

Rossano Zas Friz De Col S.J.



VIDA CRISTIANA IGNACIANA

Un nuevo paradigma para la post-cristiandad

Introducción

En una publicación reciente he sostenido la necesidad de plantear un nuevo paradigma en la tradición ignaciana.¹ Las razones que me mueven a ello son de diferente índole y se detallan en ese volumen. Se pueden sintetizar en la constatación de que el proceso de secularización, como lo analiza Charles Taylor en su libro *La edad secular*, explica, por un lado, el análisis socio-cultural de Zygmund Bauman² (sintetizado en su célebre frase: una ‘sociedad líquida’) y, por otro, explica también las consideraciones socio-religiosas de David Tacey³ que ayudan a dar razón del fenómeno actual de privilegiar la ‘espiritualidad’ en desmedro de la ‘religión’. La situación presente no es sino el producto refinado de ese proceso de secularización que ha comenzado hace más de quinientos años y que ha llegado a imponerse hoy en nuestra cultura y en nuestro imaginario social.

En efecto, si por cultura se entiende, parafraseando el n. 53 de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, todo lo que el hombre consigue desarrollar en base a sus potencialidades espirituales y corporales para dominar la naturaleza a través de su conocimiento y trabajo, para alcanzar una vida siempre más humana, en lo personal, familiar y social, consolidando así el progreso de las costumbres e instituciones y guardando memoria de ello para transmitirlo a las generaciones futuras. Si esto es cultura, entonces ese bagaje se manifiesta a través de un ‘imaginario social’ que es definido por Taylor como aquel saber común y compartido por los miembros de una sociedad que hace posible asumir como legítimos estilos de vida y comportamientos comunes en un determinado contexto social.⁴

Ahora bien, y de modo más pragmático, la cultura y el imaginario social establecen, de manera más o menos inconsciente, un *paradigma* (παράδειγμα, *paràdeigma*, modelo, ejemplar, arquetipo)⁵ cultural, es decir un esquema mental con el cual una comunidad determinada, unida ya sea por vínculos religiosos, familiares, políticos, futbolísticos, intelectuales, etc., acepta y comparte puntos de referencia comunes para determinar criterios a través de los cuales tomar decisiones en dicha comunidad. Ello implica, obviamente, una cosmovisión compartida con un marco teórico común y con métodos de investigación y decisión que son asumidos y aceptados por todos los miembros como legítimos.

¹ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *La búsqueda de sentido y de espiritualidad en tiempos post-cristianos*, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) Número Especial 2, 2018.

² Z. BAUMAN, *Vita líquida*, Laterza, Bari 2009; traducción castellana: *Vida líquida*, Paidós Ibérica, 2006.

³ D. TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004.

⁴ Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 225; existe traducción castellana: *La edad secular*, I-II, GEDISA, Barcelona 2014-2015.

⁵ R. MAIOCCHI, «Paradigma», en *Enciclopedia Filosofica*, IX, Bompiani, Milano 2006, 8287-8288.

Aplicando estos presupuestos a la tradición ignaciana, vemos que tiene y transmite también un *paradigma*, es decir, transmite un esquema mental que sirve de referencia (*framework*) a personas de diferentes contextos históricos y sociales, para que se orienten en la relación que establecen con el Dios de la revelación cristiana, a través de modos de pensar, sentir y comportarse muy concretos, pero compartidos, a pesar de las diferencias geográficas e históricas. Es un esquema que se aplica personalmente, pero compartido por una colectividad que tiene su propia estructura, para simultáneamente preservar e innovar ese esquema o paradigma que se trasmite de generación en generación. No hay tradición sin imaginario social y sin un paradigma que lo actualice.

En el caso particular de la ‘comunidad ignaciana de investigadores’ que se dedica a profundizar el sentido y actualidad de la tradición ignaciana en un determinado momento histórico, de hecho ella adopta también un paradigma, es decir, adopta una ‘matriz disciplinaria’, siguiendo aquí las sugerencias de Thomas Kuhn sobre el significado de ‘paradigma’ en el ámbito científico.⁶ En otras palabras, la ‘comunidad de investigadores ignacianos’ comparte una metodología, un modo de proceder disciplinado de investigación, al interior de una ‘matriz’, de una cosmovisión compartida que orienta de modo ordenado todos los elementos implicados en la investigación. El método es sólo uno de los elementos de la ‘matriz’, porque definir y jerarquizar los problemas que hay que afrontar expresa la mentalidad de los investigadores, así como la expresa la finalidad que se quiere alcanzar, etc., y estos son aspectos valorativos que no dependen del método de investigación, sino de opciones que responden a determinadas interpretaciones de la realidad y de sus necesidades.

El cambio de paradigma que se propone en la tradición ignaciana significa que la ‘matriz’ cultural de referencia ha sufrido tal transformación en los últimos decenios, que es necesario un método nuevo para afrontarla, apropiado a la nueva ‘matriz’. De esto depende también la renovación de la mentalidad entre los investigadores.

La evolución de la ‘matriz’ cambia la mentalidad de los creyentes, por eso los investigadores deben cambiar también mentalidad para afrontar la nueva situación. Así, en las décadas transcurridas desde el Concilio Vaticano II al pontificado del Papa Francisco, se ha modificado drásticamente el imaginario social y el paradigma mental de la cultura europea occidental, fruto de la aceleración del proceso de secularización. Sin embargo, la tradición cristiana, en general, y la ignaciana, en particular, siguen afrontando la realidad con esquemas de cristiandad que no han asimilado ni acomodado los cambios producidos, cuando la sociedad ha evolucionado hacia un horizonte de referencia post-cristiano, superando los esquemas mentales propios de la cristiandad.

Esta simple constatación, que se puede matizar, pero no negar, me ha llevado a la convicción de que la concepción tradicional de la espiritualidad cristiana y de la ignacia-

⁶ Continúa afirmando: «All or most of the objects of group commitment that my original text makes paradigms, part of paradigms, or paradigmatic are constituents of the disciplinary matrix, and as such they form a whole and function together» (TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, 182).

na no pueden seguir concibiéndose con el mismo esquema mental, con el mismo *paradigma* con el que se ha venido concibiendo hasta ahora.

¿Qué ofrezco al lector ‘ignaciano’ en esta investigación? Un marco teórico para repensar el paradigma actual de la tradición ignaciana desde el contexto socio-religioso contemporáneo. Para ello, en el primer capítulo, presento algunas características de esa situación para buscar un nuevo punto de partida que encuentre en una interpretación de la fenomenología de la experiencia del misterio; mientras que en el segundo capítulo estudio la relación de esa situación con la tradición ignaciana en relación a la gran tradición contemplativa cristiana; para en el tercero formular las bases del nuevo paradigma desde una perspectiva interdisciplinar con un método particular y, finalmente, en el cuarto capítulo, proponer el cambio de paradigma: de la *espiritualidad ignaciana* a la *vida cristiana ignaciana*.

Nota bibliográfica

Esta publicación es el resultado de un proyecto de investigación que se ha desarrollado a lo largo de muchos años. Por esta razón se recogen en ella extractos de publicaciones anteriores que encuentran ahora unidad argumentativa.

El primer capítulo toma en cuenta: «[Dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena. Saggio sulla 'nuova' spiritualità](#)», en *Mysterion* (www.mysterion.it) 4 (2011) 15-28; «[La silenziosa rivoluzione antiescatologica](#)», in *La Civiltà Cattolica* 165 (2014) III/32-42; «[La vocazione universale all'autotrascendenza](#)», in *Mysterion* (www.mysterion.it) 8 (2015/2) 124-132; «[Iniciación en la vida mística en el marco del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos](#)», en *Teología y Catequesis* 132 (2015) 65-86; «[Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 23 (2017) 17-29; «[El proceso de conversión en los itinerarios de iniciación cristiana](#)», en *Actualidad Catequética* 253 (2017) 49-98, que ha sido publicado también como: «[El proceso espiritual de conversión en la iniciación cristiana](#)», en *Mysterion* (www.mysterion.it) 10 (2017/1) 44-82; *La búsqueda de sentido y de espiritualidad en tiempos post-cristianos*, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) Número Especial 2, 2018.

El segundo tiene su fuente en: «[L'autentica spiritualità ignaziana](#)», en *Civiltà Cattolica* III (2003) 392-402; «[La tradición mística ignaciana \(I\). Autores españoles de los siglos XVI y XVII](#)», en *Manresa* 76 (2004) 391-406 y «[La tradición mística ignaciana \(II\). Autores franceses de los siglos XVI al XX](#)», en *Manresa* 77 (2005) 325-342 (traducción alemana: «[Ignatianische Mystik \(Teil I\)](#)», en *Geist und Leben* 85 (2012) 16-30; «[Ignatianische Mystik \(Teil II\)](#)», en *Geist und Leben* 85 (2012) 120-135); «[¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 115-121; «[La trasformazione mistica ignaziana](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 5 (2008) 21-33; «[Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 9 (2010) 3-71; «[La vida cristiana ignaciana en el contexto contemporáneo](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 11 (2011) 144-156; «[Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302; «[Breve introducción a la mística ignaciana del s. XVI](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 16 (2013) 201-235; «[Análisis del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 22 (2016) 137-165.

El tercer y cuarto capítulo dependen de: *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012; *La presenza trasformante del Mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015. Además, el cuarto capítulo de: «[Considerazioni sullo 'scegliere' in Sant'Ignazio](#)», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2 (2006) 94-106.

Agradecimientos

A Gerardo Aste, Cecilia Collazos, Catalina Cubillos, Ana Lucía Montoya, Licia Pereira de Oliveria, Ana Cristina Villa por las sugerencias hechas en la revisión de las sucesivas redacciones y a Pía Pérez por la corrección del texto. Agradezco también al Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI), y en especial a José García de Castro, por los comentarios constructivos para mejorar el contenido.

Capítulo I

Un nuevo punto de partida

En la publicación citada en la introducción (*La búsqueda de sentido y de espiritualidad en tiempos post-cristianos*) afirmo que se puede sostener sin ambages que San Ignacio y Sigmund Freud son espirituales y hasta místicos, en un mismo sentido antropológico, aunque conservando sus diferencias teológicas.⁷ En efecto, una tal afirmación se sostiene después de mostrar cómo en ambos casos la infraestructura antropológica de la búsqueda de sentido a la existencia es la misma en la dinámica freudiana del psicoanálisis y en la ignaciana de los Ejercicios espirituales. Una dinámica que es impulsada por el deseo de auto-trascendencia frente al misterio de la existencia y de la realidad.

Con estos presupuestos, la pregunta que guía el presente capítulo la formulo así: ¿Qué se esconde detrás de esa afirmación que une posiciones tan diversas? Descubrirlo significa encontrar la raíz socio-religiosa de la necesidad de cambiar de paradigma. Aunque la referida afinidad la he tratado con detalle, sin embargo, es necesario retomarla brevemente para dar contexto a la pregunta planteada. Por eso, el itinerario del capítulo comienza descubriendo, en un primer momento, la dimensión antropológica subyacente que permite hablar de espiritualidad en los dos casos, en el ignaciano y en el freudiano. En el segundo momento presento una fenomenología de la presencia del misterio y concluyo, en el tercero, mostrando cómo se da el tránsito desde el misterio antropológicamente considerado, al Misterio revelado en la tradición cristiana.

1. Antropología espiritual secularizada

Charles Taylor llega a la conclusión de que actualmente se ha perdido lo que quinientos años atrás era evidente en el imaginario social de las sociedades de occidente: el sentido cristiano de la trascendencia meta-histórica y la eficacia de la transformación interior como resultado de la relación personal con Dios, desde un horizonte escatológico de interpretación de la existencia individual y social. Ante esa situación, aunque no es cristiano, Zygmunt Bauman considera que las sociedades occidentales sufren de un *retardo moral*, por eso su propuesta es «formar personas para emanciparlas del sistema de consumo, promoviendo la educación hacia la autonomía y la independencia para que sean capaces de tomar responsablemente decisiones contraculturales. Ello implica fomentar una actitud crítica hacia el presente para rescatar las promesas del pasado y

⁷ Cfr. ZAS FRIZ DE COL, «La búsqueda de sentido...», cit., primer y segundo capítulo.

realizarlas en el futuro». Se trata de educar al *homo eligens* «pues la identidad fuerte, en una sociedad líquida y de pensamiento débil, se construye mediante la capacidad de tomar decisiones y de obrar según ellas, para luego influenciar en el ambiente desde una responsabilidad pensada y asumida»; se trata de «potenciar la persona (*empowerment*), cuyo objetivo es alcanzar no sólo armonía en la relación entre libertad y seguridad, sino más bien mantener abierta la esperanza hacia una meta-esperanza: una esperanza que haga posible el acto mismo de esperar».⁸

Con una perspectiva de este tipo, proveniente de un pensador no cristiano, el interés se focaliza en la educación de la capacidad de decidir contracorriente. Obviamente, esta receta engarza con la tradición ignaciana, centrada en el discernimiento para tomar una decisión según la voluntad de Dios. Sin embargo, una fácil aplicación de esa receta a la 'espiritualidad' no tomaría en cuenta lo que en cambio pone el problema: la situación socio-religiosa actual y las diferencias que presentan en relación con apenas unas décadas atrás.

En efecto, adoptar la sugerencia de Bauman desde el paradigma tradicional de la espiritualidad ignaciana, significa interpretar la situación actual con un paradigma que responde a un contexto pasado, por eso se necesita otro paradigma de referencia, aunque se trate de la misma tradición. Si el odre nuevo necesita vino nuevo quiere decir que una nueva situación (el odre de madera nueva es de la misma madera del odre viejo, solo que nueva) necesita una nueva interpretación desde la misma tradición (tan vino es el nuevo como el viejo), pero se trata de generaciones diferentes que deben responder con ideas nuevas a las nuevas situaciones. Por eso se necesitan odres nuevos para el vino nuevo (Mt 9,17). Este es el punto: ¿cómo aplicar la válida sugerencia de Bauman desde un nuevo paradigma ignaciano? En otras palabras, ¿qué hay que cambiar en el actual paradigma? Hay que comenzar por tomar un nuevo punto de partida, cambiar el modo en que se concibe la pregunta por el sentido de la vida.

1.1. La pregunta por el sentido de la vida

La capacidad de decisión se ejerce de modo radical cuando una persona decide asumir un sentido para su vida. El acto de decidir un sentido para sí se comprende como la puesta en acto de una capacidad de auto-determinación de la persona. Ella elige un sentido para su existencia después de haberlo buscado. El acto de elegir presupone buscar uno, entre los sentidos posibles, para que se convierta en 'el' sentido de mi vida. La búsqueda de sentido tiene una dimensión activa, el buscarlo, y otra pasiva, el recibirlo. La decisión produce la auto-donación mutua entre la persona y el sentido: la persona se dona y se abandona al 'sentido' y el 'sentido' se ofrece, donándose también, a la persona.

Ahora bien, la dinámica de la búsqueda y encuentro de sentido presupone una experiencia previa, existencialmente formulada como 'vacío' de sentido, que produce la búsqueda hasta dar con el 'otro' que me-da-sentido. Ese encuentro es un *insight* mediante

⁸ Cfr. BAUMAN, *Paura líquida*, Laterza, Bari 2009, 219 (traducción del autor).

el cual se toma conciencia de la presencia del sentido y, por tanto, conlleva a una necesaria reflexión sobre las implicaciones de ese encuentro para la propia vida y a una también necesaria decisión frente a esa presencia, que dependiendo de la decisión que se tome, será de acogida o rechazo de lo 'otro' aparecido.

Un aspecto que es importante recalcar, es que si la búsqueda de sentido significa la recepción de 'algo' que da sentido a la totalidad de la existencia, ese 'algo' transforma la vida de quien lo recibe. Dependiendo de qué o quien sea ese 'algo', la transformación tendrá una orientación determinada. Esa transformación es el efecto más importante de la recepción de sentido.

Se trata de una acción transformante porque da sentido a la totalidad de la existencia mediante una decisión vinculante entre la persona y el sentido escogido. Esa decisión es posible porque responde a una dimensión antropológica innata: la capacidad de auto-trascendencia. En efecto, la persona busca 'algo' fuera de sí para que le dé sentido 'dentro-de-sí' a 'su-ser-para-sí'. El sentido se lo da la persona con una decisión, pero lo encuentra fuera de ella, aunque es para ella. No importa ahora si es un sentido religioso o no, lo que importa es constatar la dinámica antropológica del darse-sentido que es común a cualquier sentido que se escoja.

Desde esta perspectiva, por un lado, si lo 'otro' que me da sentido es capaz de darlo a toda mi existencia, ese otro debe tener una condición de 'mayor' inabarcable a mi propia existencia. En efecto, ese 'otro', al darme sentido, se presenta como otro-diferente-a-mí al que no soy capaz de abrazar, sino más bien soy abrazado por él. No puedo disponer de él. Es un misterio-para-mí que, sin embargo, da una respuesta total y totalizante a mi existencia concreta y cotidiana. Pero, por otro lado, si de mí surge la pregunta por el sentido, pero no la respuesta, eso significa que soy un misterio para mí mismo. Por tanto, que yo mismo me descubro como inabarcable e insondable, pues de otro modo no tendría que buscar 'fuera' de mí lo que podría encontrar 'dentro'. Si el sentido se me presenta como 'otro' inabarcable e insondable, a mi propio ser que se me descubre como igualmente inabarcable e insondable, entonces la decisión de darme sentido presupone que soy un desconocido para mí, y que voy en busca de algo desconocido para que mi desconocimiento tenga sentido. Se puede afirmar, entonces, que yo soy un misterio para mí mismo y que lo que busco es dar sentido a mi misterio, pero ese sentido viene de 'otro' desconocido cuya presencia me sobrepasa, convirtiéndose en misterio-para-mí, que soy misterio para mí mismo. El misterio me inhabita, como inhabita la realidad. Yo y la realidad somos misterio.

Dos consideraciones antes de seguir adelante, que se deducen de lo afirmado. El sentido acogido es 'algo' recibido que-me-da-orientación y que, por tanto, se convierte en el criterio de fondo que deberá orientar las grandes y pequeñas decisiones de la vida. Además, el acto de buscar y acoger lo-que-me-da-sentido se interpreta como apertura de la persona a lo otro-de-sí, como la actuación de la capacidad de auto-trascendencia de la persona en cuanto humana. Se trata, en otras palabras, de lo que se puede considerar el nivel antropológico básico de la *espiritualidad*, común a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares. Todo ser humano busca darse sentido fuera de sí: todo ser humano, por el hecho de serlo y de buscar sentido, es espiritual/trascendente.

Esta afirmación no tiene connotación religiosa alguna, sino más bien una exclusiva denotación antropológica.

1.2. Sentido y misterio

La búsqueda de sentido abre a la dimensión del misterio, subjetiva y objetivamente. Según Martín Velasco, la experiencia del misterio, la mística, es una experiencia humana peculiar «referida a una realidad que trasciende el orden de la realidades con las que el sujeto entra en contacto en el régimen de la conciencia ordinaria».⁹ Al afirmar que soy misterio para mí y que el sentido se me presenta como ‘otro’ misterio, afirmo que yo y lo ‘otro’, que me da sentido, trascendemos el orden de la realidad cotidiana. Una trascendencia que se entiende como la incapacidad de responder espontáneamente a la pregunta ¿de dónde vengo y hacia dónde voy? Esta pregunta surge de la fuente de la experiencia del vacío de sentido que lanza a la búsqueda de uno. Es una pregunta común a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos y de todas las culturas, pues pertenece a la constitución antropológica misma del ser humano. Es una pregunta que abre a la persona a su propio ser-misterio-para-sí y por eso crea malestar existencial, hasta que no se responda apropiadamente, admitiendo que se pueda hacerlo.

Ahora bien, descubrir que yo soy un misterio-para-mí abre a la constatación de que la realidad es también un-misterio-para-mí, y así me encuentro con mi misterio en el misterio: todo es misterio. Entonces, buscar sentido se presenta, en realidad, como la búsqueda de una respuesta no sólo al misterio de mi existencia personal, sino también al misterio de la realidad misma. Yo soy para mí presencia del misterio, la realidad es también para mí presencia del misterio. El misterio está presente, es presencia de ese ‘otro’ que está dentro y fuera de mí.

1.3. El misterio como apertura infinita

El inicio de la sabiduría es tomar conciencia de que el conocimiento fundacional de la realidad depende de un no-saber que se transforma en un saber-del-misterio. Entonces el misterio se presenta como fundamento del conocerse y del conocer: buscar el sentido de la vida y de la realidad es conocer y conocerme desde el misterio. Por eso se puede afirmar que el origen de la pregunta por el sentido de la realidad es el misterio y su respuesta es el mismo misterio. Ahora bien, al estar el misterio al origen de la pregunta y ser al mismo tiempo la respuesta a esa pregunta, se convierte en origen y destino, se convierte en pregunta y respuesta, pues se llega a él, partiendo de él. Se convierte así en la presencia oscura que sostiene el universo todo. Es ‘oscura’ al entendimiento, porque se revela como presencia incognoscible, no se desvela, pero está allí, presente en el microcosmo y en el macrocosmo, como decían los medievales.

⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta. Madrid 1999, 423.

1.4. El misterio como apertura infinita a la luz

Definida de este modo la presencia del misterio, como presencia ‘oscura’ que es fundamento del preguntar y del responder mismo sobre el sentido, se comprende entonces que sea una presencia interior abierta sin límites y un horizonte ilimitado de referencia para la existencia personal, así como para la historia y la realidad misma.

Ahora bien, si esa oscuridad es la que propicia, paradójicamente, una apertura subjetiva que no encuentra espontáneamente respuesta objetiva en un mundo que se me presenta también sin confines delimitados, se sigue que lo infinitamente oscuro y abierto, tanto subjetiva como objetivamente, implore por una respuesta, por una luz que brille en esa oscuridad. La respuesta escogida y acogida a la pregunta por el sentido se convierte en la luz en medio de la oscuridad personal, a través de la cual la oscuridad de la historia y de la realidad se disipa.

El sentido de la existencia personal no es transparente para ningún ser humano, pues se le presenta siempre, en primera y original instancia, como oscura. De aquí que la pregunta por el sentido sea, al mismo tiempo, la pregunta por la luz en medio de la oscuridad. La respuesta al sentido, da sentido, pues hace brillar el sentido como luz. Prefiero hablar de ‘oscuridad’ y no de ‘tinieblas’ para evitar cualquier connotación negativa de la situación humana original y asumirla así en la simplicidad fenomenológica de la experiencia personal. La oscuridad se convierte en tiniebla después de que la luz ha brillado, porque en ese caso se ha optado por ella y no por la luz. La condición original humana es oscura, se opta por las tinieblas. Obviamente, la cualidad de la luz depende de la respuesta que se da personalmente a la pregunta del sentido y mediante la cual se disuelve la oscuridad. Es un dato también de la realidad experimentada que no todas las respuestas de sentido disuelven la oscuridad con la misma intensidad. De aquí que se pueda hablar de respuestas y de iluminaciones diferentes. Pero es un tema que no puedo desarrollar aquí, pues hay que formular una pregunta previa: ¿cómo puede venir una respuesta, una luz, de la oscuridad? La oscuridad no genera la luz, porque o hay oscuridad o hay luz. Pero si la oscuridad no genera la luz ¿de dónde viene la luz? Así, resulta que la presencia del misterio oscuro es, en realidad, no sólo una pregunta por el sentido, sino por la posibilidad de una respuesta-luz. La apertura infinita que se constata en la experiencia de la oscuridad es, al mismo tiempo, una apertura infinita a la luz, a la posibilidad de ser iluminados por un sentido.

Ahora bien, si el sentido se presenta como luz en la oscuridad, y la luz no proviene de la oscuridad ¿entonces de dónde proviene? Para esbozar una respuesta hay que apoyarse en la fenomenología.

2. Fenomenología del misterio

El misterio oscuro de la realidad interior y exterior que pide ser iluminado por un sentido se presenta no sólo como apertura infinita a la luz, sino también como pregunta sobre el preguntar mismo. Es decir ¿cómo es posible ser iluminado por un sentido desde

la oscuridad, si la oscuridad no genera luz? ¿De dónde viene la luz del sentido? ¿Cómo es posible preguntarse por la luz desde la oscuridad, si la oscuridad no conoce la luz?

2.1. Experiencias de la presencia del misterio

Para abordar el tema, se presentan a continuación algunas experiencias que, al analizarlas sucesivamente, abrirán el camino para comprender cómo es posible que la luz brille en la oscuridad. Estas experiencias se pueden interpretar como la irrupción de la presencia del misterio desconocido que se dejar conocer, precisamente, como presencia desconocida. Conocer el misterio no es conocer los secretos que esconde, sino conocer que no se pueden conocer sus secretos, sino saber solamente que tiene secretos, pero que permanecen desconocidos. O dicho de otro modo, conocer el misterio es saber que esconde un secreto, pero sólo se puede saber que esconde 'algo', no 'qué' esconde. A continuación dos testimonios de una tal experiencia.

De manera completamente inesperada (pues jamás había soñado algo así) mis ojos se abrieron y, por primera vez en mi vida, tuve una visión fugitiva de la belleza estática de lo real... No vi nada nuevo, pero vi todas las cosas habituales a una luz nueva y milagrosa, a la que, creo, es su verdadera luz. Percibí el extraño esplendor, la alegría, que hace imposible todo intento de descripción por mi parte, de la vida en su totalidad. Cada uno de los seres humanos que pasaban por el mirador, cada gorrión en su vuelo, cada rama que oscilaba al viento, eran parte integrante del todo, como absorbidos en ese loco éxtasis de alegría, de significado, de vida embriagada. Vi esta belleza presente en todas partes. Mi corazón se fundió y me abandonó, por decirlo así, en un arrobamiento de amor y de delicias [...]. Una vez al menos, en medio de la monotonía de los días de mi vida, había visto el corazón de la realidad, había sido testigo de la verdad.¹⁰

Era como si nunca hubiera comprendido antes hasta qué punto el mundo es hermoso. Estaba tumbado de espaldas en el musgo tibio y seco y escuchaba el canto de las alondras que subían hacia el cielo claro, desde los campos cercanos al mar. Ninguna música me procuró nunca el mismo placer que aquel canto apasionadamente alegre. Era como un arrobamiento palpitante y exultante [...], un sonido brillante, parecido a una llama. Fue entonces cuando una extraña experiencia se abatió sobre mí. Se habría dicho que todo lo que me rodeaba se encontraba súbitamente en mi interior. Era en mí donde los árboles hacían oscilar su verde ramaje, en mí donde la alondra cantaba, en mí donde brillaba el cálido sol y se extendía la fresca sombra. Una nube se extendió en el cielo y un ligero chaparrón vino a crepitar sobre el follaje. Sentía que su frescura se derramaba sobre mi alma y percibí en todo mi ser el olor delicioso de la hierba, de las plantas, de la rica tierra negra. Habría podido llorar de alegría.¹¹

¹⁰ M. HULIN, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid 2007, 32. «La autora de este testimonio había estado hospitalizada para una operación quirúrgica. Después de varias semanas de larga convalecencia (el episodio sucedió en marzo de 1915), su cama de ruedas fue llevada, por vez primera, a una especie de mirador desde el que podía contemplar el jardín del hospital «con sus ramas desnudas y sus montones de nieve medio derretida, de un gris sucio más que blanco»» (*Ibidem*).

¹¹ HULIN, *La mística salvaje*, cit., 34.

2.2. Interpretación de las experiencias

Se trata de una presencia que irrumpe en la cotidianidad de las personas: «De manera completamente inesperada (pues jamás había soñado algo así) mis ojos se abrieron y, por primera vez en mi vida, tuve una visión fugitiva de la belleza estática de lo real...», en la primera experiencia citada, y en la segunda: «Era como si nunca hubiera comprendido antes hasta qué punto el mundo es hermoso». No es que aparece 'algo' de modo sensible, sino más bien que se percibe 'algo' a través de mediaciones naturales, como se ha visto en las dos experiencias citadas.

Este tipo de experiencias Louis Roy las llama experiencias de trascendencia: «es una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada». ¹² Es 'sensible' porque se da a través de la mediación del contacto con 'algo', pero lo que revela no es ni sensible ni perceptible directamente a través de cualquiera de los cinco sentidos. Es decir, si se trata de una «percepción sensible de lo infinito», se trata de 'algo' oscuro (ininteligible) e infinito, que no es definido, sin bordes ni límites, que irrumpe en la cotidianidad de las personas, sin que ellas hagan nada para hacerlo presente. Percibir la presencia de 'ese algo' es percibir la presencia de lo que desborda la capacidad de comprensión cognitiva y, al mismo tiempo, satura la dimensión afectiva de sentimientos confortantes. 'Eso desconocido' es capaz de suscitar una respuesta afectiva que no responde a un objeto percibido sensiblemente, sino a través de lo sensible. Lo cual indica que se percibe 'algo' más allá de la percepción sensorial. Volveremos sobre esto más adelante.

Para Roy, que ha estudiado este tipo de experiencias, encuentra que ellas tienen un período de preparación, en el sentido que, más o menos conscientemente, la persona se dispone o está dispuesta a ellas. Aparecen en una ocasión concreta, como se ha visto: todos los relatos son expresión de 'algo' percibido en un determinado momento del que se tiene muy buena memoria. Todas esas experiencias producen una fuerte reacción afectiva que según Roy, pueden ser asimilables al sentimiento estético, y exigen ser interpretadas para comprender y asumir responsablemente lo vivido, pues dejan un fruto que produce una transformación interior. ¹³

2.3. Experiencias de la trascendencia y experiencia cristiana

Las experiencias de trascendencia descritas no son todavía experiencias del Misterio cristiano, pero si comparamos las características que Roy adjudica a las primeras, con las que Martín Velasco atribuye a las segundas, no se encuentran diferencias notables.

Roy define las experiencias de la trascendencia, como hemos visto, como «una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada», donde lo 'infinito' es sinónimo de misterio; mientras Martín Velasco define la experiencia del Misterio cristiano como «la respuesta personal del sujeto a la presencia del Misterio» ¹⁴, donde

¹² L. ROY, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Barcelona 2006, 27.

¹³ Cfr. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 28-35.

¹⁴ MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 319-356.

Misterio se refiere a la presencia del Dios de la revelación cristiana. Así, se puede aplicar a las experiencias cristianas del (M)isterio, las del (m)isterio, y viceversa, a través de sus características.

Según Martín Velasco las experiencias del Misterio cristiano se caracterizan por tener un carácter holístico, en el sentido de que son totalizantes y englobantes de la persona toda; son pasivas, pues la Presencia irrumpe sin que su aparición dependa en algo de la persona; son intuitivas, en el sentido de que la presencia se experimenta como una intuición percibida de forma inmediata, más allá de los sentidos, aunque sin excluirlos; son también la experiencia de 'algo' que deja una impresión afectiva positiva, de gozo, alegría, paz; y, al mismo tiempo, en ellas se presenta 'algo' sencillo o simple que enriquece a quien lo experimenta; pero resultan siempre siendo experiencias inefables que no pueden ser exhaustivamente narradas y mucho menos explicadas, porque trasciende la capacidad discursiva racional; se trata, pues, de experiencias que se presentan oscuras para la inteligencia, pero, paradójicamente, con una fuerte impresión de ser verdaderas, es decir, dejan la impresión de haberse encontrado con la verdadera realidad, borrando cualquier tipo de duda sobre su efectiva presencia: una luz que ciega.

Las experiencias de la trascendencia dejan también las mismas características: tocan a toda la persona, son pasivas, no producidas ni estimuladas por quien las tiene, pues aparecen siempre de manera espontánea. En ellas se intuye 'algo' que deja una fuerte impresión afectiva positiva de algo que es simple, absolutamente no complicado, que desborda la capacidad racional y expresiva. No se entiende 'qué' es lo que aparece, pues se revela como 'oscuro', por un lado, pero por otro lado no se puede dudar que 'eso' aparece con una consistencia real, objetiva e iluminante.

En conclusión, el hecho de que las características de ambas experiencias sean compartidas lleva a una afirmación y a una negación. La afirmación es que el tránsito del misterio antropológico al Misterio cristiano no se da por ruptura, sino por continuidad, como se puede deducir por la evidencia de las características compartidas. La negación: el compartir las características no las identifica, simplemente evidencian que la dinámica antropológica es común. Sin embargo, se puede plantear la pregunta de si el 'algo' de la trascendencia es posible asumirlo también como el Dios cristiano. A esto dedico el próximo párrafo.

3. Del misterio al Misterio

¿Cómo se puede comprender el tránsito, primero, de la realidad percibida sensorialmente a la realidad percibida extrasensorialmente (experiencias de la trascendencia) y, segundo, el tránsito de la experiencia de la trascendencia a la experiencia de la *revelación* cristiana?

La pregunta por el sentido de la existencia y su respuesta, coinciden en la noción de misterio. Una pregunta que abre al misterio desde la oscuridad, y recibe como respuesta el misterio mismo como luz. Si la respuesta lleva de vuelta a la pregunta, del misterio al misterio, ¿qué se ha percibido en la respuesta que ilumina la pregunta, sin dejar de ser

misterio? Se debe haber percibido ‘algo’ que ha transformado a la persona, dándole una respuesta/luz. Por eso se afirma que el misterio se ilumina desde sí mismo. Hay, pues una diferencia entre la presencia del misterio y la del Misterio, percibida en el ‘saber’ iluminado, que es revelado por el mismo m(M)isterio. Esa ‘iluminación’ se puede dar en dos modalidades.

En la primera, la experiencia de la trascendencia, la presencia del misterio se hace transparente desde la realidad percibida a través de lo que San Buenaventura llama la *co-intuición*, entendida como la percepción de ‘algo’ no sensible, pero inteligible en lo sensible.¹⁵ Corresponde a la capacidad de percibir un doble fondo en la realidad, es decir, de percibir *más* realidad no sensible, en la realidad sensible percibida. Es el dinamismo del movimiento simbólico. En palabras de Ricoeur, es simbólica «toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero».¹⁶

La percepción del ‘exceso’ de realidad es ofrecido por la realidad misma y lo mismo hay que decir de la experiencia cristiana de la revelación. En efecto, desde una perspectiva fenomenológica y siguiendo a Martín Velasco, la correspondencia entre la realidad sensible objetiva (símbolo), por un lado, y la capacidad subjetiva de trascendencia (*co-intuición*), por otro, permite el movimiento simbólico de la experiencia de la trascendencia que hace posible el tránsito de la dimensión oscura de la realidad a otra iluminada, no menos objetiva, pero no-objetivable de manera sensible e inteligible.¹⁷

En ambos casos la estructura simbólica de la realidad coincide con la estructura antropológica de la *co-intuición*, pero se trata de niveles diferentes. En efecto, si el símbolo y la *co-intuición* ofrecen la posibilidad de un tránsito real entre un primer nivel sensible y un segundo inteligible no-sensible, como en el caso de las experiencias de la trascendencia, la revelación cristiana opera del mismo modo, con la diferencia de que el misterio se revela como un ser personal, como un Misterio Santo, para decirlo con Karl Rahner.¹⁸ Queda claro que la revelación cristiana sigue la misma estructura revelativa de las experiencias de la trascendencia. Se puede decir, aunque quizás con un lenguaje impropio, pero ilustrativo, que las experiencias de la trascendencia y del misterio son experiencias de la trascendencia ‘débiles’, mientras que la experiencia cristiana de la trascendencia y del Misterio son ‘fuertes’ por proyectar éstas a una perspectiva de vida meta-histórica y de unión transformante con el Misterio Santo.

No es este el lugar para establecer diferencias entre los dos movimientos aludidos, basta haber dejado en claro que se trata del mismo dinamismo antropológico. Más bien, se trata ahora de mostrar cómo ese dinamismo se ha secularizado, para entender mejor

¹⁵ Cfr. R. SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*. Firenze, 1957, 13.

¹⁶ «[Je appelle symbole] tout structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu’à travers le premier» P. RICOEUR, *Le Conflit des Interpretations*, Paris 1969, 16.

¹⁷ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Trotta, Madrid 2017, 203.

¹⁸ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 74-95.

porque se necesita un nuevo paradigma en la tradición ignaciana. En otras palabras: ¿Qué sucede cuando las experiencias de la trascendencia (débil) se interpretan desde un horizonte secularizado que niega a-priori la trascendencia (fuerte)?

4. La secularización del Misterio: de Ignacio de Loyola a Sigmund Freud

La espiritualidad ha sido definida en las páginas anteriores, a un nivel antropológico básico, como expresión de un movimiento trascendente que orienta la persona fuera-de-sí en busca de un sentido que ella decide acoger para darle una orientación fundamental a su vida. El sentido es buscado desde una experiencia interior de oscuridad, como pregunta/misterio, pero recibido como respuesta/misterio de luz. En el ámbito del misterio es dónde surge la búsqueda de sentido (trascendencia activa) y la decisión de acoger uno (acogida pasiva), una dinámica antropológica que coincide con la búsqueda y el encuentro con el Dios de la revelación cristiana.

Pues bien, entre la experiencia de Ignacio de Loyola y la de Sigmund Freud, se ha operado la secularización de la experiencia del misterio, pero se ha mantenido la misma estructura antropológica. Lo cual explica por qué se puede ser espiritual en ambos casos, dándole a la vida un sentido no necesariamente religioso ni trascendente cristianamente. Descubriendo esto se entiende mejor por qué es necesario el cambio de paradigma.

En efecto, la diferencia entre el sentido de ser espiritual de Ignacio y el de Freud no radica en un cambio de estructura antropológica, sino más bien en la transformación que se ha producido en el contexto socio-cultural. En el contexto de Freud, como en el nuestro, el cristianismo no es más el horizonte de referencia último compartido por la sociedad, como lo era en tiempos de Ignacio. Lo que ha sucedido, y sucede hoy, es que el horizonte de referencia último, sobre el cual se busca y se acoge la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, se ha fragmentado en muchos horizontes que aparecen todos a un mismo nivel de validez existencial y que ninguno tiene una preminencia sobre los otros. Una preminencia que antes tenía el cristianismo en Europa occidental, y el catolicismo en algunos países. Fragmentación y democratización de los horizontes de referencia. Ahora se trata de mostrar cómo la misma estructura de la trascendencia opera en el caso de los dos ejemplos citados, pero respondiendo a contextos diferentes.

Sigmund Freud nace el 6 de mayo de 1856, cuando faltaban dos meses y veinticinco días para cumplirse exactamente trescientos años de la muerte de Ignacio (31 de julio de 1556). Durante esos trescientos años el imaginario social europeo se ha secularizado. Eso quiere decir que se ha pasado de una concepción espontáneamente religiosa de la existencia humana, a otra en la cual esa espontaneidad religiosa ha sido sustituida por otra laica, en la que, paradójicamente, para ser espiritual no es necesario ser religioso. Comparando Ignacio de Loyola y Freud bajo parámetros similares, se puede constatar la transformación mencionada, pero también verificar la misma dinámica antropológica que subyace a la búsqueda de sentido.

Ignacio nace, crece y se educa en un ambiente profundamente religioso, cristiano. Se inicia a la vida religiosa como fruto de una serie de experiencias que lo llevan a la decisión de cambiar radicalmente su estilo de vida. Una decisión que es ponderada por la práctica de algunos ejercicios espirituales, como la oración, el examen de conciencia, el discernimiento de los espíritus, etc.

Freud, por otro lado, nace en un ambiente judío secularizado. Su abuelo es judío practicante, pero su padre padece un acelerado proceso de secularización, al punto que, cuando nace Sigmund, ha dejado la práctica religiosa. La actitud secularizada de Freud se manifiesta en el hecho de que, después de su matrimonio en septiembre de 1886, «prohibió a Martha [su mujer] celebrar el Sabbat y cocinar según las reglas del Kashrut. Ninguno de sus hijos sería circuncidado»¹⁹. Según Roudinesco, «Freud creía, sin ninguna duda, que el psicoanálisis podía curar al sujeto moderno de la pérdida de la ilusión religiosa: a riesgo de ocupar su lugar y fracasar, a semejanza del socialismo que no había conseguido erradicarla».²⁰ El giro secular se consuma cuando Freud asume que el psicoanálisis es el instrumento adecuado para interpretar la religión. Obviamente se asume como primer presupuesto y principio hermenéutico la descalificación de la religión como alienación.

Ahora bien, lo que mueve a Ignacio a cambiar de vida y enrumbarla por un nuevo derrotero es su experiencia de la relación personal que desarrolla con la Presencia del Misterio cristiano. Él la va interpretando a través del discernimiento de las mociones espirituales. Freud, por su parte, descubre la presencia del misterio del inconsciente y su influjo en la vida consciente y lo va descifrando a través del método psico-analítico que va elaborando y perfeccionando.

En su estudio sobre *Moisés y el monoteísmo* Freud afirma que la espiritualidad no es sino el ejercicio de las facultades superiores mediante las cuales se subliman las pulsiones «contra la percepción sensorial directa a favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos».²¹ Así, desde estas facultades superiores es que parte espontáneamente la búsqueda *espiritual* de sentido en cada ser humano por el mero hecho de ser humano. Pero también se puede afirmar que Freud es ‘espiritual’ en un sentido cristiano secularizado porque, así como Ignacio intenta descifrar la voluntad del Misterio de Dios a través del método del discernimiento, Freud intenta descifrar el misterio del inconsciente a través del método del psicoanálisis.

El sentido religioso de la búsqueda de sentido, generalizado en el imaginario social de Ignacio, se ha secularizado en el imaginario social de Freud. El Misterio se ha convertido en un misterio, pero subyace en ambos casos la misma dinámica antropológica de la búsqueda de sentido a la existencia: en ambos casos se acoge el sentido desde un

¹⁹ E. ROUDINESCO, *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Traducción de H. Pons, Debate, Barcelona 2015, 62. La autora afirma en la p. 64: «Freud seguía siendo un descreído y votaba al Partido Liberal, a la vez que frecuentaba a socialdemócratas».

²⁰ ROUDINESCO, *Freud en su tiempo...*, cit., 335.

²¹ S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta», en *Obras Completas*, Vol. XXIII, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires 1976, 114.

m(M)isterio con el que se establece algún tipo de relación con una metodología específica en cada uno de los dos casos. Una relación que apunta a transformar la vida en la medida en que se profundiza.

En ambos casos, Ignacio y Freud co-intuyen el m(M)isterio, que se manifiesta independientemente de sus voluntades y de las de los ejercitante y pacientes, y descifran esa p(P)resencia desde sus respectivas metodologías: Freud interpreta el misterio del inconsciente mediante la doctrina y la práctica del psicoanálisis, mientras que Ignacio unifica el Misterio Santo y el ejercitante a través de los *Ejercicios Espirituales*, necesitando en ambas situaciones una supervisión: el analista y el ejercitador, respectivamente. Detrás de los dos está activa una cosmovisión: la religiosa cristiana de Ignacio y la secularizada de Freud. La cosmovisión de Freud presupone el rechazo de la religión y de toda forma de trascendencia y transformación religiosa, y por tanto, de toda revelación divina y de cualquier tipo de relación con ella. Presupuestos exactamente opuestos a los de Ignacio. Esta diferencia se aprecia de modo muy claro en el deseo de Freud de dar carácter científico a su teoría.

La 'ciencia' y su progreso en los decenios anteriores a Freud han dado frutos como nunca antes en la historia de la humanidad. Un progreso pero, sobre todo, una metodología que ha descalificado a la religión como paradigma desde el cual interpretar la realidad y la búsqueda de sentido. Es más, ha terminado por excluirla, con lo cual la cultura también se ha secularizado. Así, el misterio del inconsciente se interpreta a través de una metodología, la psicoanalítica, que pretende encuadrarse en el marco de referencia de la ciencia y de su metodología.

Por el contrario, en el caso de Ignacio, o de cualquier creyente, se interpretan las mociones interiores como 'espirituales', desde una perspectiva religiosa. Parafraseando a Taylor, se contraponen una visión de la realidad 'encantada' y 'habitada' por los espíritus, que es 'porosa' a lo 'invisible' de la realidad, con un mundo 'desencantado' y 'cerrado' a los 'espíritus' que no admite, por principio, nada más allá de los límites de la razón. Lo cual implica esforzarse por reducir la comprensión de la realidad dentro de esos límites. Este cambio de perspectiva ejemplifica la transformación del paradigma de religioso a secularizado. Obviamente, sin un horizonte de trascendencia meta-histórico, soportado por un paradigma de comprensión de la realidad secularizado, no tiene sentido la noción de 'gracia divina' que potencia la transformación 'divina' de la persona que se relaciona con el Misterio Santo.

Ahora bien, si se ha podido afirmar que San Ignacio y Freud son espirituales es porque entre la experiencia teológica del primero y la psicoanalítica del segundo, se ha operado la secularización de la experiencia del misterio, pero se ha mantenido la misma estructura antropológica. Es decir, se dice 'secularización' porque el objeto de la auto-trascendencia no es Dios, sino 'otro', en este caso el inconsciente. Lo cual explica por qué se puede ser espiritual en ambos casos, dándole a la vida un sentido no necesariamente religioso ni trascendente cristianamente. Descubriendo esto se entiende mejor por qué es necesario el cambio de paradigma.

5. Conclusión

La intención de este capítulo es descubrir la raíz socio-religiosa de la ambigüedad de la palabra 'espiritualidad', lo cual evidencia la necesidad de cambiar de paradigma. Para ello se ha profundizado en el dinamismo antropológico de la búsqueda de sentido, que presenta dos dimensiones: una activa, de trascendencia de-sí-mismo y otra pasiva, de acogida de lo 'otro'. Si este dinamismo es considerado el nivel antropológico básico de la dimensión espiritual del ser humano, razón por la cual se puede decir que Freud e Ignacio son 'espirituales', sin embargo, es obvio que no se puede decir en el mismo sentido. Porque el sentido de la 'trascendencia' y del 'o(O)tro' en ambos casos no son identificables, aunque la dinámica antropológica sea la misma.

Ahora bien, dada esta situación de hecho, se trata de interpretarla desde una perspectiva que favorezca la recepción y comprensión de la revelación cristiana en esa situación, desde la perspectiva de la tradición ignaciana. En concreto, ¿qué hay que cambiar del paradigma ignaciano de cristiandad para acomodarlo al nuevo contexto? Superar la palabra 'espiritualidad' y comenzar la reflexión desde la fenomenología de los hechos y no desde la experiencia espiritual de Ignacio.

En efecto, las características de la situación actual se pueden resumir en el hecho, dado por la comparación entre Ignacio y Freud, de que la palabra *espiritual*, *espiritualidad* se usa en dos sentidos diferentes, lo que demuestra la secularización del sentido cristiano y por eso resulta sumamente ambigua hoy. La búsqueda de sentido, como apertura al misterio de la realidad desde el misterio de la existencia personal, puede responderse desde una perspectiva de trascendencia fuerte, como la cristiana/ignaciana, o, desde una débil, como la secularizada/freudiana. La distinción entre *fuerte* y *débil* se hace sobre la base de que la *fuerte* se refiere a un horizonte de referencia dado por la revelación cristiana, que es meta-histórico con un destino de vida *post-mortem*, mientras que la *débil* queda enmarcada dentro de los márgenes del tiempo finito, cerrado por la muerte personal. La primera se relaciona con la revelación bíblica, mientras la segunda con el desarrollo de la toma de conciencia sobre la condición humana, progresivamente adquirida en los últimos siglos, desde la perspectiva de la aplicación del método científico a todas las áreas de la cultura humana. No se trata de establecer incompatibilidades, sino de aclarar los horizontes de referencia, pues se ha demostrado que hay un mismo dinamismo antropológico que subyace en ambas perspectivas.

Lo más importante: hay que comenzar por cambiar el punto de partida y no sólo buscar una alternativa que supere la ambigüedad actual de la palabra espiritualidad. Hay que comenzar a reflexionar desde la experiencia 'espiritual' secularizada actual y no desde la experiencia religiosa de Ignacio. Eso significa comenzar desde la consideración fenomenológica de la situación socio-religiosa actual y una vez interpretada, preguntarse: ¿cómo iluminarla desde la experiencia de Ignacio y de la tradición ignaciana? El primer paso debe ser dado desde 'abajo', interdisciplinar, por el análisis de la situación, con una aproximación inductiva y no sólo deductiva desde 'arriba'. El paso sucesivo se da cuando se tenga clara la fenomenología de las experiencias de la trascendencia

en contextos secularizados, entonces se puede considerar la experiencia de Ignacio y de su tradición y llevar a la nueva situación lo que más convenga y se adapte a ella cristiana e ignacianamente.

Este primer capítulo ha llevado a cumplir el mencionado primer paso desde *abajo* y abre la posibilidad de dar el segundo paso, desde *arriba*, en los capítulos siguientes.

Capítulo II

Tradición ignaciana y contemplación cristiana

En el primer capítulo muestro cómo ha cambiado radicalmente el paradigma cultural y el imaginario social en los últimos siglos, por influjo del proceso de secularización desde el modo de responder a la pregunta por el sentido de la vida, en sociedades de antigua cultura católica.

En efecto, la pregunta por el sentido de la vida puede considerarse como el nivel antropológico primario de la condición espiritual humana porque abre a la trascendencia del sujeto hacia el encuentro de un m(M)isterio, sin distinguir si el sentido, la trascendencia y el misterio sean religiosos o no. Esta constatación sirve de base para aseverar que tanto Freud como Ignacio son espirituales porque ambos fundamentan sus respectivas visiones desde un fondo antropológico común, caracterizado por una apertura que trasciende el sujeto hacia un misterio que es secular, para el primero, y religioso para el segundo. Ello es posible porque, a pesar que parten de presupuestos diferentes, desencadenan una dinámica psicológico/espiritual que es antropológicamente común.

En este capítulo presento una interpretación de la tradición ignaciana que ayuda a replantear el viejo paradigma, para responder a la situación descrita en el capítulo anterior. Se trata de rescatar la dimensión contemplativa en la comprensión que se tiene de ella en la vida cristiana, que en la 'espiritualidad ignaciana' no aparece suficientemente considerada. Por eso, en la primera parte trato el tema de la tradición en diferentes aspectos: cultural, cristiano e ignaciano; para en la segunda redescubrir la presencia de una tradición contemplativa en la historia de la Compañía y exponer, en la tercera y última parte, las implicaciones que ello tiene para el proyecto que se está desarrollando.

1. Tradición cristiana y tradición ignaciana

Proveniente del sustantivo latino *traditio*, acto de transmisión, a su vez derivado del verbo *tradere*, acto de consignar una cosa, la palabra 'tradición' tiene varios sentidos en las lenguas neolatinas, entre los cuales se puede destacar el de pasar algo a alguien para conservarlo a través del tiempo. Fácilmente adquiere la connotación de transmisión de una herencia. Puede ser una cosa, un secreto familiar, una fórmula química, una técnica, o bien, una enseñanza que implica un conocimiento particular sobre alguna práctica concreta.

1.1. Tradición cultural

Cuando se trata de transmitir ‘cosas’, generalmente se trata de algo que se debe conservar y preservar, con la obligación de transmitirlo sucesivamente, evitando mutilaciones o añadidos. En este caso la fidelidad a la tradición se verifica precisamente en la conservación inalterada. Pero cuando se trata de contenidos culturales vitales, como tradiciones existenciales interpretativas de fenómenos totalizantes, tales como la vida, la muerte, el sufrimiento, que se constituyen en ideologías, religiones o cosmovisiones simbólicas, cada transmisor activo, que ha sido previamente receptor pasivo, debe incorporar, a lo que ha recibido, su propia experiencia. Haciendo esto el transmisor verifica en su propia vivencia la bondad de la verdad recibida, se convierte para sus contemporáneos en un testigo cualificado de la tradición y por ello su enseñanza tiene autoridad para las generaciones futuras. Es un transmisor y no sólo mediador, que ha asimilado la herencia recibida, entregándosela a otros en forma adaptada vitalmente a su particular contexto existencial, determinado histórica y culturalmente. El receptor que recibe tal herencia deberá hacer lo mismo si quiere ser a su vez un transmisor válido. De este modo cada generación «hace *ser* de nuevo aquello que ha *sido*»²². De aquí la importancia vital de renovar la experiencia tradicional de generación en generación.

La conservación del contenido de aquello que se transmite no puede desligarse del efecto que produce sobre los actores del proceso mediante el cual la tradición se prolonga en el tiempo. En este sentido, se puede afirmar que una verdadera tradición implica una transmisión creativa, en la cual se debe re-interpretar y re-inventar, en cierto sentido, lo que se ha recibido. Procediendo en esta línea, una cultura se perpetúa en el tiempo mediante una conservación tradicional-renovadora: conserva sus raíces y afronta desde ella los nuevos problemas que se suscitan en el devenir histórico. No será nunca la mera repetición tradicional de gestos, ritos o símbolos lo que mantendrá viva, a través del tiempo y de los cambios, una experiencia original dadora de sentido, sino la asimilación de su originalidad y la simultánea adaptación de esa originalidad a la nueva situación.

Muchos son los peligros que hay que sortear para que una cultura mantenga ‘en forma’ su tradición, especialmente cuando se presentan falsos profetas que se consideran los auténticos intérpretes de la tradición. Entre estos están, por un lado, los que defienden un *aggiornamento* ‘fiel’ a la tradición cultural y por otro, los que promueven un *aggiornamento* ‘apresurado’. Ambos se presentan como defensores de la auténtica tradición, poniendo el acento, sea en lo que hay que conservar, sea en lo que hay que innovar. Los primeros fijan e inmovilizan los contenidos ‘tradicionales’ en fórmulas, ritos o técnicas convirtiéndolos en normas con las cuales se contrastan las inevitables ‘novedades’ que surgen. Mantener la tradición auténtica se convierte entonces en cerrazón al diálogo con la historia y se renuncia a la práctica del discernimiento, produciendo una rigidez afectiva que reconoce en el ‘otro’ sólo un peligro para la propia pureza,

²² R. ALLEAU, «Tradition» in *Encyclopædia Universalis*, XVIII, Paris 1985, 136 (el cursivo es nuestro).

defendida a ultranza para conservar la seguridad de que se posee la ‘verdadera’ tradición, fuente de seguridad.

El *aggionamento* ‘apresurado’, motivado justamente por la convicción urgente de adaptar la tradición a las nuevas necesidades, es negligente en la asimilación madura de lo que ha recibido. Esto se traduce, las más de las veces, en adaptaciones superficiales que no responden a las diferentes dimensiones culturales profundas de una sociedad, de un grupo o de una persona, principalmente porque el cambio es motivado por una cierta premura que quiere ‘ver’ los frutos de las innovaciones y constatar así que estos son mejores y superiores a las cosechas precedentes. Porque se teme perder una plenitud que está al alcance de la mano no se puede perder tiempo. Este deseo impetuoso alienta el entusiasmo de toda revolución que cree en la bondad intrínseca de sus principios y por ello se abandona a un dinamismo ansioso para plasmar la nueva creación.

En los dos casos señalados se produce una interrupción del flujo vital tradicional mediante el cual se ha alimentado hasta entonces las dimensiones profundas de las personas ante las inevitables novedades que surgen desestabilizando los equilibrios alcanzados. Las novedades hacen perder seguridad, especialmente cuando las viejas soluciones se constatan ineficaces para afrontar satisfactoriamente los nuevos desafíos. En este punto el movimiento impulsivo, sea de personas, grupos o sociedades, para recobrar la seguridad se podría decir que es instintivo, reflejo: en los dos casos extremos aludidos, faltan crítica y discernimiento, estudio y esperanza, y sobran ansias, impacencias y falsas seguridades.

La ausencia de una actitud reflexiva y crítica, que sopesa los ‘nuevos’ problemas en continuidad con la ‘antigua’ sabiduría, puede ser probablemente la causa mayor de la prolongación de la crisis de una cultura, de una tradición, sea porque la inmoviliza por la ausencia de cambios o porque la desintegra dada la velocidad con que los cambios se producen. Toda tradición cultural nutre a sus miembros ‘inconscientemente’ desde el seno materno, por ello es necesario que cada generación haga suya críticamente la tradición recibida, adaptándola a sus propias coordenadas espacio-temporales. De lo contrario la tradición no se renueva y, en el peor de los casos, se convierte en fuente interior de opresión. Resulta claro que se necesitan criterios claros para mantener el equilibrio en tiempos de incertidumbre, aunque precisamente toda crisis auténtica obnubila la claridad de esos principios.

1.2. Tradición cristiana

Aplicando cuanto se ha dicho a un contexto cristiano²³, y yendo a su raíz histórica hebrea, se puede observar que la experiencia de Abraham se ha convertido en una narración oral que se transmite de generación en generación, como ha sucedido con Moisés y con la gesta del pueblo errante en el desierto. En un cierto momento, la tradición oral se fija por escrito y la misma tradición incorpora el ‘libro’ como parte integrante de su

²³ Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Catania 1964, especialmente el primer capítulo «Tradizione e tradizioni», 13-57.

misma cultura religiosa. En realidad, mediante la transmisión de esta tradición cada israelita puede asimilar a su propia vida 'la' experiencia del Dios de Israel, de modo que ésta se perpetúa a lo largo de las generaciones, sobreviviendo a invasiones y destierros, hasta crearse la conciencia en el pueblo elegido que había que dar un paso ulterior: de la promesa de una tierra a la promesa de un Mesías que restauraría la tierra.

Como se puede advertir, el contenido de esta tradición no es sólo una promesa, una esperanza o una ley que se transmite de padres a hijos, es también la 'experiencia de una cultura' al interior de la cual se da la experiencia de 'esa' promesa, de 'esa' esperanza y de 'esa' ley: cada israelita debe 'hacer experiencia' de su cultura religiosa como hijo, para que al convertirse en progenitor pueda transmitir a sus hijos las condiciones apropiadas para que ellos hagan, a su vez, 'su' propia experiencia cultural de 'la' única experiencia de Dios.

Ahora bien, la transmisión 'efectiva' de la promesa, de la esperanza y de la ley, en una palabra, de la 'tradición', no depende exclusivamente de la enseñanza material y del buen ejemplo de los padres, sino de la intervención divina como revelación de 'su' esperanza y de 'su' ley. Es decir, necesita de una 'efectiva' transmisión 'afectiva' interior. No puede haber tradición y cultura religiosa auténtica sin la experiencia personal e inmediata de la revelación de Dios que se desvela en el misterio de su auto-comunicación como promesa, esperanza y ley. Dios asiste la transmisión de esta tradición, porque se trata del vínculo íntimo con 'su' pueblo: de este modo está siempre presente en medio a él, renovándolo con su Presencia que mantiene viva la promesa, la esperanza y la ley. Por esta razón el destierro significó un 'trauma', pues se interpretó como castigo a la infidelidad del pueblo y, por eso, infidelidad a la tradición recibida. Pero en este mismo hecho se deja ver la fidelidad divina que nunca dejó de suscitar en medio a ese pueblo personas que testimoniasen su voluntad salvífica, hasta cuando Jesús se presentó como cumplimiento de esa tradición y de esa cultura, en cuanto realización de la promesa mesiánica y, por eso mismo, plenitud de la revelación y de la esperanza en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Los Apóstoles, y la primera comunidad cristiana, tuvieron 'una' experiencia de Jesús que comenzaron a difundir inmediatamente, primero en forma oral y luego por escrito. Sobre esa base los oyentes futuros podían hacer 'su' propia experiencia del Señor resucitado. Se inicia así una cultura religiosa cristiana en la cual los Apóstoles se convierten en garantes de la transmisión auténtica de 'la' experiencia de Jesús, fuente de dicha tradición. Evidentemente 'la' experiencia de Jesús, como su predecesora experiencia del Dios de Israel, se transmite en una 'cultura' que es como la matriz interpretativa y expresiva particularizada de dicha experiencia.

La fuente material de esa 'tradición cultural cristiana' es ciertamente el Nuevo Testamento, pero no exclusivamente, pues hay que contar con la tradición que se ha tejido alrededor de los sacramentos, la liturgia, los Santos Padres, los Concilios, los santos, el magisterio eclesiástico, la teología, etc. Pero a través de esta fuente 'material' se expresa en realidad la fuente escondida que da lugar a la 'sabiduría experiencial', que se transmite de generación en generación como una 'sabiduría' que es 'experiencia' viva del misterio de Jesús, bajo la asistencia directa del Espíritu Santo, en cuanto santificador. Esta sabiduría 'experiencial' se transmite principalmente en el desarrollo de la vida inte-

rior, en la dirección espiritual, pero también en una determinada interpretación del misterio cristiano que se identifica por una serie de experiencias cristianas ‘carismáticas’ particulares, como es el caso de las así llamadas ‘escuelas de espiritualidad’. En efecto, «los fundadores de familias espirituales, a partir de cuanto *LG 45* ha indicado para la salvaguarda de la identidad de los institutos de vida consagrada, son estudiados como fuentes carismáticas de tradiciones iluminadas e iluminantes en la Iglesia». ²⁴ Entre éstas se encuentra la experiencia que Ignacio de Loyola hace del Misterio Santo y escondido de la revelación cristiana.

1.3. Tradición ignaciana

Ignacio inicia una nueva tradición cristiana particular en el sentido que consigue sistematizar para otros su experiencia personal, la cual es tomada como modelo por muchos creyentes. Esta es su ‘maestría’. La persona que interpreta el misterio cristiano de Dios a la luz de la experiencia de Ignacio interpreta su personal experiencia en una ‘clave hermenéutica’ ignaciana, donde la acción fundadora no significa el simple inicio de quien pone la primera piedra de un edificio que luego se construye con otras piedras, o el primer riel al cual le suceden muchísimos otros para establecer un recorrido establecido por donde habrá de ir el tren. ‘Fundador’ significa aquí ‘maestro’, un maestro que ha dejado una ‘herencia escondida’ asequible solamente para aquellos que quieran buscarla y encontrarla al estilo ignaciano: una ‘técnica mistagógica’ (los *Ejercicios*) y un ‘estilo de vida cristiano’ personal, ‘un modo de proceder’ que moldea la vida pública y privada. No se trata de imitar a Ignacio, sino de ser como Jesús, con la ayuda de la tradición ignaciana.

Esta tradición, mediante la continua colaboración divina, ha desarrollado un estilo particular dentro de la Iglesia y a su servicio, pues, en cuanto don ‘cristiano’ del Espíritu y bajo su asistencia, ‘realiza’ la misión divina de Jesucristo. Constituye el corazón de lo que podríamos llamar la ‘cultura/tradición ignaciana’, que tiene su fuente material en los escritos del fundador, en aquellos otros escritos de sus colaboradores más cercanos en los cuales se interpreta al fundador inmediatamente después de su muerte y en el magisterio de las Congregaciones Generales y de los Generales sucesores de Ignacio, así como en sus teólogos y santos. Se trata, pues, de un fundador y una tradición que le sigue y lo reinterpreta continuamente. Esta es la dimensión histórica institucional, objetiva.

Sin embargo, esa institucionalidad no tiene un fin en sí misma, sirve para dar estructura y transmitir de generación en generación la herencia cristiana ignaciana. El ‘contenido experiencial’ que se transmite es una ‘experiencia’ de Jesucristo vivida desde la *mistagogía* ignaciana la cual ‘hace ser de nuevo aquello que ha sido’. El carisma ignaciano ‘hace ser de nuevo’ el misterio Pascual, ‘aquello que ha sido’. No es sino un modo, entre otros, de renovar la experiencia de lo que ha sido, la experiencia de los Apóstoles, con el fin de edificar ‘apostólicamente’ la Iglesia.

²⁴ T. CITRINI, «Tradizione» in *Teologia. Dizionario*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1768-1784, qui 1782.

Las dos dimensiones de la única tradición ignaciana, la institucional y divina escondida, no son independientes, pues son las dos movimientos de la respiración. Se podría decir que la ‘cultura/tradición ignaciana’ constituye con toda propiedad, desde un punto de vista antropológico, sociológico y psicológico, una ‘cultura’ especial dentro de la Iglesia, con casi cuatrocientos ochenta años de vida, en la cual mantiene viva y transmite su propia interpretación de la experiencia del Misterio pascual, al interior de la gran tradición de la Iglesia latina y en comunión con ella.

El contenido de esta tradición particular es la vivencia ‘ignaciana’ de la revelación cristiana. Un ‘modo de proceder’, un estilo, enriquecido a lo largo de los siglos con el aporte de la experiencia de las generaciones posteriores a Ignacio. En efecto, hay un ‘patrimonio experiencial’ ignaciano, ciertamente no circunscrito a la Compañía, sino alargado a otras tradiciones ignacianas, que depende de la experiencia personal y se transmite personalmente compartiendo la vida mediante el diálogo, la amistad y el acompañamiento espiritual. Este patrimonio, fruto de una experiencia secular, no pierde de vista la experiencia de Ignacio, pero no se detiene en ella, se renueva constantemente en aquellos que viven ignacianamente su experiencia cristiana. Por esta razón es necesario comprender siempre mejor cómo las generaciones ignacianas transformaron en vida la experiencia cristiana del Fundador.

En este sentido, es importante comprender que la noción de *carisma*, con la cual una determinada tradición adquiere una identidad propia, no puede ser considerada solamente desde el punto de vista eclesiológico, como un don para la comunidad eclesial, en el sentido que señala las características de una persona o de un grupo en su obrar eclesial. Si el carisma implica el desarrollo de una particular experiencia cristiana desde una tradición específica, eso significa que ese desarrollo, en la medida que es fruto de la divina gracia, se da de acuerdo a una ‘lógica’ particular identificable en el modo de proceder personal y corporativo. Por este motivo, el carisma no puede ser concebido solamente en términos de una cualidad distintiva en el servicio eclesial: es también fuente de santificación personal. Siendo el fin de la vida cristiana la unión transformadora en Dios, la noción de carisma debe implicar tanto la dimensión transformadora interior del sujeto ignaciano, como la acción transformante dirigida al destinatario de su mensaje.²⁵ Por esta razón, la noción de *transformación* adquiere, junto a la del *carisma*, una importancia de primer orden, como se puede apreciar por la centralidad que esta noción tiene al enfocar el desarrollo de la vida cristiana.²⁶

²⁵ Cfr. A. VANHOYE, «Il problema biblico dei ‘carismi’ dopo il Vaticano II», in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 389-413, especialmente 390-392.

²⁶ Charles André Bernard sostiene que la noción de transformación es «il *leitmotiv* dei saggi di teologia mistica cristiana» (cfr. Ch-A. Bernard, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 67) y Carlo Laudazi que «l’uomo spirituale è colui che, mediante l’azione dello Spirito Santo, è trasformato e assimilato a Cristo» (C. Laudazi, *L’uomo chiamato all’unione con Dio. Temi fondamentali di teologia spirituale*, Edizioni OCD, Roma 2006, 154). Pero quizás sea K. Waaijman el autor que más se ha centrado en el concepto de transformación para sustentar su perspectiva de la espiritualidad (K. Waaijman, *La spiritua-*

1.4. Tradición ignaciana y post-cristiandad

Ahora bien, la existencia cristiana ignaciana se da por la transmisión, desde la experiencia personal, de una ‘sabiduría escondida’ que se transmite y renueva de generación en generación y cuyo objeto es la unión con Dios y tiene su fuente en el sacramento del bautismo. Desde esa gracia inicial se desarrolla normal y cotidianamente la transformación interior en el devenir de la vida. La experiencia de aquella ‘sabiduría’ que se revela en el contacto con el Misterio santo de Dios, opera la divinización. Una sabiduría que, si bien es fruto de la acción del Espíritu, es también fruto de la experiencia sucesiva de generaciones que transmiten ciertas técnicas, procedimientos y prácticas que favorecen el desarrollo de la transformación divina, la cultura/tradición ignaciana. Así, ésta se presenta, entonces, como un modo de interpretar y colaborar eclesialmente con Dios en la transformación interior de los fieles, de la historia y del mundo.

Sin embargo, esa interpretación y colaboración tiene que acompañar las transformaciones de las sociedades a través del tiempo, si quiere seguir siendo eficaz como lo fue. Por eso, las transformaciones que una sociedad y una tradición sufren por el paso del tiempo y de las sucesivas generaciones, exige tomar en serio el hecho de que el ‘marco de referencia cultural y eclesial’ cambia igualmente, y por eso, la tradición cristiana e ignaciana tienen que adecuarse necesariamente a la nueva situación con una renovada comprensión teórica y práctica para renovar su continuidad con el pasado, en el presente y para el futuro.

El contexto actual se presenta, sobre todo para las naciones europeas occidentales de antigua tradición cristiana, como secularizado, según se ha comprobado en el primer capítulo. Por eso la necesidad de renovar el paradigma interpretativo ignaciano de la tradición cristiana. Para ello, es necesario encontrar un hilo conductor que hilvane los próximos párrafos de este capítulo.

2. Los *Ejercicios* y la gran tradición contemplativa cristiana occidental

El desarrollo de la vida cristiana opera la transformación interior del creyente, en la que se dan distintos momentos. Tradicionalmente se consideran tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva; o tres estados: principiantes, proficientes y perfectos; también hay interpretaciones actualizadas, aunque mucho menos conocidas.²⁷ Resulta claro que la vida cristiana tiene un desarrollo en el tiempo que pasa a través de diferentes momentos,

lità. Forme, fondamenti, metodi, Queriniana, Brescia 2007; existe traducción castellana: *La espiritualidad. Formas, fundamentos, métodos*, Sígueme, Salamanca 2011), junto con la revista *Studies in Spirituality*: cfr. *Transforming Spirituality. Celebrating the 25th Anniversary of Studies in Spirituality*. Texts selected and introduced by Rossano Zas Friz De Col. With a foreword by Kees Waaijmann, Peeters, Louvain 2016.

²⁷ Cfr. *Supra*, punto 9 del primer capítulo.

siempre con un cierto orden, aunque no siempre en el mismo orden. Una interpretación clásica es la de San Juan de la Cruz, que distingue entre los principiantes que meditan y los avanzados que contemplan,²⁸ y el paso de la una a la otra significa una de las transformaciones más importantes de la vida de oración. Por su parte, San Ignacio indica una transformación también cuando distingue entre aquellos que «van de pecado en pecado» y los que «van de bien en mejor subiendo» [ES 314-315]. Las dos divisiones usan un criterio diferente, pero las dos indican claramente que el crecimiento en la vida espiritual transforma al creyente radical y cualitativamente durante su desarrollo. La perspectiva de San Juan es la que privilegia como hilo conductor del desarrollo que sigue.

Así, cada experiencia particular de la revelación cristiana se debe enmarcar en el contexto de una transformación continua que se prolonga en el tiempo, considerando, como lo hace San Juan de la Cruz, el tránsito de la meditación a la contemplación como un momento normal de esa transformación. No puede dejarse de lado el desarrollo diacrónico de la vida cristiana de las experiencias sincrónicamente consideradas. Si se aplica esto a la práctica de los *Ejercicios*, hay que tener siempre en cuenta que un ejercitante, hace los *Ejercicios* en un momento determinado del desarrollo de su vida cristiana, y 'ese' momento no puede ser separado de un todo mayor que se desarrolla en el tiempo, pues 'ese' momento sincrónico está encajado en una sucesión temporal, diacrónica, que implica un proceso ordenado en la dinámica de la transformación interior. La vida cristiana tiene una dinámica transformativa que produce saltos cualitativos, como el ya señalado, cuando se da el tránsito de la oración meditativa a la contemplativa.

Por esta razón, hay que considerar los *Ejercicios* como una 'técnica' mediante la cual se aprende a tomar decisiones para seguir la voluntad divina: esa técnica está en función de una dinámica mayor, la del desarrollo espiritual que apunta a la unión con Dios. No se puede identificar el medio con el fin, los *Ejercicios* con la *unión a Dios*. Si el desarrollo de la vida espiritual depende de las decisiones que se toman, entonces no puede identificarse la 'técnica' por la que se decide con la finalidad que ella persigue. Superar este malentendido es importante, por las consecuencias que implica.

En efecto, la práctica de los *Ejercicios* es un medio para discernir las decisiones que están orientadas a la obtención de un fin, la unión obediente a la voluntad divina. La progresiva unión a esa voluntad a través de las decisiones que se van sucediendo en el tiempo, de acuerdo a diferentes tiempos y circunstancias vividos, es lo que orienta el desarrollo de la vida cristiana. En este sentido, el discernimiento ignaciano es un medio, un modo de proceder, un camino hacia un fin.

En la historia de la Compañía se ha tenido una clara opción preferencial por ciertos 'ejercicios' de los *Ejercicios*, como el discernimiento y algunas modalidades de oración, mientras que la atención hacia otros 'ejercicios', como los modos de oración contempla-

²⁸ Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998, aquí 2 S 13-15. En adelante citaremos en el texto, indicando el número del libro, del capítulo y del párrafo. Las obras se citan con abreviación: S (Subida del Monte Carmelo); N (Noche Oscura); C (Cántico Espiritual); LI (Llama de amor viva).

tivos no considerados en el libro o incluso los considerados (como el segundo y tercer modo de orar), han recibido escasa atención. Precisamente este es el punto. En el ambiguo contexto globalizado de la espiritualidad líquida y de consumo, donde se privilegia la experiencia *débil* del misterio ¿cómo insertar la experiencia cristiana *fuerte* desde la tradición ignaciana? Creo que un camino es asumir el desarrollo normal de la vida cristiana, recuperando la dimensión contemplativa en la tradición ignaciana, como la entiende la gran tradición de la Iglesia latina, siguiendo, por ejemplo, a Juan de la Cruz. Me parece éste un camino viable para interpretar la situación actual cristianamente y proponer un cambio en el paradigma ignaciano.

3. El tránsito de la meditación a la contemplación según San Juan de la Cruz

En las páginas anteriores se ha mencionado más de una vez este tránsito, su importancia para el desarrollo de la vida cristiana y su repercusión para una renovada comprensión de la tradición ignaciana. Ahora conviene profundizar para detallar aún más esa importancia y sus repercusiones.

3.1. La sintomatología del tránsito

En el libro segundo de la *Subida*, capítulo 13, así como en el capítulo 9 del primer libro de la *Noche*, San Juan explica ese tránsito. En primer lugar, no hay que confundir el momento del tránsito con la desolación espiritual porque «estas sequedades podrían proceder muchas veces no de la dicha noche y purgación del apetito sensitivo, sino de pecados e imperfecciones o de flojedad y tibieza, o de algún mal humos o indisposición corpórea, pondré aquí algunas señales en que se conoce si es la tal sequedad de la dicha purgación o si nace de alguno de los dichos vicios» (1 N 9, 1). En segundo lugar, hay que discernir bien el momento adecuado para efectuar el pasaje:

«porque no se dejen antes [las meditaciones] o después que lo pide el espíritu. Porque, así como conviene dejarlas a su tiempo para ir a Dios, porque no impidan, así también es necesario no dejar la dicha meditación imaginaria antes de tiempo para no volver atrás. Porque, aunque no sirven las aprehensiones de esta potencias para medio próximo de unión a los aprovechados, todavía sirven de medio remoto a los principiantes para disponer y habitar el espíritu a lo espiritual por el sentido y para de camino vaciar del sentido todas las otras formas e imágenes baja, temporales y seculares y naturales» (2 S 13, 1).

Para evitar confusiones con las desolaciones y atinar con el momento adecuado, San Juan señala tres síntomas para dar el paso. El primero consiste en que el orante «no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que de antes solía fijar el sentido y sacar jugo» (2 S 13, 1). Es importante notar que no se halla gusto en las cosas de Dios, pero tampoco en alguna otra cosa «porque, como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y

purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar ni halla sabor. Y en eso se conoce muy probablemente que esta sequedad y sinsabor no proviene ni de pecados ni de imperfecciones nuevamente cometidas» (1 N 9, 2). Porque si proviniese de alguna imperfección, se sentiría inclinado a ella y no a Dios. En cambio, aquí el 'sinsabor' se extiende a todo. Sin embargo, para estar seguros de que no se trata de una «indisposición o humor melancólico, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada, es menester la segunda señal y condición» (1 N 9, 2).

El segundo síntoma «es cuando [el orante] ve no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores. No digo que no vaya y venga que ésta [la imaginación] aun en mucho recogimiento suele andar suelta, sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas» (2 S 13, 3). En efecto, «ordinariamente [el orante] trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios» (1 N 9, 3). En otras palabras, cuando se trata de una auténtica purificación el orante tiene deseos de buscar y servir a Dios, pero el modo en que lo hacía hasta entonces no le resulta ya conveniente, por eso se siente en 'desolación', porque todavía no ha encontrado acomodo en la nueva situación. Y en esto se diferencia también del humor melancólico que, si bien se tiene una sensación de malestar, se está con deseos de buscar y servir a Dios.

A los dos precedentes se añade el tercer síntoma, y más seguro, cuando «el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es ir de uno a otro– sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué» (2 S 13, 4). En la *Noche* afirma que el orante ya no puede «meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte. Porque, como aquí comienza Dios a comunicarse, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación, la cual no alcanza los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores, de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí adelante» (1 N 9, 9). El Santo precisa que no se trata tampoco aquí de un 'mal humor' como causa de la nueva situación, porque cuando desaparece se vuelve a la normalidad, se discurre y medita como antes, en cambio en este tercer síntoma no hay vuelta atrás.

En fin, San Juan advierte también que estos tres síntomas, o señales como las llama él, se deben dar juntas. Pues la primera se debe dar con la segunda «porque podría ser que no poder ya imaginar y meditar en las cosas de Dios como antes, fuese por su distracción y por diligencia; para lo cual ha de ver también en sí la segunda, que no tener gana ni apetito de pensar en otras cosas extrañas. Porque cuando procede de distracción o tibieza el no poder fijar la imaginación y sentido en las cosas de Dios, luego tiene

apetito y gana de ponerla en otras cosas diferentes y motivo de irse de allí» (2 S 13, 6). Y aún, no se puede dar la segunda sin la tercera: «porque, aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios, y que tampoco le da gana pensar en las que son diferentes, podría proceder de melancolía o de alguno otro jugo de humor puesto en el cerebro o en el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer ni tener gana de pensarlo, sino de estarse en aquel embelesamiento sabroso. Contra lo cual ha de tener la tercera, que es noticia y atención amorosa en paz, etc., como habemos dicho» (2 S 13, 7; cf. 2 S 13, 4).

3.2. Interpretación

Al inicio de la *Subida del Monte Carmelo*, San Juan explica lo que entiende por *noche*: «la privación del gusto en el apetito de todas las cosas» (1 S 3,1). No se trata de privarse de las cosas, sino de privarse de las consolaciones que se producen a través de ellas, para no quedarse en el gusto de ellas porque impiden gustar a Dios por él mismo.

Así, el principiante en la vida de oración, puede quedarse gustando el gusto, sin pasar adelante, como advierte el Santo en el primer libro de la *Subida* y de la *Noche*. Él es muy consciente de que es doctrina difícil, «pero paréceme que, aunque se escribiera más acabada y perfectamente de lo que aquí va, no se aprovecharan de ello sino los menos, porque aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para todos los espíritus que gustan de ir por cosas dulces y sabrosas a Dios, sino doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe» (Prol S 8).

La desnudez de espíritu no es otra cosa que poner todo gusto en Dios y gustar a Dios en todo: «Y por cuanto toda cualquier criatura, todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades tuyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios» (2 S 5, 4). Un paso importante en ese proceso de transformación que implica la desnudez, es el tránsito de la meditación a la contemplación.

¿Qué significa dejar la meditación y pasar a la contemplación? Significa entrar en la noche de los sentidos, es decir, dejar conceptos, imágenes, metáforas, parábolas, que antes ayudaban a relacionarse con Dios a través de las meditaciones de las tres potencias y de las contemplaciones de las escenas del Evangelio. Entrar en la *noche* quiere decir que el modo de relacionarse personalmente con Dios cobra una nueva dimensión, más allá de las palabras, conceptos e imágenes. En efecto, éstas han perdido el sabor que antes tenían, no por culpa del orante, sino porque habiéndosele dado al orante todo el bien posible a través de esos medios, ahora se trata de superar la impresión de que Dios está en el ‘gusto espiritual’, en la consolación sensible, para ir más allá y progresar en el camino de la unión, que es a través del espíritu y no de los sentidos (cf 2 S 14, 1). El Santo lo explica así: «el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios, y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un

acto» (2 S 14, 2). Y la sucesión de actos crean un hábito, es decir, el orante se habitúa a ellos.²⁹ Por eso, llega un momento en que es suficiente que se ponga en presencia de Dios y «se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor», es «como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pesadas consideraciones y formas y figuras» (2 S 14, 2).

Ahora bien, el paso a la contemplación es *noche* en dos sentidos. Porque el orante, al no recibir las ‘noticias amorosas’ (consolaciones) por los medios acostumbrados, queda a oscuras, por eso queda en la *noche*. Pero, además, hasta que no encuentra el camino de la contemplación, sufre, y por eso se dice que esa *noche* purifica porque lo hace ‘más espiritual’, más desapegado de las consolaciones sensibles, y esto no se produce sin descontento. Se pasa de la búsqueda activa de la noticia amorosa (consolación) mediante la meditación y la imaginación, a la recepción pasiva de esa misma noticia, sólo que ahora sin las mediaciones anteriores, sino por «noticia o advertencia general en Dios y amorosa» (2 S 14, 6) que es «sutil y delicada, mayormente cuando ella es más pura y sencilla y perfecta y más espiritual e interior, que el alma, aunque está empleada en ella, no la echa de ver ni la siente. Y acaece más cuando decimos que ella es en sí más clara y perfecta y sencilla. Y entonces lo es, cuando ella embiste en alma más limpia y ajena de otras inteligencias y noticias particulares en que podría hacer presa el entendimiento o sentido» (2 S 14, 8).

En otras palabras, el paso a la contemplación implica que la comunicación recíproca con Dios se hace más «más pura y sencilla y perfecta y más espiritual e interior» lo que quiere decir que, de parte de Dios, su Presencia se hace más ‘espiritual’ y por eso se necesita un medio más adecuado para recibirla que sólo a través de los sentidos. Éstos son puestos en *noche* para que se ejercite en recibir la ‘noticia amorosa’ (consolación) en ‘espíritu’. El paso a la *noche* obra esa purificación, que para el orante supone el desapego de toda consolación sensible.

Este tránsito a la contemplación tiene que ser contextualizado con la finalidad de la vida cristiana, que para San Juan es la unión y transformación en Dios. De otro modo, sin tener el horizonte al que el Santo hace referencia, se puede juzgar que se trata de un menosprecio ascético de las realidades creadas a favor de un espiritualismo desencarnado que se desentiende del mundo y del quehacer histórico. Con sus mismas palabras:

«La causa por que le es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta noche oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en la criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no pueden convenir la luz con

²⁹ Aquí San Juan afirma que hay excepciones a esa regla, porque Dios pone de hecho a algunas ‘almas’ (orantes) en ese estado «sin medio de estos actos, a lo menos sin haber precedido muchos, poniéndolas luego en contemplación» (2 S 14, 2). Difícil no recordar aquí la ignaciana «consolación sin causa precedente» (cfr. *Ejercicios Espirituales* 330).

las tinieblas; porque, como dice San Juan (1, 5): *Tenebrae eum non comprehenderunt*, esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz. La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto» (I S, 4, 1-2).

El Santo motiva su posición así: por un lado, dos contrarios (luz y tinieblas) no se pueden dar juntos en un mismo sujeto (1 S 4, 2); por otro, «la afición y asimienta que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura, y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y hace semejante, porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado. [...] porque el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama. Y de aquí es que, por el mismo caso que el alma ama algo, se hace incapaz de la pura unión de Dios y su transformación; porque mucho menos es capaz la bajeza de la criatura de la alteza del Criador que las tinieblas lo son de la luz» (1 S 4, 3). Y concluye: «De manera que todas las criaturas en esta manera (sic) nada son [respecto de Dios], y las aficiones [afición-inclinación] de ellas son impedimentos y privación de la transformación en Dios; así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de la luz. Y así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criaturas pone su afición; de la cual hasta que se purgue, ni acá podrá poseer por transformación pura de amor, ni allá por clara visión» (1 S 4, 3). Se trata de una transformación que se produce motivada por el deseo de unión a Dios por amor, que es el fin de la vida cristiana.

3.3. Implicaciones para la tradición ignaciana

San Juan describe el paso de la meditación a la contemplación explicando que, una vez que el creyente se ha determinado de servir a Dios, Dios le regala mucha consolación sensible «al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al color de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala». Así, Dios le hace gustar la «dulce y sabrosa leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en los ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno (1 Pe 2, 2-3)» (2 N, 1, 2). El Santo caracteriza esta primera etapa del despertar a la búsqueda de Dios del 'novicio' del siguiente modo:

«su deleite halla pasarse grandes ratos en oración, y por ventura las noches enteras; sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos, y sus consuelos usar de los sacramento y comunicar en las cosas divinas; las cuales cosas, aunque con grande eficacia y porfía asisten a ellas y las usan y tratan con grande cuidado los espirituales, hablando espiritualmente, comúnmente se han muy flaca e imperfectamente en ellas. Porque, como son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan, y, como también ello son están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes, acerca de estas sus obras espirituales tienen muchas faltas e imperfecciones; porque, al fin, cada uno obra conforme al hábito de perfección que tiene; y, como éstos no han tenido lugar de adquirir los hábitos fuertes, de necesidad han de obrar como flacos niños, flacamente» (2 N 1, 3).

Esta descripción refleja muy bien la primera etapa de la conversión de San Ignacio, en la que se daba con todo entusiasmo a los ejercicios espirituales y penitencias. En efecto, en su *Autobiografía* (n. 14) narra su inexperiencia en discernir cómo actuar para seguir la voluntad de Dios

«para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese, y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia. Tenía tanto aborrecimiento a los pecados pasados, y el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios, que, sin hacer juicio que sus pecados eran perdonados, todavía en las penitencias que emprendía a hacer no se acordaba mucho dellos».

Acompañaba sus penitencias con largas horas de oración y devociones, además de frecuentar los sacramentos, como la confesión y la comunión, con una grande sensación de estabilidad (*Autobiografía* 20), hasta que comenzó a cambiar su estado interior por sobrevenirle tentaciones y una crisis de escrúpulos:

«empezó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habersele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno. Y aquí se empezó a espantar destas variedades, que nunca antes había probado, y a decir consigo: «¿qué nueva vida es esta, que agora comenzamos?» en este tiempo conversaba todavía algunas veces con personas espirituales, las cuales le tenían crédito y deseaban conversarle; porque, aunque no tenía conocimiento de cosas espirituales, todavía en su hablar mostraba mucho hervor y mucha voluntad de ir adelante en el servicio de Dios» (*Autobiografía* 21).

El contraste entre estos dos momentos bien se puede interpretar como el tránsito del estado de principiante al de aprovechado, porque se da una crisis que rompe el equilibrio precedente: cambia el modo habitual de la consolación a un alternarse de consolación y desolación, y con eso se pone en cuestión la oración misma.

En realidad, leído este ir y venir de estados de ánimo a la luz de San Juan, se trata del primer síntoma del tránsito de la meditación de los principiantes a la contemplación de los aprovechados. Ignacio «no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que de antes solía fijar el sentido y sacar jugo» (2 S 13, 1). Pero a este se añade el segundo, pues el orante «trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho ni tener solicitud interior por las cosas de Dios» (1 N 9, 3). En el caso de Ignacio, su inestabilidad emocional junto a la crisis de escrúpulos no lo desaniman de seguir en su

empeño de peregrino, sin embargo él «se empezó a espantar destas variedades, que nunca antes había probado, y a decir consigo: «¿qué nueva vida es esta, que agora comenzamos?»» (*Autobiografía* 21). En fin, el tercer síntoma se trata más bien de la adquisición del nuevo estado de oración, que es la contemplación. En el caso de Ignacio el tránsito se produce lenta y progresivamente, como se puede juzgar por la alternancias de consolaciones y desolaciones que sufre a lo largo de sus primeros años de convertido, pero que, poco a poco, lo van llevando a adquirir virtudes sólidas junto a un modo de orar radicalmente diferente al de los inicios, como se puede constatar en su *Diario espiritual*.³⁰

Ahora bien, si se considera la evolución de la meditación a la contemplación como una transformación normal en el desarrollo de una vida cristiana, cuyo fin es buscar y desear la unión con Dios por amor, entonces la tradición ignaciana no puede ignorarla, sencillamente porque no tiene un fin diferente. El mismo Ignacio ha padecido ese tránsito. Entonces, ¿cómo asimilarlo y acomodarlo en la tradición ignaciana? La respuesta se encuentra desarrollada a lo largo de las páginas que siguen y se formula con el *nuevo paradigma*.

Es importante ahora aclarar dos cosas. La transformación en Dios tiene al menos dos tránsitos fuertes, según San Juan de la Cruz: la noche de los sentidos y la noche del espíritu. En las páginas anteriores mi atención se ha centrado en la primera, para explicar su modalidad e importancia. De la segunda no trato, porque para los fines de mi argumentación, tratando explícitamente la noche de los sentidos, la del espíritu queda implícitamente incluida, pues ésta no se da sin aquella. Es más, la ‘noche del espíritu’ completa la obra de la ‘noche de los sentidos’ (cfr. 2 N 1, 1; 2,1).

La segunda aclaración tiene que ver con un dato de experiencia común: no se puede dudar que son pocos los que alcanzan la noche de los sentidos y pasan de la meditación a la contemplación. Así, el mismo San Juan distingue entre los que van por el camino de la contemplación y los que no. En este segundo caso la *noche* no es continua, más bien intermitente: «porque, aunque algunas veces las tienen [las sequedades], otras veces no; y aunque algunos no pueden discurrir, otras pueden; porque, como sólo les mete Dios en esta noche a éstos para ejercitarlos y humillarlos y reformarles el apetito porque no vayan criando golosina viciosa en las cosas espirituales, y no para llevarlos a la vida del espíritu, que es la contemplación». Y enseguida aclara: «porque no todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación, ni a la mitad: el por qué, él se lo sabe» (1 N 9, 9). El Santo no tiene respuesta.

Pues bien, me parece que la pregunta pertinente aquí es: si la contemplación como viene entendida no la alcanzan todos, por las razones que sean, entonces ¿para qué asimilarla y acomodarla a la tradición ignaciana? El hecho de que no todos la alcancen

³⁰ Ante la alternancia de consolación y desolación, San Juan distingue, por un lado, una progresiva entrada en la contemplación mediante esos cambios debido a la «flaqueza» de los sujetos pues «no convendría destetarlos de un golpe, con todo van siempre entrando más en ella [en la contemplación] y acabando con la obra sensitiva, si es que han de ir adelante [en la misma contemplación]»; por otro lado, los que no van a ir por la vía de la contemplación, Dios usa una pedagogía diferente: la alternancia de las mociones espirituales sirve «para ejercitarlos y humillarlos y reformarles el apetito porque no vayan criando golosina viciosa en las cosas espirituales, y no para llevarlos a la vida del espíritu [...]» (1 N 9, 9).

en la práctica ¿debe ser una razón para no ofrecerla a todos, pues se trata de un desarrollo normal de la vida cristiana? No se trata de que todos alcancen la unión a Dios por amor del mismo modo, pues cada uno tiene su historia personal, pero tampoco se trata de contentar a todos con la meditación, pues no todos quedarán contentos en ella, como la misma experiencia lo indica. Si la contemplación es parte del desarrollo normal de la vida cristiana, la tradición ignaciana debe incorporarla en su comprensión 'normal' de la vida cristiana.

Dicho de otro modo, es verdad que la contemplación no es para todos, pero todos estamos llamados a amar a Dios sobre todas las cosas, es decir sin las ignacianas afecciones desordenadas, que corresponden a las purificaciones de San Juan. ¿Se puede amar a Dios sin desear unirse a Él? ¿Cómo amarlo si no pienso (medito) en Él y no lo veo (contemplo)? El 'verlo' de la contemplación va más allá del 'pensarlo'. Ahora, quien lo piensa, lo ama, como quien lo contempla, aunque sea en modos diferentes. Pero es el mismo Dios que se revela personalmente. Lo importante es ofrecer a los 'ignacianos' el panorama completo de la transformación cristiana en una síntesis. Por ello es importante recuperar, ante todo, la memoria de la tradición contemplativa ignaciana.

4. La tradición contemplativa ignaciana

La memoria que hay que recuperar inicia con la revalorización de la figura del Santo fundador como 'contemplativo', para seguir con la presentación de una corriente 'contemplativa' cristiana/ignaciana que se desarrolla después de su muerte y abordar, sucesivamente, la problemática que se creó con ella y que perdura hasta la actualidad. Simplemente como aclaración terminológica, uso 'contemplación' y 'mística' como términos equivalentes, sinónimos, aunque prefiero usar 'contemplativo/a' o 'contemplación', para evitar las ambigüedades del término 'místico/a' por su referencia inmediata, aunque injustificada, a fenómenos extraordinarios.

4.1. San Ignacio contemplativo (1491-1556)

Los *Ejercicios espirituales*, primero y luego las *Constituciones de la Compañía de Jesús* han consagrado a San Ignacio como gran maestro 'espiritual'. Sólo a partir de la primera mitad del siglo XX, se constata que San Ignacio es también un auténtico contemplativo gracias a la divulgación de su *Autobiografía* y su *Diario espiritual*, dos pequeñas composiciones olvidadas hasta entonces.

La edición crítica de la *Autobiografía* fue publicada en 1904; vio una segunda edición en 1943³¹. La obra relata la conversión del joven Ignacio y su evolución posterior, en una progresiva interiorización del Misterio de Dios. Comparando sus primeras anotaciones

³¹ Cfr. M. GIOIA, «Introduzione alla Autobiografia» en *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. Gioia. Torino 1977, 657.

en el lecho de convalecencia en 1521-1522, con las reglas de discernimiento de la primera y segunda semana de los *Ejercicios*, redactadas en su forma definitiva veinte años después, se aprecia la madurez de su trato con Dios, la finura de su mirada interior que le orienta hacia el querer de Dios³². Una muestra ejemplar de ello es el *Diario espiritual*, escrito mientras discierne el estatuto de la pobreza para las casas profesas de la Compañía.

El *Diario* fue publicado parcialmente, por primera vez, en 1892, y sólo en 1934 apareció en forma completa. Cubre el período que va del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero del año siguiente³³. Ignacio demuestra aquí una extraordinaria habilidad psicológica en percibir e interpretar las diferentes mociones afectivas, en este caso, para decidir en favor o en contra de la aceptación de rentas para las casas de los jesuitas profesos. Ciertamente no es cuestión sólo de agudeza psicológica, sino de una profunda unión de amor con Dios que le lleva a comprender lo que más Le agrada para realizarlo.³⁴

Estas dos obras han contribuido a ensanchar los horizontes de comprensión de la experiencia interior de Ignacio, en la que juegan un papel importante lo que hoy todavía se reconoce como ‘experiencias extraordinarias’.³⁵

En los años cuarenta, Joseph de Guibert sostenía que la vida de Ignacio es una vida mística/contemplativa en el sentido más estricto del término³⁶, como lo atestiguan recien-

³² Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «La trasformazione mistica ignaziana», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 5 (2008) 21-33; ID., «Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant’Ignazio di Loyola» en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.

³³ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «Introduzione al *Diario Spirituale* di Sant’Ignazio de Loyola», en SANT’IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*. AdP, Roma 2007, 359-462; ID., «El ritmo místico en el primer cuadernillo del texto autógrafo del *Diario Espiritual de San Ignacio*», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 10 (2010) 161-170.

³⁴ Así, por ejemplo, en el *Diario espiritual* San Ignacio apunta el día viernes 15 de febrero de 1544: «al preparar del altar, y después de vestido, y en la misa, con muy grandes mociones interiores y muchas y muy intensas lágrimas y sollozos; perdiendo muchas veces la habla, y así después de acabada la misa, en mucha parte deste tiempo de la misa, del preparar, y después, con mucho sentir y ver a nuestra Señora mucho propicia delante del Padre, a tanto, que en las oraciones al Padre, al Hijo, y al consagrar suyo [en la celebración de la Misa], no podía que a ella no sentiese o viese, como quien es parte o puerta de tanta gracia, que en espíritu sentía. (Al consagrar mostrando ser su carne en la de su Hijo) con tantas inteligencias, que escribir no se podría. Sin dubitar de la primera oblación hecha [se refiere a la decisión tomada de que las casas profesas no tengan rentas]», «Diario Espiritual», en *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2014, n. 31; se cita según el número del párrafo.

³⁵ No se puede profundizar ahora más sobre la importancia y significado de esas ‘experiencias extraordinarias’, de las que queda mucho todavía por discutir. Es posible entender la vida cristiana de Ignacio sin ellas, especialmente si el mismo Ignacio afirma que: «Estas cosas [extraordinarias] que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto», «Autobiografía», en *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2014, n. 29; se cita según el número del párrafo. ¿Son experiencias ‘extraordinarias’ o más bien son experiencias de su vida cristiana ordinaria?

³⁶ Cfr. J. DE GUIBERT, «Mystique Ignatienne», in *Revue d’Ascétique et Mystique* 19 (1938) 3-22, 113-140; estos artículos se agruparon en un solo volumen: *Saint Ignace mystique*. Apostolat de la Prière, Toulouse 1950; y se presentan resumidos en: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*,

tes publicaciones³⁷. Así, por ejemplo, Ángel Cilveti afirma: «El Diario ignaciano revela la experiencia mística más explícita en la historia del misticismo español, junto con la de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, aunque diferente de la de éstos»³⁸. Por su parte, Melquiades Andrés afirma: «La mística de Ignacio sigue veredas originales. No se expresa en formulación nupcial. Insiste en la nonada humana como actitud humilde y amorosa de servicio, cumplido a perfección con gozo, por costoso que sea. El servicio es una constante en él: Todo para mayor gloria, reverencia, servicio y alabanza de su divina Majestad»³⁹.

4.2. Contemplativos ignacianos

Una vez aclarado el talante genuinamente contemplativo de la experiencia cristiana de San Ignacio, también se lo puede encontrar en varios de sus herederos espirituales. Así, por ejemplo, Pedro Fabro «por temperamento es un contemplativo»⁴⁰; San Francisco Javier, como Ignacio y Fabro, es «un místico favorecido con dones eminentes de contemplación infusa»⁴¹; Francisco de Borgia es también «un contemplativo colmado de las más grandes gracias infusas»⁴²; Antonio Cordeses es un maestro de oración afectiva y contemplativa⁴³; Baltasar Álvarez es «elevado a una oración de contemplación infusa, caracterizada claramente como tal»⁴⁴; Álvarez de Paz, «llevado fuertemente hacia el recogimiento y la contemplación, se preguntaba si se encontrase verdaderamente en su lugar en la Compañía, y si no hubiese hecho mejor también él en pasar a la Cartuja»⁴⁵; Luis de la Puente es «un contemplativo, largamente favorecido con dones de oración infusa»⁴⁶; San Alfonso Rodríguez es «uno de los más grandes místicos de la Compañía y uno también de sus principales escritores místicos»⁴⁷.

Como es imposible hacer una reseña de todos, presento a continuación de modo más detallado algunos de los jesuitas de lo que se podría llamar una ‘tradición de ora-

Institutum Historicum S.J., Rome 1953; trad. esp.: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955.

³⁷ Cfr. la bibliografía citada por M. RUIZ-JURADO S.I., «Ignazio di Loyola (santo)» en *Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano 1998, 635-637.

³⁸ A. CILVETI, *La literatura mística española*. Taurus, Madrid 1983, 61, citado en J. GARCÍA DE CASTRO, «Semántica y mística: el *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola», in *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 226, nota 37. Para un análisis semántico de la expresión mística en el *Diario*, la citada obra de García de Castro, pp. 226-253.

³⁹ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994, 311; Cfr. R. ZAS FRIZ, «‘Él es lo primero y principal’. El itinerario místico de Pedro Fabro», en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 1 (2006) 54-55.77-78.

⁴⁰ DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, cit., 176 (trad. del autor).

⁴¹ *Ibidem* (trad. del autor).

⁴² *Ibidem*, 187 (trad. del autor).

⁴³ Cfr. *Ibidem*, 212.

⁴⁴ *Ibidem*, 214 (trad. del autor).

⁴⁵ *Ibidem*, 231 (trad. del autor).

⁴⁶ *Ibidem*, 244 (trad. del autor).

⁴⁷ *Ibidem*, 241 (trad. del autor).

ción contemplativa», al interior de la Compañía, desarrollada a partir de las primeras décadas de su fundación.

4.2.1. San Pedro Fabro (1506-1546)

De Pedro Fabro se ha escrito que «su vida muestra cómo el carisma original de la CJ [Compañía de Jesús] era recibido, reflejado e irradiado por una personalidad más sencilla y menos profunda, más alegre y menos austera que Ignacio»⁴⁸. Poseemos su diario espiritual, más conocido como el *Memorial* de Fabro «escrito principalmente entre junio de 1542 y mayo de 1545. Después de los *Ejercicios Espirituales* (EE⁴⁹) y las *Constituciones*, es el documento más precioso de la espiritualidad de la primera Compañía de Jesús»⁵⁰. En efecto, una tal afirmación se sustenta en el hecho de que Fabro, probablemente, asimiló el modo de proceder de Ignacio como ninguno de los otros compañeros:

«Bendita sea por siempre la Providencia divina que todo lo ordenó para mi bien y salvación. Él quiso que yo enseñase a este santo hombre [Ignacio], y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. Por fin llegamos a tener los mismos deseos, el mismo querer y el mismo propósito de elegir esta vida que ahora tenemos los que pertenecemos, o pertenezcan en el futuro, a esta Compañía de la que no soy digno»⁵¹.

Pedro Fabro fue un contemplativo que alcanzó Amor, parafraseando la conocida contemplación ignaciana de los *Ejercicios Espirituales*. Amor alcanzado que intentó encender en sus contemporáneos, convencido de que era el medio más eficaz y también el más escondido, para coronar el fin de la creación del hombre. Apoderarse de ese Amor fue la única aspiración de Fabro. Se empeñó por entero en la búsqueda de Dios y de esto hizo el centro de su apostolado. Todas sus fuerzas estaban al servicio de la gracia, para que el Amor que él había aferrado abriese un camino también en sus prójimos. Sólo así edificaba Fabro la Iglesia de Cristo duramente probada en los diez años de su apostolado, especialmente en Alemania.

Fabro tenía el don de gentes y el carisma de la amistad. Simón Rodríguez afirma de él: «[...] prescindiendo de otras muchísimas virtudes, tenía una suavidad y gracia especial, y sumamente agradable para tratar con la gente, como no he visto en ninguna otra persona. No sé cómo se las arreglaba para ganarse la amistad de aquellos con quienes trataba

⁴⁸ J.P. DONNELLY, «Fabro, Pierre» en *DHCJ*, III, cit., 1369-1370.

⁴⁹ «Ejercicios Espirituales», en *Obras. San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 2014; se cita según el número del párrafo.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Memorial* 8; se cita el número del párrafo, siguiendo el texto preparado por ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro S.J.* Colección Manresa 21. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s.f. El manuscrito original no se ha conservado, pero sí 16 copias.

y arrastrarlos fuertemente, con la suavidad de su conversación, al amor de Dios»⁵². Pero para hacerse amigo de los hombres y así ganarlos para Cristo, Fabro aprendió sobre todo a hacerse amigo de Dios, de María, de los ángeles, de los santos, de las almas del purgatorio, poniendo «el amor más en las obras que en las palabras» (EE 230). Entablando amistad con los habitantes del Cielo, maduraba su amistad con Dios, entendida como «comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante» (EE 231).

Durante los diez años de su peregrinación apostólica (1536-1546) Fabro se transforma interiormente. Aprende a discernir, recibe gracias siempre más elocuentes de la progresiva hondura de su amistad con Dios. Puede resumirse este período como el proceso en el que Fabro aprende la interna sumisión a Dios. En él se verifica una creciente armonización de su voluntad con la de Dios: con una subjetividad cada vez más madura místicamente, responde a las necesidades objetivas de la viña del Señor con disponibilidad y prontitud. Así Fabro obedece al Espíritu cuando obedece a Ignacio y a la autoridad eclesiástica, pero también cuando discierne y se hace prójimo de cuantos acuden a él. Aprende a responder a las necesidades de las iglesias particulares y, también de la iglesia universal, con la plena sumisión del instrumento dócil y afable (gracia que ha pedido intensamente). Es la madurez del apóstol.

La experiencia contemplativa de Fabro se articula entre el deseo y la consolación. Entre el deseo, como presencia subjetiva de la gracia de Dios que él tiene que aprender a discernir progresivamente para no ser engañado; y la consolación, como moción divina que lo visita, ante la cual aprenderá a ser ignacianamente indiferente para ordenarse rectamente en sus afectos, dado que: «La consolación se ha de poner en la raíz del árbol, no en los frutos» [280].

En ambos casos pone Pedro en juego su libertad, que lo llevará a un progresivo proceso de interiorización para descubrir la voluntad de Dios y su propia voluntad, coincidiendo ambas en el amor a Jesucristo, al prójimo, a la Iglesia y a la Compañía. Discernimiento e indiferencia para ser libre. Pero también pobreza y castidad, oración, abnegación y buenas obras, para obedecer con el corazón por amor a Dios y estar así disponible para el servicio de los hermanos. La experiencia de estas realidades lo preparan y le posibilitan una experiencia cristiana de Dios, en la cual la Trinidad se hace presente no como el Dios que busca ser amado, sino como el Dios que ama antes de ser amado. Y así Dios y Fabro se hacen amigos, compartiendo un mismo deseo, una misma voluntad, un mismo destino, una misma pascua. El itinerario de Fabro lo llevó a forjarse como amigo de Dios, cada vez de modo más consciente. En la amistad con Él se asentó finalmente para reposar en ella: «Pero hemos de buscar el espíritu principal para descansar en él; y agarrarnos a las palabras, a los conceptos, voluntad y deseos que, según la materia propuesta, nos acercan más a Dios, para que se vea si amamos y tememos a Dios solo, y sobre todas las cosas, y con espíritu principal» [146].

⁵² MHSI, Epist. Broëti, Jaji, Coduri, Rodericii, 453, citado en ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma*, cit., 97.

Es en el amor a Dios de donde viene el amor verdadero y el ordenamiento interior: «Cuando el amor de la verdadera caridad se apodere de toda nuestra libertad y espíritu, siempre y en todas partes, entonces todas las otras cosas adquirirán el orden de la tranquilidad y la paz, sin perturbaciones del entendimiento, memoria y voluntad. Pero esto se realizará en la patria de los bienaventurados hacia la que vamos subiendo todos los días» [72]. En una perspectiva escatológica, tal ordenamiento es posible ya desde ahora, como lo demuestra la gracia que Fabro recibe durante la octava de Navidad de 1542, cuando pasa del deseo de ser amado al de amar:

«En estos días de Navidad, creo haber conseguido algo bueno, relacionado con mi nacimiento espiritual: el desear buscar con especial cuidado señales de mi amor a Dios, a Cristo y sus cosas, de manera que llegue después a pensar y desear, a hablar y hacer mejor lo que Dios quiere. Hasta ahora andaba yo muy deseoso de procurar aquellos sentimientos que me daban a entender lo que significa ser amado por Dios y por sus santos. Buscaba, sobre todo, comprender cómo me veían a mí. Esto no es malo. Es lo primero que se les ocurre a los que caminan hacia Dios, mejor dicho, a los que buscan ganarse al Señor. [...]

Al principio de nuestra conversión, sin que esto sea proceder mal, procuramos, sobre todo, agradar a Dios, preparándole en nosotros morada corporal y espiritual, en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu. Pero hay un tiempo determinado –que la unción del Espíritu Santo muestra al que camina rectamente–, en el que se nos da y se nos exige que no queramos ni busquemos principalmente el ser amados de Dios, sino nuestro primer empeño ha de ser amarlo a Él. Es decir, que no andemos averiguando, cómo procede con nosotros sino cómo actúa Él en sí mismo y en todas las otras cosas y qué es lo que en realidad le contenta o le desagrada en sus criaturas.

La primera actitud consistía en traer a Dios hacia nosotros, la segunda consiste en ir nosotros mismos hacia Dios. En el primer caso buscamos que Dios se acuerde y esté pendiente de nosotros; en el segundo tratamos de acordarnos nosotros de Él y poner empeño en lo que a Él le agrada. Lo primero es el camino para que se perfeccione en nosotros el verdadero temor y reverencia filial. Lo segundo nos conduce a la perfección de la caridad.

Que el Señor nos conceda, a mí y a todos, los dos pies con los que hemos de esforzarnos para caminar por el camino de Dios: el verdadero temor y el verdadero amor. Hasta ahora tengo la impresión de que el temor ha sido el pie derecho y el amor el izquierdo. Ahora ya deseo que el amor sea el pie derecho y el temor el izquierdo y menos importante. Y ojalá que sienta que mi nacimiento es para esto, para que crezca hasta llegar a ser un varón perfecto» [202-203].

La entrada del *Memorial* correspondiente al 24 de febrero de 1545, un año y medio antes de su muerte, resume muy bien la actitud de fondo de Fabro y constituye el autorretrato de su vida espiritual.:

«Porque había nacido en mí un nuevo deseo de pedir gracia para hacer bien todo aquello de lo que yo y los demás hemos de dar especial cuenta. A saber: ordenar bien mis acciones de cada día, hacer bien mi examen de conciencia, rezar las horas canónicas, hacer bien una buena y consoladora confesión, celebrar la misa y comulgar, administrar los sacramentos, la recta proclamación de la palabra tanto en público como en privado, una santa conversación con hombres y mujeres. Estas son las siete clases de actividades para las que tendríamos que pedir la gracia de Dios y de los santos, con el fin de que podamos realizarlas perfectamente.

Así resumí yo todas las gracias que suelo pedir en mis letanías. Por esta intención apliqué la misa del día siguiente a dicho miércoles»⁵³.

4.2.2. Jerónimo Nadal (1507-1580)⁵⁴

De este jesuita se ha dicho que es uno de los «que más ha contribuido a establecer y divulgar el espíritu ignaciano en la Compañía de Jesús. No todos los fundadores han podido contar al comienzo de su instituto con un personaje semejante»⁵⁵. Efectivamente, sus instrucciones, pláticas, exhortaciones, avisos, comentarios y máximas⁵⁶ atestiguan la actividad incansable de Nadal para interpretar y difundir el carisma ignaciano.

En una de las pláticas en Coimbra en 1561, Nadal afirma que se puede tratar de la oración considerando la persona que ora o lo que viene de Dios al orante, y distingue dos tipos: la oración que eleva el entendimiento a Dios y la de petición. La primera se ejercita de acuerdo a la pauta ignaciana de las tres potencias (memoria, intelecto y voluntad), propias de la primera semana de los *Ejercicios*⁵⁷ y también de las contemplaciones de la segunda semana⁵⁸. Esta oración depende en gran medida de la aplicación del orante a los ejercicios correspondientes.

En otra plática desarrolla «lo que viene de Dios»: consolación, alegría interior, quietud del entendimiento, gusto, luz, facilidad para pasar adelante, mayor entendimiento de las cosas: «todo esto es particular gracia de la oración y que anima a ir por delante, y da reliquias para ayudarse en el camino; [...] Y a veces viene a tener lágrimas y a tener como a un principio de éxtasis; lo que nuestro Padre Ignacio casi siempre tenía, con ser muy consolado y con muchas lágrimas en la oración»⁵⁹.

Nadal observa que esta consolación va *in crescendo*, cuanto más se eleva, tanto mayor es la claridad del intelecto y la participación de la voluntad: los sentidos quedan atrás y se sigue la suavidad de la sola luz de Dios:

«Y esto es éxtasis de la mente, que pone todas las cosas delante claramente y fortifica en todas las verdades, y de tal manera, que después no hay manera ni palabras para decirlas, ni especies para representarla. Así dice San Pablo: *vidi arcana quae non licet homini loqui*. El rapto no difiere del éxtasis sino que es con violencia suave; o porque no viene con oración, yendo poco a poco, como se tiene la (sic) éxtasis; o porque yendo uno aun flojamente, Dios le lleva luego tirándole [sacándole], sin necesidad de se ir allegando y allegando de rato a rato, y pónelo luego consigo comunicándose [sic] sus verdades y grandezas escondidas, como por su infinita bondad se digna de hacer»⁶⁰.

⁵³ *Memorial* 405.

⁵⁴ Cfr. R. ZAS FRIZ, «La tradición mística ignaciana (I), cit., 393-395.

⁵⁵ M. RUIZ JURADO, «Nadal, Jerónimo», en *DHCJ*, III, 2793.

⁵⁶ Cfr. M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*. Instituto Francisco Suárez. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Madrid 1946, 71-132.

⁵⁷ Cfr. *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.J. en Coimbra (1561)*. Granada 1965, 181.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, 184.

⁵⁹ *Ibidem*, 191.

⁶⁰ *Ibidem*.

Esta experiencia vale más que todas las iluminaciones, y es la que tuvo San Ignacio en Manresa. Sin embargo: «es mucho de advertir en esto que puede haber aquí muchas ilusiones, y así los que escriben trabajan mucho por tirar [quitar] los impedimentos que hay para esto»⁶¹.

Nadal, por tanto, distingue entre una oración apoyada en el ejercicio de las capacidades mentales del orante, practicando ejercicios espirituales, y otra cuyo protagonista es Dios mismo que opera directamente en la intimidad del orante, sin que éste ejercite activamente sus potencias; lo hace, sólo en modo pasivo: recibiendo, acogiendo lo que se hace presente en su interior. A este respecto, afirma: «Acógete al no saber, a la ignorancia, a la oscuridad de la fe, y recibirás el sentido de Dios en el espíritu, en el corazón; y de aquí el esplendor, etc. Esta es la teología mística por negaciones, en las que resplandecen las sumas afirmaciones».⁶²

4.2.3. Antonio Cordeses (1518-1601)⁶³

El padre Cordeses es probablemente el primer maestro y sistemático en la naciente Compañía de Jesús de un modo de orar predominantemente afectivo y contemplativo, muy descuidado en los tradicionales métodos de los *Ejercicios*. Por esta razón, en el año 1574, el entonces superior general, P. Mercuriano, le prohíbe enseñar métodos de oración distintos a los contenidos en los *Ejercicios*. Dichos métodos podrían alejar a los jesuitas, y especialmente a los escolares, del fin propio de la Compañía, que es el celo de las almas. Si Dios quiere llevar a alguno por esos caminos, es libre de hacerlo y será Él su maestro; pero no hay que anticiparse a la acción divina, sino seguirla, sostiene el General⁶⁴.

¿Qué afirmaba Cordeses? El problema se origina en la concepción de la oración mental, que Cordeses identifica con la teología mística: su fin «es la unión con Dios, por altísimo conocimiento y ardentísimo amor»; esta unión «es una transformación del hombre en Dios, con que el hombre, perdidas sus condiciones y qualidades que lo abaten y envilecen, se reviste de las de Dios y se convierte en El de tal manera que se haze otro Dios y se hace una mesma cosa con él mesmo, de la manera que puede la criatura rational convertirse en Dios en la vida presente por fee, speranza y charidad perfectas»⁶⁵.

⁶¹ *Ibidem*, 192.

⁶² J. NADAL, *Orationis observationes*, ed. de M. Nicolau, IHSI, Roma 1964, 298-299, citado en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Grupo de Comunicación Loyola – Universidad de Comillas, Huarte (Navarra) 2017, 576. «A Dios búscalo en el latido íntimo del corazón; allí se le encuentra en quietud plácida y dulce unión con un inexplicable sentimiento de infinita virtud. Si le buscas en el entendimiento, te armarás un barullo de dificultades y no lo encontrarás. En el corazón está la teología mística» *Ibidem*.

⁶³ Cfr. R. ZAS FRIZ, «La tradición mística ignaciana (I)», cit., 395-397. «Su producción escrita es copiosa, pero casi toda quedó inédita, aunque sigue llamando la atención de los estudiosos» M. RUIZ JURADO, «Álvarez, Baltasar» en *DHCJ*, I, 952.

⁶⁴ Cfr. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, cit., 211-212. Sobre Mercuriano puede verse: M. FOIS, «Mercuriano, Everardo», en *DHCJ*, II, 1611-1614.

⁶⁵ *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses S.I. Guía teórico práctica de la perfección cristiana*, I, ed. A. Yanguas, Madrid 1953, 19-20.

Así, en la unión transformadora por amor produce «un abrazo entre la criatura y el Creador [...] de tal manera que se deifica y ya no vive en sí ni obra como a él le es propio obrar, mas vive y obra en el Creador, y el hombre se hace un espíritu con Dios».⁶⁶

Para Cordeses la oración mental es el «instrumento más principal de la perfección»⁶⁷ y la define como «una elevación de la mente a Dios por un pío y humilde affecto»⁶⁸ que se realiza «a la manera que trata un amigo con su grande amigo, el cual trato es lleno de espíritu y vida, sabroso y gustoso»⁶⁹.

Esta oración puede tener dos modalidades. Depende de la facultad dominante: el discurso o el afecto. En la oración 'intelectiva' el orante se eleva mediante «conocimientos, ponderación, y estima, y juicio de Dios o de las cosas divinas, para tener a cada una en lo que es razón, a fin de cobrarle la afición que se les deve»⁷⁰. Es un conocimiento orientado a mover la voluntad hacia el amor de Dios, a unirse con Él, y la subdivide en tres tipos: cogitación, meditación y contemplación⁷¹.

La oración afectiva, por su parte, «es una elevación de la voluntad a Dios por algún affecto sin prevenir consideración alguna. Dícese elevación de la voluntad, porque no menos valor tiene la voluntad del hombre para elevarse a Dios que el entendimiento»⁷². La elevación puede ser «inmediata, quando se eleva a amar y desear al mesmo Dios; la otra es mediata, quando se eleva a Dios por medio de las criaturas»⁷³. A juicio de Cordeses este tipo de oración es muy apropiada para quienes carecen de aptitud para la oración intelectual (por falta de capacidad o de estudios); para los que no tienen facilidad de meditar, aunque sean inteligentes; para los llamados a este tipo de oración, en la cual aprovecharán mucho más que en la anterior; y, en fin, si Dios mismo nos pone en este modo de oración, conviene quedarse en ella. Como en el caso anterior, Cordeses describe tres tipos de esta oración: por aspiración, reposo y suspenso⁷⁴.

En cualquiera de los dos casos, el amor es lo que mueve a contemplar, pues «ha de comenzar en amor y ha de parar en aumento del mismo amor, porque el amor es como ánima de la misma contemplación que le da ser y vida. Condición es del amor llevar el corazón a la cosa amada y encenderlo en deseo de mirar y contemplar su hermosura despreciando todos los otros cuidados y placeres y dar holganza y suavidad en la tal contemplación. De esta contemplación viene el ánima a una grande admiración, figurada en la reina [de] Saba».⁷⁵

⁶⁶ A. CORDESES, *Itinerario de la perfección spiritual*, f. 100r-v, citado en GEI, *Escritos esenciales*, cit., 811.

⁶⁷ *Guía teórico práctica*, cit., 99.

⁶⁸ *Ibidem*, 53.

⁶⁹ *Ibidem*, 54.

⁷⁰ *Ibidem*, 57.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, 60.

⁷² *Ibidem*, 81. Por afecto no hay que entender afición o amor «sino cualquier obra de la voluntad acerca de Dios o de las cosas divinas» *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, 87-93.

⁷⁵ A. CORDESES, *Itinerario de la perfección spiritual*, f. 136v, citado en GEI, *Escritos esenciales*, cit., 813.

Según el autor, la oración afectiva no sólo es necesaria, sino que incluso es mejor que la intelectual; y esto por seis razones: con ella es poco probable caer en antropomorfismos divinos, es más descansada, intensa, eficaz y breve, une mejor a Dios, y, además, aprovecha a muchos⁷⁶. Se perfecciona con los dones de temor, piedad y fortaleza del Espíritu Santo. Estos dones son infusos; son obra más de Dios que de la persona; y por este motivo elevan y perfeccionan incomparablemente la oración afectiva⁷⁷.

4.2.4. Baltasar Álvarez (1535-1580)⁷⁸

Como ya había sucedido con Cordeses, la inclinación de Baltasar Álvarez a la oración contemplativa y afectiva origina un nuevo conflicto con la institución. En 1573 escribe una relación a su provincial exponiendo su modo de orar⁷⁹. Cuatro años más tarde, en 1577, Álvarez debe escribir una segunda relación, esta vez para el visitador Avellaneda, que la desaprueba, y su juicio es confirmado por el P. Mercuriano⁸⁰. No vamos a detallar ahora todas las dificultades que Álvarez creaba en el gobierno espiritual de la Compañía. Nos limitamos aquí a señalar algunos de los puntos más relevantes que suscitaban no poca perplejidad en sus superiores.

En su primera relación Álvarez confiesa, que en 1567, a los 32 años y después de 16 de práctica de oración, recibió una gracia muy especial: se sintió «con un corazón mudado y dilatado, con suelta de criaturas, con un pasmo semejante al de los bienaventurados, que dirán en el juicio final: ¡Cuándo te vimos, Señor, vimos todo bien y toda hartura!»⁸¹. Y desde entonces

«la oración es ponerme en su presencia, dada interior y corporalmente: *Permanente per modum habitus*, de asiento; unas veces gozándome. [...] Otras veces estoy en la oración discurriendo, según los entendimientos dados acerca de palabras de la divina Escritura, y enseñanzas interiores: otras callando y descansando; y este callar en su presencia descansando, es gran tesoro, porque al Señor todas las cosas hablan, y son abiertas a sus ojos, mi corazón, mis deseos, mis fines, mis pruebas, mis entrañas, mi saber y poder; y son ojos los de su divina Majestad, que pueden quitar mis defectos, encender mis deseos, y darme alas para volar, queriendo Él más mi bien y servicio, que yo mismo»⁸².

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*, 84-85.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, 97.

⁷⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ, «La tradición mística ignaciana (I), cit., 397-399. «Hay que destacar el valor autobiográfico de las *Relaciones* sobre su modo de oración de silencio, la riqueza de matices de sus *Sentimientos espirituales* y *Ejercicios Espirituales varios*, la rectitud, claridad y exigencia indómita de sus *Cartas*, y la abundancia de lectura patrística y espiritual que demuestran sus *Pláticas*» (M. RUIZ JURADO, «Álvarez, Baltasar» en *DHCJ*, I, 93; ID., «A Controversial Mystic: Father Baltasar Álvarez», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, R. A. Maryks [ed.], Brill, Leiden- Boston 2017, 36-53, con bibliografía).

⁷⁹ Cfr. L. DE LA PUENTE, *Vida del V. P. Baltasar Álvarez*. Razón y Fe, Madrid 1920, 113-120; 341-350.

⁸⁰ Cfr. LA PUENTE, *Vida...*, cit. Apéndice XIX, 471-493; B. ÁLVAREZ, «Tratado de la oración de silencio» en *Escritos Espirituales*. Introducción biográfica y edición: C. Ma. ABAD S.I. y F. BOADO S.I. Juan Flors, Barcelona 1961, 224-251.

⁸¹ LA PUENTE, *Vida...*, cit 114.

⁸² *Ibidem*, 116.

Esta experiencia impulsa a Álvarez a indagar su fundamento teológico: es una oración en la que nunca falta la petición. En ella se siente a Dios de un modo más alto e intenso y puede durar más tiempo que la meditación, por ser más descansada. Reconoce que no es un camino para todos, como es el camino de las *Constituciones* de la Compañía. Lo recorren aquellos a quienes Dios lo comunica o lo alcanzan después de mucha práctica de oración discursiva⁸³,

«y esto es conforme a lo que pasó por nuestro Padre Ignacio, que aunque al principio iba por el camino y medio que nos dejó y enseñó en los ejercicios, después fue levantado a este otro, como se dice en su vida *Postea erat patiens divina*. Y si en todas las ciencias ha de haber principios, medios y fines, también en esta los hay; y que los haya en la Compañía, pues tanto en ella se desea agradar a Dios, parece claro; y a los levantados a este modo por Dios Nuestro Señor, quitarlos dél los que no tienen experiencia, con detrimento de alma y cuerpo, no parece cosa segura en conciencia»⁸⁴.

Vale la pena recordar que Álvarez fue confesor de Teresa de Ávila y supuso una preciosa ayuda en el camino contemplativo de la santa. La sólida experiencia personal de Álvarez fue la prueba más convincente de la existencia de un modo, o si queremos, de un estilo de oración distinto al de los *Ejercicios*. El contraste con el gobierno de la Compañía resulta comprensible, si se piensa que en ese delicado momento de la vida institucional imperaba la preocupación de establecer un estilo 'ignaciano' de vida espiritual que diese identidad propia a la reciente fundación. Para un cambio de ruta hay que esperar al sucesor de Mercuriano, elegido general al año siguiente de la muerte de Álvarez, el padre Acquaviva.

Claudio Acquaviva (1543-1615, general de 1581 a 1615) adopta una actitud mucho más conciliadora que la del P. Mercuriano y concede mayor libertad sobre el punto en discusión. Por supuesto no promueve oficialmente en la Compañía métodos distintos a los ignacianos del librito de los *Ejercicios*, pero tampoco los impide. Así escribe en su carta sobre la oración y la penitencia dirigida a toda la Compañía, el 8 de mayo de 1590:

«Respecto al modo y a la materia de orar, no parece que se deba prescribir uno u otro tema, esta u otra manera de meditar a hombres que han hecho tantas veces los Ejercicios Espirituales y que por la práctica han adquirido facilidad para unirse con Dios en la oración. Por esto, el Espíritu del Señor que se difunde liberísimamente, y tiene vías y modos infinitos para iluminar las mentes y los corazones y unirlos estrechamente a sí, no debe ser vinculado y casi obligado dentro de los confines de ciertos límites: «y nosotros debemos cooperar, pero no ir delante al magisterio divino» como a este propósito decía con no menor espíritu que prudencia ese hombre de venerable memoria, el P. Nadal. Sería cosa inconveniente y contraria a las leyes de la prudencia empeñarse los de la Compañía en la contemplación de los misterios de la unidad trinitaria y de la naturaleza divina y de los atributos de ese ser sumo y perfectísimo: así sería cosa absurdísima el prohibirlo a cualquiera, casi como si repugnase a nuestro Instituto»⁸⁵.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, 119.

⁸⁴ *Ibidem*, 120.

⁸⁵ *Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia*.

Y si bien reconoce la posibilidad de abusos en la oración contemplativa,

«Pero no por ese motivo, contra la verdad y la experiencia de todos los santos, debemos menospreciar la contemplación o prohibirla a los Nuestros. Siendo cosa cierta y comprobada por el sentimiento y el voto de muchísimos Padres, que la verdadera y perfecta contemplación tiene una virtud mucho más eficaz que cualquier otro género de meditación para doblegar la soberbia del hombre, para hacerlo disponible a las señales de la obediencia, si fuese lento, y para enfervorizarlo, si fuese tibio, en el celo para procurar la salud de las almas»⁸⁶.

4.2.5. Aquiles Gagliardi (1539-1607)

El P. Gagliardi entró en la Compañía de Jesús a los veinte años y fue ordenado sacerdote cuatro años después, en 1563, y emitió los últimos votos en 1575. Profesor de filosofía y teología, pero también hombre de gobierno por los muchos encargos cumplidos, especialmente como superior de diversas casas profesas en el norte de Italia. Precisamente, durante su estadía en Milán (1580-1594), acompaña espiritualmente a Isabel Berinzaga (1551-1624)⁸⁷ que tiene fama de ser mujer de gran experiencia espiritual⁸⁸. Su relación con ella y con algunos jesuitas ‘reformistas’ le acarrearán graves acusaciones, a lo que se suman algunas dudas que surgen a propósito de algunas afirmaciones en el *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* publicado en Brescia en 1611⁸⁹. En ella Gagliardi describe y comenta la experiencia de la Berinzaga, caracterizada por el ‘aniquilamiento’ espiritual a través de una actitud pasiva. El influjo del libro fue enorme, especialmente entre los jesuitas franceses del siglo XVII.

Según G. Mucci es esa ‘pasividad’ lo que produce una resonancia pre-quietista entre sus críticos «que lo conduce, aun permaneciendo dentro de la doctrina católica (sus

nia, I, Roma 1845, 92-93. Para una evaluación histórica de su generalato, cfr. M. FOIS, «Aquaviva, Claudio» en la voz «Generales (de la Compañía de Jesús)», *DHCJ*, II, 1614-1621.

⁸⁶ *Ibidem*, 93.

⁸⁷ M. GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristiana Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, edizione critica, introduzione e note, Roma-Brescia 1994. Para una presentación de la relación de la Berinzaga con Gagliardi, cfr. G. COZZI, «Berinzaga, Isabella Cristiana», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1967, 103-105.

⁸⁸ Cfr. G. BRUNELLI, «Gagliardi, Achille», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. 51, Roma 1998, 258-264.

⁸⁹ Cfr. M. GIOIA, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.*, GUP-Morcelliana, Roma-Brescia 1996. De Guibert sostiene que no es el autor (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, cit., nota 68, p. 248), cuestión de la que hoy no se duda. Antes de la publicación anónima y sin permiso eclesástico del original italiano, aparece en París una traducción francesa, también anónima, en los últimos años del siglo XVI, con el título: *Abrégé de la perfection* (cfr. M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 1538. Se le atribuye a Gagliardi igualmente: *Catechismo della fede cattolica*, Milán 1584; *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum regulae explanatae*, Nápoles 1851; *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola*, Brujas 1882 (París 1996, con el *Abrégé de la perfection*). Recientemente: *La dottrina spirituale di Achille Gagliardi s.i.: la vita purgativa ignaziana interpretata da Achille Gagliardi nella Praxis cultus interni*, introduzione ed edizione del testo D. LIBANORI, Napoli 2000; ACHILLE GAGLIARDI, *Direttorio spirituale*, a cura di D. LIBANORI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

fuentes principales fueron San Agustín, los Santos Padres griegos y latinos, e Ignacio de Loyola), a expresiones en sí mismas exactas, pero arriesgadas, porque subrayan unilateralmente ciertos aspectos de la vida interior en perjuicio de otros». ⁹⁰ Sin embargo, «tiene el mérito de haber sintetizado el fondo contemplativo de la tradición ignaciana, de la que hizo una excelente interpretación en su *De discretione spirituum* y en el análisis sobre la relación entre deificación y abnegación» ⁹¹.

Dada la importancia del *Breve compendio*, a continuación se presenta un breve resumen de su contenido:

«El texto está dividido en tres partes, precedido por una breve introducción, la cual traza el camino de perfección en el horizonte de un itinerario ascendente o escalar. Se basa sobre dos principios que son sucesivamente enucleados: el ontológico, la humildad básica de parte del hombre, y su reverente aceptación de la grandeza de Dios. Siguen las tres partes, o estados, ascendentes que llevan a la cumbre de la perfección donada por Dios y acogida por la criatura humana.

La primera parte, o estado, implica y exige una disposición y colaboración activa del alma, en un subseguirse de seis grados que describen una multiplicidad ascendente de actitudes espirituales focalizadas a obtener una verdadera ‘aniquilación’, entendida como humildad amante, receptiva, propia de una relación con Dios en unión de voluntades sin mediaciones obstaculizadoras. La segunda parte, o estado, describe tal relación como un don de lo alto, sin tomar en cuenta la búsqueda y la fruición de los efectos psicológicos de la actividad humana, superándola en la perfecta adhesión a la voluntad divina. La tercera parte, o estado, es cuando se alcanza, siempre como don inefable del alto, la ‘deificación’ del alma en una total identificación entre el querer humano y la disposición divina» ⁹².

4.2.6. Luis de la Puente (1554-1624) ⁹³

El P. Luis de la Puente, en su libro *Meditaciones de los misterios de nuestra fe*, ⁹⁴ hace una importante contribución respecto a la comprensión de la oración mental en la tradición ignaciana. Una oración que es obra de la memoria, del intelecto y de la voluntad, ejercitadas, con la gracia de Dios, en los misterios y verdades de la fe, «hablando dentro de nosotros mismos con Dios nuestro Señor, tratando familiarmente con Él, pidiéndole sus dones y negociando todo lo necesario para nuestra salvación y perfección. De suer-

⁹⁰ G. MUCCI, «Gagliardi, Achille», en *DHCJ*, III, 1547-1548, aquí 1548; con bibliografía.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 178. También sobre el *Compendio* puede verse: R. FAESEN, «Achille Gagliardi and the Northern Mystics», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 82-111, con bibliografía.

⁹³ Cfr. R. ZAS FRIZ, «La tradición mística ignaciana (I), cit., 401-402. «La Puente ha llegado a ser uno de los escritores espirituales más conocidos de la CJ [Compañía de Jesús] y que contribuyó a formar una tradición de doctrina espiritual propia de los jesuitas» (M. RUIZ JURADO, «La Puente, Luis de», en *DHCJ*, III, 2245). Puede consultarse también: RADY ROLDÁN-FIGUEROA, «The Mystical Theology of Luis de la Puente», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 54-81, con bibliografía.

⁹⁴ Madrid 1950.

te, que la sustancia de la oración mental consiste principalmente en estas cuatro cosas»⁹⁵. Este tipo de oración es el ordinario.

Pero existe otro modo de oración, que se diferencia del anterior por ser más afectivo y menos discursivo: es el contemplativo. Para explicarlo, de la Puente recurre a Santo Tomás (2-2 q. 180, a. 3): se trata de «una visión sencilla de la verdad eterna, sin variedad de discursos, penetrándola con luz del Cielo, con grandes afectos de admiración y amor»⁹⁶. La puede tener cualquier creyente. Sin embargo, hay un modo de oración mental extraordinario

«que abraza otros modos de oración más sobrenaturales y especiales, que llamamos oración de quietud o de silencio, con suspensiones, éxtasis o raptos, con figuras imaginarias de las verdades que se descubren, o con sola luz intelectual de ellas, con revelaciones y hablas interiores, y con otros innumerables modos que tiene Dios de comunicarse a las almas, de los cuales no se puede dar regla cierta, porque no tienen otra regla que el magisterio y dirección del soberano Maestro, que los enseña a los que quiere y como quiere»⁹⁷.

De la Puente recomienda no aspirar a estos modos extraordinarios; más bien hay que rehusarlos, pues es grande el peligro de ser engañados por Satanás, pero si Dios los concede, hay que recibirlos humildemente. Un ejemplo concreto de esta actitud es la biografía que escribe sobre el P. Baltasar Álvarez. Hay que considerarlo un discípulo suyo y, por tanto, muy sensible a la dimensión contemplativa de la oración. De ésta habla abiertamente, sosteniendo que algunas de las cosas que aquí suceden son propias de una vida normal de oración. Su doctrina de los sentidos espirituales entronca con la mejor tradición mística occidental. Sin embargo, no por ello descuida el método tradicional de la meditación. Así, titula, por ejemplo, el capítulo 42 de la biografía del P. Baltasar Álvarez: «De la gran importancia y seguridad que tiene el modo de orar por meditaciones, afectos y coloquios con nuestro Señor, y cómo éste se ha de proponer y enseñar a todos». Se advierte la importancia que el autor concede a la meditación, sin descuidar su minucioso elogio de la contemplación. La postura del P. de la Puente es sin duda, más equilibrada y abierta, fruto quizás del ambiente propicio, creado durante el generalato del P. Aquaviva.

4.2.7. Diego Álvarez de Paz (1560-1620)⁹⁸

La obra del P. Álvarez de Paz es una síntesis personal, completa y sistemática de la teología mística antigua y medieval, pero con una característica particular: integra en ella la experiencia ignaciana, que por aquellos años iba cuajando en búsqueda de sus

⁹⁵ *Ibidem*, 4.

⁹⁶ *Ibidem*, 41.

⁹⁷ *Ibidem*, 46.

⁹⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ, «La tradición mística ignaciana (I), cit., 402-405. «Su obra es la primera síntesis completa de la doctrina ascética y mística de la antigüedad y el Medioevo. [...] Es el primer jesuita que trata ampliamente de los problemas de la contemplación infusa, y con experiencia personal. Su análisis espiritual es fino y agudo, el tono didáctico y conversacional, con muchas amplificaciones oratorias y antítesis, si bien adolece de prolijidad, distinciones sutiles y subdivisiones forzadas» (E. FERNÁNDEZ G., «Álvarez de Paz, Diego», en *DHCJ*, I, 95)..

propios cauces teológicos dentro de la gran tradición mística eclesial⁹⁹. Álvarez de Paz es considerado «el primer jesuita que trata ampliamente de los problemas de la contemplación infusa, y con experiencia personal»¹⁰⁰.

Su obra en seis volúmenes, escrita en el Perú y publicada en latín en Lyon entre 1608 y 1618, que conoce una edición posterior, desafortunadamente todavía está por traducir a una lengua moderna¹⁰¹. La parte que aquí interesa: *De Inquisitione pacis*, trata de la oración. A decir de López Azpitarte, Álvarez de Paz es «el primer autor que aborda sistemáticamente los problemas relativos a la contemplación, después de aquellos años de dudas y vacilaciones en la Compañía. Si tenemos en cuenta, además, que su lectura fue recomendada por Aquaviva, como representante genuino del espíritu ignaciano, saber lo que dice sobre el tema nos dará el pensamiento de un testigo cualificado»¹⁰².

El joven Álvarez de Paz ingresa en la Compañía (1578), en la provincia jesuítica de Toledo, la misma de Cordeses y Baltasar Álvarez, por entonces todavía vivos. Esto lleva a pensar que Álvarez de Paz pudo conocer de primera mano los pormenores de todo lo ocurrido entre los citados autores y el gobierno de la Compañía. Son hechos que de seguro Álvarez de Paz conserva en su memoria y han de influir en la redacción de su obra durante su estancia en el Perú¹⁰³.

El autor distingue entre meditación y contemplación. La primera es un estadio inicial, discursivo; generalmente es punto de arranque común en la vida espiritual, pero que tiende por sí misma hacia un paso posterior, que es el verdadero y ardentísimo amor a Dios y el gozo inefable de la mente: la contemplación. Entre ambas, Álvarez de Paz coloca la oración afectiva, donde «el alma puede encontrarse en un estado contemplativo, producto de su trabajo, del hábito adquirido, aun cuando en determinados momentos Dios comience a actuar más por su cuenta»¹⁰⁴. Para algunos se trata de una contemplación adquirida¹⁰⁵; es decir, combina el trabajo activo del hábito adquirido del orante

⁹⁹ «Los años anteriores a la publicación de sus escritos habían constituido, dentro de la evolución espiritual de la Compañía, un período de gestación lenta y a veces difícil. Se trataba de consolidar toda la herencia de los primeros años y era vital, en aquellos momentos, impedir todo lo que pudiera ser desviación del patrimonio dejado por las primeras generaciones. El problema de la contemplación fue el punto fundamental sobre el que giraron todas las discusiones. Sin olvidar el carácter marcadamente práctico y apostólico de la espiritualidad ignaciana, había que dar entrada abierta a esa corriente mística, hecha realidad en la vida de tantos jesuitas» E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.J.* Granada 1966, 5; cfr. M. RUIZ JURADO, «Álvarez de Paz, Diego», en *Dizionario di Mistica*. L. Borriello, E. Caruana, M.R. del Genio, E. Suffi (edd), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 77-80.

¹⁰⁰ E. FERNÁNDEZ G., «Álvarez de Paz, Diego», en *DHCJ*, I, 95.

¹⁰¹ *Opera Iacobi Alvarez de Paz, Toletani, e Societate Jesu.* I-VI, París, 1875-1876.

¹⁰² LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 107.

¹⁰³ Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 189-190.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 41. «Creo que es aquí donde Álvarez de Paz ofrece un mayor interés dentro de la historia de la espiritualidad. Su doctrina sobre el estado intermedio entre la meditación discursiva y la contemplación, sin ser propiamente original, pone de relieve algunos aspectos peculiares, dignos de prestarles nuestra atención» *Ibidem*, 190.

¹⁰⁵ Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 121

con la presencia pasiva de la gracia divina. El paso a la contemplación propiamente dicha, tradicionalmente llamada contemplación infusa (distinta de la adquirida), es muy delicado. Por ello, es sumamente importante la correcta interpretación de los síntomas para dar el paso: «el conocimiento intuitivo y amoroso se convierte en auténticamente místico, cuando la intensidad de esa luz y de ese amor repercute tan fuerte, aun en las facultades sensibles, que el alma experimenta de una manera honda, e imposible de alcanzar por sí misma, la presencia y cercanía de Dios»¹⁰⁶. Un ejemplo de la meticulosidad de Álvarez de Paz es la distinción de los diversos grados de contemplación, que según él llegan hasta quince momentos diferentes¹⁰⁷.

Ciertamente en el contexto conflictivo de esos años, el ‘problema de la contemplación’ era vital para la interpretación del carisma ignaciano: ninguno niega que la Compañía es apostólica, de vida activa, pero no por eso la oración adquiere una importancia secundaria. Había que mantener la relación entre vida activa y contemplativa según el modo de proceder querido por Ignacio, y aquí la vida contemplativa, la vida mística, forma parte de su carisma personal. Las experiencias de Cordeses, Baltasar Álvarez y de la Puente se integran armoniosamente en el carisma fundacional de la Compañía. Tampoco por ello hay que censurar la reacción de Mercuriano y de otros superiores mayores, muy comprensibles ante los indiscutibles excesos reales. El gobierno de la Compañía intentó mantener un equilibrio «oficial»¹⁰⁸.

En conclusión, la obra de Álvarez de Paz representa una reflexión teológica equilibrada, que integra la contemplación en el estilo de vida apostólico de los jesuitas. Éste es precisamente su valor teológico e histórico para la tradición ignaciana: «A pesar de sus pequeñas deficiencias, o de su extensión exagerada y a veces monótona, constituye sin duda la primera síntesis de la espiritualidad medieval con la nueva época moderna, y, dentro de la Compañía, es el primero también que aborda el problema contemplativo en toda su extensión para dejarnos un resumen exacto del pensamiento ignaciano»¹⁰⁹.

4.2.8. Louis Lallemant (1588-1635)

La *Doctrine Spirituelle*, única obra atribuida a Lallemant, fue publicada por primera vez en el año 1694, casi sesenta años después de su muerte. Ello fue posible gracias a los apuntes tomados por Jean Rigoleuc, un joven discípulo de Lallemant que asistió a uno de los programas de tercera probación que su maestro realizó como instructor en Rouen, entre 1626 y 1631¹¹⁰. Muerto el maestro en 1635 y el discípulo en 1658, dichos apuntes

¹⁰⁶ LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 78-79.

¹⁰⁷ Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 122.

¹⁰⁸ Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 195-196.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 197.

¹¹⁰ Cfr. L. LALLEMANT, *Doctrine Spirituelle*, Nouvelle édition augmentée et présentée par Dominique Salin, s.j., Desclée de Brouwer, Paris 2011. SALIN es de la opinión que hay que atribuir también a Lallemant la autoría de los tres primeros tratados de una obra, editada por el mismo Champion, pero atribuidas erróneamente a Rigoleuc: *La vie du Père J. Rigoleuc de la Compagnie de Jésus, avec ses traités de*

pasaron a manos del P. Vincent Huby quien los da al P. Pierre Champion, que finalmente los imprime. Durante el proceso de impresión, se descubre un cuadernillo con los apuntes tomados por Jean-Joseph Surin de las pláticas de su instructor de tercera probación, el P. Lallemand, que es añadido como *Addition* a la edición *princeps*. Como refiere Dominique Salin, Champion veía en Lallemand el Baltasar Álvarez francés¹¹¹. La *Doctrine* es considerada por J. P. Donnelly como «un hito de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, cuya finalidad declarada es la de ayudar a los jesuitas, que ya han hecho progreso en la vida espiritual, a pasar al nivel místico como medio para intensificar su vocación apostólica»¹¹².

En la *Doctrine* se considera que Dios Padre ha dado la Compañía de Jesús a su Hijo con el fin de amarlo y honrarlo: «Nosotros que somos los hijos de San Ignacio, debemos considerarnos como pertenecientes al Salvador, parte de su casa y dedicados a su servicio, y por amor de Él, al servicio de las almas»¹¹³. Para realizar tal fin, los medios a disposición son sobrenaturales (oración, sacramentos, predicaciones) y naturales (talentos, ciencia, manera de enseñar), estando éstos subordinados a la prudencia sobrenatural para sacar toda la fuerza y virtud de la más alta oración¹¹⁴. Evidentemente, en todo ello se tiene como ejemplo de perfección de la Compañía a San Ignacio¹¹⁵.

Respecto de la oración del jesuita, debe ser eminentemente práctica. Es decir, orientada siempre a mejorar la voluntad, en el sentido de que ésta pueda siempre perfeccionar su influjo sobre las otras potencias del alma y producir así actos interiores que den movimiento a las acciones externas, para realizarlas de acuerdo al modelo propuesto, Jesucristo. Si por una parte hay que evitar el activismo, orar únicamente en función de la acción apostólica, por otra hay que evitar una contemplación que no se oriente hacia la acción¹¹⁶.

La *Doctrine Spirituelle* está dividida en siete principios¹¹⁷. El último de ellos trata del orden y los grados de la vida de oración, subdividido a su vez en cuatro capítulos. En el

dévotion et ses lettres spirituelle, Michelet, Paris 1698. Los tres tratados son: *L'exercice d'amour envers N.S.J.-C.*; *L'Instruction touchant l'oraison mentale selon les trois états de la vie spirituelle*; *De la garde du cœur*. Para una historia detallada de la génesis del texto: T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite : le père Louis Lallemand et sa «Doctrine spirituelle» au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 73-100; también del mismo autor: «Louis Lallemand and his *Doctrine spirituelle* : Myths and Facts», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 112-138, con bibliografía. Recientemente ha aparecido una nueva versión española sobre la base de la edición francesa de Salin: *Doctrina espiritual*, edición en lengua española revisada por José A. García, Bilbao-Santander-Madrid 2017.

¹¹¹ D. SALIN, «La docilité au Saint-Esprit», en *La mystique ignatienne. Une tradition vivante*, Christus (Hors-Série 202), Paris 2004, 104.

¹¹² Cfr. J.P. DONNELLY, «Lallemand, Louis», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. C.E. O'NEILL S.I. - J. M. DOMÍNGUEZ S.I. (edd.). IHSI - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001. Vol. III, 2268; con bibliografía. En adelante citaremos DHCJ.

¹¹³ LALLEMAND, *Doctrine...*, 81.

¹¹⁴ Cfr. *Ibidem*, 79.

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 81-82.

¹¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 88-89.

¹¹⁷ Ellos son: (I) el fin, (II) la perfección, (III) la pureza del corazón, (IV) la docilidad al Espíritu

primero se ocupa de las ventajas que reporta ser hombre de oración y da unos avisos generales para su práctica. En el segundo expone la meditación u oración discursiva, para los principiantes, siguiendo en todo el método ignaciano de los *Ejercicios*. En el tercer capítulo define la oración afectiva como aquella en la que se da más espacio a las afecciones de la voluntad que a las consideraciones del intelecto: como cuando se considera un texto de la Escritura o de un misterio de la fe y uno se detiene en él hasta que dure el «gusto» interior, haciendo actos de fe, esperanza, amor, admiración, etc.

La contemplación, objeto del cuarto y último capítulo, es «una vista de Dios o de las cosas divinas, simple, libre, penetrante, certera, que procede del amor y que tiende al amor»¹¹⁸. Lallemant la considera necesaria para la vida apostólica y da varias razones de ello: no obstaculiza el celo de las almas; sin ella no se podría avanzar en la virtud ni ayudar a los otros a hacerlo; y si uno ha recibido este don, resulta peligroso involucrase demasiado en la vida activa, salvada la obediencia, pues se corre el riesgo de perder este don interior en las actividades apostólicas.

Distingue entre una contemplación ordinaria y otra extraordinaria. La primera «es un hábito sobrenatural por el cual Dios eleva las potencias del alma a conocimientos y luces sublimes, a grandes sentimientos y gustos espirituales, cuando no encuentra más en el alma pecados, pasiones, afectos, sonidos, preocupaciones que impiden las comunicaciones que Él quiere hacer»¹¹⁹. Esta contemplación ordinaria lleva a la extraordinaria, en la que se dan efectos extraordinarios (visiones, éxtasis, raptos, etc.). Se trata de una oración perfecta, porque la persona no necesita de repetidos actos de amor hacia Dios, sino que basta una simple mirada de amor para «estar» en su presencia incluso por varias horas. En realidad, aunque uno no sea consciente de ello, se está prácticamente siempre en presencia de Dios.

En cuanto a la división de los diferentes grados de la contemplación, el autor se inclina por una cuádruple división, armonizada con los tres modos posibles de conocer a Dios: el primer grado corresponde al conocimiento de Nuestro Señor por los sentidos corporales; los dos grados siguientes corresponden al conocimiento de Dios por la imaginación y los fantasmas: en el segundo se conoce la oscuridad divina y en el tercero se alcanza el éxtasis y el raptó; en el cuarto grado se conoce a Dios mediante lo que Él pone inmediatamente en el entendimiento «donde las almas caminan en la más pura región del espíritu y en la más alta perfección que se pueda adquirir en la tierra»¹²⁰.

Santo, (V) el recogimiento y la vida interior, (VI) la unión con Nuestro Señor (en tres maneras: por conocimiento, por amor y por imitación), y (VII) el orden y los grados de la vida espiritual.

¹¹⁸ LALLEMANT, *Doctrine...*, 372. El capítulo sobre la contemplación se divide en nueve artículos: 1. Dos tipos de contemplación; 2. El don de la presencia de Dios y el ingreso a la contemplación; 3. Ventajas de la contemplación; 4. La contemplación es necesaria para la vida apostólica, lejos de serle opuesta; 5. Lo que es la contemplación; 6. Propiedades y efectos de la contemplación; 7. Diversas divisiones de los grados de la contemplación; 8. Otra división de los grados de la contemplación; y 9. Juicio sobre estas divisiones de los grados de la contemplación.

¹¹⁹ *Ibidem*, 365.

¹²⁰ *Ibidem*, 385.

4.2.9. Jean-Joseph Surin (1600-1665)

Considerado hijo de su siglo, pero al mismo tiempo un ‘moderno’ por su atención a la experiencia, a la psicología y a la realidad humana¹²¹, es quizás el escritor jesuita más brillante de su época¹²² y el más grande místico de la Compañía en Francia¹²³. Discípulo de Lallemant, en el sentido de que éste fue su instructor de tercera probación, construye su doctrina espiritual con temas afines a su Instructor, en especial: la pureza de corazón, la sumisión a la voluntad divina como fruto de la presencia del Espíritu Santo y el abandono en Dios. Con sus escritos ejerció un notable influjo especialmente sobre de Causade y de la Clorivière¹²⁴, como se verá más adelante.

Surin no deja de ser también hoy en día un autor controvertido, como lo fue en vida. Esto se debe sobre todo a su actividad como exorcista de las ursulinas del monasterio de Loudun, a donde fue enviado en diciembre de 1634. Esa experiencia lo marcó y le dejó profundas consecuencias psíquicas durante veinte años, de las cuales se fue restableciendo paulatinamente hasta llevar nuevamente una vida normal.

Evitando las polémicas, tomamos como punto de referencia para nuestro estudio su obra *Guide Spirituel*, publicada póstumamente en el año 1836¹²⁵. Consta que ha llegado a la imprenta solamente con un séptimo de su contenido (los siete capítulos de la edición actual), pues se sabe que el original perdido era más extenso¹²⁶.

En el cuarto capítulo, Surin trata de las ayudas para la perfección y de las acciones sobrenaturales del hombre y toca el tema de la oración y de su método. Afirma que existen tres tipos de personas por lo que respecta a la perfección: las que son poco determinadas para alcanzarla; aquellas que lo son, pero tienen todavía algunas imperfecciones; y aquellas que, por el contrario, son determinadas y van adelante en la vida espiritual, progresando siempre hasta alcanzarla¹²⁷. A cada una corresponde un método de oración apropiado a su nivel y situación.

En el capítulo séptimo aborda las ‘cosas místicas’ y trata de la oración de quietud y de silencio; de la oración de transporte y de coloquio familiar con Dios; de la oración de unión. Las tres corresponden, respectivamente, a los tres grados de la oración. El primero es como un reposo que el alma alcanza pensando en Dios, sin que de parte suya intervenga mucho esfuerzo; es una gracia que va más allá de la que comúnmente se ofrece a los orantes. El segundo grado corresponde a una oración que se caracteriza porque se rompe el silencio y el alma habla y obra ardientemente en relación con Dios. Finalmente, el último grado, el de la unión, se alcanza cuando el alma «tiene todas sus facultades en tal

¹²¹ M. DUPUY, «Surin, Jean-Joseph», in *Dictionnaire de Spiritualité*. XIV. Beauchesne, Paris 1990, 1322 ; también se puede consultar : M. SLUHOVSKY, *Mysticism as an Existential Crisis : Jean-Jospeh Surin*, en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 139-165, con bibliografía.

¹²² DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie Jésus*, cit., 352.

¹²³ M. DE CERTEAU, «Introduction» en J.-J. SURIN, *Guide Spirituel*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963, 10.

¹²⁴ M. OLPHE-GALLIARD, «Surin, Jean-Joseph», en *DHCJ*, IV, 3672.

¹²⁵ Cfr. DE CERTEAU, *Introduction*, 8.

¹²⁶ Cfr. DE CERTEAU, *Introduction*, 8; también 50-61.

¹²⁷ Cfr. *Ibidem*, 165.

estado que ella puede con toda su fuerza recibir y abrazar a Dios que se le hace presente»¹²⁸. Aquí cesan todas sus operaciones, las naturales e incluso las que normalmente realizaba con la ayuda de la gracia: ella está en paz y reposo. Hay que distinguir, sin embargo, entre lo que es una oración (pasajera) de unión y un estado (continuo) de unión.

4.2.10. Jean Pierre de Caussade (1675-1751)

El P. de Caussade publicó en vida solamente un libro, las *Instructions Spirituelles* (1741),¹²⁹ aunque son más conocidas sus restantes publicaciones, póstumas: *Lettres spirituelles* (en dos volúmenes, publicados en 1962 y 1964 respectivamente) y el *Traité sur l'oraison du cœur* (1981). La obra *L'abandon à la Providence divine* (1861), atribuida a de Caussade hasta hace poco, resulta hoy claro que no es de su autoría, puesto que «el estilo y la inspiración de este tratado, en principio, contrasta demasiado con la escritura de las cartas consideradas como auténticas y la del *Tratado de la oración del corazón* para que Caussade pueda ser considerado su autor»¹³⁰.

El año en que de Caussade entra en el noviciado, 1694, se publica la *Doctrine Spirituelle* de Lallemant, con la *Addition* de Surin. Es difícil pensar que no haya tenido contacto con ella, si se tiene en cuenta la efervescencia del tema místico en aquel momento. Olphe-Galliard establece varios puntos de contacto entre de Caussade y sus predecesores, siendo el más interesante para nuestro tema aquel que relaciona la contemplación pasiva de Lallemant con la oración del corazón de de Caussade¹³¹. Por esta razón la obra de de Caussade tiene una especial autoridad e importancia, en cuanto es un autor que se sitúa en la misma línea del desarrollo místico iniciada por sus hermanos de Orden¹³².

¹²⁸ *Ibidem*, 287.

¹²⁹ J.-P. DE CAUSSADE, *Bossuet maître d'oraison. Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*. Nouvelle édition conforme à l'édition originale de 1741 avec une introduction et des notes par Henri Bremond. Bloud & Gay, Paris 1931. A juicio de de Guibert (*La Spiritualité*, cit., 427-428), la finalidad del libro es clara: «constatando que en muchos ambientes espirituales de su tiempo había una verdadera desconfianza y hasta aversión por todo aquello que era místico, hasta interpretar la misma palabra en sentido peyorativo, y constatando también en muchos que esta oposición a la mística se avalaba en la gran autoridad de Bossuet, adversario victorioso del quietismo, Caussade quiere mostrar, basándose en la famosa *Intruction sur les états d'oraison* del gran polemista, que, si éste ha combatido incesantemente la falsa mística quietista, en cambio ha siempre apreciado y defendido enérgicamente la verdadera y auténtica mística católica».

¹³⁰ Cfr. *L'Abandon à la Providence divine. Autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, Nouvelle édition établie et présentée par Dominique Salin, s.j., Desclée de Brouwer, Paris 2005, 8-20, aquí 15. También: G. MUCCI, «Jean-Pierre de Causade. Autenticità critica e valore di una spiritualità» en *Civiltà Cattolica* 156 (2005) III/32-40; W. M. WRIGHT, «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 193-224, con bibliografía.

¹³¹ Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, *La théologie mystique en France au XVIII^e siècle. Le Père de Caussade*. Beauchesne, Paris 1983, 21-27; G. MUCCI, «Lallemant e De Caussade nella spiritualità della Compagnia di Gesù», in *Civiltà Cattolica* 141 (1990) II/568-572.

¹³² Cfr. A. BOLAND, «Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique», en *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 241, donde el autor sostiene que de Caussade es un representante de la tradición mística de la escuela de Lallemant, influenciada fuertemente por la escuela carmelitana.

En el ambiente en el cual escribió de Caussade, la contemplación estaba desacreditada, especialmente por los acontecimientos de fines del siglo anterior con la famosa controversia entre Bossuet y Fénelon y la intervención final del Papa Inocencio XII (1699) que condena a Fénelon. Como consecuencia de ello, la producción literaria de los autores jesuitas, en su mayoría favorables a la opinión condenada «se resiente de tal suerte que las obras concernientes a la oración dejan en la sombra las cuestiones tocantes a la oración contemplativa propiamente dicha o, al menos, hablan de ella discretamente»¹³³.

En sus *Instructions* de Caussade presenta dos series de diálogos, siguiendo la doctrina de Bossuet: en la primera trata sobre el quietismo como falsa mística y la diferencia de la verdadera; y en la segunda presenta una serie de avisos sobre la oración mística para ayudar a quienes la tienen. En el diálogo séptimo y octavo de la primera parte, presenta la oración pasiva. La define como una acción de Dios diversa a la ordinaria, entendiendo por ordinaria la meditación que procede del orante mismo mediante consideraciones discursivas. En la oración pasiva, por el contrario, se trata de actos simples y directos, como miradas interiores con las cuales se reposa el corazón en Dios. Se pueden dar fenómenos extraordinarios, y entonces se tiene una oración pasiva extraordinaria, de lo contrario es pasiva ordinaria. Ésta última es la que Santa Teresa llamaba oración de quietud o de simple recogimiento, y cita a San Juan de la Cruz y a Baltasar Álvarez como autoridades en la materia¹³⁴.

El tema es retomado en la segunda serie de diálogos de las *Instructions*, que corresponden al *Traité sur l'oraison du coeur*¹³⁵. Aquí explicita aún más la oración de reposo: «Es por tanto en esta oración en la que Dios es verdaderamente adorado y amado de corazón, en espíritu y en verdad como habla Jesucristo. Por esto, todos los místicos pretenden que esta manera de orar no es más que un puro ejercicio de verdadera caridad; en consecuencia, ella contiene todo lo que hay que hacer para agradar a Dios y para avanzar por los caminos de la perfección»¹³⁶.

4.2.11. De la supresión de la Compañía hasta Auguste Poulain (1773-1919)

Poco más de veinte años después de la muerte de de Caussade se inaugura una nueva era en Europa con el estallido de la Revolución Francesa, precedida con la supresión de la Compañía. Con esos nuevos sucesos el tema de la contemplación entra en letargo, hasta que tímidamente comienzan a despertar con la restauración de la Compañía.

Entre los jesuitas que viven la supresión, y en algunos casos la sobreviven, tienen relevancia dos jesuitas franceses por su perspectiva contemplativa y producción litera-

¹³³ OLPHE-GALLIARD, *La théologie mystique en France...*, 17.

¹³⁴ DE CAUSSADE, *Bossuet maître d'oraison...*, 61-62.

¹³⁵ Para una mayor explicación sobre la correspondencia de las dos obras, cfr. la introducción de M. Olphe-Galliard en J.-P. CAUSSADE, *Traité sur l'oraison du coeur. Instructions Spirituelles*, Desclée de Brouwer-Bellarmin, Condé-sur-Noireau 1981, 9-22.

¹³⁶ DE CAUSSADE, *Bossuet maître d'oraison...*, 228.

ria: Jean Nicolas Grou (1731-1803) y Pierre de Clorivière (1735-1820)¹³⁷. Ambos se inspiran de la misma fuente: Lallemand y Surin. Las obras de Grou son publicadas póstumamente, entre las que cabe mencionar *L'école de Jésus-Christ* (1885), *Manuel des âmes intérieures* (1909) y *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* (1918). De Clorivière es un contemplativo de experiencia, pues se sabe que gozaba de las gracias de la contemplación infusa, y es conocido por sus *Considérations sur la prière et l'oraison* (1778) y *Notes intimes de 1763 à 1773* (1935).

La labor de los generales de la Compañía, inmediatamente después de la restauración, puede paragonarse a la de los primeros generales después de San Ignacio: centran su preocupación en establecer y fomentar 'la auténtica tradición espiritual' de la Compañía. Así se suceden primero el P. Brzozowski (1814-1820) y luego el P. Fortis (1820-1829). Por lo que respecta a los autores espirituales, de Guibert observa: «Un rasgo común entre los cincuenta primeros años de la Compañía, de 1540 a 1590, y los cincuenta o sesenta años que siguieron a su restablecimiento, es el pequeño número de obras importantes de espiritualidad compuestas por jesuitas durante este tiempo». A partir de los años 60 y 70 del siglo XIX se comienzan a reeditar autores importantes previos a la supresión, pero las obras originales son pocas¹³⁸.

Durante el generalato del P. Roothaan, sucesor de Fortis de 1829 a 1853, se realiza una traducción latina del libro de los *Ejercicios* (1835, revisada varias veces hasta 1852). Con ello se pretendía poner las bases para el estudio y práctica renovados de los *Ejercicios*, pues a juicio de Roothaan la ineficacia en la aplicación del método y en la obtención de los frutos en los *Ejercicios* procedía de la falta de conocimiento y profundización en el texto mismo. En este contexto institucional habría que situar su carta del 27 de diciembre de 1834 sobre *El estudio y el uso de los Ejercicios Espirituales* y ver quizás en ella el origen de una opinión muy extendida todavía hoy día, según la cual la tradición ignaciana es ascética y no mística, es decir, centrada en la abnegación voluntarista y en la oración de la meditación de las tres potencias. Cuando el P. Roothaan afirma que en hacer y dar bien los *Ejercicios* se encuentra la fuente de un mayor y eficaz crecimiento en el espíritu y en la santidad, se sigue que los métodos de oración enseñados por San Ignacio en sus *Ejercicios* se deben promover principalmente, por ser fáciles y eficaces:

«sabemos que muchísimos de los Nuestros, [...] solían pasar horas enteras en la meditación sin el menor aburrimiento y con grandísimo fruto. En efecto, ¿qué cosa más fácil que aplicar con cierto orden a la verdad de la fe las potencias del alma, la memoria, la inteligencia y la voluntad? ¿Qué ejercicio más agradable que meditar los misterios de la vida y pasión de Jesucristo Señor nuestro, contemplando las personas y considerando distintamente los dichos y los hechos según se presentan en éste o aquel misterio? ¿Qué otro medio conduce mejor al propio conocimiento y a enmendarse de los propios vicios y defectos que los dos exámenes propuestos por el S. Padre con tanta simplicidad de pala-

¹³⁷*Ibidem*, 445-448 y 452-454, respectivamente.

¹³⁸ Cfr. DE GUIBERT, *La Spiritualité*, cit., 503.

bras y que pueden ponerse en práctica con tanta facilidad por cualquiera, con tal que no falte la buena voluntad?»¹³⁹

La valoración de los métodos de oración y otros ejercicios propuestos en los *Ejercicios*, que Roothaan prolonga por varias páginas, la concluye afirmando que:

es necesario advertir y tener continuamente ante los ojos, que toda la doctrina de los *Ejercicios Espirituales* se resuelve en el estudio de una verdadera y perfecta abnegación de nosotros mismos. [...] Por tanto, todo va finalmente a concluir en la propia abnegación, que se manifiesta en el todo y en cada una de sus partes de ese maravilloso trabajo que es el libro de los *Ejercicios*. Aquí nuestro beato Padre no nos prescribe ni nos da preceptos de alta y sublime contemplación y de extraordinaria unión con Dios. Enseña más bien a disponer el alma; pero toda disposición semejante la constituye principalmente en esta, que yo decía, abnegación de nosotros mismos. ¿Con qué finalidad se hacen los Ejercicios? Escuchemos a él mismo, que así se expresa en el título de su libro: *para que el hombre venza sí mismo y ordene su vida sin ninguna afeción desordenada, que no sea bien ordenada*. [...] Por esta, digo, y no por otra vía, nuestros mayores, que de ordinario en aquellos primeros tiempos no aprendían en otro lugar sino en los *Ejercicios Espirituales* la forma y el espíritu de la vida religiosa que llevaban en la Compañía, concibiendo entusiasmo y coraje, y dándose a una generosa y constante abnegación de sí mismos, alcanzaron la mayor parte en breve espacio de tiempo una insigne perfección y recogieron en la Iglesia de Dios aquel copiosísimo fruto, del cual también nosotros después de tres siglos participamos y gozamos¹⁴⁰.

Habrà que esperar los inicios del siglo XX para ver renacer la discusión sobre la oración, la contemplación y la mística, en continuidad con la tradición anterior, de la que de Caussade había sido uno de los últimos testigos. Entre los primeros que destacan son René de Maumigny y Auguste Poulain.

René de Maumigny (1837-1918) con su *Pratique de l'oraison mentale* (I: *Oraison ordinaire*; y II: *Oraison extraordinaire*, 1905) es de los primeros en retomar el tema de la mística/contemplación. En el primer volumen trata de la oración mental, de la meditación, de la oración afectiva y de las dificultades que se encuentran en la oración, así como de las virtudes y de la devoción, para concluir con un capítulo en el que explica detalladamente los métodos de oración contenidos en los *Ejercicios Espirituales*. En las primeras líneas de ese capítulo final afirma: «Como dije en el prefacio, esta sexta parte no es el complemento necesario de las partes precedentes, porque se puede muy bien hacer oración mental sin conocer los varios métodos enseñados por San Ignacio en el libro de los *Ejercicios*»¹⁴¹.

En el segundo volumen, trata de la oración mental extraordinaria. Mientras la oración mental ordinaria se llama meditación y es activa porque la luz y el amor se adquieren mediante actos más o menos laboriosos del intelecto y de la voluntad, la extraordi-

¹³⁹ *Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia*, III, Roma 1845, 55.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 57 (cursivas del autor).

¹⁴¹ R. DE MAUMIGNY, *Pratique de l'oraison mentale*, I: *Oraison ordinaire*, Beauchesne, Paris 1907, 187.

naria se dice oración contemplativa pasiva porque se recibe directamente de Dios la luz y el amor. Si la meditación es natural, en el sentido que la gracia eleva el intelecto y la voluntad conservando sus operaciones, la contemplación es sobrenatural porque la gracia eleva la naturaleza de modo que el intelecto conoce y la voluntad ama de modo superior a la vía ordinaria. Sólo la oración extraordinaria se llama *mística* «porque en ella todo se realiza en un secreto misterioso entre Dios y el alma». A continuación, el autor hace una observación importante: «La contemplación pasiva o extraordinaria no hay que confundirla absolutamente con la contemplación activa ordinaria, de la cual se habló en el primer tratado»¹⁴². De este modo queda claro que para el autor los métodos de oración ignacianos contenidos en los *Ejercicios* corresponden a la oración mental ordinaria, llamada meditación activa, distintos de la contemplación pasiva.

Si en este contexto se recuerda la controversia suscitada sobre la contemplación, entre Antonio Cordes y Baltasar Álvarez con el General de la Compañía de entonces, Everardo Mercuriano, y la ‘solución’ de su sucesor, Claudio Acquaviva, la claridad de la exposición de Maumigny, que a inicios del siglo XX puede resultar una obviedad, significa por el contrario una conquista histórica en el desarrollo de la tradición ignaciana por dos motivos. En primer lugar porque pone los métodos ignacianos de oración como unos métodos ordinarios al lado de tantos otros; y en segundo lugar porque considera que esos métodos no son ‘contemplativos’, es decir, no son ‘pasivos’ y no son los más apropiados para aquellos que van progresando en la vida de oración, superando la primera etapa de los principiantes.

Por cuanto respecta a la obra de Auguste Poulain (1836-1919), *Des grâces de oraison. Traité de Théologie Mystique*¹⁴³ (con diez ediciones desde 1901 a 1923), el autor distingue en la primera parte varios grados de oración, divididos en dos grandes categorías: la oración ordinaria y la extraordinaria (o contemplativa). La diferencia fundamental entre ambas es que en el segundo tipo de oración el orante no la puede producir a voluntad, mientras que en la oración ordinaria normalmente se aplican actos propios de la voluntad, del entendimiento o de la memoria. Así, ordinariamente se pueden hacer actos de fe, esperanza y amor, pero no se puede producir una aparición del Señor o profetizar en su nombre, a menos que Dios intervenga de un modo especial. La teología mística estudia tales modos extraordinarios, que pueden ser considerados «místicos», en el sentido que difieren de los normales actos producidos voluntariamente solamente por su intensidad y duración¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibidem*, II: *Oraison extraordinaire*, Beauchesne, Paris 1911, 10.

¹⁴³ A. POULAIN, *Des grâces de oraison. Traité de Théologie Mystique*. Beauchesne, Paris 1914. Para tener una idea del significado de este libro, en términos de recuperación no sólo de la memoria de la tradición mística ignaciana, sino de la misma tradición mística de la Iglesia, basta recorrer los títulos de las seis partes en que divide su obra: 1. Cuestiones preliminares de la mística; 2. Nociones generales sobre la unión mística; 3. Estudio por separado de cada grado de la unión mística; 4. Revelaciones y visiones; 5. Pruebas enviadas a los contemplativos; 6. Cuestiones complementarias a la mística.

¹⁴⁴ Cfr. POULAIN, *Des grâces de oraison*, 2.

Los grados de la oración ordinaria son: la oración vocal, la meditación (llamada también metódica o discursiva), la oración afectiva y la oración de simplicidad. Sin tratar las dos primeras, pasa Poulain a tratar inmediatamente las dos últimas. Según el autor, la ‘oración afectiva’, se define como una oración mental en la cual la afectividad tiene mayor espacio e intensidad que las consideraciones y los razonamientos, sin que por ello éstos estén ausentes; por lo general hay una idea dominante, en torno a la cual se suscitan los afectos. En realidad no se diferencia de la meditación sino por su intensidad afectiva y menor número de ideas: la intuición reemplaza la deducción, produciéndose una simplificación intelectual¹⁴⁵.

Cuando esa simplicidad pasa del intelecto a la voluntad se produce la oración de simplicidad o de mirada simple. La intuición toma el lugar de los razonamientos y los afectos y las resoluciones son frecuentemente las mismas, expresándose en pocas palabras. Es un pensamiento/sentimiento que se hace presente con mucha facilidad, prevaleciendo sobre otros, sin llegar a ser continuo. Como es un grado más intenso de la oración afectiva, indica una mayor acción de Dios¹⁴⁶.

La décima edición de las *Gracias de oración*, póstuma de 1923, es introducida por J. V. Bainvel, quien retoma las distinciones hechas y añade algunas observaciones. Así, por ejemplo, indica que Poulain evita el término ‘pasivo’ por ser equívoco, pero según Bainvel habría que rescatarlo por su uso en la tradición y porque especifica mejor la distinción entre la oración ordinaria (ascética) y la extraordinaria (mística)¹⁴⁷. Bainvel explica también que el término ‘contemplación’, tal y como es usado por San Ignacio en los *Ejercicios*, permaneciendo una oración ordinaria y activa, es distinta de la meditación, pues no se concentra en meditar sino en mirar, escuchar y sobre ello reflexionar para sacar provecho. Por otro lado, no hay que ver en la meditación simplemente un discurrir de la razón, pues en ella también se observa, se reflexiona, se gusta y se da una aplicación a las verdades contempladas¹⁴⁸.

Los trabajos de Jerónimo Seisdedos (1847-1923), como sus *Estudios sobre las obras de S. Teresa* (Madrid 1886) y sus cinco volúmenes de los *Principios fundamentales de la mística* (Madrid 1913-1919) son un paso importante para recuperar y revalorizar la investigación sobre la mística en ámbito español. Así mismo, es de mucha importancia por la calidad y su continuidad a través de los años la *Manresa* (fundada en 1925) en torno a la cual giran ilustres estudiosos de la tradición ignaciana, muchos de los cuales pusieron las primeras piedras de *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Por citar sólo algunos, entre otros: C. M. Abad, J. Calveras, I. Casanovas, A. Codina, P. Leturia, M. Nicolau, J. Rovira, E. Hernández, J. M. Granero, T. Arellano, R. García Villoslada, J. Iturrioz, C. Dalmases, I. Iparraguirre y A. M. de Aldama.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, 8-9.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, 9-10

¹⁴⁷ J. V. BAINVEL, *Introduction a la 10^e édition Des Grâces de Oraison du R. Père Poulain*. Edition tiré à part. Beauchesne, Paris 1923, XVI, nota 1.

¹⁴⁸ *Ibidem*, nota 2.

4.2.12. Joseph de Guibert (1877-1942)

La segunda edición de la traducción italiana de la obra de Poulain está introducida por Joseph de Guibert¹⁴⁹. En ella de Guibert relaciona la problemática mística de esos años (aquella que se conoce como la «cuestión mística») con las discusiones de fines del siglo XVII «ese tiempo magnífico, apasionado como el nuestro por la vida interior»¹⁵⁰.

De Guibert fundó en 1918 la *Revue d'Ascétique et de Mystique* y fue uno de los primeros gestores del *Dictionnaire de Spiritualité* (1932). Escritor prolífico, además de ser un reconocido teólogo, gracias a su labor docente renovó la 'teología ascética y mística' en una nueva síntesis: la teología espiritual. Asumió esa cátedra en la Universidad Gregoriana desde 1922 hasta su muerte¹⁵¹. Es recordado principalmente por su monumental obra: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953). Su libro es una especie de balance de la tradición ignaciana desde su fundación hasta la Segunda Guerra Mundial.

En la última parte de dicha obra, de Guibert sistematiza algunos de los puntos más importantes que ha ido encontrando en su investigación. Sostiene que, si bien los *Ejercicios* no cubren 'toda' la tradición ignaciana, sí son su 'raíz': son una escuela de oración que introduce en la vida espiritual, que debe ir acompañada siempre de la abnegación personal. No es posible unirse a Dios, a su voluntad, si no hay renuncia de los propios intereses, junto a una dedicación sistemática a la vida de oración, consideradas ambas no como fines de la vida cristiana, sino como medios para asegurar el servicio divino.

En cuanto a la práctica de la oración, de Guibert considera un error grave, aunque muy frecuente, considerar el método de las tres potencias como el modo de orar típico ignaciano, pues es uno más entre varios y tampoco el más utilizado¹⁵². Reconoce que autores importantes han considerado la oración mental casi exclusivamente como la meditación de las tres potencias, influyendo sobre muchos otros jesuitas que han divulgado esta opinión, produciendo la identificación entre ellas. Sin embargo, la contempla-

¹⁴⁹ Cfr. A. POULAIN S.J., *Delle Grazie d'Orazione. Trattato di Teologia Mistica*. Versione riveduta dall'Autore sulla settima edizione francese coll'aggiunta de un'Introduzione circa l'attuale controversia sulla Contemplazione infusa, del P. G. De Guibert S.J. e di un copioso supplemento alla Bibliografi del P. Scheuer, S.J. Marietti, Torino-Roma 1926.

¹⁵⁰ *Ibidem*, XIX. Brevemente, para tener una idea de la problemática mística de aquellos años, la mayoría de los autores sostienen que la contemplación mística es «simplificada», en comparación a la oración mental discursiva (meditación). Sin embargo de Guibert insiste en preguntar: «Pero, ¿cuál es el elemento original y característico que distingue tal contemplación de las oraciones puramente ascéticas? ¿Qué hace que entre aquella y éstas haya o no haya *continuidad*, ya que todos admiten una distinción, una *transición*? ¿Qué cosa es aquello que denota esencialmente este pasaje?» *Ibidem*, XXI (cursivas del autor). Y más adelante (p. XXIV): «Dada la distinción admitida por todos entre la contemplación mística y las oraciones mentales inferiores, o al menos diferentes ¿en qué momento el alma supera el umbral de ese modo nuevo? Entre las formas de oración descritas por los autores espirituales, ¿cuáles son las que deben figurar bajo esta denominación general de oraciones contemplativas, místicas?».

¹⁵¹ Cfr. H. DE GENEC – P. DUCLOS, «Guibert, Joseph de», en *DHCJ*, II, 1839-1840; «Bibliografía del P. de Guibert», in *La spiritualità de la Compagnia di Gesù. Saggio Storico*. Edizione italiana a cura de Giandomenico Mucci S.J. Città Nuova, Roma 1992, *15-*17.

¹⁵² DE GUIBERT, *La Spiritualité*, cit., 548.

ción infusa como también la contemplación adquirida y la oración afectiva o de simplicidad han sido frecuentemente experimentadas y practicadas por los jesuitas y no es ajena a la tradición espiritual ignaciana¹⁵³.

Por lo que respecta a la contemplación infusa, de Guibert reconoce una tradicional reserva jesuítica sobre el tema, cuyo origen se puede encontrar en San Ignacio mismo que sabía de las ilusiones que se podía tener en la vida de oración. Para evitarlas había que mantener cierta ‘reserva crítica’, la cual se ha convertido en cierto aire de familia. Pero esta actitud hay que limitarla a los fenómenos extraordinarios y no extenderla fácilmente a la oración afectiva, de simplicidad, y en general, a toda la gama intermedia que va de la meditación a la contemplación infusa. El autor se empeña en dejar claro que no ha habido ninguna militancia anti-contemplativa a lo largo de la vida de la Compañía y que la acusación de ser un estilo ascético, como lo sostenía Henri Bremond¹⁵⁴, no tiene fundamento¹⁵⁵.

4.2.13. Después del Vaticano II

A partir del Vaticano II destacan varios autores que tratan de temas contemplativos o místicos. Así, por ejemplo, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Aunque haya muerto algunos años antes del Concilio, puede ser incluido en este apartado porque su producción aparece póstumamente. Sólo para mencionar algunos títulos: *Le milieu divin. Essai de vie intérieure* (1957), *Science et Christ* (1965), *Comment je crois* (1969), *Le coeur de la matière* (1976). Inmediatamente antes del Concilio cabe mencionar también a Hugo Rahner (1900-1967) con sus estudios sobre Ignacio y la tradición ignaciana (*Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 1947; *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, 1956; *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 1964).

Karl Rahner (1904-1984) es apreciado hoy no sólo como teólogo sistemático, sino también como un creyente que ha buscado pensar la fe desde su experiencia ignaciana, integrando reflexión teológica y experiencia espiritual (baste un sólo ejemplo, su monumental *Curso fundamental de la fe*).¹⁵⁶ Michel de Certeau (1925-1986) comenta místicos jesuitas como San Pedro Fabro y Surin e interpreta la historia mística de la Compañía (*La posesion de Loudon* (1970); «La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva» y «Le 17^e siècle français» en la voz «Jésuites» del *Dictionnaire de Spiritualité* (1971); *La fable mystique, XVI^e e XVII^e siècle* (1982). Por su parte, Gaston Fessard (1907-1978) publica *Dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola* (3 voll., 1956-1984).

Anthony de Mello (1931-1987) se dedica a partir del año 1972 a una amplia labor fundando el instituto *Sadhana*. En el año 1978 publica en inglés su primer libro *Sadha-*

¹⁵³ *Ibidem*, 549.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, 560-561.

¹⁵⁵ Sobre el particular, también: R. ZAS FRIZ, «L'autentica spiritualità ignaziana» *Civiltà Cattolica* 154 (2003) III/392-402.

¹⁵⁶ Cfr. H. D. EGAN, «Karl Rahner (1904-84) and His Mystical Theology», en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 310-334, con bibliografía.

na: *a way to God* que luego será traducido en varias lenguas. Desde entonces publica diversos libros que lo hacen muy solicitado para retiros y encuentros, contribuyendo no poco a establecer un puente entre la tradición cristiana de occidente y la no cristiana de oriente, que era uno de sus principales objetivos pastorales.

Henri de Lubac (1896-1991) estudia la mística (*Mystique et Mystère chrétien*)¹⁵⁷ y H. U. von Balthasar (1905-1988) se dedica también a estudios sobre temas espirituales, baste un ejemplo: *Verbum Caro. Saggi teologici I*. Prefazione di Divo Barsotti, Morcelliana, Brescia 1968; Charles-André Bernard (1923-2001) da impulso a los estudios místicos, como demuestra su trilogía: *Il Dio dei mistici*: I. *Le vie dell'interiorità* (1996), II. *La conformazione a Cristo* (2000), III. *Mistica e azione* (2004) y su *Teologia mistica* (2005), por no mencionar la última edición, del 2001, de su *Teologia spirituale*.

Con el nuevo milenio se pueden mencionar algunos ejemplos de cómo el interés por la contemplación/mística se está desarrollando en la tradición ignaciana. El Centro *Sèvres* de París, de las facultades jesuitas de París, dedica un coloquio en el año 2000 a la actualidad de la mística ignaciana¹⁵⁸ y en el 2004 publica un libro en la colección fuera de serie de la revista *Christus* dedicado a la mística ignaciana¹⁵⁹. Dominique Salin publica una nueva edición de la *Doctrine spirituelle* de Louis Lallemant en el 2011 y en el 2016 Tibor Bartók prosigue con un estudio sobre el mismo autor: *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite : le père Louis Lallemant et sa «Doctrine spirituelle» au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*.¹⁶⁰

La creación del *Grupo de Espiritualidad Ignaciana* (GEI) en el año 2000, agrupa teólogos espirituales jesuitas de España e Italia y ha publicado, además del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, dos números de la revista *Manresa* dedicados a la mística: «La mística ignaciana (I): tradición de una novedad» (2004/4) y «La mística ignaciana (II): novedad de una tradición» (2005/5). El mismo grupo ha dado a luz recientemente: *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*,¹⁶¹ una antología de textos espirituales en los que se encuentran muchos de los autores citados en este trabajo, como se ha dejado constancia en cada uno de ellos.

¹⁵⁷ Cfr. A. PREVOT, «Henri de Lubac (1896-1991) and Contemporary Mystical Theology» en *A Companion to Jesuit Mysticism*, cit., 278-309, con bibliografía.

¹⁵⁸ *Actualité de la mystique ignatienne. Colloque 20 & 21 octobre 2000. Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris*. Cahiers de Spiritualité 1. Mediasèvres, París 2001.

¹⁵⁹ AA. VV., *La mystique ignatienne. Une tradition vivante*, Christus Hors-Série, n. 202, París 2004. Este número presenta una panorámica antológica de la mística ignaciana, desde San Ignacio hasta Clorivière, con breves introducciones a diferentes autores, muchos de los cuales coinciden con los ya mencionados en las páginas anteriores.

¹⁶⁰ T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite : le père Louis Lallemant et sa «Doctrine spirituelle» au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.

¹⁶¹ GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Grupo de Comunicación Loyola – Universidad de Comillas, Huarte (Navarra) 2017.

En el ámbito anglófono cabe destacar *A Companion to Jesuit Mysticism*, Robert A. Maryks (ed.), Brill, Boston 2017 y las publicaciones de la revista editada por los jesuitas ingleses, *The Way*, que dedica un suplemento al tema en el 2002.¹⁶²

Finalmente cabe mencionar la revista web *Ignaziana* (ignaziana.org) editada actualmente por el Centro de Espiritualidad Ignaziana de la Pontificia Universidad Gregoriana, en la que se han publicado también artículos vinculados a personas y temas contemplativos.¹⁶³

4.2.14. Resumen conclusivo

Para de Guibert es claro que «los jesuitas no han sido llamados en función de su propia vocación, como los carmelitas, a convertirse en la Iglesia en los doctores de la contemplación infusa y a centrar en ella toda su espiritualidad». Sin embargo, «fundados por un gran místico, favorecidos ampliamente ellos mismos con los dones de la contemplación infusa, llamados por su vocación particular a dirigir muchas almas que han recibido esos mismos dones, ellos no han permanecido extraños a la gran corriente de la tradición mística católica, y tanto menos se han mostrado hostiles a tal corriente»¹⁶⁴. Así, «resulta imposible atribuir a la Compañía, en bloque, una actitud antimística»¹⁶⁵.

El ejercicio de memoria propuesto para este largo párrafo es importante para constatar que a través de los siglos ha habido siempre un sostenido intento de diálogo y comprensión de la tradición contemplativa cristiana por parte de los ignacianos, lo cual sirve de presupuesto para las consideraciones que siguen.

¹⁶² Way Supplement 103 (2002): A. VAN CAMPEN, «The Mystical Way of Images and Choice», 9–15; A. DEMOUSTIER, «Ignatian Contemplation and the Contemplative», 16–24; F. JALICS, «The Contemplative Phase of the Ignatian Exercises», 25–42; B. ÁLVAREZ, «Beyond the Train of Ideas», 43–54; J. MELLONI, «The Spiritual Exercises and the Spirituality of the East», 55–65; D. SALIN, «Methods for Sancho Panza: Henri Bremond and the Interpretation of the Ignatian Exercises», 66–76; PH. ENDEAN, «The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert», 77–86; J. SUDBRACK, «Finding God in All Things: Christian Contemplation and the Ignatian Exercises», 87–99; S. ROBERT, «Union with God in the Ignatian Election», 100–112.

Bibliografía anglófona sobre el tema: P. CAROLL, «Moving Mysticism to the Centre: Karl Rahner (1904-1984)», en *The Way* 43/4 (2004) 41-52, COUTINHO, P., *An Ignatian pathway: experiencing the mystical dimension of the spiritual exercises*, Chicago 2011; H. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. Foreword by Karl Rahner. Institute of Jesuit Studies, St. Louis (MO) 1976; ID., *Ignatius Loyola The Mystic*. Michael Glazier, Wilmington (DE) 1987 and The Liturgical Press, second revised edition, Collegeville (MN) 1991; ID., *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*. Crossroad, New York 1998; ID., «The Mystical Theology of Karl Rahner», en *The Way* 52/2 (2013) 43-62; J. R. SACHS, «Ignatian mysticism», en *The Way Supplement* 82 (1995) 73-83; PH. SHANON, «Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation», en *The Way Supplement* 102 (2001) 107-123.

¹⁶³ Se puede visitar en: www.ignaziana.org y descargar gratuitamente los números o artículos de la revista.

¹⁶⁴ DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, cit., 564.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 559.

5. La Compañía de Jesús y el ‘problema contemplativo’ de fines del siglo XVI y del siglo XXI

San Ignacio y la Compañía nacen a la vida eclesial oficial en 1540, cuando el siglo de oro de la mística española se encuentra todavía joven y en crisis, según Melquiades Andrés¹⁶⁶. En efecto, la «democratización de la perfección cristiana» iniciada en los años ochenta del siglo precedente con la mística del recogimiento, da como resultado la aparición de grupos de seculares ‘espirituales’ (alumbrados, erasmistas, luteranos, recogidos) que producen una fuerte crisis de identidad espiritual a todos los niveles de la Iglesia, especialmente a las órdenes religiosas y, entre ellas, a la naciente Compañía.

Así, por ejemplo, durante el generalato de Francisco de Borja (1565-1572), iniciado apenas nueve años después de la muerte de Ignacio, ocurrida en 1556, se suscita el problema de la formación de los jóvenes estudiantes jesuitas. En concreto, se plantea el problema de cómo y cuánto deben rezar los escolares durante su período de formación. La respuesta es simple: una hora de oración diaria siguiendo los métodos de oración propuesto en el libro de los *Ejercicios*. Pero para llegar a ese respuesta se ha tenido que resolver una situación delicada planteada por dos jesuitas, como se ha ya señalado cuando se ha tratado de ellos en particular (cfr. *Supra* 4.2.3. y 4.2.4.).

La primera corresponde a la discusión en torno al modo de orar contemplativo del P. Antonio Cordeses (1518-1601), que motiva una carta del P. Borja, en 1570, a la que se sumó una segunda de su sucesor Mercuriano, cuatro años más tarde (1574), en las que se le llama la atención porque difundía entre jesuitas modos y métodos de oración diversos a los señalados en los *Ejercicios Espirituales*.¹⁶⁷ En efecto, para Mercuriano, según de Guibert, «se corre el riesgo de inducir las almas a apartarlas de aquello que puede turbar este reposo, o sea las obras de celo, fin propio de la Compañía. [...] Por tanto, no se debe enseñar esta oración contemplativa: si Dios quiere elevar a alguno, Él es señor de hacerlo; pero no debemos prevenir su acción; debe limitarse a enseñar las formas de oración contenidas en los *Ejercicios*».¹⁶⁸

La segunda situación se produce en torno al P. Baltasar Álvarez (1535-1580), también durante el generalato del P. Mercuriano, por los métodos de oración que usaba. La situación se concluye prohibiéndole utilizarlos.¹⁶⁹ Pero, además, Mercuriano toma una

¹⁶⁶ Cfr. M. ANDRÉS, *Historia de la mística*, cit., 66-72.

¹⁶⁷ «Y, por tanto, se juzga conveniente acá que, supuesto que algunas cosas de las que V. R. [el p. Cordeses] toca en su manera de la oración sean buenas, todavía ni el modo ni algunos términos que usa convienen a nuestro Instituto, y así no se habrá de enseñar a los nuestros», «Carta al P. A. Cordeses, SJ», en A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España III*, Madrid 1909, 186-189, citado en GEI, *Escritos esenciales*, cit., 821.

¹⁶⁸ DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, 213.

¹⁶⁹ «Finalmente, la voluntad de la obediencia es que no solo V. R. [el P. Álvarez] muestra más estima y afición a la manera de oración de los *Ejercicios* de nuestro P. Ignacio, mas [sino] que la prefiera a cualquiera otra diferente, siguiendo en todo la de nuestro Instituto para sí y para los otros con quien tratarse; y asimismo es voluntad de nuestro P. general, y muy conforme a la orden de la providencia

decisión que va a marcar el futuro, precisamente para conservar, según su interpretación, una auténtica fidelidad 'espiritual' al fundador. Envía a toda la Compañía una carta estableciendo que «entre los autores espirituales, hay algunos que, no obstante su piedad, parecen acomodarse menos con el espíritu de nuestro instituto, no se debe, por tanto, permitir su lectura sin regla y sin discernimiento (*passim e sine delectu*): los mencionados autores son Juan Taulero, Ruusbroec, Henri Suso, el *Rosetum* [Juan Mombaer], Enrique Herp, Ramón Lull, *el Arte de servir Dios* [Alonso de Madrid], las obras de Gertrudis y de Matilde, y otras del mismo género»¹⁷⁰.

Como también se ha señalado al tratar del Baltazar Álvarez (cfr. *Supra* 4.2.4), la severidad del P. Mercuriano respecto de los métodos contemplativos, es atenuada por su sucesor, el P. Claudio Acquaviva, quien afirma de forma más equilibrada: «Pretender que para uno de la Compañía no le sea nunca permitido en la oración detenerse simplemente a amar y a comprender a Dios, sino que deba siempre hacer una meditación que tienda directamente a la práctica y que no sea libre de meditar aquello que no lleva a eso, es del todo equivocado... No es verdad afirmar: amo a Dios para hacer lo que le es agradable, sino porque yo lo amo es que hago esto»¹⁷¹.

Sin embargo, a pesar de esta abertura en la posición oficial, en la Compañía no se promueven modos de oración diferentes a los contemplados en los *Ejercicios Espirituales*. La actitud es comprensible en su contexto histórico, durante la segunda mitad del siglo XVI. Corresponde con las primeras décadas de vida de la nueva institución, después de la muerte del Fundador. Se procura entonces una identidad eclesial propia de la Compañía: un estilo presbiteral, religioso y apostólico nuevo en la Iglesia, con algunos contrastes con la tradición de la vida religiosa dominante, donde la vida contemplativa estaba sólidamente arraigada. Por este motivo, se impone la cautela de eliminar obstáculos a la vocación apostólica del jesuita: de hecho, una vida dedicada a la unión con Dios, en la introspección y en el distanciamiento de lo exterior y sensible, no refleja el ideal de vida apostólica del jesuita¹⁷².

Estos hechos, especialmente la orientación interna de la Compañía, explican la herencia transmitida a las generaciones posteriores de jesuitas y que han propiciado la fama anti-contemplativa de los jesuitas. Hay que resaltar, a propósito de la orientación interna de la Compañía, el peso de la actitud de San Ignacio hacia la contemplación: «Estima

divina, que si alguna dirección con el tiempo se hubiese de dar a los Ejercicios Espirituales y modo de oración, que esto se ha de enviar de Roma a las provincias no al revés, según la regla que ninguno ha de querer regirse por su cabeza, sino por la del que tienen en lugar de nuestro Señor, y, por tanto, sin orden expresa de nuestro Padre, ni V.R. para sí ni para otro pueda usar de diferente modo del dicho y contenido en nuestro Instituto, en el cual no solo se comprende la meditación, mas también enseña cómo se ha de ejercitar la contemplación para la mayor gloria divina y conseguir el fin de nuestra Compañía y vocación», «Avisos del P. Avellanerda, visitador en España, al P. B. Álvarez, aprobados por el P. Mercuriano», en A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España III*, Madrid 1909, 194ss, citado en GEI, *Escritos esenciales*, cit., 822-823.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 207 (cursivo y paréntesis del autor).

¹⁷¹ *Ibidem*, 230.

¹⁷² Cfr. *Ibidem*, 207-208.

profunda por los «santísimos dones» de Dios, pero una estima que no llega hasta hacer de los estados místicos la condición necesaria de la perfección; grande reserva al hablar; temor de las ilusiones»¹⁷³. Esto significa que la tradición ignaciana no rechaza la oración contemplativa, pero en relación a ella ha mantenido una actitud de tal manera cauta *por formación*, que se ha convertido en una característica del estilo ignaciano.

Conviene ahora profundizar en el tema para aclarar el influjo que la situación descrita tiene hoy en la vida de la Compañía en el contexto post-cristiano en la que se encuentra.

5.1. Las dos corrientes ignacianas del siglo XVI y el replanteamiento de la cuestión hoy

La problemática del siglo XVI se focaliza en la fidelidad a los métodos de oración presentes en los *Ejercicios*, fidelidad que se tradujo en una toma de distancia frente a los métodos contemplativos de oración. Pero, en cierto sentido, esa problemática se reformula hoy al tratar de recuperar la dimensión contemplativa de la vida cristiana en la tradición ignaciana, como se verá a continuación.

5.1.1. Planteamiento histórico de las dos corrientes

La famosa obra del P. Alonso Rodríguez (1538-1616), *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, cuenta con más de 300 ediciones y ha sido traducida a 23 lenguas. Exceptuando el libro de los *Ejercicios*, es seguramente el libro escrito por un jesuita de mayor divulgación. Pío XI lo incluyó entre los clásicos de la tradición cristiana, comparándolo con San Bernardo y San Buenaventura.

El P. Rodríguez, sostiene dos maneras de hacer oración mental: la primera, común a todos, la segunda, extraordinaria.¹⁷⁴ La diferencia entre ambas es que la primera se puede enseñar, la segunda no, porque ni siquiera quien la experimenta entiende lo que le sucede. En ésta el orante se *pierde*, porque la padece pasivamente, más que realizarla activamente: «Así son estas dos maneras de oración, que la una se busca con industria ayudada de Dios, y la otra se halla hecha. Por la primera andáis vos trabajando y mendigando, y comiendo de esa mendiguez; la segunda os pone una mesa llena, que Dios os tiene preparada para hartar vuestra hambre, mesa rica y abundante»¹⁷⁵.

Esta oración extraordinaria es un don de Dios que lo dispensa a quien desea. Y concluye afirmando: «Al fin, no es ésta cosa que la podamos nosotros enseñar. Y así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores, por haber querido enseñar en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubieran de sacar a uno contemplativo»¹⁷⁶.

¹⁷³ A. BROU, «La spiritualité de la Compagnie de Jésus», en *Revue de Philosophie* 12 (1913) 464, citado en DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, cit., 445.

¹⁷⁴ Cfr. ALONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la Prensa, Madrid 61946.

¹⁷⁵ Rodríguez, *Ejercicio*, cit., 287-288.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 289.

Más adelante explica estas dos maneras de orar y afirma que para alcanzar ese modo de orar y de contemplar 'alto' se necesita mucha abnegación y hay que poner sólidas bases en las virtudes morales, alejándose del amor a las criaturas y de los vicios. De este modo los maestros espirituales deben tratar antes de la mortificación de las pasiones, especialmente de la humildad y de la obediencia, y luego de la contemplación: «porque, por falta de esto, muchos que no fueron por estos pasos, sino que se quisieron subir a la contemplación sin orden, después de muchos años de oración se hallan muy vacíos de virtud, impacientes, airados, soberbios, que en tocándoles en algo de esto, luego vienen a reventar con impaciencia en palabras desordenadas, con que descubren bien su imperfección e inmortificación»¹⁷⁷.

Pero como en verdad, de esta oración «no podemos declarar lo que es, ni de la manera que es, ni está en nuestra mano tener, ni nos la manda Dios tener, no nos pedirá cuenta de eso», Rodríguez pasa simplemente a tratar de la oración mental ordinaria y común «que se puede en alguna manera enseñar y alcanzar con trabajos y consejos, ayudados de la gracia del Señor»¹⁷⁸. Éste es el caso de los modos de orar de los *Ejercicios*, que, según Rodríguez, nuestro Señor ha comunicado a Ignacio e Ignacio a nosotros: «Y así hemos de tener grande confianza en Dios, que por este camino y modo, que Él nos ha dado, nos ayudará y hará mercedes; pues con él ganó a nuestro padre y a sus compañeros, y después acá a otros muchos, y ahí le comunicó el modo y traza de la Compañía, como él lo dijo; y no hemos de buscar otros caminos ni otros modos extraordinarios de oración, sino procurar amoldarnos al que ahí tenemos, como buenos y verdaderos hijos»¹⁷⁹.

Con Rodríguez, la oración mental ordinaria, identificada con los modos de orar de los *Ejercicios*, alcanza su mejor defensa. Sin afirmarlo explícitamente, considera la dimensión contemplativa de la oración como 'extraordinaria'. Se manifiesta también el fuerte acento con el que se sostiene la necesidad de una exigente preparación ascética, antes, durante y después de la meditación. La línea oficial de la Compañía ha encontrado en este autor su mejor abogado: su gran difusión editorial no hace sino confirmar indirectamente esta preferencia.

La actitud de Rodríguez hacia la oración contemplativa, reflejo de una actitud defensiva de la ortodoxia espiritual de la Compañía, ha dado lugar, sin discutir ahora la justicia del juicio, a una calificación de la tradición ignaciana como 'ascética'. Por ello se puede afirmar que desde los primeros años de vida de esa tradición se ha consolidado una tal concepción de la misma, apoyado en el tiempo por los autores que la han defendido que sólo los modos de oración de los *Ejercicios* son auténticamente ignacianos.

Sin embargo, la existencia de una tradición contemplativa ignaciana, como se ha visto en el párrafo anterior, muestra que en el desarrollo de la vida cristiana como tal no se puede ignorar la oración contemplativa. El problema no es si los métodos de oración contemplativos son ignacianos o no lo son, sino más bien si se puede excluir del normal

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 299.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

desarrollo de la tradición ignaciana el tránsito de una oración meditativa a otra contemplativa, con todas sus implicaciones.

En efecto, el crecimiento en la vida cristiana transforma al creyente cualitativamente durante el proceso de su desarrollo, llevándolo de la meditación a la contemplación. Esta distinción, fruto de la experiencia, se desconoce normalmente en el modo de comprender la tradición ignaciana, porque se identifica ésta como 'activa', no contemplativa. De aquí que normalmente se malinterprete el ser 'contemplativos en la acción' porque no se asume como condición del ser contemplativos el paso de la meditación a la contemplación. Se identifica ingenuamente la 'contemplación' con el 'discernimiento', de modo que el contemplativo es el que discierne en la acción, así lo que es medio se convierte en fin. El dato implícito es que, en la práctica, se reduce la vida cristiana a discernir, con lo cual, además, se encuadra dentro de los límites de la razón la experiencia del encuentro con el misterio de la voluntad de Dios. La finalidad de la vida cristiana es la unión a Dios por amor, no discernir.

La unión de voluntades entre el creyente y Dios tiene una diferencia cualitativa cuando se realiza a nivel de la meditación o de la contemplación. No se puede identificar el principiante que ora y contempla en la dinámica de los *Ejercicios* para decidir un estado de vida o reformar la propia vida, usando conscientemente sus facultades naturales, con la contemplación pasiva de un orante experimentado en la vida cristiana que busca la unión con Dios por ella misma, más allá del uso de las facultades. Se trata de la misma diferencia que existe entre el Ignacio principiante que sale de la casa paterna después de la convalecencia para buscar a Dios, pero no sabe qué cosa hacer porque no tiene experiencia de las cosas interiores, y el Ignacio maduro del *Diario Espiritual*, que busca meticulosamente en la intimidad de la unión al Padre, al Verbo, a la Virgen, una respuesta para obrar según el parecer divino. Hay una evidente distinción cualitativa entre las dos situaciones, una diferencia que es fruto del desarrollo normal de la vida de la gracia.

La identificación espontánea de los *Ejercicios* como 'la' tradición ignaciana es la consecuencia del hecho que durante siglos la imagen de San Ignacio se ha consolidado, como ya se ha señalado (cfr. *Supra* 4.1.), por un lado, a partir de su figura de maestro espiritual de los *Ejercicios* y, por otro, del fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual, olvidando el hombre de la experiencia espiritual: el de la *Autobiografía* y del *Diario espiritual*. La misma constante se ha repetido en el gobierno espiritual de la Orden: se han señalado los métodos de oración de los *Ejercicios* como característicos del modo de proceder ignaciano, levantando una cortina de duda y desconfianza frente a otros modos de orar, como los contemplativos. No son auténticamente ignacianos, aunque puedan ser sinceramente cristianos. Esta es la paradoja.

En el caso que se admita que la vida de oración tiene un desarrollo normal que va de la meditación a la contemplación, éste tránsito no es el que se da en los *Ejercicios* cuando se pasa de las meditaciones de la primera semana a las contemplaciones de la segunda, tercera y cuarta semanas. Son dos cosas distintas. Las contemplaciones ignacianas no equivalen, por el sólo hecho de ser llamadas contemplaciones, a la etapa contemplativa de la vida de oración. Esta última implica un cambio cualitativo en el modo de orar, cambio que no es requerido para el desarrollo normal del proceso de los

Ejercicios. La afirmación de la existencia de una tradición ‘contemplativa ignaciana’ defiende sencillamente la posición de que hay autores jesuitas que han hecho hincapié en la etapa posterior al tránsito de la meditación a la contemplación, etapa para la cual los métodos de oración de los *Ejercicios* no eran apropiados y por ello han recurrido a otras modalidades de oración.

En resumen: si la oración contemplativa forma parte del normal desarrollo de la vida cristiana, la tradición ignaciana tiene que incorporarla, también, como momento normal de su desarrollo, como es momento normal del desarrollo de la vida cristiana. Por esta razón, no se puede identificar la práctica de los *Ejercicios* con ‘la’ tradición ignaciana.

5.1.2. *El replanteamiento actual*

Si se entiende la ‘contemplación’ como una evolución normal de la vida de oración cristiana, hay que afirmar, por un lado, que San Ignacio pasó también de la meditación a la contemplación y, por otro lado, que ese tránsito es avalado por una tradición de jesuitas contemplativos. Por eso, no hay ninguna razón para marginalizar la oración contemplativa en la tradición ignaciana, pues considerar la oración mental ordinaria, junto con la adquisición de las virtudes sólidas, la vía ordinaria del desarrollo de la vida cristiana en el servicio de la Compañía no tiene por qué comprometer la validez de la oración contemplativa, nunca considerada un fin en sí misma, sino medio diferente, pero adecuado, para actualizar y realizar el fin de la vida cristiana, que es la unión a Dios por amor.

Ahora bien, la tensión que se recoge en la tradición ignaciana del siglo XVI, entre los conceptos de oración meditativa y oración contemplativa, se traslada hoy a los conceptos de espiritualidad y contemplación. En efecto, la ‘espiritualidad ignaciana’ no recoge normalmente en su explicitación el tránsito de la meditación a la contemplación, pues se centra en el discernimiento y en los métodos de oración de los *Ejercicios*. Por eso, esta ‘espiritualidad ignaciana’ está en la línea del P. Alonso Rodríguez y no en la de la tradición contemplativa¹⁸⁰. Rescatar ésta última para la tradición ignaciana responde a la necesidad de replantear, en el modo ignaciano de comprender la vida cristiana, la importancia de la dimensión contemplativa para la evolución normal de la vida divina y para tener una visión más fiel de la vida interior del santo Fundador.

Sin embargo, para que el rescate sea efectivo en la actual situación socio-religiosa, no basta recuperar la dimensión contemplativa en la tradicional comprensión de la así llamada ‘espiritualidad ignaciana’. En efecto, se puede afirmar que hay una trascendencia

¹⁸⁰ Aunque habría que tratar el tema con mayor detenimiento del que aquí se puede dar, la impresión es que Philip Endean, por el modo cómo trata la discusión sobre la oración contemplativa entre Cordeses y el General Mercuriano, quiebra una lanza a favor de Mercuriano, alineándose en las filas de Alonso Rodríguez. Cfr. PH. ENDEAN, “The Original Line of Our Father Ignatius. Mercurian and the Spirituality of the Exercises” y “The Stange Style of Prayer”. Mercurian, Cordeses and Álvarez”, in *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*, edited by Thomas M. McCoog, S.J., Institutum Historicum Societatis Iesu – The Institute of Jesuit Sources, Roma – Saint Louis 2004, 35-48 y 351-397, respectivamente.

fuerte cuando la elección del sentido de la vida recae sobre un horizonte meta-histórico de referencia, como es el de las religiones abrámicas; y débil cuando el sentido se consume, por así decirlo, dentro del horizonte del tiempo de vida de una persona. Precisamente, al acentuar el contexto contemporáneo la tensión entre espiritualidad, como *trascendencia débil*, y contemplación, como *trascendencia fuerte*, se da una ambigüedad de términos y contenidos que es necesario evitar, pues dificultan la comprensión de la vida cristiana en un contexto secularizado. Hay que superar la distinción entre espiritualidad y contemplación en la tradición ignaciana y la de *trascendencia débil* y *trascendencia fuerte* en el imaginario social actual, orientando la investigación hacia una unidad superior, que abrace ambas. A esa tarea se dedican los párrafos siguientes.

6. Mística, contemplación y experiencia cristiana

La perspectiva antropológica, filosófica y teológica abierta por el pensamiento de Karl Rahner expresa la existencia de una dinámica en la misma condición humana que la impulsa a la trascendencia de la propia condición. Gracias a esa capacidad, el hombre puede recibir no sólo la auto-comunicación divina en la revelación cristiana, sino también establecer una relación personal con el Dios revelado.¹⁸¹

Ahora bien, la posibilidad de una relación personal con el Misterio de Dios se explica cristianamente afirmando que la capacidad humana de trascendencia es potenciada mediante los efectos del evento de la revelación de Dios Padre, que Jesús ofrece en sus palabras y en sus gestos, en su muerte y resurrección. Un potenciamiento que implica una iluminación cognitiva que, con nueva claridad, estimula la dimensión afectiva de la persona, y le obliga a tomar una decisión ante esa sorprendente experiencia. Debe decidir si se fía o no de 'esa' novedad que ha percibido. En todo caso, confíe o no confíe, debe tomar una decisión radical, vital, pues el objeto revelado a su percepción pretende ser nada menos que el fundamento del propio ser personal. Si la decisión es positiva, tal experiencia desencadena un triple efecto: implica un cambio de mentalidad, pues 'lo' percibido impone una reestructuración cognitiva de la orientación fundamental de la vida mantenida hasta entonces; llama a un reordenamiento radical de la percepción afectiva de la realidad y de la historia personal y colectiva; por último, y gracias al nuevo esquema mental y afectivo, valora las futuras decisiones de modo distinto a como antes hacía.

En este sentido, las historias de los Apóstoles Pedro y Pablo son ejemplares. Estas encierran dos dinámicas distintas de trascendencia, cimentadas sobre su relación con Jesús. Pedro y Pablo siguen el propio camino personal que les obliga a un cambio en el modo de pensar, de sentir y de actuar. El proceso de Pedro es más lento y está vinculado al Jesús histórico; la sintonía de Pablo con el Jesús resucitado es rápida y, al parecer, libre de tantas complicaciones personales. Los dos, sin embargo, son arrollados por el Misterio de la revelación de Jesucristo.

¹⁸¹ Cfr. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, cit., los dos primeros grados.

El proceso de transformación de los dos Apóstoles no es sólo fruto de una toma de conciencia personal de lo que están viviendo, la acción interior del Espíritu Santo es indispensable: ella ilumina y otorga soporte afectivo a sus decisiones. El contacto con el Misterio revelado históricamente por Jesús produce el cambio interior y exterior: crea una nueva mentalidad, una nueva afectividad y un nuevo comportamiento respetando los presupuestos bio-psicológicos de cada uno de los Apóstoles.

La experiencia de Pedro y de Pablo es paradigmática para el creyente de todos los tiempos: la experiencia cristiana nace de una revelación externa, el encuentro con el Resucitado, desvelada interiormente, ritmada progresivamente por las propias decisiones, pero iluminada y sostenida por la acción interior del Espíritu Santo. Sólo así es posible hablar de una contemplación cristiana. En efecto, la experiencia de la manifestación de la Presencia del Misterio de Jesucristo revelado en la vivencia histórica de un fiel, crea las condiciones de posibilidad para establecer una relación personal con tal Presencia, aunque sean previas las condiciones antropológicas. Es decir, un vaso está abierto, por definición, para ser llenado; pero el vaso no se llena a sí mismo, sólo puede ser llenado desde fuera. Obviamente estamos ante una visión teológica de la persona humana creada a imagen y semejanza de su Creador.

6.1. Misterio y contemplación

Las reflexiones desarrolladas consienten afirmar que es contemplativo quien contempla el Misterio de Cristo. Precisamente, la percepción, personalización e interiorización de ese Misterio convierte al fiel en contemplativo, pues la relación orante con Dios se transforma: en la contemplación no hay nada que comprender ni nada que discernir. Basta no ceder a las distracciones de pensamiento o sentimientos. Este modo de 'estar', sin la mediación de pensamientos, emociones o sentimientos, es precisamente lo que concede a la contemplación cristiana su característica más íntima y afectiva. Como dice Santa Teresa:

«y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta u rezando otra oración vocal [...]. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza - bien entendido que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle-. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos, por ganarle en la tierra, es don de Dios el Señor de ella y del cielo, que al fin da como quien es: ésta, hijas, es contemplación perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligadas a servir, es oración mental [...]. Rezar el Paternoster y Avemaría -u lo que quisierdes- es oración vocal [...]. En estas dos cosas podemos algo

nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural»¹⁸².

Por su lado, Martín Velasco afirma que la contemplación es una atención particular y más intensa que provoca un sabroso conocimiento sapiencial que favorece la unificación personal y simplifica la mirada, produciendo un movimiento hacia el Contemplado. Aquí el contemplativo se abandona, con la admiración y el estupor propios de la belleza. Es una experiencia que se recibe, que ilumina pasivamente y por ello transforma al fiel en contemplativo. Es una vivencia totalmente diversa del modo habitual de conocer y de estar en el mundo. Se trata de una contemplación oscura que ilumina sin contenidos conceptuales: «Acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el «objeto» mismo de la contemplación, por Dios, en el alma, y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo»¹⁸³.

Está claro por todo lo dicho que, experiencia contemplativa y experiencia del Misterio se identifican como la experiencia de una Presencia¹⁸⁴:

«La atención a todos los rasgos y momentos de la experiencia y la contemplación mística muestra que la presencia de la que en esa contemplación toma conciencia el sujeto -experiencia que se desarrolla y profundiza la experiencia que la fe activa contiene- justamente se hace presente como inabarcable, trascendente, elusiva, y por eso se da a conocer en una experiencia oscura, que, como subraya ya San Gregorio de Nisa, progresa, no en la medida en que la explica o la domina, sino en cuanto progresa y profundiza en su condición misteriosa. De ahí que quepa hablar, sin duda, de una experiencia de presencia, [...] pero la presencia es de tal naturaleza que transforma la forma de experiencia que el sujeto hace de ella, orientándola ciertamente en otra dirección que el conocimiento imaginativo, abstractivo, deductivo, pero también en una dirección enteramente diferente de la que opera en la percepción de los sentidos»¹⁸⁵.

6.2. Actitud contemplativa

La vida cristiana evoluciona hacia la contemplación del Misterio Santo revelado por Jesucristo. Esta actitud no se reduce sólo a la oración. Es más bien una actitud vital, un estilo que trasluce la vivencia interior del Misterio, tanto en la oración litúrgica como en la vida

¹⁸² S. TERESA DE JESÚS, *Camino 25*, 1-3, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 359.

¹⁸³ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364. «La experiencia mística, podemos precisar a partir de esta caracterización de la misma como contemplación, es decir, como «advertencia y noticia amorosa», contiene un valor noético, cognoscitivo, pero el conocimiento ahí contenido es «oscuro y confuso en su línea esencial [...] es un conocimiento afectivo general. No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor» (L. M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris 1968, 54-57)» citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 365.

¹⁸⁴ Cfr. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364.

¹⁸⁵ MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 373-374.

cotidiana: es vida cristiana. La actitud contemplativa es puente de empalme con la orilla latente de la realidad, patente sólo a los ojos que ven con fe, esperanza y amor teologales.

El cristiano contempla el Misterio revelado en Jesucristo, convencido de que esta revelación testimonia interiormente la acción del Espíritu Santo. Una Presencia que potencia la mente, iluminándola, porque revela el sentido oculto del misterio de Jesús, de su vida, muerte y resurrección; y al mismo tiempo despliega una fuerza interior nueva que dinamiza y orienta las decisiones personales por la acción del Espíritu. Progresivamente se configura una actitud teologal cada vez más contemplativa, nuevo fundamento de la cosmovisión del fiel y de sus decisiones vitales.

El cristiano es un contemplativo porque contempla el Misterio Santo en el Espíritu, trascendiendo su condición humana, consciente de su absoluta incapacidad de abrazarlo racionalmente, pero consolado de poderlo abarcar afectivamente en el amor. Un amor que se concretiza en las decisiones tomadas por el impulso de amar a Dios por sí mismo para obrar en el mundo. Así coopera el fiel en la obra de Dios en el mundo con un modo de pensar, sentir y decidir transformados.

6.3. *¿Espiritualidad, mística, vida cristiana?*¹⁸⁶

Con ocasión de la publicación del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* se organizó una jornada de estudio para presentarlo en la Universidad Gregoriana. En esa oportunidad ofrecí una relectura de los artículos sobre espiritualidad ignaciana y mística ignaciana que había escrito para el *Diccionario*. Allí mencioné la necesidad de abordar una ‘teología espiritual ignaciana’, de carácter interdisciplinar, para estudiar la vivencia¹⁸⁷ de la revelación cristiana de San Ignacio. De igual modo proponía una ‘tradicción espiritual ignaciana’ como expresión de un ‘patrimonio experiencial ignaciano’: una tradición que tiene un patrimonio vivencial que se transmite de generación en generación a través de la experiencia compartida de un estilo de vida. Por eso la importancia actual de términos como ‘tradicción’ y ‘patrimonio experiencial’. Ya entonces la palabra ‘espiritualidad’ presentaba dificultades para seguir utilizándola.

Por ejemplo, cuando se habla de ‘espiritualidad ignaciana’ espontáneamente se piensa a una especie de cuerpo doctrinal práctico que difícilmente toma en consideración el papel de la contemplación en el proceso de transformación interior y en el modo en que dicha transformación se produce. Hace falta una visión dinámica y no sólo estática de los contenidos. Este es un aspecto de la reflexión sobre la experiencia de San Ignacio que hasta ahora no ha tenido especial atención por parte de los estudiosos y que, sin embargo, tiene consecuencias significativas porque lleva a centrarse en el contenido de los *Ejercicios* y no tanto en la dinámica que producen. Es decir, así como hay que distinguir entre

¹⁸⁶ Este párrafo reproduce, con modificaciones, el artículo propuesto durante la presentación del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)* en el acto académico organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana el día 23 de mayo del 2007.

¹⁸⁷ Con la palabra ‘vivencia’ se traduce pobremente el término italiano ‘vissuto’, porque la palabra castellana no da el sentido de una experiencia continuada en el tiempo, como lo da la palabra italiana.

la reflexión sobre la dinámica de la vida cristiana como aparece en la Escritura y la experiencia, y de la vivencia concreta de la transformación interior como lo testimonian los fieles; así hay que distinguir entre la reflexión sobre la dinámica del método de los *Ejercicios* y la reflexión sobre la transformación interior de los fieles que el método produce.

La 'espiritualidad cristiana' está vinculada tradicionalmente a un método de estudio inductivo, el de la teología espiritual, porque parte de la experiencia. Sin embargo, parece estar todavía ligada a un método deductivo, es decir, a deducir de la experiencia los contenidos clásicos de la teología sistemática: cristología, eclesiología, mariología, etc., o a los más 'espirituales' como la oración, el discernimiento, la contemplación, etc. No se ocupa de 'lo' vivido, de la vivencia, sino de sus contenidos cristianos. Así, tanto la 'espiritualidad cristiana', la 'teología espiritual' como la 'espiritualidad ignaciana' quedan dependientes de la visión tradicional hasta ahora, que es la que hay que superar: forman parte todavía del paradigma de la 'cristianidad'. Y lo mismo se podría afirmar hoy respecto de una 'teología espiritual ignaciana'.

En efecto, al comentar la propuesta del Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI) de una 'teología espiritual ignaciana',¹⁸⁸ afirmaba que no era clara la distinción entre la reflexión sobre el texto y método de los Ejercicios, con la reflexión sobre la experiencia de los Ejercicios, que es como identificar la reflexión con la experiencia.

En la misma ocasión de la presentación del *Diccionario* hice referencia a la 'mística'. En aquel momento, en el mes de mayo del 2007, me preguntaba por su relación con la espiritualidad. Como decía allí, la relación es problemática, aunque también afirmaba, como hipótesis de trabajo, que la 'mística' podría tomar el lugar de la 'espiritualidad'. Hoy día, casi doce años después de la publicación del *Diccionario* y de la jornada de estudio, el panorama ha cambiado mucho y, por eso, hay que hacer nuevas precisiones en el párrafo conclusivo.

7. Conclusión

Las consideraciones sobre la tradición cristiana e ignaciana han llevado a la pregunta de cómo insertar la experiencia cristiana *fuerte* desde la tradición ignaciana en el contexto secularizado de la espiritualidad líquida y de consumo, que privilegia la experiencia *débil* del misterio. La respuesta se orienta a recuperar la dimensión contemplativa de la vida cristiana en la tradición ignaciana. Para ello, se ha rescatado la memoria de San Ignacio como contemplativo, al igual que la existencia de una corriente contemplativa ignaciana, sobre la base del normal tránsito de la vida de oración meditativa a la contemplativa, según San Juan de la Cruz.

Este planteamiento ha llevado a constatar, por un lado, que la tensión que se suscitó entre los dos tipos de oración en la naciente Compañía del siglo XVI, en cierto modo

¹⁸⁸ Cfr. R. Zas Friz, «¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?», en *Ignaziana* (www.ignaciana.org) 3 (2007) 115-121.

sigue viva en la actual Compañía del siglo XXI, sólo que ahora no se trata más de la tensión entre oración meditativa y contemplativa, sino entre espiritualidad y mística/contemplación, porque no se acaba de reconocer como plenamente 'ignaciana' la dimensión contemplativa de la vida cristiana. Por otro lado, en el plano socio-religioso de las sociedades europeas occidentales, se da una tensión semejante entre una concepción de la espiritualidad/*trascendencia-débil* que contrasta con la de una contemplación/*trascendencia-fuerte*, por obra del proceso de secularización.

La superación de las viejas y nuevas tensiones se da a través de una renovada concepción de la contemplación y del contemplativo, como se ha presentado en la visión que tiene Martín Velasco. De aquí que se afirme que el contemplativo, en sentido *fuerte*, es aquel que contempla el misterio de Cristo, es decir, que percibe, personaliza e interioriza una relación real y personal de amor mutuo con el Dios de la revelación cristiana. Sin embargo, con el término 'espiritualidad' se alude todavía hoy espontáneamente al desarrollo 'normal' de la vida cristiana, que no incluye explícitamente la vivencia y práctica de la 'contemplación'.

Desde un punto de vista académico, los manuales de 'espiritualidad' después del Vaticano II sitúan la mística o la oración contemplativa en la cima de la vida espiritual y le reservan un capítulo, generalmente al final del tratado. Esta concepción resulta ser algo así como la feliz madurez del desarrollo de la vida cristiana y, en este sentido, forma parte integrante de su progreso. Lo que no queda claro es la relación entre esta parte final 'contemplativa' y el todo precedente 'espiritual'. Por eso la necesidad de replantear la visión tradicional de la 'espiritualidad ignaciana'. Dar este paso es importante por tres razones.

La primera, recuperando la dimensión contemplativa como dimensión auténticamente ignaciana se muestra más claramente que su finalidad es común a la finalidad de la vida cristiana, la unión con el m(M)isterio. Lo cual lleva a poner el acento no en el proceso decisional (discernimiento), sino en su finalidad (la unión por amor). En segundo lugar, recuperando como plenamente ignaciana la dimensión contemplativa cristiana y poniendo el acento en la unión por amor, se le da a la antropológica búsqueda de sentido de la vida, desde la tradición ignaciana, un horizonte de referencia que la abre más explícitamente a su finalidad, que es la búsqueda y el encuentro con el m(M)isterio. Lo cual ayuda a insertar mejor esa tradición en el diálogo con la secularidad postcristiana que, desde la común base antropológica de la búsqueda de sentido, aspira a la experiencia del m(M)isterio porque en ella opera, a sabiendas o no, la apertura trascendental expuesta por Rahner. Esta es la razón de fondo por la cual es tan importante para la sensibilidad postcristiana el 'hacer experiencia' pues eso significa actualizar, en un contexto secularizado, la apertura trascendental hacia el m(M)isterio, pues ella sigue desplegando sus influencias, desde una perspectiva del Espíritu, aunque se la niegue explícitamente. Tercero, por los dos puntos precedentes, se deja ver en claro que discernimiento y contemplación no se pueden contraponer, como no se pueden contraponer meditación y contemplación; por ello se necesita establecer una continuidad entre ambos. Si se establece una continuidad en unidad entre esas dos dimensiones se logra un paradigma que pone a la tradición ignaciana en mejores condiciones para dialogar con los desafíos actuales. Los presupuestos para esa nueva comprensión se encuentran en el próximo capítulo.

Capítulo III

Una perspectiva interdisciplinaria para superar las dicotomías

Adecuar la tradición ignaciana, pero también cristiana, a un nuevo paradigma, implica reconciliar, en ambos casos, espiritualidad y contemplación en una unidad superior. La tarea del presente capítulo es poner las bases para tal unidad. Una unidad que debe superar tanto la noción de 'espiritualidad cristiana' como la de 'espiritualidad ignaciana' para abrazar, así, en una continuidad superior, lo que anteriormente se dividía. Se trata de una tarea particularmente importante para la tradición ignaciana, porque la pone en comunión con la gran tradición contemplativa cristiana y en mejores condiciones para el diálogo con la post-cristiandad, ampliando de este modo sus fronteras. En efecto, un problema difícil de superar es, por un lado, la implícita identificación de los *Ejercicios Espirituales* como 'la' espiritualidad ignaciana y, por otro, identificar, también implícitamente, esa 'espiritualidad' como 'cristiana' sin más, sin tomar en cuenta toda la dimensión contemplativa de la gran tradición latina e ignaciana.

Una pista para realizar la superación de tal dicotomía es reconciliar la relación entre experiencia y reflexión. Es decir, superar esa división para que la relación entre reflexión (espiritualidad/meditación) y experiencia (mística/contemplación) sea puesta en continuidad. Así, se evitaría diferenciar, como se hace actualmente, entre 'espiritualidad' y 'mística', entre 'meditación' y 'contemplación', entre un Ignacio espiritual/normal y otro contemplativo/extraordinario. Para ello, se necesitaría un paradigma que presente, sin solución de continuidad, el progresivo desarrollo de la vida cristiana desde sus inicios hasta su madurez. Por esta razón hay que superar las dicotomías, considerando el actual contexto socio-religioso post-cristiano secularizado. Dicho de otro modo, ¿cómo aprovechar los planteamientos de la post-cristiana espiritualidad secularizada, que permite asimilar a Ignacio y Freud en una misma estructura antropológica, para elaborar un nuevo paradigma de la tradición cristiana e ignaciana?

Este capítulo pretende poner las bases para responder a esa pregunta, en dos partes. En la primera, se plantea el problema desde la perspectiva de la noción de experiencia y de la experiencia trascendental y, en la segunda, se presenta un método para superar la mencionada dicotomía.

La terminología de este capítulo varía un poco de los dos anteriores, en el sentido que en los precedentes la referencia a la contemplación era constante. Aquí, por el contrario, cobra espacio la mística. A fin de no desorientar al lector, se entiende que los dos términos, contemplación y mística, son intercambiables.

1. Presupuesto para un nuevo paradigma

Antes de plantear lo nuevo, es necesario notar que un paradigma de la vida cristiana se fundamenta en una experiencia, a partir de la cual se teoriza y se organiza una cosmovisión en un determinado contexto socio-religioso. San Ignacio hace experiencias (Cardoner, Manresa, Tierra Santa, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Venecia, Roma), las expresa (*Autobiografía*, *Diario espiritual*) y las formula (*Ejercicios Espirituales*, *Constituciones*). Los que siguen una forma de vida cristiana e ignaciana no reproducen las experiencias de Ignacio, reflexionan sobre y desde su propia experiencia, pero bajo las indicaciones de Ignacio, llegando a formular una teoría, o un cuerpo doctrinal, la así llamada 'espiritualidad ignaciana'. Ignacio, por el contrario, en la medida en que es el fundador de una particular tradición cristiana, no tiene experiencia de la 'espiritualidad ignaciana', la suya es la madurada experiencia 'fundante' del Cardoner/Manresa, que como levadura, fermenta el proceso de redacción de los *Ejercicios*, del *Diario Espiritual*, de la *Autobiografía* y de las *Constituciones*.

Obviamente, para *aggiornare* la tradición ignaciana en un nuevo paradigma, no hay que reflexionar únicamente sobre los textos ignacianos, hay que hacerlo sobre la experiencia personal de los 'ignacianos', porque en ella se da la gracia original del Cardoner, en el sentido que la experiencia que ellos tienen (conceptualizada hasta ahora como 'espiritualidad ignaciana') reformula la experiencia del Cardoner tenida por Ignacio, del mismo modo como se actualiza la Encarnación en las meditaciones de la segunda semana. Esto permite dar continuidad a la tradición ignaciana, que hace posible recuperar la problemática personal y socio-religiosa del propio momento histórico en continuidad con la gracia recibida a orillas del Cardoner, origen de la tradición. Si los *Ejercicios* y la Compañía son el fruto de esa gracia, esa misma gracia es ofrecida a todos los que siguen a Jesús según el estilo de Ignacio. Por eso hay que insistir en la reflexión de la experiencia de la propia gracia y no sólo en lo que el texto y el método de los *Ejercicios* puede aportar hoy. La 'inculturación' de los *Ejercicios*, como la del Evangelio, nace de la vivencia y de su reflexión, sin por eso menospreciar la exégesis de ambos escritos y la reflexión teológico-sistemática sobre ellos. No es lo mismo reflexionar sobre la dinámica de una vivencia, que reflexionar sobre su contenido cognitivo. Son dos momentos distintos que conviene siempre distinguir, aunque no separar, pues cada uno de ellos exige un tratamiento metodológico diverso.

Para plantear la propuesta de un nuevo paradigma en la tradición ignaciana hay que considerar, en primer lugar, la noción de experiencia en el ámbito teológico pre y post-conciliar, y sus nexos con otras dimensiones similares de la vida cristiana. En segundo lugar, recurrir a la experiencia trascendental de Karl Rahner, integrándola a las consideraciones sobre la mística de Juan Martín Velasco, Bernard McGinn y Elmar Salmann.

1.1. Planteamiento del problema desde la noción de experiencia

Jean Mouroux, en su libro *La experiencia cristiana* (1952), afirma que el gran error en el estudio de la experiencia religiosa ha sido despersonalizarla, desvinculándola de su natural red de relaciones personales con el mundo, consigo misma y con Dios¹⁸⁹. Pero además, tratándose de una experiencia dinámica y trascendente, que se da entre los polos de la inmanencia y de la trascendencia, estimula no sólo la dimensión intelectual de la persona, sino también la volitiva, la afectiva, la comportamental y la social, es una experiencia holística.

Desde esta perspectiva, Mouroux distingue tres niveles en la experiencia religiosa para resituirla en un contexto personalizado: el empírico, la experiencia vivida, pero no reflexionada; el experimental, por el que se verifican científicamente las hipótesis; y el nivel experiencial, la experiencia vivida y reflexionada¹⁹⁰. La experiencia religiosa, cristiana, de fe, se da sólo en el tercer nivel, a través del acto religioso¹⁹¹. Por eso cuando se habla de experiencia cristiana se puede hablar de ella sólo a nivel experiencial porque abarca todas las dimensiones de la persona. La mística, por el contrario, según Mouroux, queda circunscrita al nivel empírico. Psicológicamente, la experiencia mística es una pasividad consciente mediante la cual se percibe 'algo' inmediatamente a la conciencia, mientras en la experiencia cristiana no se da tal inmediatez, ni esa pasividad consciente, se experimenta más bien como una libertad operante y dinámica. Así, Mouroux afirma que la experiencia cristiana corresponde a una vida de fe ferviente y normal, mientras la experiencia mística expresa una modalidad de la experiencia de fe iluminada, ardiente, perfecta, desvinculada del concepto y del discurso. Sin embargo, gracias a la fe se establece siempre una relación entre ambas. A pesar de la discontinuidad entre ellas, se da una continuidad, una homogeneidad y una identidad en el impulso hacia Dios, pero que se manifiesta en dos modos diversos¹⁹². La experiencia mística corona la experiencia cristiana y la experiencia cristiana continúa la experiencia mística.

Mouroux distingue la experiencia cristiana de la experiencia mística para evitar, por un lado, que la inefabilidad de la mística ponga a riesgo la normal experiencia razonada de la fe; y por otro, para evitar que, identificándolas, se asuman las características de la experiencia mística como propias de la experiencia cristiana. Distinguiéndolas, se va más allá de la experiencia empírica, que es el lugar natural de la mística, y se evita el riesgo de asimilar la experiencia mística en la normal dimensión experiencial de la fe cristiana. El problema para Mouroux es que, aún en este caso, el problema de la fe como experiencia-experiencial no se aclara del todo: «Nosotros pensamos que algunos puntos importantes de la mística –su naturaleza profunda, sus límites inferiores, su valor

¹⁸⁹ Cfr. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Aubier, Paris 1952, 19-21.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, 24.

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem* 31. «[...] la expérience religieuse est exactement *la conscience de la médiation* que réalise l'acte, *la conscience de la relation* qu'il noue entre l'homme et Dieu, par suite *la conscience de Dieu comme terme posé, si posant, de la relation*», *Ibidem*, 31-32, cursivas del autor.

¹⁹² Cfr. *Ibidem*, 53-55.

propio- no serán solucionados del todo hasta que no se haya precisado su infraestructura (*substructure*): esa experiencia cristiana integral, que está a la vez en continuidad y en discontinuidad con la mística, que es una experiencia de tipo definido y que es necesario analizar por ella misma»¹⁹³.

La mencionada *substructure* Mouroux la busca en el acto de fe. Éste, solicitado litúrgica y canónicamente al catecúmeno cuando se bautiza, es el momento de la 'experiencia experiencial' de la fe, porque la palabra del creyente, como palabra exterior, «es el signo y la prenda de un *verbum interius* conforme al pensamiento de Dios transmitido por el magisterio –y por tanto sobrenaturalmente»¹⁹⁴. Efectivamente, en el acto de fe el creyente tiene conciencia, más o menos clara, de que afirma algo y tal afirmación significa que, en cuanto creyente, se pone responsablemente delante del objeto de su fe y de las condiciones que éste pone, aceptando sus exigencias y comprometiéndose con él¹⁹⁵. Sin embargo, y este es el punto crucial, no queda clara la relación entre el acto consciente de fe y la experiencia de ese *verbum interius*.

Ahora bien, la distinción de Mouroux es conservada por otros autores, aunque con diversos matices y por otras razones. Así, por ejemplo, la conserva Giovanni Moioli: la experiencia mística es siempre una experiencia de fe, pero no se puede afirmar la inversa, que la experiencia de fe es siempre una experiencia mística. Sin embargo, a fines de los años setenta sostiene este autor la necesidad de dar un fundamento antropológico a la mística. Para ello, ve la necesidad de retomar el análisis de la fe y de revisar la relación entre las virtudes teologales y las potencias del alma, en sintonía con la teología de la revelación¹⁹⁶. Charles André Bernard es otro ejemplo de conservación de la dicotomía, pues distingue a su vez entre conciencia espiritual y conciencia mística¹⁹⁷. Se podría armonizar su posición con la de Mouroux si se identifica la conciencia mística con la experiencia empírica y la conciencia espiritual con la experiencia experiencial. En el caso específico de la conciencia moral, ésta se podría colocar en el nivel experiencial de Mouroux, donde es articulada consciente, libre y responsablemente la experiencia de fe¹⁹⁸.

El problema queda planteado en estos términos: por un lado se distingue la experiencia empírica, fenoménica, mística y, por otro, se señala una experiencia experiencial cristiana, consecuencia de un acto de fe consciente que emerge de una conciencia espi-

¹⁹³ *Ibidem*, 56.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 85, cursivas del autor.

¹⁹⁵ En otras palabras, la confesión de fe «implique un engagement définitif et absolu pour la vérité de son objet. Le baptisé peut la réfléchir : il lui suffira d'un éclair de réflexion pour saisir d'un bloc, au sein de son affirmation, l'objet de pensée et sa proposition par l'Église, ainsi que sa volonté de l'affirmer tel que l'Église le propose. Cela, c'est la conscience de la foi, et cette conscience est immédiate, claire et certaine» *Ibidem*, 82-83.

¹⁹⁶ Cfr. G. MOIOLI, «Mística cristiana», in *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 985-1001.

¹⁹⁷ Cfr. CH. A. BERNARD, «La conscience spirituelle», *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 465-466; ID., «La conscience mystique», *Studia Missionalia* 26 (1977) 87-115.

¹⁹⁸ Cfr. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*. Ad uso degli studenti. Editrice PUG, Roma 2001, 145-149.

ritual y moral vividas en la fe. En realidad, con esta distinción, no se hace sino establecer una radical diferencia entre la experiencia cristiana normal de un creyente, con sus dimensiones intelectual, espiritual y moral, y la experiencia mística, como una experiencia fuera de la normalidad de la experiencia cristiana. El problema de fondo es que se separa el momento empírico de la experiencia/vivencia del momento de la elaboración psicológica, espiritual, teológica y moral. No queda clara la relación entre la experiencia vivida y su articulación reflexiva y comportamental.

1.2. De la experiencia trascendental a la experiencia del resucitado

En este párrafo se ponen los fundamentos de una respuesta al problema indicado. Se empieza con una disquisición sobre la experiencia trascendental, luego se sigue con otra sobre la perspectiva fenomenológica e histórica de la mística, para concluir con la propuesta de la experiencia pascual como arquetipo de la experiencia mística cristiana.

1.2.1. La experiencia trascendental. Aspecto metafísico

La estructura cognitiva humana hace capaz al ser humano de captarse a sí mismo cuando conoce algo, no importando el contenido concreto de ese 'algo'. Todo acto de conocimiento humano es al mismo tiempo autoposesión del sujeto que conoce y posesión del acto de conocer, que es distinto a poseer el objeto conocido. Esta estructura antropológica fundamental Rahner la llama *experiencia trascendental* o también *estructura apriorica* del hombre¹⁹⁹. Se trata de una estructura antropológica a-temática que es previa y permanente. Previa, en cuanto es dada al sujeto previamente a cualquier objetivación del conocimiento y permanente porque permanece inalterada en el tiempo, inclusive en el caso de que el mismo sujeto la niegue o la ignore. Lo dicho respecto del conocimiento es válido también para la libertad, para la voluntad, pues presenta el mismo carácter trascendental: el ser humano se experimenta como responsable y libre previamente al acto de decidir, y en esta libertad y responsabilidad se percibe confiado a sí mismo en su decisión, que debe hacer en forma categorial en el ámbito de la historia.

La tesis de fondo de Rahner es que cada objeto del conocimiento y de la reflexión emerge en el espacio infinito del conocimiento del sujeto, en una tensión bipolar entre conocimiento y libertad para después ser reconducida a una unidad. Esto se deja ver en forma especial cuando se trata del conocimiento de Dios. Es verdad, como sostiene la Escolástica, según Rahner, que conocemos a Dios de forma *a-posteriorica* gracias a la mediación del mundo, del cual el sujeto también forma parte. Pero ese conocimiento es también trascendental «pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual»²⁰⁰.

¹⁹⁹ Cfr. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 32-41.

²⁰⁰ *Ibidem*, 74.

Rahner llama ‘conocimiento originario de Dios’ a ese conocimiento porque se da en la experiencia trascendental que ilumina interiormente al sujeto que (se) conoce. Se trata de una estructura antropológica originaria y fundamental. El hombre no comienza a ser religioso cuando piensa el concepto ‘Dios’, sino cuando comienza a ser hombre, porque es un ser trascendente en virtud de su misma condición humana. La verdadera trascendencia se da a partir de la experiencia trascendental que el sujeto tiene de sí mismo y no desde un concepto. Conocer a Dios es conocer algo distinto a toda la realidad mundana, porque es conocido en forma *a-priori*, mientras la realidad es conocida sólo en forma *a-posteriori*. Por esta razón, el mismo concepto ‘Dios’ resulta impenetrable y no puede ser aferrado intelectualmente, se trata más bien de dejarse aferrar por él: «Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera»²⁰¹. Precisamente esta experiencia es la que hace del hombre un sujeto. Sólo en un momento posterior emergerá el concepto ‘Dios’, el cual, para ser auténtico, debe reorientar siempre el sujeto a su fuente, es decir, a la misma experiencia trascendental del Misterio, que exigirá de él un constante ejercicio existencial: la libre aceptación de tal orientación en el silencio y la oración, porque implica la aceptación del hecho de que el sujeto no puede disponer de su propia existencia. Esta indisponibilidad levanta el problema del ‘de dónde’ viene la trascendencia y ‘hacia dónde’ conduce, y Rahner la llama Misterio Santo.

El Misterio Santo es el horizonte anónimo, infinito y sin nombre de la trascendencia, distinto originariamente a cualquier cosa finita y por ello es la condición de posibilidad del conocimiento y de la libertad. ‘Misterio’ significa el fundamento último e irreducible del horizonte de la trascendencia, y ‘santo’ en cuanto ese horizonte hace posible no sólo el conocimiento, sino también la libertad y el amor, porque la trascendencia constituye al sujeto libre y responsable en el amor. La libertad es libertad de intercomunicación con otros, significa la auto-posesión de sí y la posibilidad de autodonación. Esa libertad es amor²⁰². Por eso Rahner no duda en afirmar que el Misterio Santo es el ‘origen amante’ de la trascendencia, objeto de adoración.

Ahora bien, la condición de criatura del ser humano se puede considerar mejor a partir de la experiencia del Misterio Santo. Ella no se concibe en modo causal o funcional como se conciben las realidades del mundo creado, sino en una relación trascendental con el tiempo: no indica un punto cronológico inicial, sino la creación permanente de un ser que se despliega en el tiempo. ‘Criatura’ significa que Dios es el fundamento, distinto, absoluto e infinito de la realidad y no el hombre pensante o la cosa pensada. Significa que Dios no necesita del mundo, sino que el mundo tiene una radical necesidad de Dios. Pero a esta radical dependencia hay que acompañarla de una genuina autonomía de la criatura, no se da la una sin la otra, son los dos lados de una única realidad (no se da la distinción entre sujeto y objeto). Esto es sólo comprensible cuando el sujeto se experimenta a sí mismo como sujeto libre y responsable. En realidad, el

²⁰¹ *Ibidem*, 76.

²⁰² Cfr. *Ibidem*, 89.

lugar originario de la experiencia de la creaturalidad es la experiencia trascendental, en ella el sujeto se percibe como dependiente radicalmente del Misterio Santo y al mismo tiempo como radicalmente confiado a sí mismo: es el 'lugar' de la adoración. Así, Dios es 'demitizado' en cuanto es no-mundo, dejándose encontrar en la interioridad del sujeto. Lo encontrará en el mundo en la medida que lo conoce y lo domina desde su libre apertura espiritual ilimitada.

Resumiendo, la trascendencia verdadera es distinta del concepto 'trascendencia', pues es una estructura *a priori* que acompaña al hombre desde su origen en cuanto humano y constituye su originaria apertura al ser. Ella se comunica en su pureza en la experiencia del Misterio, que es el ingrediente antropológico escondido y silencioso de la realidad que se presenta como misterio: «Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto»²⁰³. Por eso el conocimiento *a posteriori* de Dios remite a un conocimiento originario, a-temático y no reflejo de Dios, que es el fundamento de la orientación humana hacia Dios, anterior a la formulación del concepto humano 'dios'. Desde esta experiencia del Misterio Santo emerge el conocimiento temático que se manifiesta en la actividad religiosa y en la reflexión filosófica. Concluyendo, se podría afirmar, llevando los términos más allá de los límites rahnerianos, que la experiencia trascendental es la originaria experiencia humana del Misterio, y por tanto es la experiencia mística originaria.

1.2.2. La experiencia trascendental. Aspecto psicológico

Un autor que ayuda a darle concreción psicológica al planteamiento de Rahner es el filósofo David Chalmers. Él distingue, en toda experiencia consciente, entre una conciencia psicológica y otra fenoménica. La primera es la conciencia de 'algo', mientras que la segunda es la conciencia de que 'soy yo' quien tiene conciencia de ese 'algo'. Obviamente, ambas son simultáneas y no se da la una sin la otra, pero tampoco se deben identificar.²⁰⁴

Ahora bien, en la conciencia fenoménica se da el encuentro del misterio personal, que no es conceptualizable, mientras que en la conciencia psicológica es donde se toma conciencia del mundo y de uno mismo, y por eso se puede conceptualizar lo que se percibe.²⁰⁵ Esa conceptualización sigue tres momentos, según Chalmers: en el primero simplemente verbalizo mi percepción: veo una bicicleta; en el segundo tomo conciencia de mi reacción cognitiva y afectiva a lo que he percibido: es una bicicleta fea y no me gusta; en el tercero emito un juicio: ¿cómo se habrá inventado la bicicleta?²⁰⁶

²⁰³ *Ibidem*, 55.

²⁰⁴ «Le proprietà fenomeniche e psicologiche inerenti a queste nozioni tendono a presentarsi insieme, ma, così come per gli altri concetti mentali, non dovrebbero essere assimilate. Occorre anche fare attenzione a non assimilare i sensi fenomenici di questi termini con la coscienza fenomenica in generale» D. Chalmers, *La mente cosciente* (prefazione di M. Di Francesco), McGraw-Hill, Milano 1999, 27.

²⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, 396.

²⁰⁶ Para Chalmers: «formuliamo giudizi di questo tipo [di secondo livello] quando riflettiamo sul fatto di avere esperienze coscienti e quando riflettiamo sulla loro natura. [...] I giudizi di terzo ordine

Trasponiendo este análisis a una experiencia del misterio, se podría decir que, en el primer momento, se tiene la percepción de 'algo' que no se llega a identificar, la Presencia del misterio, pero que sin embargo, no se puede negar que se ha tenido la percepción de 'algo'. En el segundo momento se toma conciencia de la repercusión cognitiva y afectiva de ese 'algo' como 'algo' que ha abierto el campo de la conciencia y ha dejado una sensación agradable, placentera. Mientras que en el tercer momento, reflexivo, uno se puede preguntar ¿pero que es eso que he percibido? ¿qué sentido tiene eso? ¿es una percepción común o más bien extraordinaria? Se trata del cuestionamiento crítico.

Como se verá más adelante, a este planteamiento le falta la dimensión de la toma de decisión y de sus consecuencias. Pero ayuda a comprender como la dimensión a-categorial de Rahner combina con la conciencia fenoménica de Chalmers y la psicológica, con la categorial. De este modo, en toda experiencia se da la dimensión a-categorial no consciente, fenoménica, (soy yo quien hago la experiencia, sin necesidad de ser consciente de que soy yo quien la hace para que sea efectivamente consciente) y la categorial, psicológica, consciente, mediante la cual me doy cuenta de lo que percibo, pudiendo describir lo que percibo, sus resonancias afectivas y hacer todas las reflexiones posibles sobre ello.

1.2.3. *La perspectiva fenomenológica e histórica*

La reflexión de Rahner da un cuadro de referencia filosófico-teológico, que en la investigación de Juan Martín Velasco cobra forma histórica, pues este autor busca la estructura de significado del fenómeno místico como fenómeno humano, tal como se ha verificado históricamente en su multiplicidad de formas²⁰⁷. Para hacerlo opta por el método fenomenológico, afirmando que con la palabra 'mística' se engloba tanto los aspectos divergentes como convergentes de las distintas tradiciones, sean o no religiosas; afirmando igualmente que la dimensión cultural emerge en todas esas tradiciones como expresión de los 'invariantes humanos'²⁰⁸.

La mística, como fenómeno humano, es la experiencia íntima de una realidad sobrenatural, de la cual se tiene testimonios indirectos por referencias o por la presencia de fenómenos extraordinarios: «el místico es alguien que vive personalmente la religión a la que pertenece, que ha tomado contacto experiencial con la realidad última, el Misterio, Dios, lo Divino, a quien remiten todos los elementos de la religión»²⁰⁹. Dicho contacto implica, por un lado, la percepción de una presencia que no es reducible a ninguna realidad mundana, pero tampoco al sujeto que la experimenta: es trascendente al mundo; por otro lado, no obstante su trascendencia, es al mismo tiempo experimentada en la intimidad del mundo y del sujeto. Por eso, Velasco afirma: «La religión, toda religión, que se presenta como un sistema organizado de creencias, de ritos, de prácticas, de tradi-

sono particolarmente comuni tra i filosofi e tra quelli con tendenza alla speculazione sui misteri dell'esistenza» *Ibidem*, 181.

²⁰⁷ J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 35.

²⁰⁸ *Ibidem*, 48.

²⁰⁹ *Ibidem*, 253.

ciones, etc., tiene su centro en esa Presencia y, más concretamente, en una determinada forma de respuesta a esa Presencia»²¹⁰: una Presencia-ausente, raíz no sólo de la religión, sino también, en virtud de su condición radical, una presencia invisible que acompaña toda la experiencia humana en cuanto humana. Es una 'presencia acompañante' escondida, velada, que no es objeto ni de conocimiento ni de reflexión, sino más bien la condición de posibilidad del ser. «De forma que, cuando el hombre se pregunta por Dios, en realidad, se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que le conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el Bien, que la Presencia ejerce sobre él»²¹¹. La autoconciencia humana pone la 'auto-pregunta' radical, que se refleja afectivamente en el deseo, esa fuerza que lleva más allá de sí mismo, aspirando a algo indeterminado, que ninguna realidad material logra satisfacer²¹².

A partir de estas constataciones fenomenológicas se llega a una concepción antropológica fundamental: la experiencia humana radical consiste en la toma de conciencia de «la presencia en el hombre de un más allá de sí mismo, su condición de estar habitado por un *excesus* que le inunda y le desborda»²¹³. Este es el dato de hecho que se evidencia: «los testimonios de los místicos son unánimes y podemos aceptar que, para ellos, la vida mística descansa sobre la Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre»²¹⁴.

Desde una perspectiva histórica, Bernard McGinn desarrolla el ambicioso proyecto de una historia de la mística cristiana en Occidente²¹⁵. En ella afirma de la mística que no se puede desvincular de la religión, o dicho positivamente, se debe vincular a un estilo de vida centrado en alcanzar una finalidad, en la cual se expresa la conciencia de la presencia de Dios. El elemento místico del cristianismo «es representado por aquella parte de sus creencias y prácticas que atañen la preparación para, la percepción de, y la reacción a aquello que puede ser descrito como la experiencia inmediata de Dios»²¹⁶. McGinn evita el término 'experiencia' por su ambigüedad y propone más bien como alternativa el de 'percepción consciente' de la presencia de Dios. Una presencia siempre presente, pero de la cual se toma una percepción consciente intermitente de su presencia y de su ausencia. Es claro que se trata de una presencia que no se puede comparar con una experiencia normal de la conciencia religiosa que reza, frecuente ritos y tiene devocio-

²¹⁰ *Ibidem*, 254.

²¹¹ *Ibidem*, 255.

²¹² Cfr. *Ibidem*, 257.

²¹³ *Ibidem*, 260.

²¹⁴ *Ibidem*, 271.

²¹⁵ Cfr. B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. I: *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*; II: *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*; III: *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*; IV: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*; V: *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350-1550*; VI/1: *Mysticism in the Reformation (1500-1650)*; VI/2: *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*.

²¹⁶ B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. Vol I of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1999, XVII (traducción del autor).

nes: lo que la diferencia de las otras formas de la conciencia religiosa es que se presenta, sea desde un punto de vista objetivo como subjetivo, como más directa, incluso como inmediata²¹⁷. Es una experiencia 'inmediata' en el sentido de que esa Presencia toca en el sujeto niveles de la personalidad que normalmente la vida religiosa común no toca.

Son interesantes las consideraciones que hace McGinn sobre la naturaleza de la mística. Así, por ejemplo, es de la opinión que en el mayor número de estudiosos de la mística tienen una concepción previa de lo que es 'la' mística y ésta orienta decisivamente la investigación y la lectura del texto místico. Por esta razón no le convence la distinción entre mística y teología mística. Considera, además, muy importante la relación entre experiencia y hermenéutica, dado que es imposible acceder inmediatamente a la experiencia del místico y ésta debe ser siempre interpretada a partir de un testimonio, por lo general escrito, y por ello es imposible no hacer recurso de una hermenéutica del texto místico. En fin, hay que tener siempre presente la obvia relación entre experiencia mística, contexto histórico y tradición. Si no se profundiza en esta red de relaciones se corre el riesgo de formarse una concepción a-temporal de la mística, con graves consecuencias para su comprensión.

1.2.4. La experiencia pascual como arquetipo de la experiencia mística

Elmar Salman considera la mística como un modo particular de experimentar la realidad, pero no se trata sólo de alguna experiencia puntual, sino de un proceso en el cual la reflexión debe tener un papel para la elaboración de la experiencia, de modo que sea al mismo tiempo teórica y vital²¹⁸. Según el autor, la experiencia de los discípulos de Emaús cumple con estas condiciones.

En dicha experiencia se identifican cuatro características que son paradigmáticas en toda experiencia mística cristiana: (1) un hecho o evento 'toca' una persona, es la dimensión objetiva: «implica [un] impacto inmediato, permite una individualización directa del objeto, el cual es percibido sólo en modo mediato por medio de una reacción visceral, instintiva (el ardor del corazón), de una transformación del centro de la auto-presencia, del órgano de la valoración espontánea»²¹⁹; (2) aquello que 'toca' hace pen-

²¹⁷ Cfr. *Ibidem*, I, XIX. «When I speak of mysticism as involving an immediate consciousness of the presence of God I am trying to highlight a central claim that appears in almost all mystical texts. Mystics continue to affirm that their mode of access to God is radically different from that found in ordinary consciousness, even from the awareness of God gained through the usual religious activities of prayer, sacraments, and other rituals. As believers, they affirm that God does become present in these activities, but not in any direct or immediate fashion. Mystical religious texts are those that witness to another form of divine presence, one that can, indeed, sometimes be attained within the context of the ordinary religious observances, but which need not be. What differentiates it from other forms of religious consciousness is its presentation as both subjectively and objectively more direct, even at times as immediate» *Ibidem*, XIX.

²¹⁸ Cfr. E. SALMAN, «Mística. Esperienza e teoria. Storia delle figure», en *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*. Messaggero, Padova 2000, 193-208, aquí 193; ID., «Mística», in *Teologia*, cit., 1026-1035.

²¹⁹ *Ibidem*, 195.

sar, se trata en este caso de la dimensión subjetiva de la experiencia: «una experiencia con la propia experiencia en la intimidad del propio experimentar, que es investido e invertido, implicado en una lógica trascendente, de ulterioridad, creando una nueva distancia entre el sujeto y el mundo»²²⁰; (3) de los dos puntos precedentes se sigue una transformación interior fruto de la reflexión que asimila interiormente la experiencia vivida, convirtiéndose en el punto de partida de una nueva auto-comprensión, que como consecuencia, lleva (4) a una dimensión de novedad, a un absoluto nuevo inicio existencial, fundado en la experiencia vivida. Este es el caso de los discípulos de Emaús, que son ‘tocados’ de su experiencia de Jesús resucitado, lo cual significa para ellos un nuevo inicio, no una mera continuación.

La mística no es otra cosa sino la expresión de la conciencia inmediata de la presencia del Absoluto²²¹. Una conciencia situada que experimenta un ‘toque’, sobre todo afectivo, y que, como consecuencia, debe redefinirse a sí misma «*como una intimidad tocada e iluminada desde el fondo y desde el horizonte del propio pensar, amar y ser*».²²² Pero para expresarse y formularse, la mística tiene necesidad de una tradición de pensamiento a la cual hacer referencia como *forma mentis*. Por este motivo Salman reformula la vieja metáfora de los sentidos espirituales, que atraviesa toda la tradición cristiana, proponiendo una nueva comprensión de los sentidos y de los afectos: «Quizás la religión cristiana languidece en el hemisferio occidental porque le falta la cultura de los sentidos. Viviendo en un sistema pragmático (esto significa solamente esto) y virtual (todo significa todo o mejor, nada), oscilando entre depresión, histerismo y esquizotimia, nos falta un orden y una escuela de los afectos».²²³ Este vacío debe llenarse desde una revisión de la relación entre mística, filosofía y teología.

En efecto, el punto de apoyo de este nuevo inicio es la ‘mística elemental’: la experiencia espontánea del conocimiento humano que se presenta como un proceso dinámico, integrado y finalizado, entre los sentidos y dar sentido, entre mundo y pensamiento. Una dinámica ‘sensual-sensata’ de la cual el hombre debe dar cuenta para ser él mismo, no obstante su autonomía de pensamiento. Así, la filosofía aprehende esa experiencia integrada de pensar y sentir «*como situación trascendental simbólica y como paso metafórico, en el cual el sentido y la verdad del destino y del ser se manifiestan*».²²¹ En cambio, la teología piensa la filosofía como *locus theologicus* porque «no es otra cosa que la circunscripción y la concretización reflexionada de esta circularidad entre la dinámica simbólica de la realidad, de la carne y de la razón y la presencia reveladora y sanante de lo divino».²²⁵

²²⁰ *Ibidem*, 194.

²²¹ Cfr. *Ibidem*, 197.

²²² *Ibidem*, 198; cursivas del autor.

²²³ E. SALMAN, «I sensi del senso – Il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica», en *Esperienza mistica e pensiero filosofico*. Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica». Roma, 6-7 dicembre 2001. Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant’Anselmo. LEV, Città del Vaticano 2003, 87-108, aquí 103.

²²⁴ *Ibidem*, 107; cursivas del autor.

²²⁵ *Ibidem*.

La mística se presenta en este contexto como *locus theologicus* en cuanto expresión de la vivencia de situaciones trascendentales donde Dios se deja pensar, situaciones reflexionadas filosóficamente e interpretadas teológicamente.

1.3. Conclusión

La solución de continuidad entre experiencia cristiana y experiencia mística planteada por Mouroux y otros autores, encuentra una vía de solución a partir de la experiencia trascendental, porque ésta se halla a la base de las dos: la experiencia mística, y por tanto, la posibilidad de la contemplación, es el momento antropológico fundacional a-temático de la experiencia cristiana, en cuanto condición de posibilidad del momento antropológico fundado temáticamente sobre la revelación cristiana. La experiencia trascendental rahneriana se traduce psicológicamente en los términos acuñados por Chalmers y se hace historia concreta en la fenomenología que Martín Velasco describe y que McGinn sigue como la Presencia que se inmediateza a la conciencia humana en la historia del cristianismo occidental.

Por tanto, la experiencia cristiana tiene simultáneamente una dimensión a-temática, fenoménica, de pura experiencia, la mística/contemplativa, y otra temática, psicológica, reflexiva, teológica, espiritual. La experiencia de Jesucristo resucitado pertenece a las dos dimensiones y, por ello, se convierte en el paradigma de la experiencia cristiana (Salman), en cuanto hace presente a Dios inmediatamente (McGinn), sin violentar la normal fenomenología humana (Velasco) de la experiencia trascendental/psicológica (Rahner y Chalmers). De aquí la necesidad de no separar lo que está unido, sin confundir los niveles, pero tampoco desarticulándolos, como se verá a continuación.

2. La superación de la dicotomía

En el primer capítulo (*Un nuevo punto de partida*), se ha presentado la búsqueda de sentido como la mediación de la apertura al misterio personal y al misterio de la realidad, exponiendo una perspectiva que ha hecho posible asimilar, bajo la misma interpretación, el sentido religioso de Ignacio de Loyola y el secular de Sigmund Freud. Bajo las dos repuestas tan distintas a la pregunta del sentido de la vida subyace, sin embargo, una misma estructura antropológica. Por eso, la fenomenología de tal búsqueda constituye el paradigma antropológico sobre el cual se fundamenta la superación de la dicotomía entre espiritualidad y mística/contemplación, entre experiencia y reflexión. Sobre ella ya he tratado en detalle en otros lugares como desarrollo del método fenoménico-cognitivo.²²⁶ Éste consta de dos tiempos: uno sincrónico y el otro diacrónico. En el primero, se indivi-

²²⁶ El método ha sido fundamentado y desarrollado en otros escritos, cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 69-128; ID. *La presenza trasformante del mistero*, cit., 117-157.

dualizan las experiencias que se quieren analizar y se procede una por una; en el segundo, se consideran en su conjunto las experiencias singulares analizadas para establecer una continuidad entre ellas. Para una visión de conjunto se puede consultar la tabla 1.

2.1. Análisis sincrónico

En el primer tiempo del método se escoge y analiza una experiencia a la vez, distinguiendo cinco aspectos. En el primero, se identifica la modalidad de la presencia del m(M)isterio, como, por ejemplo, se ha hecho en el primer capítulo al tratar de la fenomenología. Aquí tiene lugar el encuentro entre la dimensión a-categorial (fenoménica) de la experiencia con la categorial (psicológica), es el 'lugar' de la experiencia mediante la cual la persona reconoce simplemente que ha experimentado 'algo'. Por eso se habla de la irrupción del 'misterio' en el campo perceptivo y, por la misma razón, se reconoce este primer momento como 'fenoménico-mistérico'.

La persona se da cuenta de que ha percibido algo, consciente de que el objeto percibido ha aparecido independientemente de su voluntad. Precisamente ese 'darse cuenta' corresponde al segundo momento ('fenoménico-hermenéutico'): 'lo' percibido deja un efecto cognitivo, como la ampliación del campo de la conciencia respecto de la percepción sensible, y deja también un efecto afectivo, como una sensación agradable y placentera que se atribuye inequívocamente a la percepción del objeto que ha irrumpido en el campo de la conciencia. Estos dos primeros aspectos están íntimamente relacionados, pues se toma conciencia de 'lo' percibido por los efectos cognitivos y afectivos que deja.

Ahora bien, a la toma de conciencia sigue una evaluación crítica de 'lo' percibido a través de la resonancia cognitiva y afectiva. Es el tercer aspecto de la única experiencia, el 'crítico/cultural'. Se reflexiona sobre 'lo' percibido para asimilarlo críticamente en la personal cosmovisión de sentido. Se hace generalmente desde el bagaje cultural personal, aunque se puede recurrir también a la tradición cultural de pertenencia para ayudarse a dar sentido a 'eso' percibido. Obviamente, percibido 'eso', reconocido y asimilado, hay que acomodarlo a la personal escala de valores y eso se hace mediante una decisión, que representa el cuarto aspecto del método: el decisional. Mediante la reflexión hecha, se toma la decisión de modificar o no los valores personales. Por ejemplo, en todo proceso de conversión hay una o varias experiencias de fondo, de las cuales se va tomando progresivamente conciencia por las resonancias cognitivas y afectivas que dejan, hasta formarse una idea de lo que está sucediendo a través de la reflexión del sentido que esas resonancias tienen para la propia vida: llegados a ese momento se debe tomar la decisión de cambiar o no cambiar la escala de valores personales en el sentido sugerido por las percepciones asumidas y reflexionadas.

El resultado, el fruto o el sentido de la decisión tomada constituye el quinto y último aspecto del método de análisis, pues es el que reorienta la persona cognitiva, afectiva y comportamentalmente en el sentido de la decisión tomada.²²⁷ En el caso de la conver-

²²⁷ La actitud se define como «la valutazione globale di un oggetto» y está compuesta por tres dimensiones: cognitiva, afectiva y comportamental. La primera hace referencia a «le informazioni e le credenze

sión religiosa, reorienta la escala de valores personales hacia los valores asumidos que se convierten en los criterios decisivos para la toma de futuras decisiones. En el caso del análisis de las experiencias cristianas, este último aspecto es el de la 'actitud teologal', donde el fiel se va adhiriendo progresivamente a la voluntad de Dios, mediante el desarrollo de su vida cristiana de fe, esperanza y amor. Esta actitud se configura en los cuatro aspectos precedentes: toma de conciencia de la percepción del Misterio Santo, reflexión sobre ella, y toma de decisión que abre o cierra a la actitud teologal.

En la medida en que la actitud teologal configura la personalidad del fiel, éste dará testimonio del paso de Dios por su vida y se convertirá así en transmisor del paso de Dios en la historia. Obviamente, no basta una decisión, pues la vida es un continuo sucederse de momentos en una línea temporal que no se puede detener. Por eso a una decisión, se sigue otra, como a una experiencia se sucede otra, y así repetidamente sin interrupción. Se trata de un continuo proceso de transformación interior, pues las experiencias se reflexionan y llevan a tomar decisiones que cambian la posición personal ante sí mismo y ante los demás. Una transformación continua que se prolonga durante toda la existencia y mediante la cual el fiel va madurando gracias a su relación con el Misterio Santo que lo va tocando interiormente con su gracia (primer aspecto), de la cual toma conciencia por las mociones espirituales (segundo) y sobre la cuales reflexiona (tercero), para tomar decisiones (cuarto) que lo acerquen o alejen (pecado) del mismo Misterio que lo visita (quinto).

Una transformación progresiva que pide también un marco de referencia para comprender su evolución, pues una vez analizadas individualmente las diferentes experiencias se necesita comprenderlas en su progresión temporal. Para ello sirve la segunda parte del método, el análisis diacrónico, que ayuda a organizar las partes en un todo.

2.2. Análisis diacrónico

Según la opinión de Federico Ruiz, el estudio del desarrollo de la vida cristiana se ha convertido en el punto de vista desde el cual se contempla la totalidad del misterio cristiano, gracias también al desarrollo de las ciencias humanas.²²⁸ Por esta razón el autor ha reinterpretado la visión tradicional de la evolución de la vida cristiana dividida

che gli individui possiedono a proposito dell'oggetto a cui si volge l'atteggiamento. La componente affettiva riguarda la reazione emotiva (*affect*) che l'oggetto suscita, ovvero l'attività del sistema nervoso simpatico. Infine, la risposta comportamentale concerne le azioni di avvicinamento o elusione rispetto allo stesso oggetto» N. CAVAZZA, *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Mulino, Bologna 2005, 21-22.

²²⁸ Cfr. F. RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», en *Antropologia Cristiana*, B. MORRIGONE (ed.), Città Nuova, Roma 2001, 509-560. Para una visión actualizada sobre la problemática del tema, cfr. CL. STERCAL, *Gli «itinerari spirituali»: senso ed evoluzione di un tema tradizionale*, Atti del VI Forum dei docente di teologia spirituale in Italia, in *Mysterion* (www.mysterion.it) 10 (2/2017) 145-155; A. BERTAZZO, *La crescita spirituale nella scuola francescana*, Atti del VI Forum, 156-170; CH. BETSCHART, *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*, Atti del VI Forum, 171-183; J. M. GARCÍA, *La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana*, Atti del VI Forum, 184-199; L. TOUZE, *Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale*, Atti del VI Forum, 200-219.

en tres etapas (purgativa, iluminativa y unitiva) o estadios (principiante, progredientes, perfectos) con una nueva que asume también los resultados de las ciencias referidas.²²⁹

La maduración en la vida cristiana se da en el ejercicio de la libertad, como respuesta a la Presencia del Misterio y de su gracia divina.²³⁰ De aquí la propuesta holística de Ruiz en la que los diferentes aspectos de la persona se deben integrar en función de un dinamismo centralizador. Por esa razón es necesario formular un nuevo modelo para recoger los datos, organizarlos y analizarlos para dinamizar la relación del creyente con el Misterio de Dios. En este sentido, Ruiz aplica al desarrollo de la vida cristiana una progresión en seis etapas sobre la base del desarrollo psicológico de la persona: iniciación, personalización, interiorización, crisis, madurez relativa y glorificación. En efecto: «Para crecer el organismo elimina, atraviesa fases sucesivas, padece siempre diferentes crisis, permaneciendo, sin embargo, siempre el mismo. El crecimiento no adviene simplemente por acumulación, sino por un proceso de pérdidas y adquisiciones. Lo mismo sucede en el proceso espiritual, pues no es un proceso gradual o armónico: está hecho de contradicciones, conflictos, tensiones, roturas de equilibrios, que abren el horizonte a síntesis más ricas».²³¹

Una breve descripción de las seis etapas. La iniciación se da, formalmente, con el bautismo, pero prácticamente con la conversión, es decir, mediante el acto con el cual la persona decide asumir responsablemente ser creyente. Una vez asentada esa decisión, se abre a continuación una segunda etapa, de la personalización de la relación con Dios, en la cual se comienza a orientar conscientemente la vida cotidiana según los criterios de la fe, esperanza y amor cristianos.²³² Ligada a esta etapa está la sucesiva, la interiorización teologal, en la que el creyente se va haciendo cada vez más dócil a las mociones del Espíritu, desarrollando una oración más contemplativa, alejándose de la meditación de los principiantes, que lo ilumina en las verdades de la fe y lo fortifica en las contrariedades de la vida cristiana. Crece la conciencia de la Presencia de Dios en todos los niveles de la realidad. Se desarrolla una actitud teologal/contemplativa.²³³

En la cuarta etapa, por el contrario, puede suceder que el creyente vea interrumpido lo que considera el normal desarrollo positivo de su relación con Dios, pues puede ocurrir algo inesperado que lo desorienta de lo que consideraba su 'normalidad', es la crisis de

²²⁹ Para Ruiz (cfr. «L'uomo adulto in Cristo», 526) el modelo tradicional ha quedado superado porque no alcanza a integrar los datos psicológicos de la madurez humana, centrada como está en el crecimiento de la gracia por méritos personales, buenas obras, virtudes, etc.

²³⁰ Ser maduro en sentido cristiano «significa assimilazione e sviluppo coerente della grazia e dell'insegnamento evangelico nelle convinzioni intime e nelle relazioni caratterizzanti la vita umana e cristiana: a) davanti a Dio: creatura, figlio, servo, soggetto libero e responsabile; b) nella Chiesa comunità, che vive e testimonia; c) come persona credente e coerente in tutta l'esistenza; d) nella vita e dinanzi ai problemi della società» F. RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», 512.

²³¹ F. RUIZ, «Diventare personalmente adulti in Cristo», En *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 292.

²³² «L'impegno tipico di questa fase spirituale sta nell'integrare i contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale» F. RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», 538.

²³³ Cfr. *Ibidem*, 541.

purificación.²³⁴ Así, lo que al principio parecía ser una desolación pasajera, se convierte en un estado interior normal que puede durar mucho tiempo. Son las ‘noches’ de los sentidos y del espíritu. Esta inestabilidad lleva, positivamente, a la consolidación de la actitud teologal, con lo cual se abren las puertas a la siguiente etapa, la de la madurez espiritual, aunque relativa, porque la plena madurez se alcanza en la última etapa: la glorificación.

Después de la crisis, el creyente tiene una visión mucho más real de sí, de la realidad y de Dios, por lo cual su relación con Él es más sólida y verdadera: su humanidad se está progresivamente transformando, divinizando, en vista de una plenitud que llega solamente después de la muerte. Por eso, es importante rescatar la dimensión escatológica de la vida cristiana e incorporarla como una etapa más de su desarrollo. De otro modo se pierde la continuidad entre el tiempo y la eternidad, entre el ‘valle de lágrimas’ y la ‘glorificación’.

2.3. Análisis sincrónico y diacrónico de la vida cristiana de Ignacio de Loyola

En esta apartado se analizan siete decisiones de Ignacio, como ejemplificación del método explicado en los párrafos anteriores, comprendidas entre su conversión, narrada en la *Autobiografía*, y la experiencia de discernimiento reportada en el *Diario Espiritual*.²³⁵

2.3.1. Análisis sincrónico

La primera decisión tiene lugar mientras Ignacio está convaleciendo de una herida de guerra (primavera de 1521). La experiencia se prepara con la lectura de dos libros: uno de la vida de Cristo y otro de la vida de santos. Mientras lee se van desarrollando en él dos mociones que se alternan: por un lado, un entusiasmo creciente por imitar la penitencia de los santos que comienza a admirar y, por otro, un entusiasmo menor por ganarse la admiración de una noble dama. Este contraste, del que repentinamente se da cuenta, da ocasión a la experiencia que lo sorprende:

esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas.

Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejando, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se para-

²³⁴ Cfr. *Ibidem*, 441.

²³⁵ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, «Análisi del vissuto cristiano d’Ignazio di Loyola. Saggio metodológico», in *Ignaziana* 22 (2016) 137-165; pp. 140-144 para el análisis sincrónico y 144-151 para el análisis diacrónico.

ba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella. Cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus

Y cobrada no poco lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en quanta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalem, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer (*Autobiografía* 7-9).

Interpretando la experiencia con el método propuesto, la diversidad de pensamientos es la ocasión que le da la oportunidad a Ignacio de darse cuenta (segundo momento) de la diferencia de mociones que siente (primer momento); reflexiona sobre ello (tercer momento) y toma la decisión de ir a Tierra Santa (cuarto momento), decisión que lo inicia a la vida teologal (quinto momento), aunque todavía sin conciencia de ello.

Una segunda decisión Ignacio la toma cuando se encuentra en Tierra Santa. Él quiere quedarse allí, pero se le presenta un imprevisto que arruina su plan:

[La] víspera de la partida de los pelegrinos, le vienen a llamar de parte del provincial y del guardián porque había llegado; y el provincial le dice con buenas palabras cómo había sabido su buena intención de quedar en aquellos lugares santos; y que había bien pensado en la cosa; y que, por la experiencia que tenía de otros, juzgaba que no convenía. Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, quién muerto; y que después la religión quedaba obligada a rescatar los presos; y por tanto él se aparejase de ir el otro día con los pelegrinos. El respondió a esto: que él tenía este propósito muy firme, y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra; dando honestamente a entender que, aunque al provincial no le pareciese, si no fuese cosa que le obligase a pecado, que él no dejaría su propósito por ningún temor. A esto dijo el provincial que ellos tenían autoridad de la Sede apostólica para hacer ir de allí, o quedar allí, quien les pareciese, y para poder descomulgar a quien no les quisiese obedecer, y que en este caso ellos juzgaban que él no debía de quedar etc.

Y queriéndole demostrar las bulas, por las cuales le podían descomulgar, él dijo que no era menester verlas; que él creía a sus Reverencias; y pues que así juzgaban con la autoridad que tenían, que él les obedecería. (*Autobiografía* 46-47).

Ignacio abandona Jerusalem y toma el camino de regreso a Venecia en el invierno de 1524: «Después que el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviere en Hierusalem, siempre vino consigo pensando *quid agendum*, y al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona; y así se partió de Venecia para Génova» (*Autobiografía*, 50). Ignacio decide abandonar Tierra Santa (cuarto momento) porque entiende que esa es la voluntad de Dios (tercer momento), habiendo tomado conciencia (segundo momento) del hecho que en el Padre Provincial se manifestaba la voluntad divina (primer momento) y por eso se somete a su voluntad como si fuera la de Dios (quinto momento).

Ignacio permanece un año y medio en Barcelona, transfiriéndose después a la Universidad de Alcalá de Henares para continuar sus estudios. Aquí es procesado por la Santa Inquisición, que da la siguiente sentencia sobre él y los compañeros que se le habían unido:

que fuese libre, y que se vistiesen como los otros estudiantes, y que no hablasen de cosas de la fe dentro de 4 años que hubiesen más estudiado, pues que no sabían letras. Porque, a la verdad, el peregrino era el que sabía más, y ellas eran con poco fundamento: y esta era la primera cosa que él solía decir cuando le examinaban.

Con esta sentencia estuvo un poco dudoso lo que haría, porque parece que le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas, no le dando causa ninguna, sino porque no había estudiado. Y en fin él se determinó de ir al arzobispo de Toledo, Fonseca, y poner la cosa en sus manos. Partiósese de Alcalá, y halló el arzobispo en Valladolid; y contándole la cosa que pasaba fielmente, le dijo que, aunque no estaba ya en su jurisdicción, ni era obligado a guardar la sentencia, todavía haría en ello lo que ordenase (hablándole de vos, como solía a todos). El arzobispo le recibió muy bien, y [entendiendo que deseaba pasar a Salamanca, dijo] que también en Salamanca tenía amigos y un colegio, todo le ofreciendo; y le mandó luego, en se saliendo cuatro escudos (*Autobiografía* 62-63).

Esta situación da la ocasión para la tercera decisión. Después de la sentencia de la Inquisición, Ignacio está perplejo (tercer momento) sobre qué hacer, por eso decide pedir consejo al Arzobispo de Toledo (cuarto momento), porque considera (segundo momento) que, en la situación en la que se encuentra (primer momento), la cosa mejor es entregarse a la voluntad del Arzobispo para encontrar la de Dios (quinto momento). Así, se traslada a Salamanca, en julio de 1527.

Sin embargo, allí también tiene problemas con la autoridad eclesiástica. Es encarcelado y después de veintidós días es convocado para escuchar sentencia: «la cual era que no se hallaba ningún error ni en vida ni en doctrina; y que así podrían hacer como antes hacían, enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios, con tanto que nunca difiniesen: esto es pecado mortal, o esto es pecado venial, si no fuese pasados 4 años, que hubiesen más estudiado». (*Autobiografía* 70). La reacción de Ignacio es clara y decidida: «haría todo lo que la sentencia mandaba, mas que no la aceptaría; pues, sin condenalle en ninguna cosa, le cerraban la boca para que no ayudase los prójimos en lo que pudiese. Y por mucho que instó el doctor Frías, que se demostraba muy afectado, el peregrino no dijo más, sino que, en cuanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba» (*Autobiografía* 70). Así, Ignacio «empezó a encomendar a Dios y a pensar lo que debía de hacer. Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no difinir de pecado mortal y de venial. Y así se determinó de ir a París a estudiar» (*Autobiografía* 70-71).

La situación que le sobreviene en Salamanca es la ocasión para tomar una nueva decisión, la cuarta que tomamos en consideración: decide estudiar en París (cuarto momento), después de tomar conciencia (segundo momento) de la condición en la que se encontraba (primer momento) y de reflexionar sobre ella (tercer momento) buscando hacer la voluntad de Dios (quinto momento).

Ignacio llega a París en febrero de 1528 y su estadía se prolonga por siete años, hasta abril de 1535. Deja la ciudad cuando tenía los estudios bien avanzados y por motivos de salud²³⁶. En realidad, es el primer paso de un proyecto que Ignacio ha elaborado con los compañeros que se le han unido: se juntarían en Venecia para ir a Jerusalén, y si no lo lograban dentro de un año, irían a Roma a ponerse a disposición del Santo Padre para que los empleara en lo que creyese más conveniente para el servicio de la Iglesia.²³⁷

La quinta decisión está vinculada a la vivencia personal de Ignacio en París, pero esta vez ligada también a la de aquellos que se le han unido. Ignacio ha constituido un grupo de compañeros gracias a su maestría espiritual y, especialmente, por haberles dado los Ejercicios Espirituales, despertándolos a una intensa vida cristiana (primer momento), que los ha llevado a tomar una nueva conciencia de la vida (segundo momento) gracias a la cual reflexionan (tercer momento) sobre como emplear sus vidas para el futuro, decidiendo ir a Tierra Santa, o donde el Papa si no fuese posible (cuarto momento), para dedicar sus vidas al servicio de Dios y de las almas (quinto momento).

Luego de varias vicisitudes, los compañeros se encuentran con Ignacio en Venecia en enero de 1537: « Aquel año no había naves que fuesen a Levante, porque los [venecianos] habían roto con los turcos. Y así ellos, viendo que se alejaba la esperanza de pasar a Jerusalén, se dividieron por el Veneto con intención de esperar el año que habían determinado, y si después de cumplido no hubiese pasaje, se irían a Roma» (*Autobiografía* 94). Como pasó el año y no pudieron embarcarse, decidieron partir para la ciudad papal.

Esta decisión, la sexta, depende de la precedente: como habían establecido en París (tercer momento), deciden ir a Roma (cuarto momento), dada la circunstancia de que no habían naves que zarparan (primer momento), interpretando el hecho (segundo momento) como voluntad de Dios (quinto momento).

Ignacio y sus compañeros entran a Roma en noviembre de 1537. Allí vivirá Ignacio hasta su muerte (31 de julio de 1556), poco menos de diecinueve años. Durante este tiempo es elegido superior por sus compañeros y recibe el encargo de escribir el documento que los organiza en un cuerpo apostólico, las constituciones. En febrero de 1544, Ignacio está discerniendo si las casas profesas de los jesuitas pueden o no tener rentas. El día 8 anota en su Diario Espiritual:

²³⁶ «Y habiendo ya en este tiempo pasado el curso de las Artes, y habiendo estudiado algunos años teología y ganando a los compañeros, la enfermedad iba siempre muy adelante, sin poder encontrar ningún remedio, aun cuando se probasen muchos. Los médicos decían que no quedaba otro remedio que el aire natal. Además, los compañeros le aconsejaban lo mismo y le hicieron grandes instancias» (*Autobiografía* 84-85).

²³⁷ «Ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que Juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc.» (*Autobiografía* 85).

De Jesús.

Después de notable devoción, en oración y lágrimas, *desde preparar* de la misa y en ella mucha abundancia de devoción y lágrimas asimismo y con retener la palabra, *cuando podía*, estando con intención de no nada.

Luego después de la misa con devoción y no sin lágrimas, pasando por las elecciones por hora y media o más, y presentando lo que más me parecía por razones, y por mayor moción de voluntad, es a saber: no tener renta alguna, *queriendo esto presentar al Padre* por medio y ruegos de la Madre y del Hijo. Y primero haciendo oración a ella, porque me ayudase con su Hijo y Padre, y después orando al Hijo me ayudase con el Padre en compañía de la Madre, sentí en mí un ir o llevarme delante del Padre, y en este andar un levantárseme los cabellos, y moción como ardor notabilísimo en todo el cuerpo, y consecuente a esto lágrimas y devoción intensísima.

Esto después leyendo, y juzgando estar bien escrito, venirme una nueva devoción no sin agoa a los ojos; después, acordándome destas gracias recibidas, una nueva devoción (*Diario Espiritual* 7-9).

Ignacio debe tomar una decisión acerca del sostenimiento de las casas profesas (cuarto momento), por eso está pendiente de sus mociones espirituales antes, durante y después de la celebración de la Misa (primer momento), de las cuales toma conciencia (segundo momento) y sobre las cuales reflexiona (tercer momento) para cumplir la voluntad de Dios (quinto momento).

Una vez estudiadas estas decisiones de manera individual, es posible ahora analizarlas en su proyección temporal, diacrónicamente.

2.3.2. Análisis diacrónico

La iniciación de Ignacio a la vida espiritual se produce en la primera experiencia considerada, cuando está convaleciente de su herida, y se prolonga hasta cuando recibe la negativa de permanecer en Tierra Santa, frustrando el deseo que lo había motivado a dejar la casa paterna y los cuidados familiares. El período intermedio, que transcurre en Manresa, es también importante para Ignacio porque vive experiencias extraordinarias, siendo aún inexperto en las cosas de Dios, lo cual indica que tales vivencias no son signos de madurez, sino que ella es más bien fruto de una implicación consciente y responsable, que se irá desarrollando en las etapas sucesivas. La decisión de ir a estudiar a Barcelona pone fin a su iniciación y señala el comienzo de su etapa de personalización. La renuncia a quedarse en Tierra Santa significa un duro golpe para él: el principio de la realidad se impone a sus deseos. Se encuentra desconcertado, debe pensar qué hacer, pero todavía no es un hombre de experiencia en las cosas del Espíritu. Pero la va adquiriendo como estudiante peregrino con los acontecimientos de Alcalá y Salamanca, buscando adecuarse a la voluntad de Dios. En Alcalá, por ejemplo, tiene ya una primera e incipiente redacción de los Ejercicios Espirituales, lo cual demuestra su progreso.

La decisión de ir a París marca el final de la etapa de personalización, para entrar en la de la interiorización. Allí encuentra Ignacio estabilidad interior, aunque no faltan las

tribulaciones exteriores. A pesar de ellas, un grupo de estudiantes se le une, cada vez de forma más decidida, y él se convierte en su maestro espiritual, hasta darles los Ejercicios Espirituales y unirlos en la voluntad de tener un futuro común como apóstoles en Jerusalén. Lo cual demuestra que es ya un hombre de experiencia en las cosas interiores del Espíritu, pero también en las eclesiales, destacando como organizador, como se puede apreciar por el episodio de los votos que hacen en Montmartre el 15 de agosto de 1535:

Ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc. (*Autobiografía* 85).

En la propuesta de Ruiz del desarrollo de las etapas de la vida espiritual, a la personalización sigue la crisis. Pero esta última es difícil identificarla en el proceso de Ignacio. No se individualiza un período largo de una crisis de purificación, una 'noche oscura', como la que se presenta en algunos maestros espirituales. Más bien hay que pensar que la purificación de sus motivaciones y el ordenamiento de su humanidad desordenada, aún en dimensiones desconocidas para él mismo, se ha ido dando progresivamente a través del discernimiento de sus mociones y de las decisiones que ha ido tomando, haciendo uso de los 'trucos' que, por ejemplo, se vale en la reglas de discernimiento. Las decisiones que se han estudiado, pueden ser consideradas también como decisiones que se han tomado frente a 'crisis' que han ido progresivamente purificando a Ignacio de sus planes para entroncar con los de Dios. Así, por ejemplo, sus dos veces frustrado deseo de ir a Tierra Santa, al inicio de su aventura y en su madurez, debe haber significado un progresivo desgarrón para él de lo que consideraba el mayor servicio a su Divina Majestad. Ha tenido que re-orientar su afectividad para aceptar vivir en una ciudad en la que probablemente no habría deseado vivir si hubiese dependido de él. Además, por un lado, los incidentes con la Iglesia institucional en Alcalá, Salamanca y París, y aún en Roma, tienen que haber significado para él una verdadera purgación interior; como no menor purificación debe haber sido su estado de salud, constantemente afligido por diversas enfermedades y padecimientos. Con las palabras de Arzubialde:

«Porque lo que en definitiva Dios operó, pero no ya como resultado exclusivo de la enfermedad, fue una verdadera conversión a la gratuidad, el tránsito del universo ególatra del deseo no integrado por y desde le amor, a la relación gratuita de quien todo lo espera sólo de Dios (o experiencia espiritual de la justificación); a la humilde recepción agradecida de la iniciativa libre y salvífica como puro don inmerecido y de ahí a un nuevo modo de relación con Dios y con los demás; a contar humildemente con la realidad, incluso empobrecida, y desde ella dar la mayor gloria aquí y ahora posible, circunstanciada, a Dios en el servicio a los demás».²³⁸

²³⁸ S. ARZUBILADE, «Enfermedad», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Madrid-Bilbao 2007, 750-759, aquí 753.

La etapa de la maduración de Ignacio se puede situar durante su vida romana, desde su ingreso en la Ciudad Eterna, en noviembre de 1537, hasta su deceso. Años de madurez empeñados sobretodo en organizar, no sólo el inicial grupo de compañeros, sino progresivamente también a los nuevos jesuitas que iban engrosando las filas de la naciente Compañía y necesitaban formación y atención, lo que Ignacio quiere dar personalmente, en la medida de lo posible.

Las decisiones que Ignacio ha ido tomando durante toda su vida, consideradas retrospectivamente desde sus recuerdos autobiográficos en 1553 y 1554, lo han ido llevando por mano de la Providencia, desde del castillo de Loyola a Roma, no a Tierra Santa. Para tener una idea de cómo ha madurado su relación con Dios durante este lapso, se puede comparar cómo discierne a los inicios de su conversión y cómo lo hace cuando está en Roma, como General.

Ignacio mismo confiesa, en retrospectiva, que cuando tomó la decisión de ir a Tierra Santa, si bien tenía grandes deseos de servir a Dios, por lo que era capaz de entender, todavía estaba ciego:

Y en este camino le acaeció una cosa,²³⁹ que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese, y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia. Tenía tanto aborrecimiento a los pecados pasados, y el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios, que, sin hacer juicio que sus

²³⁹ «Pues yendo por su camino le alcanzó un moro, caballero en su mulo; y yendo hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía, que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir, quedando virgen, no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer. Y así el moro se adelantó con tanta priesa, que le perdió de vista, quedando pensando en lo que había pasado con el moro. Y en esto le vinieron unas mociones, que hacían en su ánima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber, y también le causan indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal en consentir que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra. Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho; y perseverando mucho en el combate destes deseos, a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado a hacer. El moro, que se había adelantado, le había dicho que se iba a un lugar, que estaba un poco adelante en su mismo camino, muy junto del camino real, mas no que pasase el camino real por el lugar.

Y así después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta al lugar donde se dividían los caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar. Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que, aunque la villa estaba poco más de treinta o cuarenta pasos, y el camino que a ella iba era muy ancho y muy bueno, la mula tomó el camino real, y dejó el de la villa» (*Autobiografía* 15-16).

pecados eran perdonados, todavía en las penitencias que emprendía a hacer no se acordaba mucho dellos (*Autobiografía* 14).

En pocas palabras, Ignacio era un novato en la vida del Espíritu porque no sabía discernir, ni razonar ni decidir. Estaba interiormente ciego todavía, aunque hervía de ‘santos’ deseos y tendrá experiencias extraordinarias durante su estadía en Manresa. Por el contrario, en el texto de la carta que se presenta a continuación, Ignacio se muestra un hombre que sabe leer e interpretar las mociones interiores para tomar decisiones de gran importancia. Ahora es un experimentado hombre de las cosas de Dios.

El Emperador Carlos V había pedido al Papa Julio III el capelo cardenalicio para Francisco de Borja, y se lo había concedido. Ignacio lo impide moviendo sus influencias entre cardenales y apela hasta el mismo Papa. En una carta, el Santo comenta al interesado su modo de proceder al respecto, treinta años después de su iniciación espiritual entre Loyola y Manresa:

Roma, 5 junio 1552²⁴⁰

IHS. La suma gracia y amor eterno de Cristo nuestro Señor sea siempre en nuestro continuo favor y ayuda.

Cerca el capelo me pareció daros alguna razón de lo que por mí ha pasado, como a mi ánima misma, a mayor gloria divina; y es que, como yo fuese advertido por cosa cierta que el emperador os había nombrado y el Papa era contento de haceros Cardenal, luego tuve este asenso o espíritu, de estorbar en lo que pudiese. Con esto, *sin embargo*, no seyendo cierto de la voluntad divina, por muchas razones que de una parte y de otra me venían, di orden en casa que todos los sacerdotes celebrasen y los laicos todos hiciesen oración por tres días, para que en todo fuese guiado a mayor gloria divina. En este tiempo de los tres días, en algunas horas pensando y platicando en ello, sentía en mí que venían algunos ciertos temores, o no aquella libertad de espíritu para hablar y estorbar esta cosa, con un decir: ¿qué sé yo lo que Dios nuestro Señor quiere hacer? no hallando en mí entera seguridad en estorbarlo; en otro tiempo, llegándome a las mis oraciones solitas, sentía en mí que estos temores se apartaban. Andando en este ruego diversas veces, cuándo con este temor, cuándo con el contrario, finalmente en el tercero día yo me hallé en la solita oración, y después acá siempre con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, lo que en mí fuese, delante del Papa y cardenales, que si no lo hiciera, yo tuviera y tengo para mí por cosa cierta, que a Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala.

Con todo esto, yo he tenido y tengo que, seyendo la voluntad divina que yo en esto me pusiese, poniéndose otros al contrario, y dándoseos esta dignidad, que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario, por otras, viniendo a efecto lo que el emperador señalaba; haga Dios nuestro Señor en todo como sea siempre su mayor alabanza y gloria. [...]

Como se puede apreciar, Ignacio ha sido transformado interiormente a lo largo del tiempo y por eso puede discernir con mayor finura y detalle, comprobándose, de este

²⁴⁰ IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, BAC, Madrid ²1963, 784-785.

modo, la madurez que ha alcanzado. A esta etapa sigue la glorificación, es decir, el ingreso definitivo que da cumplimiento a las promesas escatológicas de la actitud teológica. Todo parece indicar que hacia 1553 Ignacio se encuentra abierto y disponible al encuentro definitivo con el Señor, como refleja el P. Nadal en su prólogo a la *Autobiografía* (nn. 1-2):

Habíamos oído decir otros Padres y yo a nuestro Padre Ignacio que había deseado que Dios le concediese tres beneficios antes de morir: el primero, que el instituto de la Compañía fuese confirmado por la Sede Apostólica; el segundo, que lo fuesen igualmente los Ejercicios Espirituales; el tercero, que pudiese escribir las Constituciones. Recordando yo esto, y viendo que lo había conseguido todo, temía no fuera ya llamado de entre nosotros a mejor vida; y, sabiendo que los santos padres fundadores de algún instituto monástico habían dejado a sus descendientes, a modo de testamento, aquellos avisos que habían de ayudarles para la perfección, buscaba la oportunidad para pedir lo mismo al P. Ignacio».

Con la muerte de Ignacio se concluye su peregrinaje en el tiempo, dejando una herencia que ha marcado en modo significativo la vida de la Iglesia gracias a su experiencia interior, a la habilidad para expresarla y formularla para el provecho de otros.

3. De la espiritualidad ignaciana a la vida cristiana ignaciana: el nuevo paradigma

La superación de la dicotomía que separaba espiritualidad y mística/contemplación se produce mediante un método en el que se asume como una unidad el acto teológico, que consta de una fuente de experiencia (la Presencia del Misterio y su gracia) y se traduce humanamente en una resonancia cognitiva y afectiva que lleva a una reflexión de sentido para tomar una decisión que finalmente lleva a definir una postura personal de aceptación, ignorancia o rechazo de la Presencia del Misterio percibida en la fuente de la experiencia.

En el análisis de Mouruox no quedaba clara la relación entre el acto consciente de fe y la experiencia del *verbum interius*. Con el método desarrollado en este capítulo esa relación queda clara y abrazada en una continuidad en la que experiencia, toma de conciencia, reflexión y decisión quedan englobadas como partes imprescindibles del acto teológico, que va más allá del acto de fe. Es decir, no se trata sólo del acto de fe, sino del acto de todas las virtudes teológicas, porque es adhesión del creyente a la Presencia del Misterio, que pide la atención de todas sus dimensiones, y no solamente de la cognitiva. Una consideración holística del acto teológico es posible hoy por el desarrollo de la relación entre fenomenología, ciencias humanas y vida cristiana.

El análisis de la experiencia cristiana de San Ignacio ha demostrado precisamente cómo el método en cuestión permite abarcar diferentes dimensiones de la persona en una unidad dinámica (diacrónica) y no sólo estática (sincrónica), cuyo centro es la toma de decisiones. Así, en ella se incorporan distintos planos de la persona, lo que lleva a una relación viva con el Dios de la revelación cristiana con el cual se recibe y se elige, desde

la vida humana y mortal, la vida divina y eterna, mediante la mutua unión escatológica de voluntades en el amor. Por ello, se quiere privilegiar la palabra 'vida' para 'bautizar' el nuevo paradigma ignaciano, pues da unidad a la dimensión cognitiva, afectiva y comportamental de la persona. Además, la ventaja de este cambio es que con la palabra 'vida' se incorporan todos los planos implicados en un proceso decisional que tiene como referencia la revelación cristiana, por eso 'vida cristiana', pero interpretada desde la tradición ignaciana: 'vida cristiana ignaciana'.

Así, el nuevo paradigma lo designo como 'vida cristiana ignaciana', superando la palabra 'espiritualidad' y 'teología espiritual ignaciana', porque, además de las razones ya aducidas, éstas no presentan adecuadamente la relación entre experiencia y reflexión. La expresión 'el modo nuestro de proceder' integra mejor la relación experiencia-reflexión, pero se usa exclusivamente como expresión de la experiencia ignaciana. Difícilmente se aplica genéricamente la expresión a la experiencia cristiana. Se entiende espontáneamente 'nuestro modo de proceder ignaciano', aunque implícitamente se entiende que es 'cristiano', como se entiende implícitamente que la 'espiritualidad ignaciana' es 'cristiana'. Pero se ha comentado ya como 'lo' cristiano de la 'espiritualidad ignaciana' no considera adecuadamente la tradición contemplativa.

Conviene aquí explicitar la ventaja de utilizar la palabra 'vida' en lugar de 'espiritualidad'. Si la decisión y el acto de decidir implican, como lo muestra el análisis sincrónico, la toma de conciencia de 'algo' a través de las resonancias cognitivas y afectivas que ese 'algo' produce; para después reflexionar sobre su sentido particular para la existencia, lo cual lleva siempre a tomar una decisión y a asumir personalmente la responsabilidad de sus consecuencias, queda claro que con el término vida se abraza muchas más características humanas (percepción, reflexión, decisión, responsabilidad) que con la palabra 'espiritualidad'. Ésta alude ciertamente a una dimensión humana, pero sin explicitar una relación directa con la vida cotidiana. Ventaja que da la 'vida' sobre la 'espiritualidad'.

Ahora bien, volver la atención a la experiencia, desde la perspectiva del método propuesto, significa que el desarrollo de la vida cristiana y sus transformaciones, como el paso de la meditación a la contemplación, se asumen en una continuidad experiencial, reflexiva y decisional, sin solución de continuidad. Pero el mismo método ayuda a entender la dinámica de la búsqueda de sentido como experiencia humana fundamental. De esta manera se recupera dulcemente para la tradición ignaciana la dimensión contemplativa de la vida cristiana, yendo más allá de su tradicional focalización sobre los *Ejercicios*. En un contexto socio-religioso en el que se quiere ser espirituales y no religiosos, debe ser claro que los *Ejercicios* no son un fin sino un medio para la unión con Dios. La conciencia de esa unión como causa final, que se muestra en toda su gratuitidad en la experiencia contemplativa, es la que hay que recuperar hoy en la tradición ignaciana. La oración contemplativa es cristiana antes que ignaciana, por eso es una oración tan ignaciana como la de los *Ejercicios*.

El análisis metodológico como base del nuevo paradigma ¿qué novedades y ventajas trae respecto al precedente paradigma? La ventaja está en su novedad, pues se trata de un 'nuevo' paradigma para interpretar el fenómeno global de la secularización. El método desarrollado no sólo ayuda a entender la experiencia cristiana holísticamente en rela-

ción a la dinámica antropológica de la trascendencia en la búsqueda de respuesta a la pregunta del sentido de la vida, lo cual muestra su raíz profundamente humana, transcultural y atemporal, compartida con todos los hombres y mujeres de todas las culturas y de todos los tiempos, sino que ayuda a recuperar la dimensión imprescindible de la fenomenología y de la experiencia del encuentro con el Misterio cristiano para la formulación de un acto teologal, contribuyendo de este modo a reivindicar para el cristianismo la preeminencia de la experiencia sobre la formulación teológica, en una época en la que se da la preeminencia a la espiritualidad, como experiencia, sobre la religión, como doctrina.

Además, precisamente, porque el método propuesto supera la dicotomía entre experiencia-reflexión-decisión, se encuentra la infraestructura (*substructure*) que Mouroux buscaba para una interpretación integral de la experiencia cristiana. Para profundizar en esa infraestructura todavía hay que desarrollar más, en el próximo capítulo, el aspecto antropológico, bíblico y teológico del método, dando así una base más amplia y sólida al nuevo paradigma de la vida cristiana ignaciana.

4. Conclusión

Este capítulo, como se anunciaba en su introducción, se ponía el objetivo de acomodar la tradición ignaciana a un nuevo paradigma. Para ello se abraza en una nueva síntesis meditación y contemplación, reflexión teológica y mística: la *vida cristiana ignaciana*. La ventaja de esa propuesta radica en el hecho de que relacionar más estrechamente la tradición ignaciana con la tradición mística latina la equipara mejor para el diálogo con los planteamientos socio-religiosos de la post-cristiandad. A primera vista podría no encontrarse una relación explícita, pero el intento es recuperar la meditación y la contemplación, reflexión y experiencia, como un puente para el diálogo con la actual tendencia secularizada de privilegiar la 'espiritualidad', como experiencia en desmedro de la religión en cuanto pensamiento reflejo de la experiencia. Así, por ejemplo, si con el nuevo paradigma se aprovechan los planteamientos de la post-cristiana espiritualidad secularizada, que permite asimilar Ignacio y Freud en una misma estructura antropológica, es precisamente para construir sobre el puente 'antropológico' la vía de acceso ignaciana a la condición post-cristiana.

Capítulo IV

El cambio de paradigma: de la espiritualidad ignaciana a la vida cristiana ignaciana

Al inicio de este capítulo final, conviene recordar la conclusión a la que llega Charles Taylor después de estudiar el proceso de secularización de los últimos quinientos años: ha desaparecido del imaginario social actual del mundo occidental, de antigua tradición cristiana, el sentido cristiano de la trascendencia meta-histórica y el sentido de la transformación interior como fruto de la relación personal con Dios, desde un horizonte escatológico de interpretación de la existencia individual y social (cfr. cap. I, 1.1). En este nuevo imaginario social, impregnado además por el consumismo, Zygmunt Bauman opina que se sufre de un *retardo moral* por lo cual es urgente dedicarse a la formación de personas «para emanciparlas del sistema de consumo, promoviendo la educación hacia la autonomía y la independencia para que sean capaces de tomar responsablemente decisiones contraculturales. Ello implica fomentar una actitud crítica hacia el presente para rescatar las promesas del pasado y realizarlas en el futuro».²⁴¹ Esta receta 'laica' es también la receta sobre la cual el nuevo paradigma de la tradición ignaciana centra su atención.

El método propuesto en el capítulo anterior, como medio para comprender una experiencia y la sucesión de experiencias en el tiempo, ya sea de las experiencias de búsqueda de sentido, como de las de la trascendencia y las propiamente cristianas, además de superar la dicotomía entre experiencia y reflexión, muestra la importancia de lo que significa decidir. En la decisión se condensan los tres momentos que la preceden (percepción, resonancias cognitivas y afectivas, reflexión) y después se asumen las consecuencias de la decisión tomada. Por eso, parafraseando a Bauman, hay que educar a los fieles a tomar decisiones para que asuman responsablemente las consecuencias de sus decisiones ante ellos mismos y ante Dios y, de ese modo, influenciar también responsablemente en la sociedad, si se quiere una identidad cristiana e ignaciana fuerte en medio de una 'sociedad líquida y de consumo'²⁴².

²⁴¹ Cfr. BAUMAN, *Paura líquida*, cit., 219.

²⁴² «[...] *líquida* porque, desde la perspectiva cristiana, no se trata de una verdadera trascendencia de la condición humana frente al Misterio de la realidad, sino centrada en las necesidades personales de autorrealización; y de *consumo* porque se aspira a satisfacer esas necesidades mediante técnicas y dinámicas ofrecidas por el mercado del bienestar, sin tomar en cuenta la acción transformante de la gracia

Educación así, es lo que Bauman llama potenciar (*empowerment*) la persona. Ahora bien, el objetivo al cual apunta él es «es alcanzar no sólo armonía en la relación entre libertad y seguridad, sino más bien mantener abierta la esperanza hacia una meta-esperanza: una esperanza que haga posible el acto mismo de esperar»²⁴³. Se trata de educar para hacer posible la esperanza, es decir, para hacer posible el acto mismo de esperar realísticamente en un mundo mejor. Si esto es lo que Bauman propone en un contexto no religioso, sino secularizado, desde una perspectiva cristiana ¿qué es lo que hay que potenciar cristiana e ignacianamente en el actual contexto socio-religioso que presenta las características de la secularización señaladas por Taylor? Obviamente la capacidad de elegir, de discernir cristianamente, en función del fin de la vida cristiana.

Ahora bien ¿qué relación hay entre decidir, la búsqueda de sentido y de espiritualidad postcristianas, y la contemplación cristiana? La unión con el m(M)isterio que se alcanza en la contemplación, se realiza mediante las decisiones que se van tomando progresivamente desde los inicios de la vida explícitamente cristiana. En cuanto unión progresiva en el amor, la contemplación depende también de las decisiones mediante las cuales se actualiza tal unión, por eso no puede estar desvinculada de la vida concreta del creyente. No hay amor sin decisión, de aquí la centralidad e integridad del acto teológico. Como tampoco hay sentido si no se elige uno. Es decidiendo que se crece en la relación con el m(M)isterio y ese crecimiento lleva normalmente a la contemplación, es decir, a la unión sabrosa con Él, como diría Juan de la Cruz, que es el fin de la vida cristiana.

La preeminencia y preferencia que el imaginario social actual tiene por ‘hacer experiencia’ (que traduce familiarmente el post-cristiano deseo de ‘espiritualidad’) responde a la dinámica antropológica de la secularizada apertura a la trascendencia cristiana. Si la tradición ignaciana sigue acentuando sólo el proceso de tomar decisiones propio de los Ejercicios, sin relacionarlo con la finalidad de ese proceso, que es la unión con el m(M)isterio en la contemplación, se pierde la finalidad a la que apunta, que es precisamente lo que ignora la secularizada apertura a la trascendencia en la sociedad ‘líquida y de consumo’.

La secularización de la apertura a la trascendencia es la secularización del tradicional ‘deseo de Dios’. Pero el hecho de que se haya secularizado en el imaginario social, no significa que cristianamente haya dejado de ser activo. Por eso, hay que rescatar la dinámica cristiana de ese existencial secularizado, y eso se hace recuperando la dinámica de la búsqueda de sentido y de las experiencias de la trascendencia para relacionarlas con la experiencia de la vida cristiana.

Por eso, en este capítulo se comienza por indicar qué es lo que implica decidirse por una trascendencia *fuerte* en contraposición a una *débil*, para después tratar de la experiencia de la revelación cristiana, desde una perspectiva bíblica y teológica. De este modo, se adquiere una comprensión cristiana con la cual interpretar en una unidad de sentido la antropológica pregunta y respuesta por el sentido de la vida y de la

divina y de la relación personal con el Dios de la revelación cristiana» Zas Friz De Col, *La búsqueda de sentido y de espiritualidad...*, cit., 129

²⁴³ Cfr. BAUMAN, *Paura líquida*, cit., 219.

espiritualidad, las experiencias de la trascendencia y la experiencia de la revelación cristiana, alcanzando una interpretación global de las experiencias humanas y cristiana, evitando antiguas rupturas.

1. Elegir un sentido desde una experiencia de la trascendencia fuerte

El verbo *elegir* abraza una vasta gama de sinónimos: decidir, seleccionar, optar, preferir, escoger, en sentido más restringido. Pero también, en un sentido más amplio, se pueden incluir verbos como: votar, concluir, deliberar, discernir, evaluar, dirimir, juzgar, sentenciar, resolver, disponer, separar, establecer, determinar, ordenar, reordenar, anteponer, posponer. Para poder *elegir* se pide llegar a una claridad para tomar una decisión, por eso se le opone lo que es confuso, vago, impreciso, indefinido, indeterminando, ambiguo, equívoco.²⁴⁴

Efectivamente, para hacer una elección hay que escoger y tomar una opción por algo o alguien que se prefiere a otras posibilidades. Con ella se concluye un proceso deliberativo en el que se reflexiona y discierne, se evalúan y se sopesan las variables para resolver 'algo' y así obtener un resultado que abra a nuevas posibilidades. Elegir implica decidirse para poner orden, para reordenar un orden anterior y establecer uno nuevo. Se trata de un proceso interior para asumir responsablemente una posición frente a algo o alguien, que requiere una toma de posición, una definición, o mejor dicho, implica definirse personalmente para asumir las consecuencias de la elección hecha y darle continuidad en el tiempo.

En este sentido, la identidad cristiana, como cualquier identidad, se construye sobre la base de decisiones hechas a lo largo de las diferentes experiencias de la vida. Y la principal decisión, como se ha visto anteriormente, es la de elegir un sentido para la existencia personal, pues de ese sentido asumido dependen los criterios con los cuales se toman las decisiones sucesivas.

1.1. Trascendencia 'fuerte'

Asumiendo esta perspectiva desde el contexto secularizado actual, en el primer capítulo se ha tratado del aspecto metafísico de la experiencia trascendental que, según Karl Rahner (cfr. *supra*, cap. I, 3), responde a una constitución antropológica fundamental del ser humano mediante la cual puede trascenderse, es decir, puede ir más allá de sí mismo gracias a lo que él llama la pre-comprensión a-temática del ser y del amor. Se trata de una orientación dinámica inscrita en la misma constitución psico-ontológica del ser humano en cuanto humano, que se presenta a su interioridad como una tenden-

²⁴⁴ Cfr. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 115-117.

cia unitaria hacia el conocer y el amar, que está referida intrínsecamente a un horizonte que es ajeno al ser humano en cuanto tal y que por eso se llama 'trascendental', porque no se la ha dado a sí mismo.

El ser humano se encuentra con el hecho consumado de que tiene que tomar decisiones, tiene que hacer elecciones, y ello es posible porque descubre en él una capacidad que no se la ha dado a sí mismo y que, sin embargo, lo urge a tomar decisiones existenciales frente a 'algo' que se le presenta como desconocido: él mismo y la realidad. Esta es la dimensión antropológica fundamental del misterio, punto inicial de la aventura espiritual humana, como se ha visto. Descubrirse misterio supone también descubrirse simultáneamente un ser trascendente, descubrirse capacitado para ir más allá de sí mismo al encuentro de una respuesta que es siempre recibida, no producida, pero que hay que asumirla con una decisión. De aquí que el acto que constituye a una persona como humana sea la elección de lo que asuma como respuesta a su vivir en el misterio.

Buscar sentido a la vida es buscar una respuesta al misterio de la existencia que se presenta como un vacío consciente de sí mismo. No hay búsqueda posible de sentido sin trascendencia y descentramiento, pero la respuesta es algo que se elige, nunca algo que se impone. Por eso, depende de lo que se elige como sentido lo que dará mayor o menor satisfacción a la condición trascendental humana; depende con qué se sacia 'el hambre de infinito'. Dicho sea de paso, es sólo la experiencia del misterio 'infinito' que facilita paradójicamente la experiencia del ser 'finito'.

Ahora bien, se ha visto que la experiencia de dar sentido a la vida es, en realidad, una experiencia de trascendencia porque es la acogida de 'algo' que es misterio. Ya se ha señalado que una trascendencia es fuerte cuando su horizonte de referencia es meta-histórico y débil cuando no lo es. Se trata ahora de comprender las implicaciones del sentido fuerte de la trascendencia desde la revelación cristiana. Para ello, se inicia con aclarar algunos presupuestos, bíblicos y teológicos, antes de tratar el tema de la elección en el Nuevo Testamento y en la tradición ignaciana, pues elegir cristianamente implica una relación histórica personal con ese 'algo otro' revelado. Así se podrá concluir el marco de referencia teórico para encuadrar y dar fundamento a un nuevo paradigma.

1.2. Trascendencia y Presencia/revelación del Misterio Santo

Para Karl Rahner, en su ensayo sobre el concepto de 'misterio' en la teología católica,²⁴⁵ se puede hablar de misterio, en sentido estricto, solamente de la Trinidad, de la Encarnación del Verbo y de la Gracia santificante. La relación *ad intra* de la Trinidad resulta incognoscible, absolutamente trascendente a la condición humana, por eso se afirma que es el Misterio radical. Pero su acción *ad extra* lo revela, pues se hace visible en una doble dimensión: objetiva, en la Encarnación del Hijo (que presupone la creación) y, subjetiva, en la acción santificadora interior del Espíritu Santo. Y dado que hay

²⁴⁵ K. RAHNER, «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», en *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465. Para todo el párrafo, cfr. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 9-13.

continuidad entre la relación *ad intra* con la *ad extra*, la experiencia de la proximidad de Jesús es la experiencia de proximidad del Misterio Santo. La Trinidad está presente en el encuentro con Jesús, Verbo del Padre, porque Lo revela gracias a la acción interior del Espíritu Santo. Así, hacer experiencia de Jesús es hacer experiencia del Dios unitario porque cada persona trinitaria tiene una relación particular con el fiel que lo acoge y gracias a ella el fiel se puede relacionar distintamente con Él. Mediante la unión hipostática el Hijo hace visible el misterio del Dios Trino y hace posible acogerlo por la efüsion del Espíritu. Este es el misterio cristiano, en sentido estrictísimo.

Como se ha visto en la dimensión antropológica, la constitución del ser humano en cuanto tal es lo que le permite trascenderse, descubriéndose como un misterio para sí mismo en medio de una realidad que también se le presenta como misterio. Ahora bien, si la posibilidad humana de tomar decisiones se debe gracias a una capacidad de conocer y amar que lo pre-constituye trascendentalmente como humano y como misterio para sí mismo, por un lado, y por otro, si su ser misterio está en relación a la realidad que se le presenta igualmente como misterio indisponible e inabarcable, entonces ese misterio no puede ser sino la Presencia del Misterio Santo como constitución radical de la realidad personal/histórica y cósmica. Una Presencia que se revela para ser descubierta y reconocida como origen y destino de la realidad toda y, por ello, llamada a ser elegida y amada conscientemente como tal, porque Ella misma es sujeto de conocimiento, de elección y de amor. Esta dinámica se realiza en el encuentro con Jesús.

La experiencia de la trascendencia cristiana lleva al creyente a reconocer la dinámica antropológica en la experiencia de la persona de Jesús, porque entrando en relación con Él se revela, en Él y a través de Él, el misterio trascendente de Dios como Trinidad, revelándose como respuesta a la dimensión personal de su ser misterio en el misterio de la realidad. Así, el creyente se re-descubre como un ser que tiene su origen en el Misterio de la Trinidad y que está orientado trascendentalmente hacia Él. Origen y destino coinciden.

En efecto, si la experiencia de la trascendencia es una percepción sensible de lo infinito, eso es lo que precisamente ocurre cuando se da el encuentro con Jesús y Él es reconocido y acogido como el Trascendente encarnado. Pero para que eso ocurra hay que entrar en contacto con Jesús en sintonía con su Espíritu.

2. Revelación bíblica

La estructura antropológica que permite asociar a Ignacio y Freud como espirituales, en el sentido de que ambos deciden dar un sentido a sus vidas desde unas experiencias en que 'ese' sentido se hace presente, y por eso es elegible, tiene su fundamento teológico en la constatación de que el Dios trinitario elige, decide, revelarse en la historia humana.²⁴⁶ Por eso, no hay ruptura entre la experiencia antropológica de sentido y la cristiana, porque la segunda se da en los lineamientos de la primera.

²⁴⁶ Cfr. para todo el párrafo: ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 59-89.

La revelación a Abraham da inicio a la historia de la salvación y prosigue cuando establece con él y con su pueblo, una alianza. En este contexto surge la experiencia de 'la' creación, que explica la pre-constitución trascendental humana y su orientación hacia la manifestación de su culmen, la encarnación del Verbo divino. En la manifestación histórica de Jesús se revela la voluntad salvífica de la Trinidad para cada ser humano como realización escatológica de la capacidad trascendental que lo constituye, como se ha visto.

El Nuevo Testamento narra cómo se da la actualización de la capacidad trascendental a través del encuentro con Jesús, anticipada en la relación de Dios con el pueblo de Israel. En ambos casos, se da una revelación histórica de Dios, obviamente de diferente grado, pero con el mismo efecto: salvar al ser humano a través de su pre-constitución trascendental. Si la revelación histórica es el aspecto objetivo de esa oferta de salvación, la transformación interior a través de la acción de la gracia divina, del Espíritu Santo, es el aspecto subjetivo.

La fuente y el origen de la pre-constitución trascendental humana se encuentra, bíblicamente, en el acto mediante el cual Dios insufla su Espíritu en el ser humano cuando lo crea. Según el relato del Génesis (2,7), Dios 'plasma' al hombre desde el polvo soplándole en las narices: es un hálito con el cual Dios le comunica el don de la vida para que respire vida. El soplo divino de vida, la *rûah* divina, es el vínculo entre el Creador y el hombre, pues ninguna otra creatura ha recibido tal don: es el único creado a imagen y semejanza de su Creador.²⁴⁷

Interpretado antropológicamente, este don significa que la pre-constitución trascendental gozaba de la plenitud de la Presencia del Misterio Santo, pues subjetivamente se vivía la plenitud de los dones del Espíritu Santo y objetivamente se vivía conscientemente en la Presencia de Dios, pues la relación con Él era transparente a través de la creación.

Esta situación 'original' cambia drásticamente con el relato del pecado en el libro del Génesis. Entre Dios y el hombre, no obstante el vínculo del soplo divino, hay una diferencia que los hace radicalmente diferentes. La desobediencia original refleja el deseo y el acto de suprimir esa diferencia, razón por lo cual se rompe el vínculo que unía el Creador a su creatura: el Espíritu Santo abandona la pre-constitución trascendental (pérdida de la semejanza con el Creador), pero se mantiene su estructura, sólo que ahora vacía de su Presencia originaria (conservación de la imagen del Creador). La ausencia del Espíritu Santo es lo que determina la vivencia del Misterio como ausencia de una presencia. De aquí la necesidad antropológica de buscar y encontrar un sentido a la vida, por un lado, y el sentido, por otro, de la historia de la salvación: colmar esa ausencia por una Presencia: la del Espíritu Santo.

En efecto, en ese sentido, se puede interpretar la promesa que Dios hace a su pueblo en el exilio a través del oráculo y la visión de Ezequiel (36,16-38 y 37,1-14, respectiva-

²⁴⁷ Cfr. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*. World Biblical Commentary, vol. I. Word Books, Waco (TX) 1987, 41-91; Cl. WESTERMANN, *Genesis: a Commentary*. Vol. I: 1-11. Augsburg, Minneapolis 1985, 178-278; M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*. Queriniana, Brescia 2009, 135-151.

mente).²⁴⁸ El pueblo ha contaminado la tierra prometida con su modo de actuar, haciéndola impura (cf Ez 36), razón por la cual Dios los purificará con agua y les dará un espíritu nuevo, que tendrá como efecto la ‘creación’ de un corazón nuevo que los hará retornar a su tierra y vivir en la obediencia a la Alianza divina. En la visión del capítulo siguiente (cf Ez 37,1-14) hay una clara referencia al acto creador del hombre en el soplo divino sobre los huesos inertes, aunque no sea Dios mismo el que sople. Sin embargo, se puede suponer que solamente quien crea puede re-crear: solamente quien ha dado la vida la puede dar nuevamente. El soplo divino es un don íntimo al hombre que lo hace capaz de obedecer a su Creador.

Aunque desde una perspectiva literal se pueda afirmar que se trata solamente de la restauración de Israel, desde una cristiana se puede avanzar la interpretación de que Dios promete su Espíritu a la humanidad que lo ha perdido, ausencia que se verifica nuevamente en la historia del exilio. Así como Dios ha insuflado ‘su’ Espíritu en el acto creador, así puede re-insuflarlo en el corazón del hombre. Es la promesa de una Presencia plena en la pre-constitución trascendental humana.

En esa misma línea se puede interpretar el Salmo 51²⁴⁹, donde el pedido de un corazón puro y de un espíritu firme alude a una nueva creación, pero en referencia al acto creador divino original (*bara’*) del Génesis 1,1. También el libro de la Sabiduría, en el capítulo 9, presenta a Salomón dirigiéndose al Señor de la Misericordia para pedirle sabiduría (v.4) y saber lo que es agradable a Dios (v.10), pues con su palabra ha creado todo y con su sabiduría ha formado al hombre. Esa sabiduría se identifica con el Espíritu Santo que, revelándose, se hace accesible al hombre, pues muestra la voluntad de Dios: «¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das la sabiduría enviando tu santo espíritu desde el cielo? Sólo así fueron rectos los caminos de los terrestres, los hombres aprendieron lo que te agrada y la sabiduría los salvó».²⁵⁰

El pedido davídico de un corazón puro y de un espíritu firme, así como el pedido de la sabiduría, alcanza una primera realización histórica plena en el caso de María. La armonía entre el pedido del arcángel Gabriel y la respuesta de Ella es posible porque en María se han cumplido las condiciones adecuadas para cumplir con el deseo divino, la maternidad de María²⁵¹. María ‘sabe’ por ser llena del Espíritu, pues su ‘saber’ es sabiduría divina. Además ¿qué diferencia hay entre el soplo sobre el barro original y los huesos secos del Profeta, con María que es cubierta con la sombra del Espíritu?²⁵²

²⁴⁸ Cfr. L. C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary 29. Word Books, Dallas (TX) 1990, 175-188; M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37*. The Anchor Bible. Doubleday, New York 1997, 726-751.

²⁴⁹ Cfr. G. RAVASSI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Dehoniane, Bologna 1991, 50-53.

²⁵⁰ Cfr. D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*. Doubleday, Garden City (NY) 1984, 9-25.

²⁵¹ Cfr. J. A. FITZMYER S.J., *The Gospel According to Luke (I-IX)*. Doubleday, Garden City (NY) 1981, 334-352; J. HOLLAND, *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary, vol. 35°, Word Books, Dallas (TX) 1989, 36-59.

²⁵² En relación a María y el Espíritu Santo, cfr. LANGELLA, «Spirito Santo», en *Dizionario di Mariologia*. A cura di S. DE FIORES, V. FERRARI SCHIEFER, S. M. PERRELLA. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 1134-1146; para la relación con la Sabiduría, cfr. N. CALDUCH-BENAGES, «Sapienza», en *Dizionario di Mariologia*, cit., 1059-1072.

La plenitud que María recibe es la restitución a una creatura del estado original en el que Dios la había creado.²⁵³

Jesús, el hijo de María, recibe el Espíritu que se posa sobre Él (Jn 3,34), sus palabras son Espíritu y Vida (Jn 6,63). En el diálogo con Nicodemo, nacer del agua y del espíritu significa nacer de lo alto, nacer de nuevo (Jn 4,7-15) y del Espíritu (Jn 4,19-26). La revelación a la Samaritana preanuncia la actitud con la cual los discípulos recibirán el saludo de despedida de Jesús durante la última cena: «Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (Jn 4,24). En efecto, Jesús se va a preparar un lugar para los suyos en la casa del Padre con la intención de volver a recogerlos (Jn 14,1-4; 16-16-22). Mientras tanto deja al Espíritu Santo Paráclito (Jn 14,16; 16,7) que dará testimonio de Él (Jn 15,26) guiando a los discípulos a la verdad (Jn 16,13). Él está con ellos (Jn 14,17) y les recuerda lo que Jesús les ha dicho (Jn 14,26), en contraste con el mundo que no ve ni conoce al Espíritu de la verdad (Jn 14,17) o que, es más, odia a Jesús (Jn 15,18).

Después de la Pascua, Jesús dona su Espíritu como lo había anunciado ««La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío.» Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos»» (Jn 7,39). Ese soplo es comparable al soplo creador del Génesis (2,7): es como si Juan proclamase simbólicamente que, así como en la primera creación Dios sopló en el hombre un espíritu vital, así ahora Jesús insufla su propio Espíritu en los discípulos, dándoles vida eterna; en la visión de Ezequiel (37,3-5) el profeta debe anunciar que un espíritu entrará en los israelitas para darles vida, pero ahora Jesús, apenas salido del sepulcro y como primicia de la nueva creación, da un Espíritu de vida eterna a los que oyen su palabra.²⁵⁴

La ausencia del Espíritu Santo del corazón humano es ahora colmada con una renovada Presencia gracias al soplo de Jesús. Así, es posible aspirar a retornar al Jardín eterno, que ya no tiene el ángel de la espada de fuego a la puerta, sino a la Iglesia que invita a todos a entrar en él.

El Espíritu que Jesús sopla en el corazón de sus discípulos es el viento impetuoso que entra en la casa de los discípulos (Hch 2,1-13), mandado del cielo (1Pe 1,12) e insuflado por Jesús (Hch 2,33), que vierte el amor en el corazón de sus fieles (Rom 5,5) convirtiéndolos, si es acogido, en hijos de Dios (Rom 8,15-17), fuertes y sabios para ser testigos de Jesús hasta los confines de la tierra (Hch 1,8)²⁵⁵. Ellos no están más bajo el dominio de la carne, están más bien habitados por el Espíritu (Rom 8,9.11) que los convierte en su templo (1Cor 7,19).

En la recepción del sacramento del bautismo se infunde el Espíritu que crea la condición para una relación paterno-filial con Dios. Quien se bautiza, se encuentra, guardando las distancias, en una situación similar a la de María para realizar obras de salva-

²⁵³ Cfr. M. LAMY, «Immacolata Concezione», en *Dizionario di Mariologia*, cit., 612-628.

²⁵⁴ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale cap. 13-21*. 2. Cittadella, Assisi 1979, 1307-1308.

²⁵⁵ Cfr. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*. Doubleday, New York 1998, 236-237.

ción mediante el amor, que es el primer fruto del Espíritu (Gál 5,22) y plenitud de la Ley (Rom 13,8-10). Un amor que encuentra su símbolo en el amor recíproco entre un hombre y una mujer, como lo manifiesta el *Cantar de los Cantares*.

El amor de los amantes bíblicos está orientado en la Escritura a la historia de la revelación divina y de su salvación: una historia de unión (creación y elección), de separación (desobediencia y pecado) y de re-unión (histórica y escatológica)²⁵⁶.

Si el *Cantar* es amor y el Espíritu es amor, el *Cantar* es Espíritu. Un Espíritu que se presenta en la forma y en la fuerza del amor humano, siendo fuerte como la muerte. Jesús ha vencido la muerte porque es fuerza del amor trinitario, por eso el cristiano vive de ese Espíritu (Rom 8,9) de libertad (2Cor 3,17), que da vida en Cristo y libera de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2). Es un sello que sella al fiel para una vida nueva: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2Cor 1,21-22; cf Ef 1,13-14).

En conclusión, la fusión entre el horizonte antropológico-trascendental y el bíblico-cristiano constituye el fundamento para un anuncio universal de la salvación como plenitud del ser humano gracias a que el Espíritu cumple las promesas grabadas en su ser humano en cuanto humano, como se ha visto desde Abraham hasta San Pablo. La acción subjetiva del Espíritu es el fruto de la acogida del don objetivo que se hace presente en Jesús: sólo el Espíritu puede responder al Verbo encarnado. En el párrafo siguiente es menester profundizar en la fusión de los dos horizontes mencionados.

3. Reflexión teológica

En este párrafo se desarrolla una interpretación teológica de cuanto se ha explicado desde un punto de vista antropológico y bíblico, intentando una síntesis.²⁵⁷ En este sentido, se afirma con Juan Alfaro que la constitución antropológica fundamental, como pre-comprensión trascendental, se realiza en el mismo acto de vivir, porque vivir significa precisamente «la pre-comprensión vital de sí mismo en sus actos de conocer, decidir, obrar»²⁵⁸. Tal pre-comprensión es la base del ‘saber de no saber’ sobre la cual se construye la identidad personal como acto constitutivo de sentido. El ‘saber de no saber’ es la Presencia del Misterio como presencia de la ausencia de sentido, una presencia por ausencia y, por eso, conlleva la sensación psicológica de vacío y de pérdida. Por este motivo, la definición de religión dada por Martín Velasco es pertinente: «es en su raíz religación al poder de lo real actualizado en toda persona humana. Tal religación hace que antes de tener o hacer experiencia de Dios, el hombre sea experiencia de

²⁵⁶ Cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*. Dehoniane, Bologna 1992, 133.

²⁵⁷ Cfr. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 91-115.

²⁵⁸ J. ALFARO, «El hombre abierto a la revelación de Dios», en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, 17.

Dios». ²⁵⁹ Si el «ser» humano, por el hecho de serlo y de reconocerse como tal, es experimentarse como misterio, esa experiencia es experiencia del misterio de Dios. La auto-presencia de sí a sí mismo es Presencia del Misterio en la Presencia del Misterio del mundo, es decir, es saberse finito ante la Presencia de 'algo' infinito. En otras palabras, «es tomar conciencia de la Trascendencia que nos habita como origen y fundamento de nuestro propio ser. Es hacer la experiencia de lo que con categorías religiosas llamamos la dimensión teologal de la existencia, la condición de imagen de Dios que nos define». ²⁶⁰

Así, la búsqueda de sentido se manifiesta como la necesidad subjetiva de encontrar sentido a la objetividad de la propia existencia percibida como misterio. Es un preguntar que se dirige a un horizonte abierto e indeterminado y, por eso, es un preguntar que trasciende el sujeto y la realidad misma. Es de ese horizonte de donde se espera una respuesta vital como revelación del Misterio que es uno mismo.

Así, por ejemplo, preguntar por el sentido de la muerte y de la historia pide una respuesta, pero el preguntar mismo se presenta como apertura al misterio, del que, paradójicamente, se espera una respuesta. Así, el misterio pregunta al misterio y no cabe sino esperar una respuesta que surge de la Presencia misma del Misterio. Por esta razón, se puede hablar de una presencia implícita de Dios gracias a la estructura humana en cuanto ser creado. Tal presencia es la capacidad que espera la Gracia divina y la re-inhabitación del Espíritu Santo para actualizarse como filiación divina. Es lo que Alfaro llama una 'espiritualidad finita': «La presencia implícita de Dios en la 'espiritualidad finita' constitutiva del hombre no es en ella misma gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de tal presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe». ²⁶¹ Y se caracteriza como

«disponibilidad y entrega de sí mismo a aquél de quien el hombre no puede disponer, sino únicamente aguardarlo confiadamente, abandonarse y darse a él, he aquí la actitud existencial reclamada por la cuestión de Dios. Tal actitud «prefigura» la actitud propia de la fe, de la esperanza y del amor cristiano; es decir, prefigura la respuesta del hombre a la autorrevelación de Dios en Cristo. Pero si la cuestión de Dios (implícita en la cuestión del hombre) conlleva esta «prefiguración» de la respuesta a la autorrevelación de Dios, quiere decirse que el hombre está configurado en sí mismo como fundamentalmente abierto a la eventualidad de la autorrevelación de Dios». ²⁶²

El imaginario social actual está impregnado de una mentalidad que responde, más o menos, a estas coordenadas que se concentran «en la pretensión del hombre moderno de que sólo un hombre centro de la realidad, absolutamente autónomo, dueño absoluto de su destino, satisface la necesidad de libertad, autonomía y deseo de poder que le

²⁵⁹ J. M. VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2001, 28.

²⁶⁰ J. M. VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, 168.

²⁶¹ J. ALFARO, «Fede ed esistenza cristiana» en *Fede e Mondo Moderno*, Prefazione di H. CARRIER. Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, 91-120, aquí 94 (traducción del autor).

²⁶² ALFARO, «El hombre abierto a la revelación de Dios», cit., 63.

constituye, así como en la consiguiente convicción de que la fe, en cuanto reconocimiento de Dios como centro de la realidad, ideal y término del ser humano, tiene que constituir por necesidad una limitación indebida que le impide la única realización digna de sí, la autorrealización».²⁶³

En este contexto, ¿cómo recuperar la experiencia trascendental como dimensión originaria de la persona en sentido cristiano? Recuperando la dimensión del deseo de ‘algo más’, pero al mismo tiempo recuperando como humana la imposibilidad de realizarlo. Es la experiencia de la desproporción que anida en la constitución de la persona en cuanto persona: aspirar a realizar algo irrealizable. Según Velasco, «originada por una dimensión de trascendencia en la que se manifiesta una Presencia anterior a ella misma que, como fuerza de gravedad espiritual, la polariza hacia la altura. Esa desproporción y esa tensión ponen de manifiesto una naturaleza humana que lleva la huella de la Trascendencia a la que tiende a semejarse como única forma de realización plena».²⁶⁴ Ignorar esta tensión interior es renunciar a ser verdaderamente humano.

Según Velasco, son dos las características principales de esta desproporción: por un lado, se reconoce una Presencia que es trascendente e inmanente al mismo tiempo, como origen de la totalidad, y por otro, ese reconocimiento produce una transformación personal que inicia con un proceso de cambio interior, normalmente llamado ‘conversión’:

«Para que ese reconocimiento sea efectivo el sujeto necesita abandonar la pretensión de ser sujeto y centro que preside todas sus relaciones referidas a los objetos mundanos, y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo. Es el aspecto de la actitud religiosa, de la actitud de fe, ilustrada en la necesidad del éxodo, de la salida de sí, del éxtasis, del trascendimiento, que encarnan los verdaderos creyentes de todas las tradiciones».²⁶⁵

La conversión, entonces, se produce por un descentramiento que tiene su origen en la experiencia de una Presencia trascendente/inmanente que se manifiesta como ‘otro’: «Reconocer la Presencia que nos origina es coincidir con el más allá de nosotros mismos que nos está haciendo permanentemente ser, y es, por tanto, entrar en la única vía hacia la realización de nosotros mismos y más allá de nosotros mismos. Es, en definitiva, salvarnos».²⁶⁶ Conversión significa el inicio de un proceso de transformación interior que se vive como ‘salvación’ de la condición de finitud, en el sentido de que el fiel se abre a un camino de responsable relación con el Misterio Santo.

Presuponiendo esa condición antropológica y teológica fundamental es posible dar una respuesta a la irrupción de la Presencia del Misterio, potenciada por Él mismo: las virtudes teologales. Ellas hacen posible responder, en el Misterio, a la auto-revelación del Misterio como ausencia de sentido: «esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe.

²⁶³ VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 153.

²⁶⁴ VELASCO, *Mística y humanismo*, cit., 158.

²⁶⁵ J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, 274.

²⁶⁶ *Ibidem*, 275.

La auto-comunicación de Dios en S misma tiene lugar antes que nada en Cristo y por Cristo a los hombres. Por eso, la fe y la existencia cristiana se fundamentan en el misterio de Cristo y deben ser consideradas a luz de tal misterio». ²⁶⁷

En efecto, en la fenomenología bíblica de la experiencia de la trascendencia se pueden distinguir dos aspectos, el objetivo y el subjetivo. La auto-comunicación de Dios mediante su revelación histórica aparece en la objetividad de los hechos, pero ellos tienen un efecto interior que transforma a quien la acoge, porque es vivida como una iluminación que da sentido a la totalidad de la experiencia humana. Esa iluminación transformante es la acción de la 'gracia' divina, efecto subjetivo de la acción histórica objetiva de la auto-revelación divina. Así, reconocer a Jesús como Dios es reconocer, al menos implícitamente, que el horizonte humano trascendental se identifica con 'ese' hombre. Pero tal reconocimiento es imposible si no es asistido por el Espíritu Santo, una posibilidad que es ofrecida a toda persona en cuanto humana.

Si Bauman hablaba del '*empowerment*' para potenciar al hombre actual a realizar decisiones contracorriente, esa potencialización es precisamente la que ofrece la divina gracia. Pero, obviamente, tal potenciamiento es imposible si no se da a conocer explícitamente la revelación histórica.

Dando un paso atrás, y considerando el deseo de trascendencia como se manifiesta en el imaginario social actual, centrado en el deseo de auto-realización sin trascendencia, se puede considerar ese deseo como el fundamento antropológico para rescatar el deseo cristiano de salvación. Auto-realización es sinónimo de transformación personal, dependiendo de los valores que la guíen.

La 'salvación' cristiana, cuando se identifica con una realización después de la muerte, en un contexto que ha dejado a las espaldas cualquier realización ultraterrena, pierde toda su eficacia, porque se la des-historiciza. En cambio, ella ofrece la acción del Espíritu para renovar la existencia como plenitud de sentido escatológico: «La experiencia de Dios no es otra cosa que una forma peculiar de experiencia de la fe, la encarnación del reconocimiento de su Presencia misteriosa en la diferentes facultades de la persona y en la diferentes situaciones de la vida». ²⁶⁸ Así, la divina gracia se concibe como «una inclinación apriorica y consciente (conciencia propiamente dicha, es decir, experiencia interior espiritual), que orienta al hombre a la comunión de vida con Dios en la fe, como incoación vital de la visión, y le permite percibir el valor de la fe para su salvación. Llamado y atraído internamente por Dios, el hombre podrá «creer a Dios», es decir, fundar su asentimiento en la verdad misma de Dios». ²⁶⁹ Asentir en la fe a Dios tiene su fundamento en Dios mismo que invita a una comunión de amor en la libertad. ²⁷⁰

Ahora bien, ese asentimiento es auto-donación confiada a la auto-revelación divina que se traduce en una auto-determinación de la persona a entregarse y confiarse a la

²⁶⁷ ALFARO, «Fede ed esistenza cristiana», cit., 94.

²⁶⁸ ALFARO, «Fede ed esistenza cristiana», cit., *Ibidem*, 35.

²⁶⁹ J. ALFARO, «Revelación y fe», en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 381.

²⁷⁰ Cfr. ALFARO, «Persona y gracia», en *Cristología e antropología*, cit., 345-366.

Presencia: «Confiar absolutamente no es un acto añadido al ser ya logrado, es la única forma lograda de ser, que repercute y se expresa en la voluntad del hombre, en su razón, y transforma el ejercicio de todo ((verificar la cita)) de la vida. [...] Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, es la condición para la reconciliación de un ser como el del hombre que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo que se ha llamado con razón 'lo eterno en el hombre'». ²⁷¹ Negarse a un tal acto de confianza es cerrarse a la 'salvación' que la auto-comunicación divina dona.

Confiarse al Misterio de Dios tiene su origen en Dios mismo, porque Él potencia interiormente ese acto con su Espíritu, mediante una 'actitud teologal y escatológica' que favorece creer a quien se revela y en lo que se revela, esperar en ello y amarlo: «La 'vida eterna', tanto en su fase inicial por la fe, como en su plenitud escatológica, es conocimiento de Dios en Cristo. La fe, centrada y fundada en Cristo ('conocer en Cristo' y 'creer en Cristo') tiene como término a Cristo glorificado; tiende finalmente a la unión inmediata con él y en él con Dios». ²⁷² En este sentido, el conocer a Jesús Cristo es el origen de una tal actitud: «La persona histórica de Jesús, marcada por su mensaje, su praxis y su actitud para con Dios y los hombres, muestra su credibilidad en su correspondencia a las dimensiones fundamentales de la existencia humana, es decir, en la plenitud de sentido que les confiere: el hombre puede así captar que su salvación está en la adhesión personal y total a Cristo. A la fe cristiana no se llega mediante un proceso reflexivo meramente racional, sino a través de la conversión interior y radical, que cristaliza en la opción fundamental suficientemente motivada y justificada, en cuanto decisión auténtica plenamente libre». ²⁷³ Así, el cristiano «vive la elección radical de su fe en el diálogo personal con Cristo» ²⁷⁴.

Una actitud teologal diversificada, pero que tiene en el acto de confiar su núcleo en cuanto: «reconocimiento de la gratuidad absoluta de la revelación, promesa y amor de Dios en Cristo, es decir, de la gracia como gracia. En su mutua inmanencia vital, la fe, esperanza y caridad no son sino aspectos diversos de una sola actitud fundamental, radicada en el amor: creer, esperar y amar, es, en el fondo, confiarse, abandonarse, darse a la gracia de la auto-comunicación de Dios en Cristo. La fe mira hacia la realidad ya cumplida en el acontecimiento de Cristo: la esperanza mira hacia la plenitud de la salvación venidera: el aspecto propio de la caridad es el presente de la comunión de vida con Dios, que se cumple en el amor del prójimo» ²⁷⁵.

²⁷¹ VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, cit., 41.

²⁷² ALFARO, *Revelación y fe*, cit., 397 (comillas del autor).

²⁷³ J. ALFARO, «Perspectivas para una teología sobre la fe», en *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, 113.

²⁷⁴ ALFARO, «Fede ed esistenza cristiana», cit., 101 (traducción mía).

²⁷⁵ J. ALFARO, «Perspectivas para una teología sobre la fe», cit., 116.

4. Discernir y decidir

La actitud teologal, para que sea posible, tiene que ser fruto de una decisión que tome en consideración todas las variables implicadas y concluya en la elección de auto-donarse confiadamente al Misterio de Cristo. Por esta razón, y como último paso teórico para la formulación del nuevo paradigma, es necesario detenerse a considerar cómo se entiende el proceso de elegir en la Escritura y en la tradición espiritual ignaciana.

4.1. Discernir y elegir en el Nuevo Testamento

En los Evangelios se usan dos verbos para significar el discernimiento: *diakrino* (« ¡Con que sabéis discernir (*diakrinein*) el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos! Mt 16,3); y *dokimázō*²⁷⁶ (« ¡Hipócritas! Sabéis explorar (*dokimázein*) el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo? Lc 12,56).

Diakrino (*dia* separar, *krinein* acusar, juzgar, procesar, condenar o absolver) indica la acción de juzgar separando, por ejemplo, entre quien acusa y quien defiende; investigar para evaluar y determinar algo. Corresponde al verbo latino *discernere* (*dis*, también separar, y *cernere*, escoger separando, tamizar, diferenciar, decidir, determinar, etc.). El segundo verbo, *dokimázō*, tiene más bien el matiz de probar para examinar y evaluar, considerar una cosa o situación o persona para determinar algo sobre ella. Se usaba, por ejemplo, para determinar si una moneda era falsa o auténtica, para aprobar su circulación. En la carta a los Romanos, 1,28; 2,18, Pablo utiliza *dokimázein* para reconocer al verdadero Dios para cumplir o no su voluntad. En 1 Cor 12,10 se refiere al don del discernimiento de los espíritus para evaluar la autenticidad de los carismas.

La acción de elegir no se puede concebir bíblicamente como una simple acción individual de evaluación de las posibilidades implicadas para elegir una de ellas, pues se está en relación al Misterio. En efecto, si la experiencia de dar sentido a la vida, en una experiencia de trascendencia, es la acogida de ‘algo otro’ que es misterio, realizar una elección en el contexto de la revelación cristiana presupone un relación histórica personal con ese ‘algo otro’. Efectivamente, elegir en el Nuevo Testamento significa conocer y elegir lo que Dios quiere para realizarlo a través de un procedimiento que la tradición cristiana conoce como *discernimiento*. Para profundizar en el tema, ayuda el planteamiento ignaciano.

4.2. La terminología ignaciana

San Ignacio de Loyola no usa la palabra ‘discernimiento’, mientras el verbo discernir aparece sólo una vez (EE 366) y dos veces el sustantivo discreción (EE 179.328).²⁷⁷

²⁷⁶ Se los puede tomar como sinónimos, cfr. J. NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*. World Biblical Commentary 35b, - Word Books, Dallas (TX) 1993, 712; cfr. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 117-120.

²⁷⁷ Cfr. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, cit., 120-128.

Usa, más bien, el verbo elegir y escoger, y el sustantivo elección. Respecto del primero, el sujeto que elige puede ser Dios o el ejercitante²⁷⁸. En el caso del ejercitante, o del cristiano, una elección será buena si el ojo de la intención se mantiene simple: «solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; [...] así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima» (EE 169). Pero a la pureza de intención se debe añadir libremente el uso de las propias potencialidades (cf EE 177). Por eso, se recomienda de «pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo deba hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad» (EE 180). La seguridad al elegir va puesta en que sea el amor a Dios que motive la elección: «[que] aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor» (EE 184).

San Ignacio usa casi exclusivamente el término 'elección' durante la segunda semana de los *Ejercicios*.²⁷⁹ En la dinámica de los *Ejercicios* el fin que se persigue debe orientar la elección de los medios, y no a la inversa. Se trata de un fin que se presenta como un 'Tu' hacia el cual se tiende dialógicamente y no de manera auto-referencial. Por eso, es importante elegir el estado de vida en el que se tiende hacia Él, la vocación personal, para asumir determinado estilo de vida como medio para madurar en el amor hacia Dios y hacia los prójimos.

El sentido ignaciano de *elegir* es el de ordenar la vida, ordenarse siguiendo el impulso del Espíritu Santo. El cristiano, cuando debe tomar una decisión, debe ser consciente de sus afecciones desordenadas para no dejarse llevar por ellas al momento decidir. El ser humano está ordenado previamente hacia Dios, pero está llamado a personalizar ese ordenamiento a través de opciones concretas que lo reflejen, a través de una relación personal con Él. San Ignacio presupone esta estructura antropológica y esta dinámica teológica. Propiamente, no se trata de elegir a Dios, porque Él ya está presente, sino de elegirlo conscientemente, y eso significa encontrar el camino personal que conduce a Él.

El cristiano debe ordenarse según el orden del Amor divino con el cual va interactuando cada vez más intensamente, de modo que su donación a Él sea cada vez más lúcida y completa en su historia concreta. Pero para ello no hay otro camino que conocer los misterios de la vida de Jesús para decidir cristianamente. Y si el horizonte del elegir es el amor a Dios, conocer a Jesús significa amarlo siempre más, pues cuanto más puro sea el amor hacia Él, mayor será la unión con Él y mayor será la unión de volunta-

²⁷⁸ Cfr. J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?» en *Manresa* 74 (2002) 16-17.

²⁷⁹ Así, por ejemplo, para determinar cuándo iniciar a considerar la elección del estado de vida (cfr. EE 163); en los presupuestos y preámbulos para elegir (cfr. EE 164.169); cuando trata de la materia sobre la cual elegir (cfr. EE 170) y de las circunstancias para hacer una buena elección (tres tiempos, cfr. EE 175-188).

des entre ellos. Obedecer a la voluntad divina sólo es posible si se realiza una comunión de amor cada vez mayor entre las dos partes: el cristiano quiere elegir lo que Dios quiere, porque sabe que así será feliz, haciendo lo que su Amado quiere, y, por su parte, el Amado quiere hacer feliz al cristiano haciendo lo que él quiere (unión de voluntades). Un amor recíproco que pide siempre más, el *magis* ignaciano (la mayor gloria de Dios), pues ese amor, que es capacidad de auto-donación, no es nunca un 'estado', sino una 'dinámica unitiva' que se realiza a través de elecciones, también cotidianas.²⁸⁰ El acto de elegir «penetra en el Misterio de la unión con Dios a través el despojamiento de sí mismo, representado por el acto de la elección».²⁸¹ Elegir hacer la voluntad de Dios, más allá del sentido concreto que pueda tener una elección concreta, significa participar en la vida divina a través de la unión de voluntad.²⁸²

La realización de la vocación personal a la auto-trascendencia en el amor, según San Ignacio, se debe a la orientación escatológica de la vida humana hacia una vida eterna de unión a Dios, pues la divina gracia orienta 'inconscientemente', pero libremente, a dicha realización. La conversión hace consciente este proceso de auto-trascendencia. A mayor conciencia de la dinámica trascendente, mayor responsabilidad en las elecciones hechas, pues de ellas depende la progresiva unión a Dios. La 'perfección cristiana' significa perfeccionarse en el amor, en las decisiones de un progresivo descentramiento subjetivo hacia la objetividad de la voluntad de Dios. En esa dinámica, lo que la persona decide de sí en relación a Dios implica una auto-determinación escatológica responsable. Convertirse a Dios significa conocer a Jesús en la auto-trascendencia del Amor, que no sólo es el sentido de la vida cristiana, sino el sentido de la 'salvación' cristiana.

5. Conclusión

La dinámica de la búsqueda y del encuentro con el Misterio Santo, se entiende como el proceso mediante el cual se da un asentimiento subjetivo responsable a la objetividad de la revelación de Jesucristo como horizonte trascendental de sentido, en el que se desvela el misterio del creyente en el Misterio de dicha revelación. Esa dinámica lleva a una progresiva transformación interior que responde a la satisfacción de una necesidad antropológica de auto-realización en la auto-trascendencia. Se explica así, teológicamente, porque se pueden aunar Ignacio y Freud desde una perspectiva antropológica común.

Vivir cristianamente y ser transformado por esa vivencia, implica asumir un estilo de vida que expresa y da testimonio de una opción, la actitud teologal, que determina una escala de valores que orienta los criterios sobre los cuales se toman las decisiones. Se produce así un proceso de transformación personal en el que la persona cambia su

²⁸⁰ Cfr. J. MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*. Appunti di Spiritualità 57. Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.), Napoli 2004, 50.

²⁸¹ MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 49 (traducción del autor).

²⁸² MELLONI, *Gli Esercizi nella tradizione dell'Occidente*, cit., 52.

valoración de la realidad y de sí misma, siente esas realidades de modo diferente y actúa también diversamente. Se ‘encarnan’ unos valores que expresan la nueva situación interior, reconfigurando la persona según una nueva escala de valores que asume desde su vivencia de la trascendencia en su relación con el misterio de Jesucristo, expresión viva del m(M)isterio. Se podría resumir el proceso de transformación cristiana como el tránsito del consumismo al consumarse por Jesucristo. Queda claro que decidiendo se alcanza el fin de la vida cristiana, pero el fin no es decidir, sino la unión con el m(M)isterio. Por eso, la necesidad de unir siempre el proceso decisional a la finalidad a la que apunta, a la cual se llega mediante la oración contemplativa.

Ahora bien, cuanto se ha desarrollado en el capítulo desde una perspectiva cristiana, es lo que se asume como andamiaje teológico del nuevo paradigma de la vida cristiana ignaciana. En efecto, si el cristianismo se puede resumir en el amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, ese amor se realiza a través del discernimiento de las mociones espirituales que han sido motivadas por la Presencia misma para indicar la dirección que debe tomar la decisión del creyente. Obedeciendo se cumple Su voluntad. Pero tomar decisiones no es el fin, es el medio que lleva a la auto-donación desinteresada a Dios por Él mismo. De aquí que si el fin del cristianismo sea el amor escatológico a Dios, al prójimo y a sí mismo, es una finalidad que abraza toda la vida y toda la persona, por eso el término ‘vida’ resulta adecuado para enfocar la nueva perspectiva con la cual se reinterpreta el desarrollo de la relación del fiel con la Presencia del Misterio Santo, tal como se realiza en la revelación cristiana. Se trata no sólo de ‘vida’, sino de ‘vida cristiana’. Obviamente se trata de una vida cristiana vivida bajo una perspectiva especial, de aquí el adjetivo de vida cristiana ‘ignaciana’.

Conclusión general

En la introducción del libro pregunto: ¿qué ofrezco al lector ignaciano en esta investigación? Y respondo: «Un marco teórico para repensar el paradigma actual de la tradición ignaciana desde el contexto socio-religioso contemporáneo». Llegados a la conclusión el mismo lector podrá juzgar la solvencia de la propuesta desarrollada.

La novedad del paradigma radica en tomar un nuevo punto de partida, la situación socio-religiosa actual, concentrada en las consecuencias del desarrollo del plurisecular proceso de secularización europeo que tiene alcance global. De ese análisis demuestro cómo una concepción secularizada de la ‘espiritualidad’ permite afirmar que tanto Ignacio de Loyola como Sigmund Freud son ‘espirituales’, porque en ambos casos se ejercita una misma capacidad antropológica de búsqueda de sentido para la existencia personal. En la dinámica de esa capacidad se descubre, por un lado, la actualización de la potencialidad de trascendencia en sentido fuerte (Ignacio) y débil (Freud) que abre al encuentro del m(M)isterio; por otro lado, el análisis fenomenológico de las experiencias de la trascendencia muestra la irrupción en el campo perceptivo de una realidad que desborda la realidad percibida, revelando un exceso de realidad, la p(P)resencia del m(M)isterio.

Esa p(P)resencia, sea en sentido antropológico que cristiano, es el objeto al cual aspira la dimensión antropológica de la trascendencia. El análisis de la secularización lleva a la convicción de que la contraposición contemporánea entre ‘espiritualidad’ y ‘religión’ responde a la secularización de esa dimensión antropológica y que, por tanto, para entrar en diálogo con ella, hay que superar el paradigma de la ‘espiritualidad cristiana’, por un lado y, por otro, el de la ‘espiritualidad ignaciana’.

La superación se produce cuando se toma como punto de referencia no la doctrina (‘religión’ o ‘espiritualidad ignaciana’), sino la experiencia. En efecto, la ‘espiritualidad’ en sus dos formulaciones, cristiana e ignaciana, se centra tradicionalmente en los procesos decisionales y en los contenidos de la experiencia, pero no en la experiencia misma, que está al centro de la espiritualidad secularizada. Al recuperar la dimensión contemplativa de la vida cristiana y poniéndola al centro de la atención de la tradición ignaciana como su ‘causa final’, se ponen las condiciones para el nuevo paradigma. Primero la experiencia, después la doctrina y la ‘espiritualidad’.

La secularización de la espiritualidad nos hace el favor de re-centrar la atención no en las formulaciones doctrinales, sino en la experiencia. Obviamente, sin contraponerlas, sino simplemente recalcando la importancia de creer, esperar y amar lo que se vive realmente, y no sólo pensar lo que se cree, se espera y se ama. De aquí la importancia para hoy de la dimensión contemplativa de la tradición ignaciana, porque centra la atención en la finalidad a la cual se orientan las decisiones y no en las decisiones mismas.

En efecto, tanto la búsqueda antropológica de sentido y de espiritualidad, como las experiencias de la trascendencia, en cuanto actualización de la humana capacidad trans-

cidental (Rahner) son también, en el actual contexto socio-religioso, manifestación implícita de la búsqueda de una trascendencia en sentido fuerte, cristiana. Por eso, acentuando la dimensión contemplativa de la vida cristiana ignaciana, se ofrece al imaginario post-cristiano secularizado un horizonte de referencia y una praxis de la vida cristiana abierta a la unión amorosa con el m(M)isterio que responde más directamente al énfasis de hacer experiencia que caracteriza el tiempo actual.

Ahora bien, precisamente para superar las tradicionales contrariedades entre la experiencia y la reflexión, entre lo que se vive y lo que se piensa, que se ejemplifica en la hasta ahora sostenida dicotomía entre espiritualidad y mística/contemplación (Mouroux), el método de análisis de la experiencia, en sus dos modalidades, sincrónica y diacrónica, consiente establecer una continuidad sin rupturas en el proceso de maduración de la experiencia humana y cristiana. De este modo se pone en una misma secuencia psicológica la experiencia y su toma de conciencia, la reflexión sobre ella y la toma de decisiones, permitiendo insertar el discernimiento ignaciano como respuesta cristiana a la propuesta de Bauman, pues no tiene sólo como finalidad seguir haciendo posible la esperanza, sino llevar al creyente a la unión con Dios.

Al llegar al final del largo camino emprendido, espero contribuir a tomar conciencia de la necesidad de cambiar el enraizado paradigma de cristiandad en la tradición ignaciana, hacia otro que responda mejor al tiempo presente post-cristiano. El aquí sustentado es apenas un ensayo. Pero es urgente la necesidad de cambiar el esquema mental con el que se siente y se interpreta ignacianamente la realidad. Tengo la impresión de que se subestima el proceso global de secularización que, a mi juicio, está vaciando insensiblemente, también dentro de la Iglesia y en especial en la vida consagrada, el sentido cristiano del m(M)isterio. La demostrada ambigüedad que ha adquirido en el imaginario social el término 'espiritualidad' es el botón de muestra de la transversalidad global del fenómeno. Un término que nació hace siglos en la tradición católica, tiene ahora repercusión universal, pero vaciado de su sentido originario. Ese vaciamiento es fruto de la secularización. De aquí la importancia de sentir y pensar el fenómeno para replantear desde sus presupuestos post-cristianos la tradición ignaciana.

Índice

Introducción	2
Nota bibliográfica	5
Agradecimientos	6
Capítulo I	
Un nuevo punto de partida	7
1. Antropología espiritual secularizada	7
1.1. <i>La pregunta por el sentido de la vida</i>	8
1.2. <i>Sentido y misterio</i>	10
1.3. <i>El misterio como apertura infinita</i>	10
1.4. <i>El misterio como apertura infinita a la luz</i>	11
2. Fenomenología del misterio	11
2.1. <i>Experiencias de la presencia del misterio</i>	12
2.2. <i>Interpretación de las experiencias</i>	13
2.3. <i>Experiencias de la trascendencia y experiencia cristiana</i>	13
3. Del misterio al Misterio	14
4. La secularización del Misterio: de Ignacio de Loyola a Sigmund Freud	16
5. Conclusión	19
Capítulo II	
Tradición ignaciana y contemplación cristiana	21
1. Tradición cristiana y tradición ignaciana	21
1.1. <i>Tradición cultural</i>	22
1.2. <i>Tradición cristiana</i>	23
1.3. <i>Tradición ignaciana</i>	25
1.4. <i>Tradición ignaciana y post-cristiandad</i>	27
2. Los Ejercicios y la gran tradición contemplativa cristiana occidental	27

3. El tránsito de la meditación a la contemplación según San Juan de la Cruz	29
3.1. <i>La sintomatología del tránsito</i>	29
3.2. <i>Interpretación</i>	31
3.3. <i>Implicaciones para la tradición ignaciana</i>	33
4. La tradición contemplativa ignaciana	36
4.1. <i>San Ignacio contemplativo (1491-1556)</i>	36
4.2. <i>Contemplativos ignacianos</i>	38
4.2.1. San Pedro Fabro (1506-1546)	39
4.2.2. Jerónimo Nadal (1507-1580)	42
4.2.3. Antonio Cordeses (1518-1601)	43
4.2.4. Baltasar Álvarez (1535-1580)	45
4.2.5. Aquiles Gagliardi (1539-1607)	47
4.2.6. Luis de la Puente (1554-1624)	48
4.2.7. Diego Álvarez de Paz (1560-1620)98	49
4.2.8. Louis Lallemant (1588-1635)	51
4.2.9. Jean-Joseph Surin (1600-1665)	54
4.2.10. Jean Pierre de Caussade (1675-1751)	55
4.2.11. De la supresión de la Compañía hasta Auguste Poulain (1773-1919)	56
4.2.12. Joseph de Guibert (1877-1942)	61
4.2.13. Después del Vaticano II	62
4.2.14. Resumen conclusivo	64
5. La Compañía de Jesús y el ‘problema contemplativo’ de fines del siglo XVI y del siglo XXI	65
5.1. <i>Las dos corrientes ignacianas del siglo XVI y el replanteamiento de la cuestión hoy</i>	67
5.1.1. Planteamiento histórico de las dos corrientes	67
5.1.2. El replanteamiento actual	70
6. Mística, contemplación y experiencia cristiana	71
6.1. <i>Misterio y contemplación</i>	72
6.2. <i>Actitud contemplativa</i>	73
6.3. <i>¿Espiritualidad, mística, vida cristiana?</i>	74
7. Conclusión	75

Capítulo III

Una perspectiva interdisciplinar para superar las dicotomías	77
1. Presupuesto para un nuevo paradigma	78
1.1. <i>Planteamiento del problema desde la noción de experiencia</i>	79
1.2. <i>De la experiencia trascendental a la experiencia del resucitado</i>	81

1.2.1. La experiencia trascendental. Aspecto metafísico	81
1.2.2. La experiencia trascendental. Aspecto psicológico	83
1.2.3. La perspectiva fenomenológica e histórica	84
1.2.4. La experiencia pascual como arquetipo de la experiencia mística	86
1.3. <i>Conclusión</i>	88
2. La superación de la dicotomía	88
2.1. <i>Análisis sincrónico</i>	89
2.2. <i>Análisis diacrónico</i>	90
2.3. <i>Análisis sincrónico y diacrónico de la vida cristiana de Ignacio de Loyola</i>	92
2.3.1. Análisis sincrónico	92
2.3.2. Análisis diacrónico	96
3. De la espiritualidad ignaziana a la vida cristiana ignaziana: el nuevo paradigma	100
4. <i>Conclusión</i>	102
Capítulo IV	
El cambio de paradigma:	
de la espiritualidad ignaziana a la vida cristiana ignaziana	103
1. Elegir un sentido desde una experiencia de la trascendencia fuerte	105
1.1. <i>Trascendencia 'fuerte'</i>	105
1.2. <i>Trascendencia y Presencia/revelación del Misterio Santo</i>	106
2. Revelación bíblica	107
3. Reflexión teológica	111
4. Discernir y decidir	116
4.1. <i>Discernir y elegir en el Nuevo Testamento</i>	116
4.2. <i>La terminología ignaziana</i>	116
5. <i>Conclusión</i>	118
Conclusión general	120