica aquí el movimien-

³¹ Adrienne von Speyr, *Johannes IV. Geburt der Kirche*, Johannes Verlag Einsiedeln² 1998, 176.

³² Id. 175-176.

³³ *Apokalypse 725*.

to de afectarse por el hecho del amor de Dios que se nos presenta como algo consumado: «en esto hemos conocido el amor, en que dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). La verdad es entonces el amor ya ofrecido y es necesario reconocerlo así. Fuera de este reconocimiento simplemente no encontramos ninguna verdad que nos constituya. El afectarse por el amor de Dios hace que sea necesaria la consecuencia hacia el amor al prójimo de la frase apenas citada: «por eso también nosotros debemos dar la vida por los hermanos».

6.3 El Apocalipsis

En el Apocalipsis, dada la especial exigencia de objetividad de la tarea de las visiones y su trasmisión, Juan describe su propio ser afectado en modo también objetivo, como algo que ocurrió. Así, en la visión inaugural, «caí a sus pies como muerto» (1, 17). Y en la visión central del trono de Dios y del Cordero, «yo me deshacía en lágrimas porque nadie se halló que fuese digno de abrir el libro y levantar sus siete sellos» (5, 4). En el intervalo entre la sexta y la séptima trompeta, «Recibí el libro de la mano del ángel, y lo devoré; y era en mi boca dulce como la miel; pero habiéndolo devorado quedó mi vientre lleno de amargura» (10, 10). Finalmente, para terminar el libro, «yo atestiguo a todos los que oyen las palabras de la profecía de este libro: que si alguno añadiera a ellas cualquier cosa, Dios descargará sobre él las plagas escritas en este libro. Y si alguno quitare de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará a él su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, descritos en este libro» (22, 18-19).

«Caí a sus pies como muerto» (1, 17). Esta «proskynesis» del caer como muerto indica la completa incorporación de la persona del vidente a la tarea, y la necesidad de comenzar desde la adoración. Ante el ser-más de Dios, no puede el hombre simplemente presentarse sin la conmoción total de su ser que tiene la necesidad de dejar a Dios todo el espacio del ser. En el caso de la primera visión del Apocalipsis se diría que es un acto de reverencia en el que la reflexión completa sobre sí mismo del apóstol tiene que terminar en un situarse en la nada mediante la muerte de sí para dejar a la gloria de Dios toda palabra e iniciativa respecto del ser, de la vida y la existencia. Es la necesidad profundamente sentida de adorar a Dios. No hay garantía mejor de que la oración es cristiana que experimentar la alteridad absoluta suya con la alegría de que así sea. Por eso San Ignacio pide al ejercitante que no dé por supuesto sino que suplique con la «oración sólita», cada vez que se pone en oración, que todo lo suyo en ella sea para mayor gloria de Dios: «pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (EE 46).

«Yo me deshacía en lágrimas porque nadie se halló que fuese digno de abrir el libro y levantar sus siete sellos» (5, 4). El vidente del trono de Dios entra directamente en el drama de la historia de la salvación visto desde el cielo, desde el gran trabajo de Dios. «Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, es decir, actúa como al modo de un trabajador» (EE 236). El fondo del trabajo del Creador es la cruz, porque la creación ha tenido lugar *praeviso peccato et praevisa cruce*, habiendo sido previsto el pecado y prevista la cruz, como repite la teología interpretando el Nuevo Testamento. Esto lo ve Juan y comparte con Dios el duro trabajo de la

creación *praevisa redemptione peccati*, porque todo está contenido en el libro que nadie puede abrir. Los afectos se dejan conformar directamente por Dios y el modo Suyo de sentir. Pero, se podría objetar, ¿no es esto acercarse demasiado a Dios, saber demasiado de la vida íntima de Dios? Ciertamente lo sería si no existiese la revelación divina. El vidente puede entrar en la visión divina de que la salvación es lo absolutamente necesario. Pero la solución de esta necesidad es creaturalmente imposible de prever o deducir. «De ahí la infinita inquietud y angustia» del vidente. Juan ve sólo la necesidad de Dios, no ve todavía al Redentor y así «siente que si el Padre y el Espíritu se han atado de ese modo, si los habitantes del cielo son incapaces [de abrir el libro], si los hombres en la tierra y las almas del infierno tampoco pueden nada, entonces este no generalizado sólo puede abrir un inmenso vacío, en el que está la solución incondicionalmente necesaria... Juan conoce a los hombres como pecadores. Precisamente por eso no pueden quedar sin referencias. Tienen que ser salvados. El libro tiene que ser abierto. Y más aún, tiene que tener lugar una respuesta desde el hombre. Y esto con una urgencia ineludible y, sin embargo, ¡no hay salida! Así que queda sólo la angustia». Juan, que posee la fe y el amor en forma eminente, es situado por la visión en el punto de vista de la absoluta libertad de Dios, y por eso no puede adelantar la solución, «no puede ayudar. Sólo puede llorar. Estas lágrimas son la expresión de su total impotencia. Y, sin embargo, son también el testimonio de una ayuda humana. Él está entre la humanidad y el Señor. Él es aquél que en la tierra fue consagrado del modo más profundo, el que ha comprendido y cumplido el mandamiento del Señor del modo más íntimo. Es el amor el que lo ata al Señor y el Señor a él, pero él ha puesto este amor a disposición de todos los hermanos. Y sus lágrimas son la expresión de este amor... Cuanto más ve Juan que no hay nadie digno de abrir el libro, tanto más comprende lo indeciblemente importante que es el libro. Contiene aquello por lo que todos los hombres claman»³⁴.

El afecto del vidente se ensancha católicamente como angustia por la salvación de todos. Por eso, cuando uno de los ancianos le dice «no llores. Mira, ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de la raíz de David, para poder abrir el libro y sus siete sellos» (5, 5), puede participar en la alegría que hace vibrar al Amor absoluto. Ya el mandato de no llorar «lo saca de su tristeza... En este momento Juan ve la solución. Él sabe de quién se trata, quién ha triunfado, y que es el triunfo sobre la muerte del hombre... En un cierto sentido el triunfador ha vencido también al Padre que tiene el libro sellado, y al Espíritu, que lo ha sellado... Pero el Padre y el Espíritu querían este triunfo sobre ellos, y han anunciado su querer al participar en la obra de la encarnación del Hijo. El amor quiere ser vencido por el amor. Nosotros lo conocemos como un sentimiento humano. Pero se da en Dios la verdad de este sentimiento. El amor es fuerte, pero se hace débil por momentos, para recibir del otro el amor más fuerte»³⁵.

«Recibí el libro de la mano del ángel, y lo devoré; y era en mi boca dulce como la miel; pero habiéndolo devorado quedó mi vientre lleno de amargura» (10, 10). La dul-

³⁴ Adrienne von Speyr, *Apokalypse* 242-243.

³⁵ Id. 243-244.

zura inicial del sí a la palabra de Dios deberá dar lugar, al ser mantenido este sí en circunstancias distintas de las iniciales, a otros afectos. «La recepción de las cosas de Dios que uno ha de trabajar en el espíritu es siempre agradable en su inicio; es percibida de entrada por el que recibe el encargo como algo que da felicidad; pero cuando él ha de trabajar con lo recibido, descubre cuán incapaz es para conservar la felicidad de Dios como felicidad. La boca que dice sí está como en la superficie, y no puede inmediatamente decir sí con toda la profundidad. Uno dice sí como si ya estuviese adaptado al todo, pero viene la dificultad de la asimilación seria»³⁶. Alegría y amargura se suceden en el amor que permanece fiel y así es justo que sea. «Del amor vienen la alegría y la tristeza» dice Santo Tomás de Aquino³⁷. La estabilidad afectiva a la que se aspira en la ordenación de los afectos al Señor la variedad de sentimientos que la Escritura reconoce en el Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento y en Yahvé en el Antiguo, siempre en la inmutabilidad del amor.

Ante la inminencia de las bodas del Cordero, frente al ángel que se las anuncia, «me arrojé a sus pies para adorarle. Pero él me dijo: “guárdate de hacerlo, que yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos, los que mantienen el testimonio de Jesús. A Dios has de adorar, porque el espíritu de profecía es el testimonio de Jesús» (19, 10). Muy semejante a esto la postración de 21, 8, con el mismo resultado. El comentario de Adrienne von Speyr: «Juan cae a los pies del ángel porque en el momento en que éste le comunica las palabras [sobre el triunfo del Cordero y sus bodas], ya no ve en el ángel a un enviado de Dios, sino lo divino que él anuncia y lleva consigo. Juan no distingue ya entre el que ha dado el encargo y el que lo ha cumplido: el ángel y la Palabra de Dios para él llegan a ser una unidad. De modo que él debe caer para adorar y lo que hace es justo en ese momento. No lo sería después de que el ángel lo habrá prohibido... Tan pronto como Juan ve por medio del ángel que la cena que a él el Señor le dispensó una vez en su amor ha llegado a ser el banquete de bodas de la Iglesia entera y que él ser tiene que contar entre los invitados, a los que Dios mismo declara bienaventurados, ve en la relación del ángel con Dios una especie de paralelo con su relación respecto de la Iglesia. Se produce en él como una apertura del conocimiento, una disponibilidad acrecida»³⁸.

La postración de Juan que debe ser corregida por el ángel es manifestación, por tanto, de ese afecto católico cuyo entusiasmo está en la recepción de la salvación por parte de los demás sin exclusión de nadie. Es tal vez ese afecto que Péguy llama «ternura católica», y que debe ser una cualidad de la «caridad cristiana». La «ternura universal» del católico está representada por Jesús mismo en el largo poema *Eva*, en el que Él habla con la «querida abuela carnal», que representa a la humanidad entera. Dice el amigo del poeta Joseph Lotte, que firma como Durel, sobre el poema: «¿Cómo no indicar aquí que este respeto total, esta clase de profunda y seria ternura universal está aquí eminentemente no solamente representada sino recogida... en esta gran ternura de Jesús por su

³⁶ Id. 354.

³⁷ *Summa Theologie* II II 28 1.

³⁸ *Apokalypse* 627.

abuela, por su primera, por su gran abuela carnal... La ternura es el muelle de lo católico en el sentido en que el amor es el muelle de lo cristiano»³⁹.

7. Conclusión

En el Magnificat la Madre de Dios declara cómo se afecta ante la misión de recibir como Madre al Hijo de Dios. Ya en la Anunciación el sí del espíritu de María al Espíritu Santo recoge también toda su disposición femenina corporal en el único fiat, y así todo su ser puede ser *la* respuesta personal adecuada a la misión del Hijo. Si para Él lo decisivo es la misión que el Padre le ha dado, para ella también, lo decisivo es la persona-misión Suya, no la propia. «El sí de María es la primera oración cristiana. Ella lo pronuncia, pero Dios llena la palabra de ella con su propia plenitud... Este estar a disposición es más grande que la palabra que lo expresa, porque es custodiada en el interior del sí del Hijo al Padre»⁴⁰. La disposición del Hijo y la de la Madre se unen. Durante el tiempo del embarazo el evento corporal de la adaptación de su cuerpo es la manifestación de la esencia de la vida cristiana como respuesta integral al requerimiento del Señor. El Magnificat es oración de este tiempo: «El “Magnificat” es la expresión de cuánto la Madre conserva todas las palabras de Dios en su corazón... El Señor, llevado por la Madre... tiene una sola intención: prodigarse y compartirse infinitamente. La Madre lo ha comprendido desde el principio y nunca ha tenido otra intención más que prodigar el Hijo al mundo»⁴¹.

San Ignacio nos hace contemplar los misterios de la infancia al inicio de la segunda semana de los Ejercicios. Parece querer reconocer un primado de la Madre de Dios entre «los que más se querrán afectar» (EE 97), porque es a ella, en primer lugar, a quien se dirige la petición de militar bajo la bandera de Jesucristo (EE 147), lo que más tarde encabezará *Formula Instituti* de la Compañía de Jesús. Podríamos decir que ella es la primera que se ha dejado afectar y se ha afectado por Cristo, de modo que para ella ya no hay nada sin Él, ni acceso a Dios ni amor a los hombres. En los Ejercicios la palabra *afectarse* tiene el significado teológico de dejarse afectar por el evento de la salvación en Cristo y abrazar este evento como aquello por lo que hay que perder todo y dar todo.

La capacidad de *afectarse* realmente es una gracia a la que se concede crecer mediante la oración, porque la contemplación de la experiencia bíblica del amor nos introduce en la verdad del afecto que guía al cristiano en su obediencia a Dios. La centralidad de la vida afectiva, nos parece, reside en el hecho de que sólo ella puede mantener el primado real de la caridad en la vida cristiana. Porque «Dios es amor», la fe suscita en nosotros el afecto por responder con amor al Amor. «Jesús mi amor está crucificado»⁴², escribe

³⁹ Durel, artículo *L'Ève de Péguy*, «casi dictado» por Péguy mismo, reproducido en Ch. Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Ed. Gallimard 1975, 1582.

⁴⁰ *Gebetserfahrung* Johannes Verlag Einsiedeln² 1978, 51.

⁴¹ Adrienne von Speyr, *Ancilla Domini*, Rafaela 2005, 259-260.

⁴² REGLAS DE NUESTRO PADRE MAESTRO IGNACIO, *Monumenta Ignatiana* 1 XII 678-679. Tomado de O. Karrer-H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Einsiedeln-Köln 1942, 282.

Ignacio en uno de sus últimos documentos, explicitando la famosa frase San Ignacio de Antioquía con que justifica sus deseos de martirio (Ad Rom 8, 2). El martirio en el segundo Ignacio desvela su esencia: ser de Dios y sólo de Dios en el amor a Cristo⁴³, para servir con Él a la salvación del mundo.

⁴³ Sobre «la majestad del Dios trinitario y el servicio a esta Majestad en asimilación a la cruz de Cristo», como punto focal irradiante de la doctrina espiritual de San Ignacio, cf. la breve introducción de H. Rahner, en Id. 285-286. Cf. también el resumen de H. U. von Balthasar, Sobre esto *Herrlichkeit* III I 2, *Im Raum der Metaphysik*. *Neuzeit* 460 n. 4.