


La transformación cristiana de San Ignacio de Loyola

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*



El objeto de investigación de la espiritualidad cristiana es la transformación del creyente, un tema que ha recibido atención en los últimos años¹. Aprovechando esta orientación, se propone un itinerario que, en su primera parte, profundiza en el concepto de transformación y en el modo en que Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz lo interpretan, aclarando con la ayuda de este último las implicaciones que se encuentran en *la Contemplación para alcanzar el amor* del primero. Se establece así claramente la orientación de la transformación cristiana. En la segunda parte, asumiendo esta perspectiva, se considera la transformación de Ignacio a través de algunas de las decisiones más importantes que tomó, estudiando cada una de ellas, para hacer después una interpretación diacrónica de las mismas. Se concluye, para evidenciar su transformación, comparando algunas de las dimensiones de su vivencia cristiana a lo largo del primer año y medio de su conversión, con las mismas dimensiones durante su etapa romana, cuando ya era un hombre maduro en el Espíritu.

1. Transformar, transformarse, transformación en Dios

El verbo *transformar*, en su uso transitivo, indica la acción que produce el cambio que se opera en una persona, cosa, sustancia o situación². La acción produce el cambio de un estado, forma, apariencia exterior o actitud interior a otra. La forma reflexiva (*transformarse*), cuando se trata de una persona, puede indicar que el cambio producido se causa por la persona misma, mientras que en la forma transitiva el cambio se produce como consecuencia de una variante externa al sujeto u objeto que cambia.

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL s.j., ordinario di spiritualità cristiana e di spiritualità ignaziana nella Jesuit School of Theology of Santa Clara University, Berkeley (California). Esta investigación es una contribución al ciclo de conferencias con las cuales se celebró el cincuentenario de fundación del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana (1972-2022) durante el segundo semestre del año académico 2021-2022. La presente versión castellana es una versión revisada y aumentada del original italiano que se presentó en esa ocasión.

¹ Cf. K. WAAIJMAN, *La espiritualidad. Formas, Fundamentos, Métodos*, Sígueme, Salamanca 2011, 496-562; R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del Mistero*, G&B Press, 2015.

² Para esta parte utilizo, con algunas modificaciones, a R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologico e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 130-134 y 137-139.

El sustantivo *transformación*, el resultado de la acción transformadora, se refiere al cambio o transición que se ha producido del estado A al estado B. En el caso de una persona, la mutación se produce por la conjunción de una acción externa con su aceptación o rechazo por parte del receptor. Así, las formas activa y pasiva del verbo son necesarias para una transformación que respete a la persona, y no sea una imposición. Envejecemos sin quererlo, pero amamos a quien queremos.

En cualquier caso, la transformación es siempre un cambio perceptible, aunque no sea necesariamente sensorial. De hecho, las variables que producen un cambio y el mecanismo que las ponen en marcha, pueden ser conocidos o no, mas, para constatar la transformación es necesario que ambos puedan comprobarse de alguna manera.

Aplicando este análisis al ámbito específico de la vida cristiana, se puede afirmar que la *transformación* cristiana se verifica gracias a una *acción transformadora* externa (la Presencia del Misterio santo) que, con la participación activa del creyente mediante su decisión, produce el efecto pasivo del verbo (el *transformarse*). De este modo, queda claro que la transformación cristiana se da como resultado de una acción que es a la vez activa y pasiva, externa e interna, pero que el creyente no puede producir arbitrariamente ni tampoco explicar, pues queda siempre en el ámbito del misterio inefable de la acción del Misterio santo. Ahora bien, aunque se trate de una transformación interior, espiritual, en cierto sentido inefable, debe poder observarse externamente, como le ocurrió a Ignacio: “Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente” [Au 10]³.

A continuación se desarrolla el concepto de transformación en San Ignacio y en San Juan de la Cruz para establecer, más allá de las aparentes diferencias, cómo ambos coinciden en la orientación hacia la cual se dirige la transformación.

1.1. San Ignacio de Loyola

Transformar, transformarse y transformación son palabras desconocidas en la obra de Ignacio, al igual que los sinónimos *cambio* y *cambiar*. En su lugar aparece un sinónimo, *mudar, mudanza*⁴, que siempre tiene el significado de cambiar: “hacer mudanza [cambios] en el comer, en el dormir y en otros modos de hacer penitencia; [...] en las tales mudanzas [Dios] da a sentir a cada uno lo que le conviene” [Ej 89]; “En tiempo de desolación nunca hacer mudanza [cambios]” [Ej 318; cf. Co 626]. Como ya se ha dicho, en la *Autobiografía* [10], se afirma que el hermano conocía la *mudanza* que se estaba

³ Las citas de San Ignacio siguen la edición de: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, BAC, Madrid 2014. Se citan utilizando la abreviatura y el número de párrafo correspondiente: *Autobiografía* [Au]; *Constituciones* [Co]; *Diario Espiritual* [De]; *Ejercicios Espirituales* [Ej]; *La Fórmula del Instituto* [F] y las *Cartas* se citan con el número y página de la edición utilizada.

⁴ La forma pasiva del verbo aparece tres veces en los *Ejercicios*: en el n. 49, como sinónimo de no cambiar el contenido de la oración preparatoria [Ej 46], en el n. 133, con el mismo sentido, pero en positivo, es decir, permitiendo pasar (*mudarse*) del segundo día al tercero de la segunda semana, y en el n. 319 el que es tentado debe esforzarse por salir (*mudarse*) de la desolación.

produciendo en el alma de Ignacio. En los *Ejercicios*, el verbo mudar tiene principalmente el sentido de cambiar⁵, como también lo tiene en las *Constituciones*⁶ y en la única vez que aparece en la *Autobiografía* [27]. Sin embargo, en los *Ejercicios* se distinguen dos matices: el primero indica el esfuerzo por luchar contra la desolación: “mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación” [Ej 319]; y el segundo, cambiar los afectos desordenados, pidiéndole a su divina majestad que ordene sus deseos, *mudando* Él la afección primera [cf. Ej 16]. El esfuerzo del cambio es en primera persona, pero debe ir acompañado de la acción de Dios. Obviamente, el resultado es la transformación.

Ignacio rara vez utiliza la palabra “conversión”⁷, mientras que el verbo “convertir” lo usa para significar la transformación interior⁸. Sin embargo, hay otras dos palabras que tienen una relación más explícita con transformar y transformación: *ordenar* y *orden*.

Ordenar es la acción que dispone algo en una sucesión no arbitraria, siguiendo un criterio determinado⁹. Dios ordena los deseos [Ej 16], y así el ejercitante puede superarse y *ordenar* su vida sin dejarse determinar por los afectos desordenados [Ej 21]. *Ordenarse* es la gracia que se pide a lo largo del retiro ignaciano: “pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y actividades sean puramente ordenadas al servicio y alabanza de su divina majestad” [Ej 46]. En los *Ejercicios* el orden es el efecto de la acción de ordenar, como cuando el que dirige los ejercicios tiene que dar *orden* de meditar y contemplar¹⁰. Pero *el orden* también se refiere a la perfectísima e infinita Sabiduría de Dios, que es el principio de todo orden [Ej 324; Co 136.814].

En la *Contemplación para alcanzar amor* [Ej 230ss] confluye en el ejercitante la acción de *mudar* y *ordenar*, y su efecto, la *mudanza* y el *orden*, con el objeto de que reconozca el don divino recibido en la vida y durante los *Ejercicios*, y lo agradezca. Esta es la actitud que la contemplación busca aflorar en el ejercitante al final de los *Ejercicios*, para que alcance el puro amor a Dios en la entrega de sí mismo.

En efecto, Ignacio, después de haber partido de la premisa de que el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras [cf. Ej 230], añade: “el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar del amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que, si el uno tiene sciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro” [Ej 231]. Sobre esta base, Ignacio invita al ejercitante a “pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad” [Ej 233]. Luego, en el primer punto de la contemplación [Ej 234], el ejercitante debe “recordar los beneficios recibidos de creación, redención y dones especiales” reflexionando “con mucho afecto” sobre lo que

⁵ [Ej 20.49.89.101.105.119.130.133.206.229.244.247.319].

⁶ [Ej 19.122.245.270. 304.343.382.421.424.429.435.491.554.709.739].

⁷ Cf. [Ej 257, 282; Au 86; Co 326.330.763.816; De 102].

⁸ Cf. [Ej 50; Co 61].

⁹ En la forma pasiva aparece una vez en los *Ejercicios*, en el 210, bajo el título de las reglas para *ordenarse* en el comer.

¹⁰ [Ej 2; Co 321; cf.]

Dios ha hecho por él, dándole lo que tiene. Para Ignacio, por tanto, Dios mismo desea y quiere darse al ejercitante. Por ello, éste debe reflexionar “con mucha razón y justicia” lo que debe ofrecer de su parte, es decir, cómo debe corresponder a este don amoroso: ofreciéndose y dándose todo a Dios, con todo lo que tiene y posee, pidiendo sólo que no le falte su amor y su gracia.

El propósito de presentar Juan de la Cruz en la siguiente sección es revelar, desde su perspectiva, las implicaciones de la *Contemplación alcanzar el amor*. Con ello, se espera mostrar hasta qué punto estos dos autores armonizan entre sí, más que acentuar sus diferencias personales.

1.2. Juan de la Cruz

En este autor sucede lo contrario que en Ignacio: la transformación del creyente está en función de la unión con Dios, al punto que en el Diccionario de San Juan de la Cruz no se desarrolla con voz propia, se la incluye en *unión*¹¹. El creyente conoce a Dios uniéndose a Él, transformándose en Él¹². En cambio, en Ignacio la palabra *transformación*, como se ha visto, no aparece. Cuando usa *unión*, lo hace únicamente en las *Constituciones* para referirse a la unión entre los miembros de la Compañía¹³.

Para San Juan, la transformación se realiza mediante la unión de la voluntad amorosa del creyente con la de Dios, por medio de la renuncia (purificadora) a todo lo que no es Dios. El amor es la fuerza, la virtud que transforma y une a Dios, igualando los amantes, reduciéndolos a la unidad, produciendo lo que él llama una transformación *participativa*. A través de ella Dios

comunica su ser sobrenatural, de tal manera, que [el alma, el creyente] parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participativa. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada, como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada.¹⁴

¹¹ Cf. A. ALVÁREZ-SUÁREZ, “Unión con Dios”, en *Diccionario de San Juan de la Cruz*. E. PACHO (ed.). Monte Carmelo, Burgos 2000, 1498-1505.

¹² Cf. L. BORRIELLO, L’*unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce*, en *Angelicum* 68 (1991) 383; Cf. E. DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La Transformación del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1963; G. DE SANTA MARIA MADDALENA, *L’unione con Dios secondo San Giovanni della Croce*, Salani, Firenze 1951; MIELESI, *La Trasformazione d’amore in San Giovanni della Croce*, Dimensione Umana, Milano 1981.

¹³ Cf. [Co 135,273,280,424,655,657,659,661,662,666,671,672677,709,821]

¹⁴ *Subida* 2,5,7; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*. Sexta edición preparada por Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 1998; abreviado: *Cántico espiritual* B, *Cántico* B; *Llama viva del amor* B, *Llama* B; *Subida del Monte Carmelo*, S. La abreviatura de la *Subida* va seguida de un número que indica el libro, el capítulo y el párrafo; en el caso del *Cántico* B y la *Llama* B, tras la abreviatura se indica el número del versículo y del párrafo.

En cuanto a la unión, San Juan distingue entre la unión esencial (o sustancial) y la unión por semejanza: la primera corresponde a la unión natural permanente entre el Creador y la criatura; la segunda, en cambio, “no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor”. Es una unión de *semejanza*, “cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra. Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (*Subida* 2,5,3).

El amor transformador une a Dios, porque elimina todo lo que no se ajusta a Él, para que sólo quede Él y su voluntad, de modo que el creyente que se ha conformado y asemejado a ella, está unido y transformado en ella sobrenaturalmente (cf. *Subida* 2,5,4).

La transformación así experimentada coincide con la perfección espiritual del alma, el matrimonio espiritual. Éste, para San Juan es “una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (*Cántico* B 22,3). Así, el creyente se convierte en una “sombra de Dios”, llegando a ser capaz de actuar como Dios. En efecto:

hace ella [el alma] en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, al modo que lo hace; porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dio y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios” (*Llama* B 378).

En otras palabras del mismo autor:

cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado, y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor” (*Cántico* B 12, 7).

1.3. Síntesis conclusiva

En la relación de amor entre Dios y el creyente se produce un intercambio tal, que se puede hablar de un proceso de transformación en el que uno se convierte en el otro y viceversa, un proceso que lleva a la unidad entre ambos. La aventura de los *Ejercicios* se condensa en el abandono del ejercitante al amor mutuo con Dios, donde, por la donación de su libertad, memoria, inteligencia, voluntad y de todo lo que tiene y posee, sólo pide a cambio el amor y la gracia de Dios, porque sólo eso basta [cf. *Ej* 234]. En este sentido, Juan afirma que

no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado; porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor,

o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicada y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto *la crió a su imagen y semejanza* (Gn 1,26-27) (*Cántico B 39,4.*).

La ignaciana *comunicación mutua de los amantes* coincide con la *transformación participativa* de San Juan. El amor a Dios transforma, diviniza, por lo que se puede decir que el horizonte de la vida cristiana, y no sólo de los Ejercicios, es la comunicación mutua entre Dios y el creyente, al fin de que éste se transforme en Él por consumación de amor. De este modo, por participación, se diviniza, es decir, se hace Dios.

En la tradición ignaciana, la mística se suele adjetivar como de servicio. Ésta mística se distingue, por ejemplo, de la carmelita, que es “nupcial”, o de la 'metafísica' de la escuela dominicana. A la luz de cuanto se ha expuesto, es preferible no hacer distinciones entre una mística del servicio, otra nupcial u otra metafísica, sin mencionar primero la comunicación mutua común en la transformación participativa. Sólo hay una mística, la del amor, entendida como relación ordenada a la recíproca comunicación de bienes; es decir, la divinización del creyente y la de su prójimo. Obviamente, hay diferencias en la experiencia personalizada del encuentro con Dios, pero la dinámica común es la del amor, compartida por todos, más allá de las diferencias.

La siguiente sección, teniendo en cuenta lo expuesto, analiza la transformación cristiana de Ignacio a través del análisis e interpretación de las más importantes decisiones que hizo en su vida.

2. El proceso de transformación de San Ignacio a través de sus decisiones

Una vez establecida la finalidad de la vida cristiana, es decir, la transformación para la *deificación*, el método por el que se analizará la transformación de Ignacio será el del análisis de la toma de decisiones.

Tomar una decisión significa escoger una opción entre las posibilidades existentes y así asumir una orientación determinada en función de una preferencia. Una elección concluye una deliberación, un discernimiento, mediante el cual se juzga y evalúa una situación, en orden a obtener un resultado. Cualquier elección establece un nuevo orden, reordena el anterior.

En la dinámica de la toma de decisiones se pueden identificar seis pasos¹⁵: en una ocasión determinada se percibe algo, cognitiva y afectivamente, que se hace objeto de reflexión hasta la elaboración de un juicio, que lleva a optar por una decisión, para asumir responsablemente sus consecuencias. Es decir, toda decisión:

¹⁵ R. ZAS FRIZ DE COL (ed.), *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del Metodo Teologico-Decisionale*, G&B Press, Roma 2020, 11-20.

tiene una preparación y se da en una ocasión precisa (prep/oc) en la que primero se presenta una moción (moc), de la que se toma conciencia por el contenido cognitivo y el efecto afectivo que deja (con/cog+afe), a la que sigue después una reflexión para emitir un juicio (refl/jui) que precede propiamente la toma de decisión (dec) como respuesta a la moción recibida, para asumir responsablemente las consecuencias de la decisión tomada (cons).

En la vida cristiana, la transformación divina depende del progreso de las decisiones del creyente, en respuesta a las mociones que recibe. El crecimiento responsable en la relación con Dios llevará a una reflexión cada vez más atenta de la percepción de los movimientos internos y de los acontecimientos externos, y por ello, conducirá a juicios y decisiones más lúcidas que consoliden la actitud teológica, motor de la transformación participativa a la que se refiere Juan de la Cruz.

En efecto, la transformación del creyente se produce mediante las decisiones que toma, que pueden ir en el sentido de su divinización o bien en sentido contrario. Sus opciones lo auto-determinan ante Dios, pudiéndose identificar con Él de forma responsable y exigente, aunque no siempre sus opciones sean lineales. La posibilidad de la desidentificación está siempre presente.

Con este marco de referencia, se analizan en dos etapas, sincrónica y diacrónicamente, seis de las decisiones más importantes tomadas por San Ignacio, según consta en su *Autobiografía*¹⁶.

2.1. Análisis sincrónico

La primera decisión que consideramos es mientras Ignacio convalece de una herida de guerra (primavera de 1521). La decisión se prepara (prep/oc) mientras está acostado en la cama y pide libros de caballería, pero sólo se le facilitan un libro sobre la vida de Jesús y otro sobre la vida de los santos (moc). Mientras lee, admira las penitencias de los ascetas y comienza a imaginar y desear hacerlas también, aunque, al mismo tiempo, imagina realizar actos heroicos para ganar el amor de una mujer noble. En un momento dado se da cuenta de la diversidad que estos dos pensamientos producen en su estado de ánimo: es la ocasión por la que Ignacio se da cuenta de las diferentes mociones que actúan en su alma (con/cog+afe) y reflexiona sobre ellas (refl/jui). Así, llega a la decisión (dec) de ir a Tierra Santa, para mejor imitar la vida de los santos que estaba leyendo. Esta decisión lo inicia, de forma algo inconsciente, en la vida teológica (cons). Es el comienzo de su conversión y de su vida cristiana.

Una segunda decisión importante la toma Ignacio cuando está en Tierra Santa. Quiere quedarse allí (prep/oc), pero ocurre algo inesperado que estropea sus planes. El padre provincial de los franciscanos no le permite quedarse (moc). Ignacio toma conciencia de esa intervención (con/cog+afe) y reflexiona sobre el hecho, hasta llegar a la convic-

¹⁶ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, “Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 22 (2016) 137-165.

ción de que no es voluntad de Dios permanecer en Tierra Santa (refl/jui); entonces decide abandonarla (dec), porque así se ha manifestado la voluntad de Dios; por tanto, al someterse a ella, Ignacio obedece a Dios (cons).

Esta decisión prepara y es la ocasión (prep/oc) para una tercera decisión. Ello sucede cuando Ignacio abandona Jerusalén y emprende el camino de vuelta a Venecia en el invierno de 1524: el Peregrino “entendió que no estuviese en Jerusalén (moc y consap/cog+afe), siempre vino consigo pensando qué haría [*quid agendum*] (refl/jui). Al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las almas, y se determinaba (dec) ir a Barcelona; y así se partió de Venecia para Génova (cons)” [Au 50].

Ignacio permanece en Barcelona durante un año y medio, y luego se traslada a la Universidad de Alcalá de Henares para continuar sus estudios. Pero aquí debe sufrir dos procesos por parte de la Inquisición. Esta situación es la ocasión que prepara la cuarta decisión (prep/oc). Después de que la Inquisición dicta su sentencia (moc), absolviendo a Ignacio de toda sospecha (con/cog+afe). Éste sigue perplejo sobre el camino a seguir (refl/jui), motivo por el cual decide (dec) pedir consejo al arzobispo de Toledo, para seguir así la voluntad de Dios. El prelado le sugiere que se traslade a Salamanca (cons), adonde llega en julio de 1527.

En su nueva sede sigue teniendo problemas con las autoridades de la Inquisición, lo cual prepara y da la ocasión (prep/oc) para una nueva decisión, la quinta. Ignacio acaba en la cárcel y después de veintidós días recibe una sentencia (moc). No lo condenan, sino que le imponen condiciones que, en su opinión, le impiden hacer el bien al prójimo (con/cog+afe). Reflexiona sobre ello (refl/jui) y decide (dec) ir a estudiar a París, buscando siempre la voluntad divina y el bien de las almas (cons). Deja Salamanca en septiembre de ese mismo año.

Ignacio llega a París en febrero de 1528 y permanece allí durante algo más de siete años, hasta abril de 1535. La oportunidad de salir de la ciudad llega por motivos de salud, pero en realidad era el primer paso de un proyecto en el que había trabajado con un grupo de estudiantes (prep/oc). De hecho, la sexta decisión está ligada a la experiencia de Ignacio y sus compañeros en París, que a través de la práctica de los Ejercicios Espirituales (moc) han despertado a una intensa forma de vida cristiana, que les ha dado una nueva conciencia (con/cog+afe) y llevado a una nueva forma de entender la vida. En consecuencia, reflexionan sobre cómo invertir sus vidas en el futuro (refl/jui), por lo que deciden (dec) ir a Tierra Santa. Si esto no fuera posible al cabo de un año de espera, irían a Roma, donde el Papa, para ser distribuidos por él en la viña del Señor y dedicarse al mayor servicio de las almas (cons).

Ignacio se encuentra en Venecia con sus compañeros en enero de 1537. Después de esperar el tiempo determinado para realizar la travesía, y quedando claro que no podían embarcarse hacia oriente, llevan a cabo lo acordado en París: acuden al Papa, en Roma, interpretando el hecho como voluntad divina.

2.2. Análisis diacrónico

Siguiendo el camino de las decisiones, podemos clarificar el proceso transformador de Ignacio a través de la identificación de diferentes etapas de su desarrollo espiritual, siguiendo la propuesta de Federico Ruiz o.c.d. Según el autor,

Para crecer, el organismo elimina, pasa por fases sucesivas, sufre varias crisis que son siempre diferentes, sin dejar de ser las mismas. El crecimiento no se produce por simple acumulación, sino por un proceso de pérdidas y adquisiciones. Lo mismo ocurre en el proceso espiritual, que no es un proceso gradual ni armonioso: está hecho de contradicciones, conflictos, tensiones, rupturas del equilibrio, que abren el horizonte a síntesis más ricas.¹⁷

En esta línea, Ruiz identifica seis etapas en el desarrollo transformador de la vida cristiana: iniciación, personalización, interiorización, crisis, madurez y glorificación¹⁸. La vida cristiana responsable (1) comienza con una decisión radical de seguir la propia conciencia ante la Presencia de Dios, la conversión. (2) A esto le sigue la personalización de la relación teológica, donde el creyente se compromete a “integrar los contenidos objetivos y subjetivos de la vida cristiana en el proceso de afirmación de la personalidad humana, y en el conjunto de su existencia individual y social”¹⁹. (3) El desarrollo de esta actitud conduce a la interiorización teológica, que implica una creciente implicación con Dios en la vida cotidiana. Luego, puede ocurrir o no, (4) que tras esta etapa se produzca una crisis profunda, las *noches de los sentidos* y del *espíritu*, con el fin de purificar la actitud teológica. (5) Esta crisis puede preceder a una relativa madurez en la relación con Dios, (6) previa a la consumación de la transformación participativa, ya que tiene lugar en un horizonte escatológico que no alcanza su plenitud en la historia, sino más allá.

Interpretando el análisis sincrónico desde una perspectiva diacrónica, la iniciación de Ignacio en la vida cristiana consciente y responsable comienza prácticamente sin darse cuenta, mientras está convaleciente en Loyola, y continúa hasta que acepta renunciar a su deseo de permanecer en Tierra Santa. Entonces tiene que encontrar una motivación más personal para progresar en el camino del servicio divino a las almas, y la encuentra decidiéndose a estudiar. Desde 1524, cuando regresa de Tierra Santa, hasta septiembre de 1527, cuando llega a París, Ignacio persevera en su compromiso con el estudio, personalizando así su relación con Dios.

Durante los siete años que pasó en París, Ignacio interioriza progresivamente su relación con Dios. Es importante señalar que no experimenta un período de crisis como se refiere la tradición carmelita, y que Ruiz indica como una noche de los sentidos y del espíritu. A modo de hipótesis de trabajo, el hecho podría explicarse por la práctica constante y cada vez más refinada de discernimiento de espíritus. Éste, vivido por Igna-

¹⁷ F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, en *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniiana, Brescia 1983, 277-301, aquí 292.

¹⁸ Cf. F. RUIZ, “L'uomo adulto in Cristo”, en *Antropologia Cristiana*, B. MORICONI (ed.), Citta Nuova, Roma 2001, 536-545.

¹⁹ F. RUIZ, “L'uomo adulto in Cristo”, 538.

cio como un ejercicio continuo de purificación de las motivaciones, le evita pasar por tales oscuridades. También debió influir en ello el efecto de purificación que tuvieron las enfermedades que padeció continuamente²⁰.

Cuando Ignacio entró en Roma en 1537 era ya un hombre maduro en el Espíritu y podía dedicarse a la organización de la Compañía. Mirando hacia atrás en las decisiones que tomó, Dios le movió a establecerse en Roma después de su deseo inicial y tardío de echar raíces en Tierra Santa. Y en la Ciudad Eterna espera el cumplimiento escatológico de las promesas cristianas, que tendrá lugar después del 31 de julio de 1556.

2.3. Ejemplos de la transformación de Ignacio

Las seis decisiones consideradas marcan la transformación de Ignacio en su relación con el misterio de Dios. Sin embargo, para ilustrar cómo se transformó concretamente, es posible comparar algunas dimensiones de su experiencia cristiana en dos momentos diferentes de su vida: por ejemplo, el periodo de Loyola, Manresa y Tierra Santa con el periodo de su madurez en Roma. Así se puede apreciar mejor la evolución de su proceso personal.

Durante su primer año y medio de neo-converso, Ignacio (1) se inicia en el combate espiritual y en el discernimiento; (2) lee libros religiosos; (3) se determina a peregrinar a Tierra Santa, que considera su misión como converso; (4) crece en su deseo de perfección; (5) imita a los santos; (6) se convierte en devoto de María; (7) toma la decisión de permanecer casto; (8) reza diaria y continuamente y desea ayudar a las ‘almas’ mediante la conversación espiritual; (9) disfruta de una fe iluminada; (10) ama muy concretamente la pobreza en medio de los pobres de los hospitales; (11) asiste a los sacramentos de la confesión y de la Eucaristía; (12) practica la abnegación, la penitencia y la mortificación continua; (13) tiene una clara conciencia de ser pecador; (14) busca un guía espiritual y practica la cuenta de conciencia; (15) crece en el ejercicio de las virtudes; (16) desea siempre obedecer a Dios, obedeciendo a la Iglesia.²¹

Dado que no es posible desarrollar una comparación de todas estas las dimensiones entre los dos momentos de la vida de Ignacio, presentaremos algunas a modo de ejemplo.

²⁰ “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 el 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” (S. ARZUBILADE, “Enfermedad”, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*, J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Madrid-Bilbao² 2007, 750-759, aquí 753).

²¹ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, “Radicansi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.

2.3.1. Discernimiento

Pasado el tiempo de su convalecencia en Loyola, en febrero de 1522, Ignacio salió de casa “montado en una mula” [Au 13]. Los que vivían con él, especialmente su hermano, se fueron dando cuenta por lo que hacía, de que ya no era el mismo [cf. Au 10]. De hecho, cuando Ignacio recuerda este tiempo, afirma que “nuestro Señor se había con esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese” [Au 14]. Practicaba las penitencias para imitar a los santos y aún sobre pasarlos: “Y en estos pensamiento tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo que cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estar 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 circunstancias” [Au 14].

Sin embargo, cuando Ignacio reside en Roma, adonde llega en 1537, quince años después de haber dejado la casa paterna, la transformación que se había iniciado en Loyola, se había consumado. Es un maestro en el discernimiento. Así lo demuestra en el libro de los *Ejercicios* las anotaciones [Ex 1-20], con las diferentes series de reglas de discernimiento: ordenarse en el comer [Ej 210-217], la primera y segunda semana [Ej 313-336], distribución de limosnas [Ej 337-344], sentir y comprender los escrúpulos [Ej 345-351], y por último, para sentir auténticamente en la Iglesia [Ej 352-370]. También lo atestigua su *Diario Espiritual* en la primera parte.

Un ejemplo de la madurez de Ignacio en el ejercicio del discernimiento, en comparación con el período de Loyola, lo encontramos en la carta escrita a los estudiantes de Coimbra, datada el 7 de mayo de 1547, conocida como la *carta de la perfección*. Ignacio los estimula a la vida interior, pero los pone también en guardia ante el fervor indiscreto, pues “no solamente vienen las enfermedades espirituales de causas frías, como es la tibieza, pero aun de calientes, como es el demasiado fervor”. La falta de moderación en el fervor puede llevar a

muchos inconvenientes contrarios a la intención del que así camina. El primero, que no puede servir a Dios a la larga; como suele no acabar el camino el caballo muy fatigado en las primeras jornadas, antes suele ser menester que otros se ocupen en servirle a él. El 2.º, que no suele conservarse lo que así se gana con demasiado apresuramiento [...]. El 3.º, que no se curan de evitar el peligro de cargar mucho la barca; y es así que, aunque es cosa peligrosa llevarla vacía, porque andará fluctuando con tentaciones, más lo es cargarla tanto, que se hunda. 4.º Acaece que, por crucificar el hombre viejo, se crucifica el nuevo, no pudiendo por la flaqueza ejercitar las virtudes [...] [Cartas, 36, pp. 729-730].

2.3.2. Misión

Durante su convalecencia, Ignacio se imagina yendo a Jerusalén descalzo [cf. Au 8], y lo hace en cuanto se restablece [cf. Au 9]. Se convierte en peregrino para cumplir con su misión: llegar a Tierra Santa para quedarse allí y ayudar a las almas. El fracaso de este intento no le disuade de su propósito, al descubrir que va más allá de permanecer en la

tierra de Jesús. Once años después, en París, él y sus compañeros decidieron un segundo intento, que también fracasó. Sin embargo, encontró en Roma el lugar para cumplir su misión, el servicio al prójimo.

En los *Ejercicios*, esta concepción de la misión está representada en el envío que el buen capitán Jesús hace de sus hombres en la meditación de las dos banderas [cf. *Ej* 143-146] y a ella se puede asimilar la vocación personal en la Iglesia. El título de la séptima parte de las *Constituciones* está dedicado a las misiones: “De lo que toca a los ya admittidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”.

En el primer capítulo de esta séptima parte, “De las misiones de Su Santidad”, se trata de la dispersión de los jesuitas “para trabajar en la parte y obras de la que les fuere commettida; ahora sea imbiados por orden del Vicario Summo de Cristo nuestro Señor por unos lugares y otros, ahora por los Superiores de la Compañía, que así mesmo les están en lugar de su divina Magestad, ahora ellos mesmos escojan dónde y en qué trabajar [...]” [*Co* 603].

El Padre General tiene plenos poderes para enviar en misión:

El mesmo General tendrá auctoridad entera en las misiones, no contraveniendo en ningún caso a las de la Sede Apostólica, como se dice en la 7ª Parte, imbiando todos los que le pareciere de los que están a su obediencia, Professos o no Professos, a qualesquiera partes del mundo, para el tiempo que le pareciesse, determinado o no determinado, para exercitar qualquiera medio de los que usa la Compañía para ayudar los próximos [*Co* 749].

La *misión* tiene una raíz divina, como se desprende de la entrada del 11 de febrero de 1544 del *Diario espiritual* de Ignacio, mientras discierne sobre el estado de pobreza de las casas profesas: “cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y *lenguas* los confirmó, y así el Padre y el Hijo, inviando el Espíritu Santo, todas tres persona confirmaron la tal misión” [*De* 15, cursivas del texto].

La misión se cumple peregrinando por la viña del Señor para el servicio de las almas, pero también en un trabajo estable. Así, en el mes de febrero de 1551, los jesuitas abrieron en Roma una escuela gratuita, que con el tiempo sería el Colegio Romano. Se conserva una especie de circular dirigida a los benefactores datada en 1553, en la cual se pide ayuda para la fundación económica del proyecto, motivándola así:

aquí se instruirán a muchos de Alemania y de todas aquellas partes septentrionales dañadas de herejías, que se podrán después enviar a ellas como operarios fieles, que con ejemplo y doctrina procuren reducir al gremio de la santa madre Iglesia aquella sus naciones. También se instruirá mucho número de operarios de nuestra mesma Compañía, cuyas letra se enderezan solamente a este fin del bien común; y de aquí se han de enviar a todas partes de la cristiandad donde hubiere necesidad, y entre heréticos y cismáticos, moros y gentiles; que, aunque sea de nuestro Instituto en todas partes, lo que se instituyeren aquí, delante los ojos del Sumo Pontífice y Sede Apostólica, serán por razón más adoperados en lo dicho que los otros. Así que este colegio será un seminario continuo de ministros desta Sede Apostólica para servicio de la Santa Iglesia y bien de las ánimas (*Cartas*, n. 106, p. 885).

2.3.3. Deseo de perfección

En el primer período de su conversión, Ignacio pasó del “gran y vano deseo de obtener fama” [Au 1] al deseo de “seguir el camino de la perfección y de lo que traería mayor gloria a Dios...” [Au 36]. A lo largo de los años profundizó en su comprensión de la perfección cristiana.

Así, por ejemplo, en el *Preámbulo a la Consideración de los estados de vida* [Ej 135] San Ignacio afirma que “debemos disponernos a llegar a la perfección en cualquier estado o género de vida que Dios nuestro Señor nos dé a elegir”. Desear la perfección e imitar al Señor es un mismo deseo que se realiza en la respuesta a la llamada del Señor. En el tercer número de las *Constituciones* se lee: “El fin de la Compañía no es sólo esperar, por la gracia de Dios, la salvación y perfección de nuestras propias almas, sino, por esa misma gracia, esforzarnos con todas nuestras fuerzas en ser de ayuda a la salvación y perfección de las almas de nuestro prójimo”.

En el capítulo quinto de las *Constituciones*, San Ignacio no obliga a pecado mortal o venial el cumplimiento de las constituciones porque “en lugar del temor de la ofensa suceda el amor y desseo de toda perfección y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga” [Co 602].

Un último ejemplo se encuentra en la ya citada carta *de la perfección* dirigida a los estudiantes de Coimbra. Ignacio afirma que no duda que la bondad divina quiere comunicar sus bienes para hacerlos perfectos, teniendo Dios más deseos de donarla que ellos de recibirla. Razona así: “que si así no fuese no nos animaría Jesucristo a lo que de sola su [mano podemos haber, diciendo:] *Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48). Así que de su parte cierto es que él está presto, con que de la nuestra haya vaso de humildad y deseo para recibir sus gracias, y con que él nos vea bien usar de los dones recibidos y rogar industriosa y diligentemente a su gracia [Cartas 36, p. 724].

2.3.4. Oración

Ignacio, nada más salir de la casa de Loyola, se dirigió al santuario de Nuestra Señora de Aránzazu: “Allí pasó la noche en oración para obtener nuevas energías para su viaje” [Au 13]. Rezaba antes de confesarse [cf. Au 17] y en Manresa “oía cada día la Misa mayor y las Vísperas y Completas, todo cantado, sintiendo en ello grande consolación” [Au 20]; “[...] y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a media noche continuamente, y en todos los más ejercicios ya dichos” [Au 23]. Pero “ultra de sus siete horas de oración, se ocupaba en ayudar algunas almas que allí le venían a buscar, en cosas espirituales, y todo lo más del día que le vacaba daba a pensar en cosas de Dios, de lo que había aquel día meditado o leído” [Au 26].

En su madurez, Ignacio se presenta no sólo como un maestro del discernimiento, sino como un maestro de oración. El librito de los *Ejercicios* lo atestigua ampliamente no sólo por la indicación explícita de los diferentes modos de orar [Ej 238-260], sino por la manera de estructurar durante el mes de ejercicios cada semana, cada día y cada momento de oración.

En cuanto su oración personal, el *Diario espiritual* da un impresionante testimonio de sus experiencias interiores antes, durante y después de la celebración de la misa:

Al preparar el 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 muchas parte desde 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, no podía que a ella no sentiese o viese, como quien es parte o puerta de *tanta gracias, que en espíritu sentía* [De 31; cursivas del texto].

En las *Constituicones* se dan las siguientes indicaciones sobre la oración personal a los jesuitas formados:

Porque según el tiempo y aprobación de vida que se spera para admittir a profesión y también para Coadjutores formados los que se admitten en la Compañía, se presupone serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor, quanto la disposición corporal y ocupaciones exteriores de caridad y obediencia permiten; no parece darles otra regla en lo que toca a la oración, meditación, y studio, como ni en la corporal exercitación de ayunos, vigiliás, y otras asperezas o penitencias, sino aquella que la discreta caridad, les dictare, con que siempre el Confessor, y hubiendolo dubio en lo que conviene, el Superior también, sea informado. Solo esto se dirá en general, que se tenga advertencia que ni el uso demasiado destas cosas, tanto debilite las fuerzas corporales y ocupe el tiempo, que para la espiritual ayuda de los próximos, según nuestro Instituto, no basten; ni tampoco por el contrario haya tanta remisión en ellas, que se resfríe el espíritu, y las passiones humanas y baxas se calienten [Co 582].

Ignacio escribe a Urbano Fernández, a través de su secretario Polanco el 1 de junio de 1551 en estos términos:

Cuanto a la oración y meditación, no hubiendolo necesidad especial por tentaciones, como dije, molestas o peligrosas, veo que más aprueba [Ignacio] procurar en todas cosas que hombre hace hallar a Dios, que dar mucho tiempo junto a ella. Y este espíritu desea ver en los de la Compañía: que no hallen (si es posible) menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia que en la oración o meditación; pues no deben hacer cosa alguna sino por amor y servicio de Dios N. S., y en aquello se debe hallar cada uno más contento que le es mandado, pues entonces no puede dudar que se conforma con la voluntad de Dios Nuestro Señor (*Cartas*, 68, p. 812).

2.3.5. *Imitación de los santos y de Cristo*

La lectura de las vidas de los santos y de Cristo impactó a Ignacio durante su estancia en Loyola, “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 había hecho” [Au 9].

En Roma, Ignacio ya no imitaba a los santos exteriormente, sino interiormente, imitando al Señor: “yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra sanctísima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado [Ej 98].

Son muchas las citas que se pueden hacer a este respecto en los *Ejercicios*: en el coloquio de la contemplación de la Encarnación se pide “para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado” [Ej 109]; también se pide “conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y la gracia de imitarle” en las Dos Banderas [Ej 139] así como “en pasar oprobios y injurias por más en ellas le imitar” [Ej 147]. Imitación que llega a su punto culminante con el tercer grado de humildad: “por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo” [Ej 167].

Con esa lógica se hace el examen general al candidato de la Compañía: “Para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida spiritual, su mayor y más intenso officio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles; y el nuestro ayudarle en ellas quanto el Señor nuestro nos administrare su gratia para mayor alabanza y gloria suya” [Co 103].

2.3.6. Ignacio, de Peregrino a General

Donde quizá resulta más evidente la transformación experimentada por Ignacio, es al comparar al neo-converso que sale de la casa paterna al lomo de una mula, dejándole tomar la decisión de ir o no ir a matar al moro que ha cuestionado la honorabilidad de María, con el Ignacio que describe las cualidades que debe tener el General, en el capítulo segundo de la novena parte de las *Constituciones*: “Quál haya de ser el Prepósito General” [Co 723-735]. En los números 723-735 se describen las seis cualidades que deben caracterizar al Superior General “*pues en ellas consiste la perfección del Prepósito para con Dios, y lo que perficciona su affecto y entendimiento y execución; y también lo que le ayuda de los bienes del cuerpo y externos; y según la orden con que se ponen, así se estima la importancia dellas*” [Co 724, cursivo del texto]. Se recuerdan la dos primeras:

La primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor dél como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias, y mucho valor y efficacia a todos los medios que se usaren para la ayuda de las ánimas.

La 2.^a, que sea persona cuyo exemplo en todas virtudes ayude a los demás de la Compañía, y en special debe resplandecer en él la caridad para con todos próximos, y señaladamente para con la Compañía, y la humildad verdadera, que de Dios nuestro Señor y de los hombres le hagan muy amable. Debe también ser libre de todas passiones, teniéndolas domadas y mortificadas, porque interiormente no le perturben el juicio de la razón, y exteriormente sea tan compuesto, y en el hablar specialmente tan concertado, que ninguno pueda notar en él cosa o palabra que no le edifique, así de los de la Compañía, que le han de tener como espejo y dechado, como de los de fuera. Con esto sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necessaria con la benignidad y mansedumbre, que ni se dexé declinar de lo que juzgare más agradar a Dios nuestro Señor, ni dexé de tener la compassión que conviene a sus hijos; en manera que aun los reprehendidos o castigados reconozcan que procede rectamente en el Señor nuestro y con caridad en lo que hace, bien que contra su gusto fuese

según el hombre inferior. Y así mesmo la magnanimidad y fortaleza de ánimo le es muy necesaria para sufrir las flaquezas de muchos, y para comenzar cosas grandes en servicio de Dios nuestro Señor, y perseverar constantemente en ellas quanto conviene, sin perder ánimo con las contradicciones (aunque fuesen de personas grandes y potentes), ni dexarse apartar de lo que pide la razón y el divino servicio por ruegos o amenazas dellos, siendo Superior a todos casos, sin dexarse levantar con los prósperos ni abatirse de ánimo con los adversos, estando muy aparejado para rescibir, quando menester fuesse, la muerte por el bien de la Compañía en servicio de Iesu Cristo Dios y Señor nuestro [Co 723-726.727-728].

3. Conclusión

La transformación, no sólo la de Ignacio, sino la de todo cristiano, es el resultado de la interacción de las mociones divinas, percibidas como procedentes directamente de Dios o a través de mediaciones históricas, con las decisiones del creyente como respuesta a ellas. En el juego de las diferentes mociones y decisiones que se desarrollan durante la vida de Ignacio, se revela su perseverante decisión de ser transformado por Dios después de su conversión en Loyola.

En toda moción se manifiesta, más o menos claramente, una decisión divina que exige una respuesta por parte de quien la recibe. Las grandes o pequeñas mociones desencadenan grandes o pequeñas decisiones: es siempre a través de éstas que se produce la transformación de la vida cristiana, pues son los puntos fijos que la marcan como hitos. Hacer la voluntad divina, presuponiendo la indiferencia ignaciana como pureza de corazón frente a los afectos desordenados, significa discernir y decidir lo que Dios ha decidido para el creyente individual, “para mí”.

Así, a través de las decisiones es como se verifica la transformación participativa que lleva tanto a Dios como al creyente a una donación recíproca, en una consumación de la unión amorosa, en la que el creyente se diviniza por participación, gracias a la comunicación mutua entre ambos, en la que los amantes se entregan el uno al otro, porque tienen una sola voluntad.