

Juan Antonio Estrada

Los ejercicios de
Ignacio de Loyola



Vigencia y límites
de su espiritualidad



Desclée De Brouwer

Juan Antonio Estrada Díaz

**LOS EJERCICIOS
DE IGNACIO DE LOYOLA**

Vigencia y límites de su espiritualidad



DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

© Juan Antonio Estrada Díaz, 2019

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2019

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclée.com

info@edesclée.com

Facebook: EditorialDesclee

Twitter: @EdDesclee

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Printed in Spain

ISBN: 978-84-330-3079-5

Depósito Legal: BI-2339-2019

Impresión: Grafo, S.A. - Basauri

*Acaso nunca había estado el Señor tan cerca de nosotros,
ya que nunca habíamos estado tan inseguros.*

(Pedro Arrupe, Padre General de la Compañía de Jesús)

A José María Castillo, con ocasión de su noventa cumpleaños.
Desde el agradecimiento por su contribución a la libertad
personal y al encuentro con Dios.

*Desde lo más hondo de nuestra humanidad
y caminando por peldaños de bondad y esperanza,
Dios sale al encuentro.*

(Miguel Pérez Álvarez, pintor, autor de la portada del libro)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
1. Releer los clásicos e interpretarlos.	17
2. La tradición espiritual del libro de los Ejercicios	21
3. La espiritualidad ignaciana	25
1. LIBERARSE PARA ENCONTRAR A DIOS.	31
1. La subjetividad personal como punto de partida	35
2. Anotaciones para los Ejercicios	40
3. El Principio y Fundamento	47
4. Las carencias y actualidad del Principio y Fundamento	57
5. Un Principio y Fundamento renovado.	63
2. CONCIENCIA DE PECADO Y DIVISIÓN INTERNA	77
1. Adiciones para hacer mejor los Ejercicios.	81
2. Estructura e imaginario del texto ignaciano.	87
3. Las ejercitaciones sobre el pecado.	90
4. Los límites de la Primera Semana	115
5. Pecado, perdón y condenación.	129

3. LA CRISTOLOGÍA, UN PROYECTO DE SENTIDO	147
1. La cristología y el proyecto de vida	148
2. Imitación y seguimiento de Cristo	154
3. Las patologías de la espiritualidad	158
4. La contemplación de la encarnación	167
5. La contemplación del nacimiento	178
6. La meditación de dos banderas	183
7. La meditación de tres binarios	196
8. Las tres maneras de humildad	202
4. DISCERNIR, BUSCAR A DIOS Y ELEGIR	211
1. Sobre qué hacer elección	214
2. Cuándo y cómo hacer elección	219
3. Voluntad divina y libertad humana	231
4. Experiencia personal y reglas de discernimiento	237
5. Los engaños de la espiritualidad	246
6. Complejidad y límites del discernimiento	251
5. LA CRISIS FINAL DEL SEGUIMIENTO	261
1. La última cena de Jesús	263
2. La problemática de la interpretación ignaciana	271
3. La oración del huerto: la pasión espiritual	279
4. Los otros relatos de la pasión	289
5. La teología actual y la pasión	302
6. El idealismo teológico y el realismo de la historia	310

6. OTRA FORMA DE VER LA VIDA.	319
1. Las meditaciones sobre la resurrección	326
2. La Contemplación para alcanzar amor	335
3. Actualizar la Cuarta Semana	348
4. La propuesta final: cambiar la forma de vivir	357
5. Los Ejercicios: síntesis final	367
7. LAS REGLAS PARA SENTIR EN LA IGLESIA	377
1. La clave positiva del conjunto de las reglas.	380
2. La problemática de la regla trece.	387
3. De la regla trece a la obediencia plena	394
4. Vigencia y límites de las reglas ignacianas	403

INTRODUCCIÓN

A comienzos de la segunda mitad del siglo XX reinaba un consenso bastante generalizado acerca del declive y la desaparición paulatina de las religiones. La creciente racionalización de la sociedad, la revolución científico-técnica, las sociedades de consumo, la secularización sociocultural y la laicización del Estado fueron algunos de los elementos que llevaban a hablar de la decadencia próxima de las religiones. Las religiones se veían como entidades del pasado y cada vez se extendía más la convicción acerca de la muerte cultural de Dios y de la crisis de las religiones, en particular del cristianismo, en una sociedad centrada en lo material y con cada vez más dificultades para dar un sentido a lo sobrenatural¹. Acertadamente, se ha hablado del cierre categorial generado por la razón científico-técnica, dado que todas las teorías e hipótesis exigen en última instancia la verificación empírica, mientras que la religión no tiene referentes que puedan hacer comprobables sus afirmaciones. La afirmación de que la fe es creer lo que no se ve, dejó paso a verla como una ilusión, como un idealismo engañoso que llevaba a creer en un trasmundo y a desatender los problemas

1. La mejor síntesis es la de Charles Taylor, *La edad secular*, Barcelona, Gedisa, 2009; *Dilemmas and Connections*, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 2011. También, Juan A. Estrada, "Secularización", en *Diccionario de la existencia*, (A. Ortiz Osés, Ed.), Barcelona, Anthropos, 2006, 521-527; "Religión, democracia y secularización", en *Crítica y meditación* (J. F. García Casanova y A. Vallejo, Eds.), Granada, Universidad de Granada, 2013, 191-214; "Religión y nueva secularización": *Razón y Fe* 274 (2016), 285-296.

de este. Cada vez resulta más difícil la fe del carbonero, es decir, una fe no falsable y creíble². El imaginario simbólico cristiano ha perdido correlación con las creencias culturales y sociales. De ahí, las afirmaciones contrarias al cristianismo en una sociedad post religiosa, en la que la indiferencia religiosa, más que el ateísmo militante, es la postura más corriente.

A partir de la década de los noventa comenzó a darse un nuevo movimiento ideológico contrario, el del retorno de la religión. Los pronósticos de las décadas anteriores comenzaron a cuestionarse y se constató la importancia que tenía la religión en el ámbito político, sociocultural y económico. La religión cobró importancia, incluso para personas no religiosas, como un componente importante para abordar los problemas humanos. Se habló de ‘la revancha de Dios’³, se cuestionó la correlación entre modernización y secularización, y se comenzó a cuestionar que el modelo europeo sobre la religión sirviera para todo el mundo⁴. La secularización y laicización siguen estando presentes, y con ellas la privatización de la religión y la crisis de las iglesias, pero se advierten signos de que hay otras dinámicas. Paradójicamente, la creciente racionalización del mundo parece haber fomentado el ansia por lo no racional. Se constata un interés nuevo por las religiones, aunque de forma distinta, acentuando los aspectos emocionales, espirituales y prácticos, en contraste con el predominio de lo doctrinal y lo cultural en la época anterior. Se busca una religión más cercana, personal y práctica y surgen movimientos en favor de nuevas formas de lo religioso⁵.

El nuevo dinamismo no es una mera vuelta de lo religioso, más bien es una transformación de este. La religión sigue estando ahí,

2. Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971; *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1977; “Secular Theology and the Rejection of the Supernatural”: *Theological Studies* 38 (1977), 39-56; “Visión sociológica de la secularización en la teología”, en *Secularización*, (Instituto Fe y Secularidad), Madrid, 1970, 15-19.

3. Giles Keppel, *La revancha de Dios*, Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, 1991.

4. Peter Berger, Grace Davie y Effie Fokas (Eds.), *Religious America, Secular Europe?*, Hampshire, Ashgate, 2008.

5. Peter Berger, *Cuestiones sobre la fe*, Barcelona, Herder, 2006; *Los numerosos altares de la modernidad*, Salamanca, Sígueme, 2016; José V. Casanova, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012.

pero no hay un mero resurgir tras una etapa de crisis, sino nuevas formas de lo religioso en un contexto diferente. Hay movimientos que asumen lo religioso y al mismo tiempo lo transforman. Se distingue cada vez más entre religión, entendida como una cosmovisión o hermenéutica de la vida, e iglesia, como institucionalización de la experiencia religiosa. Proliferan eslogans como “creer sin pertenecer” (“believing without belonging”), vivir como si Dios no existiera (“etsi Deus non daretur”), “religiones sin dios” y el pluralismo de las creencias. La dinámica postmoderna y anti institucional se deja sentir en el ámbito religioso y la autoridad jerárquica pierde credibilidad e influencia, no solo en la sociedad sino dentro de las Iglesias. Los escándalos clericales han contribuido a la erosión de la autoridad jerárquica y en general de la Iglesia institucional. No son tanto las religiones, cuanto las iglesias, las que están en crisis y dentro de ellas las respectivas jerarquías.

En este marco complejo surge con fuerza la demanda de espiritualidad. Desde una perspectiva cristiana podemos definirla como “vivir según el espíritu”. El Espíritu es Dios mismo, que vive en el ser humano y está presente en los niveles más hondos de la personalidad⁶. La espiritualidad remite a las experiencias de Dios y a los valores, prácticas y modos de vida de cada persona, porque la religión no es esencialmente una doctrina, sino una comprensión de la existencia que genera una forma de vivir. Se trata de la experiencia religiosa vinculada a la presencia de Dios en cada persona y a lo que el Espíritu suscita, motiva, impulsa y clarifica a nivel individual y colectivo⁷. Hablar de espiritualidad implica aludir a la gracia, a los dones y carismas, a las vivencias y dinámicas que la persona siente cuando se relaciona con Dios. La teología se ha centrado en

6. Cfr. Kees Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Salamanca, Sígueme, 2011; P. Cebollada (Ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Madrid, Ed. San Pablo-U. P. Comillas, 2009; F. Martínez Díaz, *Espiritualidad en la sociedad laica*, Madrid, San Pablo, 2009; F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza, 2005.

7. J. Martín Velasco, “Experiencia religiosa”, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (C. Floristán y J. J. Tamayo, Eds.), Madrid, Trotta, 1993, 478-496; W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, 1986; *La voluntad de creer*, Madrid, Tecnos, 2003; G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1972.

la paternidad de Dios y en la filiación divina de Cristo, y se ha relegado al Dios Espíritu presente en la creación y en el ser humano. Este olvido del Espíritu ha facilitado el empobrecimiento de la teología, cada vez más propensa a la juridización y a la dogmática, y la desatención a las experiencias religiosas⁸. La religión surge de una experiencia personal que se transmite y se mediatiza. Histórica y teológicamente, lo primero es la experiencia de Dios del iniciador de una corriente religiosa; de ahí surge una espiritualidad, que se traduce luego en un cuerpo de instituciones (escritos, prácticas, rituales, cargos). La institucionalización del carisma busca prolongar la experiencia fundante y darle un contenido permanente. Según la personalidad y la vivencia de los fundadores se crean corrientes y escuelas de espiritualidad, dentro de lo común cristiano, de las que surgen modos distintos de serlo⁹. La experiencia produce la espiritualidad, la cual está vinculada a un conocimiento vivencial, corporal y emocional, que religa a la persona con la pretendida realidad sobrenatural. Al descubrir la realidad última, que se califica como sagrada, santa o divina, la persona también cambia y se transforma. Experimenta una dinámica de conversión y de clarificación, y percibe que entra en conexión con una realidad de un nivel ontológico diferente al de la vida corriente.

Asistimos hoy a una revalorización de la experiencia, de las vivencias y del conocimiento intuitivo, sensorial y afectivo. Incluso hablamos del ‘cerebro emocional’¹⁰, intentando superar la dicotomía entre el cuerpo y el espíritu, entre la razón y las emociones, entre el saber y el sentir. Ignacio de Loyola rompe con esa dualidad y afirma en sus Ejercicios Espirituales que “no el mucho saber harta y satisface al ánimo, más el sentir y gustar las cosas interiormente” (EE 2). Una cosa es saber algo intelectualmente y

8. Congar analiza el olvido del Espíritu en la teología y en la piedad. Yves Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983, 188-194.

9. A. Favale, “Spiritualità e scuole di spiritualità”: *Salesianum* 52 (1990), 819-826.

10. J. Le Doux, *El cerebro emocional*, Barcelona, Planeta, 1999; F. Mora, “El cerebro sentiente”: *Arbor* 162 (1999), 435-450; D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 171997; A. R. Damasio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996; E. D’Aquili, A. B. Newberg, *The mystical Mind*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

otra distinta tener experiencia de ello. Hoy subsiste el deseo y la pregunta por Dios, pero esta no se mediatiza tanto en una doctrina, cuanto en la búsqueda de vivencias personales que puedan validar la creencia en Él. De ahí, la importancia de las tradiciones y de las corrientes de espiritualidad que, a lo largo de los siglos, han revitalizado a las religiones. La mística atrae hoy mucho más que la teología, aunque inevitablemente la primera genera a la segunda y la necesita para ser comprendida y evaluada.

La búsqueda de una religión experiencial es un determinante común a muchos movimientos carismáticos y espirituales actuales. Crece el interés por los maestros del espíritu y por los escritos en los que comunican sus vivencias. Esta dinámica es universal, no solo europea y no solo cristiana, se extiende a todas las religiones, espiritualidades y técnicas de meditación, de oración y de contemplación. De ahí, el interés actual por las espiritualidades orientales, que con el yoga y el zen han influido directamente en las religiones cristianas. Estas corrientes responden a la búsqueda actual de espiritualidad, pero rechazan una concepción personal de la divinidad, en contra de la dinámica de las tres grandes religiones bíblicas, judaísmo, cristianismo e Islam¹¹. La creciente demanda de espiritualidad, incluida una espiritualidad laica y no religiosa, obliga a releer a los clásicos de la espiritualidad, autores, escuelas y libros, que no solo interesan a los creyentes de una religión determinada, sino que atraen la atención de personas en búsqueda, pertenezcan o no a iglesias y religiones concretas.

1. Releer los clásicos es interpretarlos

En este marco de interés por la espiritualidad “el libro de los Ejercicios de San Ignacio” ha cobrado nueva relevancia. Proliferan nuevos comentarios, que buscan clarificar y actualizar los Ejercicios; congresos y talleres de estudio sobre algunos de sus aspectos y dimensiones; y colecciones, como ‘Manresa’, en la que estudiosos

11. Juan A. Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Madrid, Trotta, 2018, 167-198.

se centran en su recepción histórica e influencias. Se ha potenciado la posibilidad de hacer los Ejercicios, tanto en su versión clásica y preferencial, un mes completo sin interrupciones, como los Ejercicios en la vida corriente con el tiempo que sea necesario. Los ejercicios anuales, en torno a una semana, también se han convertido en un medio práctico para difundir los ejercicios ignacianos. Muchas de estas semanas han estado guiadas por conocedores de la espiritualidad ignaciana y ofrecen posibilidades de profundizar en los ejercicios completos, haciendo cada año “una semana” de los Ejercicios. También hay una transición a una dinámica nueva, porque cada vez hay más mujeres que dan tandas de ejercicios ignacianos y aportan una sensibilidad distinta al enfoque tradicional. Además, se ha roto el casi privilegio de los clérigos, religiosos y religiosas, como ejercitantes. Actualmente hay un creciente número de seculares que se acercan a ellos y se interesan por la espiritualidad que ofrecen.

El libro de los Ejercicios es un clásico de la espiritualidad cristiana, como lo son obras de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, el maestro Eckhart, San Francisco de Asís o el mismo san Agustín, entre otros muchos. Llama también la atención el interés de autores afines al budismo y a las tradiciones orientales, filósofos y teólogos, por estos grandes clásicos de la espiritualidad cristiana, cuyas experiencias de Dios les resultan relevantes¹². Paradójicamente, muchos cristianos los desconocen o tienen una visión superficial de ellos. Entonces se busca en las fuentes de la espiritualidad oriental lo que se echa a faltar dentro de la tradición cristiana, muchas veces mezclando ambos paradigmas de espiritualidad, sin tener en cuenta sus divergencias y dimensiones contrapuestas. La búsqueda de una espiritualidad que responda a las demandas de nuestra época lleva a revitalizar el sincretismo religioso y el gnosticismo, pretendiendo que el saber, supuestamente el

12. Remito a la Escuela de Kioto, sobre todo a Nishida y Nishitani. Cfr. Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999; Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada*, Salamanca, Sígueme, 2006. También, R. Ecarter, *La escuela de Kioto. Una introducción*, Barcelona, Bellaterra-Univ. Autónoma Barcelona, 2015; James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002.

verdadero, es el que salva, más que la experiencia de una vida comprometida con los demás. Buscar fuera lo que se puede encontrar en la propia tradición, pero se desconoce, revela que han fallado las mediaciones de la espiritualidad cristiana y que no se ha sabido dar a conocer a los grandes autores del cristianismo.

Un libro “clásico” es una obra que no solo corresponde a la época en la que fue escrita, sino que sigue despertando interés en los siglos posteriores, porque muestra algo esencial de la realidad. Aunque la forma de expresión sea la de la época histórica y cultural en la que se produjo, su contenido y su intencionalidad revelan algo constitutivo del mundo, del hombre o de Dios. Que Cervantes, Shakespeare, Goethe o Dante sigan siendo leídos y estudiados en la actualidad, se debe a que plantearon cuestiones que siguen siendo las nuestras, y sus reflexiones y aportaciones siguen siendo pertinentes, aunque haya que tener en cuenta el lenguaje, el contexto y la historia de su aparición. No podemos simplemente releer los libros clásicos, sino que hay que interpretarlos e inspirarse en ellos, para ir más allá de la letra de sus creaciones. Cuando se analiza un texto, el interés de los estudiosos se centra en las influencias y circunstancias que lo originaron, en su origen y en su pasado, más que en las dinámicas y enfoques nuevos que abre, en el horizonte de interpretaciones nuevas que posibilita. La erudición es condición necesaria para conocerlo y estudiarlo, pero es insuficiente y puede llevar a un positivismo del pasado. Aprender de la historia implica continuarla e innovarla, no verla como un museo de realizaciones objetivas, ya completas y cerradas en sí mismas. El potencial innovador y creativo es lo que hace que un texto se convierta en una obra clásica¹³.

Esta capacidad de desbordar el presente, de abrir nuevos umbrales y de ser fuente de inspiración es la que caracteriza a los autores y obras clásicas. Su valor está en la perspectiva que comu-

13. D. Tracy, *The analogical Imagination*, Nueva York, Crossroad, 1991, 99-107. La importancia de una hermenéutica creativa, vinculada a Tracy y Gadamer, para una teología que actualiza el mensaje cristiano ha sido estudiada por Gonzalo Villagrán, “Filosofías para una teología pública”: *Pensamiento* 72 (2016), 395-410; *Teología pública*, Madrid, PPC, 2017.

nican y en la realidad que descubren, pero también en el nuevo horizonte de significado que ofrecen, aunque su mensaje esté condicionado por su lenguaje y por su época. La hermenéutica del texto se abre a la pluralidad de tradiciones e interpretaciones, y el horizonte del texto se funde con el actual, abriendo nuevas posibilidades. Hay una fusión de horizontes, el del texto y el del lector¹⁴. La obra siempre remite a la experiencia desde la que se escribe, la potencia y también la limita desde su particularidad histórica. La explicación del texto implica su comprensión inicial y su apropiación posterior, que nunca es completa, porque vendrán otras nuevas. La misma predicación contribuye a la comprensión actualizada de un texto religioso, porque lo adapta a las nuevas situaciones desde las que se lee. El valor permanente de la obra revela su “clasicidad” y las distintas recepciones del texto generan una tradición interpretativa, continua y plural. Captar la fuerza del texto, su verdad, implica distanciarse de él y tener capacidad crítica de evaluarlo. Cada lectura abre a una nueva interpretación posible, al releer y encontrar en él potenciales que no estaban tan claros en su composición. Desde nuestra pre comprensión cultural y religiosa releemos una obra que nació en un contexto diferente, lo cual hay que tener en cuenta para evaluar su vigencia y sus límites.

En el caso de un texto espiritual, que comunica una experiencia vivida, la tradición es más difícil. Toda obra que hable de una vivencia de Dios tiene un carácter fronterizo porque remite a algo que desborda la subjetividad del que la tiene. El autor que habla de Dios, pretende iluminar la realidad desde su vivencia, referida a alguien que le supera y que no forma parte de ella. La dificultad de expresar lo que no es conceptualizable, explica el silencio de los místicos, al tener que hablar de lo inconmensurable¹⁵. Y entonces, el lenguaje que utilizan no está a la altura de la experiencia que quieren comunicar, mucho menos cuando ese lenguaje está condicionado por la teología de su época y por una autoridad reli-

14. H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, 127-132; 236-242.

15. Juan A. Estrada, *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?*, Madrid, Trotta, 2015, 112-125.

giosa externa que determina lo que se puede y no se puede decir, al margen de lo que se haya experimentado. Entonces hay potenciales que no se explicitan cuando se escribe la obra por miedo a la censura y a la posible condena, pero que pueden hacerse transparentes a posteriori, a partir de una lectura que sepa captar lo indirectamente sugerido.

2. La tradición espiritual del libro de los Ejercicios

No es difícil comprender cómo esto afecta al libro de los Ejercicios de Ignacio de Loyola, el cual tuvo varias veces que responder a las demandas de la Inquisición. Inicialmente hablaba de teología y de espiritualidad desde su sola experiencia de Dios, siendo además un laico sin estudios teológicos. Cuando los adquirió, desde Alcalá de Henares hasta París, pudo modificar el cuerpo de los Ejercicios, cuyo núcleo primero corresponde a la época anterior, para ponerlos en relación con la teología de su época y la doctrina de la Iglesia. Pero Ignacio nunca fue un especialista en teología, a pesar de sus estudios, y siempre sintió el peso de la vigilancia doctrinal sobre sus comunicaciones, especialmente cuando pasó a ser fundador de una nueva Orden religiosa. Este contexto histórico hay que tenerlo en cuenta al estudiar el libro de los Ejercicios.

El ‘Presupuesto’ que encabeza los Ejercicios es tan vigente hoy como en su tiempo: “Se ha de presuponer que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera como la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve” (EE 22)¹⁶. Solo la comprensión personal puede corresponder a la comunicación divina, porque Dios no es una mera instancia exterior a la persona y esta percepción cambia al transmitirse a

16. En las citas entre comillas conservo el texto original de Ignacio con sus arcaísmos y el castellano de su época, aunque lo actualice en mis comentarios. El texto con sus distintas variantes se encuentra en, Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), *Exercitia Spiritualia*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, volumen 100, 1969.

los otros. Por eso puede haber diferencia entre lo que se vive y lo que se comunica y, a su vez, entre lo que se quiere decir y lo que el otro entiende. El presupuesto ignaciano está dirigido a los potenciales lectores y ejercitantes. El salvar la proposición que se expone, está dirigido a los ejercitantes respecto del que da los Ejercicios (Ignacio evita denominarlo “director”) y a los potenciales lectores y críticos del libro. Además, la espiritualidad que surgió de la experiencia ignaciana rompió con los límites y cánones teológicos establecidos en su época para la vida religiosa y para la teología. Por eso, se prestaba más a la impugnación.

La teología que estudió en Alcalá, Salamanca y en París determinó sus meditaciones y reflexiones y retrospectivamente influyó en los Ejercicios. Algunas de sus partes como el Principio y Fundamento, la Contemplación para alcanzar y amor, y las Reglas para sentir en la Iglesia son composiciones tardías, que inicialmente no estaban en los Ejercicios. En ellas se vislumbra al Ignacio teólogo que busca completar su espiritualidad inicial. El problema está en que la teología de su época no estaba a la altura de la nueva sensibilidad humana y espiritual emergente en el siglo XVI, de la que son testigos relevantes Ignacio de Loyola y también Lutero y Calvino. Una nueva experiencia de Dios en una época de cambios, como la suya, desbordaba a la teología establecida. La experiencia ignaciana va más allá de su teología, pero esta le condiciona al reflexionar sobre su vivencia de Dios. El lenguaje teológico en el que expresa su experiencia constriñe la comprensión de sus contenidos, pero estos conservan también su fuerza original y le llevan hasta los límites del lenguaje, que se retuerce para expresar lo que no puede decir directamente. El problema está en captar si una expresión es el resultado de una mala redacción, ya que Ignacio nunca tuvo un gran dominio de la lengua castellana, o si se quiere decir algo con un lenguaje teológico que lo dificulta.

El libro de los Ejercicios no es una obra teológica doctrinal y está escrito con un lenguaje, el del texto autógrafo en castellano, que dista mucho de la claridad, concisión y carácter sistemático de otros clásicos. Los Ejercicios son un libro ‘raro’ porque no propone

una “cosmovisión” o significación global, que cada uno puede captar por sí mismo de forma objetiva y sistemática. Se trata de un libro que ofrece un método para hacer los Ejercicios y está pensado más para el que los da que para el que los hace, aunque el ejercitante vaya conociéndolo a medida que avanza en ellos. Ofrece un método para practicar los Ejercicios, no una doctrina teológica para ser leída, por eso, frecuentemente desilusionan al posible lector. El que da los Ejercicios también tiene que esforzarse con un texto complejo, con formulaciones de otra época y con expresiones que hoy son obsoletas. Sin embargo, puede encontrar en el libro una fuente de inspiración y de sugerencias para hoy, aunque las expresiones y apreciaciones necesiten corrección. Además, su pretensión se puede calificar de desmesurada en su tiempo y quizás también hoy, porque reivindicaba que todos pueden tener una experiencia de Dios y no solo los grandes místicos. Esto le granjeó muchas críticas desde los comienzos. Tampoco hacía distinción de género y eran Ejercicios válidos para varones y mujeres, y además los ofrecía a los seculares. Sobre todo, estaba persuadido de que con su método se podía tener una experiencia del mismo Dios, que se traduciría en consolaciones y desolaciones. De ahí la doble acusación de “iluminismo”, de creerse enseñado por Dios, y de “pelagianismo”, es decir, de potenciar tanto la actividad humana que se perdería el carácter de comunicación divina.

Naturalmente no se puede obligar a Dios a que se revele y se comunique con ningún método, tampoco el ignaciano, pero sí se puede predisponer a la persona para que se capacite para recibir la gracia. Ignacio pretende cambiar la disposición personal a través de una serie de ejercitaciones. La idea de que, si el ser humano no pone obstáculos, Dios siempre quiere comunicarse, es el núcleo de su método. Se podría clarificar la intencionalidad ignaciana, cuando se compara con el problema de la fe. Se afirma que la fe es un don, por eso hay mucha gente que dice que no lo ha recibido y que, sin culpa suya, no puede tener lo que no se le ha dado. Y esto es verdad, pero una verdad incompleta, porque se puede capacitar a la persona para que pueda recibir el don de la

fe, de acuerdo con una forma de vida congruente con lo que Dios revela. Este es uno de los significados de lo que Karl Rahner llamó “cristianos anónimos”, personas que no afirman a Dios pero que viven unos valores humanos coherentes con los de Jesús y el reino de Dios. Esas personas, lo sepan o no, están más cercanas a Dios que muchos cristianos nominales lejanos a los valores del cristianismo. Si la fe es una gracia, la persona puede prepararse para recibirla con su forma de vivir y actuar.

3. La espiritualidad ignaciana

Toda espiritualidad tiene vigencia y límites, está condicionada desde su origen y abierta a nuevas comprensiones, que se iluminan desde las nuevas preguntas y sensibilidades que surgen en la historia. El comentario que aquí se ofrece está más abierto a la potencialidad actual del texto ignaciano que a su valor en el pasado. Responde más a la pregunta acerca de lo que puede significar hoy la espiritualidad ignaciana, y la posterior jesuita, que a elucidar sus orígenes y el proceso de constitución del libro, que está aclarado por las contribuciones de los grandes especialistas. Karl Rahner ha planteado el reto de los Ejercicios para la actualidad. Por un lado, Rahner hace de la afirmación de que el hombre puede experimentar personalmente a Dios el núcleo de la espiritualidad ignaciana. Y esto lo convierte en una tarea para los jesuitas de hoy: “mi aseveración de que se puede encontrar directamente a Dios sigue siendo, naturalmente, una afirmación por demostrar”. Unos Ejercicios completos que no hayan posibilitado esa experiencia son un fracaso, por mucha fidelidad que se haya tenido a la letra y el método de los Ejercicios. Estos son el núcleo de la espiritualidad jesuita y “la principal tarea, en torno a la cual deben girar todas las demás, ha de ser la de dar los Ejercicios”¹⁷. Rahner no vaciló en afirmar que su teología no se puede comprender al margen de los Ejercicios y que sigue siendo un reto para los jesuitas elaborar

17. Karl Rahner, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1979, 7-9.

una teología que parta de ellos y ofrecer la contribución de Ignacio a una experiencia de Dios actual. Para Rahner, la aportación ignaciana “probablemente ha sido más significativa que toda la erudita filosofía y teología dentro y fuera de la Orden”¹⁸.

Ir con Ignacio más allá de él y con su experiencia espiritual más allá de los esquemas teológicos de su época, es una exigencia actual. Su libro se abre a diversidad de interpretaciones y desde la fidelidad a él, hay que responder a las preguntas de nuestra época. Este comentario se centra en el doble problema de la identidad humana y el proyecto de sentido para la vida. Ignacio vivió en una época histórica marcada por el final de una era y el comienzo de otras. De ahí la crisis religiosa y teológica que tuvo y la diversidad de propuestas alternativas que surgieron. La pregunta determinante en la teología católica y protestante fue la salvación, ¿cómo encontrar a un Dios que pueda salvarme?, la cual se planteó desde una crisis de las creencias doctrinales, prácticas y culto establecido. Esa crisis llevó consigo también la personal. Ya no había claridad acerca de la identidad humana, sobre la finalidad de la vida y cómo encontrar a Dios y ser fiel al mundo. Surgía un nuevo mundo, aunque todavía estaba vigente la sociedad medieval, que vivía la transición hacia la modernidad. En esos momentos de cambio, la identidad personal y el proyecto de vida también entraron en crisis.

Esto también lo experimentamos en nuestra época. Cuál es el sentido último de nuestra vida y qué es importante y secundario en nuestro modo de vivir, son preguntas vinculadas a la crisis de identidad vigente. Ya no sirve en su totalidad el planteamiento del pasado, porque han surgido nuevas demandas y sensibilidades. La pluralidad de ofertas, acrecienta más la inseguridad existencial y personal en nuestras sociedades. La crisis de la Iglesia como institución, cada vez más erosionada interna y externamente, afianza la pregunta por la pertenencia al cristianismo. Por eso, se pueden leer

18. A. R. Batlogg, “Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität”, en *Zur grösseren Ehre Gottes*, (Th. Gertler, St. Ch. Kessler y W. Lambert, Eds.), Friburgo, Herder, 354, nota 19.

los Ejercicios como un intento de establecer una identidad relevante para hoy. En la época en la que teóricamente más recalcamos la importancia de la autonomía y de la autenticidad personal, es cuando más se da una colonización de las personas, a las que se presiona para que se integren en el modelo de vida que se les propone. El dominio social sigue siendo una realidad, aunque se desplazan las coerciones externas (la policía, las leyes, el Estado) en favor de la indoctrinación, la manipulación y la colonización de la mente. La propaganda consigue que los ciudadanos piensen, se sientan y busquen según los patrones establecidos por los que detentan el poder económico, político y sociocultural.

Ignacio parte de una identidad general compartida por todos, católicos o no, la salvación y el servicio de Dios. El concepto de 'persona' y el de 'identidad' son creaciones enraizadas en la teología y filosofía cristiana. En la antigüedad, a diferencia de nuestra época, se partía de la naturaleza humana, y no se atendía a las estructuras y prácticas sociales, ni a las relaciones interpersonales, como constitutivas de la identidad personal. Hay diferencias claras entre su comprensión de la persona y la relevancia que tiene hoy la dimensión social del ser humano, el yo como realidad plural y la importancia que damos al entorno social. La dignidad humana tenía una base natural y religiosa en la tradición teológica y filosófica de su época¹⁹. La definición de Boecio sobre la persona era la más aceptada: "Persona es sustancia individual de naturaleza racional". Ignacio realzó la libertad, eje vertebral de su concepto de persona, y la necesidad de un plan de vida orientado hacia Dios. Suárez interpretó teológicamente los Ejercicios y desarrolló el ser moral del hombre con una voluntad y libertad constitutivas.

La transición a la modernidad supuso el redescubrimiento del yo, de la subjetividad y reflexividad personal, y de la identidad como

19. M. Führmann y B. H. Kible, "Person": *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1989, 269-338; A. Hügl, "Mensch", *ibíd.*, V, 1980, 1059-1105; W. Sparn, "Mensch" VII: *Theologische Realenzyklopedie* 22 (1992), 510-529; E. Bueno, "De la sustancia a la persona": *Revista española de teología* 54 (1994), 251-290; E. Dussel, "La doctrina de la persona en Boecio": *Sapientia* 22 (1967), 101-126; T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 23-66.

relación con los otros. Ignacio ofreció elementos para ese cambio de perspectiva por la importancia que dio a la interioridad. La identidad personal, lo que somos, está marcada por la pertenencia a un nosotros colectivo, cultural e histórico. Pero hay que atender a la singularidad de cada hombre, a la manera de ser de cada persona particular, a la identidad individual. A partir de un código identitario asumido por todos Ignacio desarrolló una serie de reflexiones para que la persona captase la problematicidad y límites de su libertad y de su conciencia de sí, erosionada por impulsos interiores y presiones externas. Los Ejercicios buscan una liberación de la persona, un proceso de individuación interior que repercuta en la sociedad. La meta antropológica es ser interiormente libres de coacciones internas y lograr una libertad que capacite para un proyecto de vida. La vida de Cristo es el referente al que invita a adherirse y el proceso de los Ejercicios va mostrando cómo avanzar en la identificación con él, hasta adquirir una nueva cosmovisión y capacitarse para encontrar a Dios en todas las realidades.

La identidad es relacional y una vez libre de coacciones internas hay que abrirla a la transformación del mundo, en los términos militares de su época, a conquistarlo con y para Cristo. Ignacio ofrece una propuesta global de identidad, unos medios para la propia liberación y un proyecto de sentido como finalidad de la vida. Hay un porqué y un para qué desde una experiencia liberadora. Cómo se da este proceso es lo que enseñan los Ejercicios. Se puede hablar de un proceso de “individuación de la persona”, de una maduración personal enfrentándose con las zonas oscuras y negativas de la personalidad. La autenticidad está basada en el conocimiento de las dinámicas internas biográficas que se han creado. Con Kant, se puede afirmar que solo el que baja al infierno de la propia conciencia, puede alcanzar la transformación propia. Pero el descubrimiento de sí, de la propia contingencia, genera la crisis del yo, la fragilidad del sujeto y la búsqueda de fundamentos seguros. El sujeto se pregunta por sí mismo y por su proyecto de vida. Y esto es lo que Ignacio propone a lo largo de las semanas de Ejercicios. A lo largo del proceso se abren nuevos horizontes y se

hacen sugerencias que van mucho más allá de la propuesta inicial. Ignacio cambió y evolucionó en su proceso personal y el libro de los Ejercicios, también modificado en distintas etapas de Ignacio, va cambiando en sus propuestas y adquiriendo cada vez más profundidad. La comparación entre el “Principio y Fundamento” del inicio y la “Contemplación para alcanzar amor” del final, ambas composiciones tardías y síntesis globales de los Ejercicios, permite captar que los Ejercicios son un proceso de transformación de la persona, de su identidad y de su proyecto de vida. Todas sus partes hay que leerlas desde la globalidad y la interacción en el marco de un proceso evolutivo, y no de forma separada y aislada.

El problema está en actualizar esto hoy. ¿Cómo lograr hacer la experiencia que ofrece Ignacio, cuando sus mismas formulaciones y propuestas acusan el paso del tiempo y, a veces, no responden a la sensibilidad y demandas de nuestra época? El sujeto actual se debate entre su interioridad y su mundanidad, entre su singularidad y su ser colectivo, entre la búsqueda de un sentido último y el rechazo de una referencia externa. Pero cuanto más se cuestiona a Dios como referente último de la persona, más frágil es también la propia subjetividad y más débiles los propios proyectos de vida, carentes de un fundamento ontológico último. A la “muerte de Dios” le sigue la del hombre, el asesino de Dios, que es también el fratricida del otro, aunque el yo se endiose a sí mismo y se llame ‘superhombre’. “Lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche no es tanto la muerte de Dios [...] como el final de su asesino; es la desaparición entre risas del rostro del hombre y el retorno de las máscaras”²⁰. El ser humano sigue necesitando al otro para afirmar su identidad y la referencia a Dios revela su contingencia, que le lleva reactivamente a divinizarse a sí mismo y a actuar irracionalmente.

La espiritualidad de Ignacio debe integrarse en la dinámica actual del ser humano que busca una identidad perdida. Su oferta

20. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 31971, 373-374. La deconstrucción del sujeto, el hundimiento del orden de las cosas y el divorcio entre estas y sus representaciones llevan a proclamar “la muerte del hombre”, tras la de Dios. Se trata del final del humanismo desde una ontología de la persona carente de fundamento último.

es alternativa y crítica con la carencia de fundamentación actual. Pero hay que actualizar un texto del pasado, limitado en sus formulaciones y en algunos de sus contenidos, con la exégesis y la teología de nuestra época. Esto supone fidelidad a la experiencia que ofrece el texto global, más que a la letra de cada una de sus partes, y capacidad creativa para reformularla y cambiar algunas de las propuestas del mismo Ignacio. La fidelidad tiene que ser innovadora. Ahí está el reto para quienes dan los Ejercicios y para los que los reciben. Solo si se capta la dinámica subyacente a las meditaciones y contemplaciones, se pueden transformar estas desde una continuidad renovada. Su valor como “espiritualidad clásica” no se basa en la validez atemporal del texto, sino en su capacidad para inspirar nuevas dinámicas.