

CREER ES PEREGRINAR APUNTES IGNACIANOS SOBRE EL SER HUMANO

Cuando Ignacio de Loyola murió el 31 de Julio de 1556, a muchos sorprendió el aspecto de sus pies encallecidos y maltrechos. Y es que el santo efectivamente había recorrido mucho antes de asentarse en Roma como General de la Orden. Eran los pies de un «peregrino», como él mismo se calificaba al final de su vida, el símbolo de todo un talante espiritual. Esa incansable movilidad de Ignacio, que le llevó desde Loyola hasta Roma, desde la conversión hasta la fundación de una Orden religiosa, no deja de ser fascinante. Y porque las preguntas vienen de la fascinación, cabría hacerse unas cuantas. Por ejemplo: ¿qué visión del hombre y de la vida hay detrás de ese ímpetu por peregrinar, por dar pasos?; ¿qué rasgos de la espiritualidad ignaciana reflejan la presencia de esa visión?, ¿existe un motivo fundamental que los unifique y organice?

La literatura reciente ha reparado en el carácter procesual y de movimiento con el que Ignacio ve impregnado el encuentro persona-gracia, y ha recurrido con frecuencia al motivo del *camino*, *peregrinaje*, para describirlo. A ello directamente ha colaborado la renovación de la Teología de la Gracia y de la Antropología Teológica. Hoy la gracia está lejos de verse como algo estático, como sinónimo de un don concreto, de un episodio suelto de la vida espiritual del creyente. La gracia es presentada más bien como «un poder vivo, que despierta en el hombre un movimiento. No es un don puramente puntual, sino un acontecimiento continuo»¹.

Quisiera seguidamente implicar en esta lectura teológica procesual no sólo a los *Ejercicios* (EE) como se ha hecho preferentemente hasta ahora, sino también a las fuentes ignacianas más significativas: los *Directorios* (D), *Cartas e Instrucciones* (L), *Relato del peregrino* (RP) y *Constituciones*. En ellas se descubre que Ignacio acude con gusto al lenguaje metafórico del *camino* para describir la movilidad, la *dynamis*, del encuentro persona-gracia. No se trata de una ocurrencia pasajera. Tampoco es una herencia asimilada acríticamente de la literatura espiritual de su época. El *camino* adopta más bien el papel de un núcleo estructurador del pensamiento, actúa como su eje rector, por el que podemos decir que para Ignacio *crear es, en el fondo, peregrinar*. Veamos de qué manera.

1. El encuentro entre la persona y la gracia: un espacio móvil

¹ GEORG KRAUS, *Gnadenlehre - Das Heil als Gnade*, en: WOLFGANG BEINERT (Hg.), *Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Band 3*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, p.266.

Lo primero sería justificar que Ignacio de Loyola, cuando intenta describir el encuentro entre la persona y la gracia, está subyugado por la *movilidad* que hay dentro de ese encuentro. Es decir, que el espacio del encuentro Creador-creatura es comprendido como un juego activo y complejo de movimientos, como un ámbito donde nunca se captan estáticos ni al hombre ni a la gracia.

Para hacerlo echemos mano primero del librito de los *Ejercicios*. Justamente al inicio, a Ignacio se le ocurre adelantar al ejercitante los derroteros por los cuales va a ir la experiencia a la que va a acceder. Y para ello pinta un cuadro donde le dibuja al ejercitante las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. Ignacio lo hace recurriendo a un lenguaje dinámico, muy activo: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor...», las cosas «son criadas para el hombre y para que le ayuden...» (EE 23). En el mundo espiritual ignaciano, pues, no son importantes los qués, sino los *paras*. Ignacio ve al hombre creyente en direccionalidad, en tensión-hacia, enfrentado inevitablemente con la pregunta por «lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (id.). La respuesta del hombre a esa pregunta no se limita a un instante, sino que se prolonga sin término en un «solamente deseando y eligiendo» (id.), en un negocio continuo con «mociones» (cf. EE 313) y con «espíritus» (cf. EE 328). Y esto es así porque la distinción ontológica entre Dios y el hombre, entre el Creador y su creatura está lejos de ser asumida para siempre pacífica e inequívocamente por el hombre. Y esto es así también porque el acceso a las cosas desde la actitud del «tanto he de usar de ellas cuanto para mi fin mi ayudan», como propone el Principio y Fundamento, precisa de continua revisión, dado que el fin y los medios mantienen entre sí un dilema constante.

Mirando ya a todos los *Ejercicios*, y no sólo al Principio y Fundamento, la verdad es que cumplen con lo adelantado por Ignacio. La experiencia que proponen los *Ejercicios* avanza de hecho a un ritmo cadente de *buscar y hallar*, de *disponerse y recibir*, fruto de la obligación de responder al desafío de resituarnos siempre ante nuestro fin trascendente. El ejercitante está *puesto en marcha*, es *peregrino*. Tiene que aventurarse a abrirse a «la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo» (EE 1): ha de buscar una voluntad ajena a él, en aproximación constante, para que una vez descubierta sea acatada. El encuentro persona-gracia tiene así en Ignacio un punto de fuga, es *ex-céntrico*. Los *Ejercicios* inducen efectivamente un *des-centramiento*, quieren *descolocar* al hombre y ponerlo en un movimiento centrífugo. Este descoloque es el que aparece bien descrito en aquel principio ignaciano de que «piense cada vno que tanto se aprouechará en todas cosas spirituales, quanto *saliere* de su proprio amor, querer y interesse» (EE 189). Lo contrario a ese descentramiento, a ese salir de sí, es lo que muestra la actitud del Segundo Binario, es decir, la de aquel hombre que adquirió una fortuna con muy mala conciencia y «quiere quitar el affecto [a eso que ha

adquirido], mas así le quiere quitar, que quede con la cosa adquisita; de manera que allí venga Dios, donde él quiere; y no determina de dexarla, *para yr a Dios*, aunque fuesse el mejor estado para él» (EE 154)².

2. La gracia pone a andar

Dios «es el que mueve»³. Esta afirmación contenida en una carta de Ignacio de Loyola a Alexio Fontana es quizá la síntesis no tanto de qué es la gracia para Ignacio cuanto de su manifestación más patente en el acontecimiento de su encuentro con el hombre. De ese tenor, en efecto, parece ser una de las expresiones típicas del epistolario: la de que Dios quiera «mouer efficazmente el corazón»⁴. La aceptación de la gracia equivale entonces a la incorporación a una andadura. El camino es una peregrinación, y uno se ha de contentar «en la peregrinación en que Dios N.S. nos ha puesto para que caminemos á la celestial patria»⁵.

Que «Dios mueve» es subrayado por Ignacio de otra manera. Para él la gracia es *generativa*. Es decir, la acción de Dios es una acción en despliegue, internamente impulsada por una finalidad, es *crecimiento*. La gracia tiene un inicio, un punto de arranque: en terminología ignaciana, «comienza»⁶; pero también «aumenta»⁷, «crece»⁸, apunta hacia un «más» y un «mayor»⁹, nos lleva para «adelante»¹⁰. La gracia, incluso cuando Ignacio la concreta y

² Cf. también ADOLFO CHÉRCOLES, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Primera Semana. Apuntes no publicados*, Granada 1990, pp.51s.

³ Roma, 8.X.1555 (L9:701-7s).

⁴ Roma, 8.XI.1554 (L8:18-3s). Cf. también L6:721-1s; L7:137-2s; L7:308-4s; L8:106-4s; L10:130-19s; L11:88-4s; L11:29-30s; L11:296-6s; L12:121-14s, y L12:332-2s.

⁵ Roma, 9.VIII.1553 (L6:523-4s).

⁶ Valga como muestra un texto extraído de la conocida *Carta de perfección* a los estudiantes de Coimbra: «De todo sea siempre bendito y alabado el criador y redemptor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y gracia; y á él plega cada día abrir más la fuente de sus misericordias en este efecto de *augmentar y lleuar adelante lo que en vuestras ánimas ha començado*» (Roma, 7.V.1547 -L1:496-12s-).

⁷ Las citas son innumerables; sólo en el primer volumen de *Epistolae et Instructiones* encontramos las siguientes: 117-1.31; 276-7; 358-14; 363-18; 427-23; 472-13; 490-16; 495-10; 528-22; 529-3; 563-11, y 564-19.

⁸ Es lo que se expresa con cierta frecuencia en finales de cartas como ésta: «Plega a Jesv X.º, Dios y señor nuestro, de acrecentar en nuestras ánimas la fábrica de las uertudes y dones suos sperituales para su maior seruicio, alabança y gloria» (Roma, 12.I.1550 -L2:645-14s-). Cf. también L1:528-20s; L2:297-19s; L3:64-3s; L4:127-13s; L7:12-22s; L8:334-4s, y L9:139-21s.

⁹ Es conocida cuán importante es la presencia de la terminología del *más-mayor* en todo el Opus ignaciano. La espiritualidad ignaciana adquiere con ella un talante muy dinámico. Basta recordar lo que Ruiz Jurado, apoyándose en R. Champagne, ya ha indicado: «En la antropología ignaciana el hombre aparece no tanto diseñado en un proyecto de progreso lineal, cuanto en un constante proceso circular (o espiral siempre más sutil) de encuentro amoroso con la voluntad divina, círculo de muerte y de vida en Dios, para cumplir siempre y en todo con mayor perfección el servicio de Dios» (MANUEL RUIZ JURADO, *L'antropologia di Sant'Ignazio di Loyola*, en CH. A. BERNARD, *L'antropologia dei maestri spirituali*, Torino 1991, p.255). Como una muestra de ello, vale la pena observar cómo Ignacio se expresa cuando aboga por la Compañía a Juan III de Portugal en contra de los rumores antijesuiticos que pudieran llegar al rey: «que *quanto maior deseio alcansáremos de nuestra parte, sin offensa de próximos, de uestirnos della librea de X.º nuestro señor*, que es de opprobrios, falsos testimonios y de todas otras iniurias, *tanto más nos iremos*

cosifica, nunca pasa a ser una posesión estabilizada; está en expansión ininterrumpida. Está impregnada de promesa. Inaugura en el hombre un desarrollo, un proceso. Lo habilita como caminante.

3. Creer es andar en deseos

A la gracia motriz se le asocia el «deseo»¹¹. En la conjunción de ambos -gracia y deseo- está la condición de posibilidad por medio de la cual el sujeto acaba constituyéndose en caminante. En efecto, la aparición del deseo traza un puente entre el *aquí y ahora* del presente deficiente, por una parte, y el *en otro sitio y en otro momento* del futuro pleno, por otra. Ese trazado está ahí para ser recorrido, para ser peregrinado. Como consecuencia, desde el mismo instante en que ha emergido el deseo se incoa un movimiento.

En la emergencia del deseo está activa, pues, una disyuntiva del todo o nada. En tanto que exista, Ignacio ve factible el que el sujeto acceda, de hecho, a un encuentro persona-gracia dentro de las coordenadas por él concebidas. En tanto que no exista, queda abortado el inicio de un *camino*. Por ese motivo, el deseo es un presupuesto exigido al ejercitante para que se active y se desarrolle la experiencia de *Ejercicios*¹². Los directorios tampoco se cansan de insistir en ello y priman una antropología dinámica, centrada en niveles no únicamente racionales¹³. Y eso es lo que precisamente se observa cuando asistimos a los primeros pasos de la singladura ignaciana en el *Relato del peregrino*. Allí, en el origen, tomaba forma una

aprouechar en espíritu, ganando riquezas espirituales, de las cuales, si en espíritu vivimos, desea nuestra ánima en todo ser adornada» (Roma, 15.III.1545 -L1:298-1s-).

¹⁰Cf. EE 9 y 315, y L1:71-10s; L1:244-27s; L1:458-25s; L1:546-2s; L2:325-28s; L11:117-24s, etc.

¹¹La presencia del lexema es apabullante en las fuentes ignacianas (cf. «desear», «deseo», «deseoso», «desiderium» y «desidero» en: IGNACIO ECHARTE, S.I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Bilbao 1996, pp.351-355; sólo ya los lexemas «deseo» y «desseo» aparecen unas 599 veces en el epistolario). Ignacio, de hecho, ha sido definido como el «hombre del deseo» (SERGIO RENDINA, «Da Loyola a Roma: Storia e senso di un itinerario», en: *Rivista di ascetica e mistica* 16 (1991) 193).

¹² Lo decisivo del *deseo* está subrayado ya al comienzo de los *Ejercicios*, según se trasluce en aquella petición al ejercitante de que ofrezca «todo su querer y libertad» (EE 5). O más explícitamente en otra de las anotaciones, cuando son alabadas las ventajas que reportaría al ejercitante un retiro estricto, puesto que «estando así apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola vna, es a saber, en servir a su Criador, y aprouechar a su propia ánima, vsa de sus potencias naturales más libremente, *para buscar con diligencia lo que tanto desea*» (EE 20). Ese aspecto crucial del deseo se confirma en el «deseando y eligiendo» propuesto en EE 23. Ahí aparece el deseo como el ámbito al que, de una u otra manera, ha de acceder el ejercitante para, desde ella, efectuar la elección.

¹³ Así es. Los directorios están muy atentos a la tensión adecuada que han de mantener la racionalidad y la afectividad en los *Ejercicios*. Lo afectivo no puede desaparecer; desempeña un papel insustituible en el desenvolvimiento dinámico de la experiencia de *Ejercicios*, y en la gestación de un proyecto en el ejercitante. En el directorio de Fabio de Fabi se entendía que, según la tercera anotación de los *Ejercicios*, éstos «no deben ser dirigidos tanto al conocimiento y especulación, como al afecto y acción de la voluntad, esto es, a la caridad y amor de la virtud, deseo y empeño, es decir, a que el alma se sienta encendida en el deseo de agradar y servir a Dios» (D.24, 24). Se da así con la condición de posibilidad de que el hombre se ponga efectivamente *en movimiento*.

conciencia de «santos deseos» (RP 10); a partir de entonces lo desiderativo está siempre presente en el peregrinaje de Ignacio. Reflejo de la convicción de la importancia del deseo son, sin duda, las *Constituciones* a través, por ejemplo, de su preocupación por perfilar la vocación del candidato¹⁴, así como el estilo de gobierno del Ignacio general de la Orden tal y como lo muestra el *Memorial* de Cámara en sus observaciones sobre el tratamiento de las *inclinaciones*¹⁵.

4. Peregrinar, una aventura personal

La Antropología Teológica abierta a través del motivo *camino* en la obra ignaciana tiene uno de sus más destacados postulados en el tratamiento exquisito de la individualidad, de la «persona». La gracia se adecúa al hombre, le reconoce su irrepetibilidad. Tanto los *Ejercicios* mismos como los directorios no escatiman indicaciones en ese sentido. En estos últimos son habituales las taxonomías de tipos de ejercitantes. Al que da los *Ejercicios* se le exige que no generalice y que sopesa las circunstancias de aquellos. El principio ha de ser el que ya apuntaba un directorio anónimo: «el modo de dar los Ejercicios es múltiple y depende de las diversas clases de personas» (D.12, 17). En las *Constituciones* se corrobora lo mismo a propósito de la comprensión que Ignacio tiene del superiorato. El gobierno se rige por el principio de la adaptación máxima a las necesidades y ritmo del súbdito. De entre las atribuciones del General resalta precisamente la de que «como al general toca mirar que las Constituciones de la Compañía en todas partes se obseruen, así el mismo podrá dispensar en los casos particulares que requieren dispensación, attentas las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la luz eterna le diere, mirando el fin dellas, que es el mayor seruicio diuino y bien de los que uiuen en este instituto» (*Const.* 746)¹⁶.

Se trasluce en todo esto una visión de la gracia que está dispensada por un Dios *pedagogo* que opera de acuerdo al principio presente en una carta a Borja de que «aquella parte es mucho mejor para cualquier indiuiduo, donde Dios nuestro Señor más se comuniqué [...], porque veey y saue lo que más le conuiene, y [...] le muestra la vía». El encuentro persona-gracia

¹⁴ En efecto, se ha de preguntar «quánto tiempo puede haber que assí fue determinado en general de dexar el mundo. Después de la tal determinación, si se ha en ella afloxado, y hasta qué término. Quánto tiempo sería que los deseos de dexar el século y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor le comenzaron a venir, o con qué señales o motivos le vinieron» (*Examen* 50).

¹⁵ Cf., por ejemplo, *Memorial* 171.

¹⁶ En absoluto sorprende tampoco lo indicado en el así llamado «proemio de las Declarationes y auisos sobre las Constituciones» (n.136). Ignacio contempla allí la necesidad de elaborar, en consonancia con las *Constituciones*, algunas ordenanzas «que se pueden accomodar a los tiempos, lugares y personas en diuersas casas y collegios y officios de la Compañía, aunque reteniendo, en quanto es possible, la uniformidad entre todos» (ib.; cf. también nn.395 y 455).

evoluciona entonces como un *camino* que básicamente es inédito. No hay *un* camino, sino *caminos*; no hay un trazado común, sino trayectorias diversas, aunque confluyentes. Para Ignacio queda posibilitada siempre la aparición de una respuesta de seguimiento que no es única en su formato final, sino plural. Y ello porque en su base hay una palabra soberana de Dios dirigida a la libertad soberana de su criatura. De ambas nacerá una respuesta sellada por una índole singular. Con ello se muestra hasta qué punto es impracticable una visión única, uniforme de la evolución del encuentro persona-gracia.

5. Peregrinar, una aventura de seguimiento en la Iglesia

Lo indicado en el punto anterior podría levantar la sospecha de que la teología del *camino* que observamos en la obra ignaciana tiende al subjetivismo. Sin embargo, sólo se es justo con Ignacio si se repara en que el encuentro persona-gracia se desenvuelve para él dentro de un marco cristológico y eclesial objetivante.

La *dynamis* del encuentro persona-gracia se configura como un *camino* de cristificación. La búsqueda a la que se invita al ejercitante - «en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» (EE 135) - se ha de hacer «juntamente» (id.) con la contemplación de la vida de Cristo. La libertad, en consecuencia, no estará entonces desprovista de referencias, sino que se apoyará en hitos decisivos de la existencia de Cristo. Cristo es prototipo de toda peregrinación, porque él mismo realiza una que abre la posibilidad de todo otro *camino*. De la indiferencia es preciso pasar a la *preferencia* por las opciones de Cristo, tal y como se van perfilando a lo largo de la segunda semana. El Rey eternal convoca a un seguimiento que no está desligado de su propio destino: su oferta es un «quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» (EE 95). En suma, si existe alguna concreción de lo que es un probable parámetro de evolución espiritual, ése es Cristo y su vida.

Al marco objetivo cristológico que Ignacio diseña para el *camino* se suma otro, el eclesial. Fijémonos de nuevo en los *Ejercicios*: los *Ejercicios* están contruidos como un hecho comunicativo. El ejercitante realiza un *camino*, pero asesorado. Remite su experiencia a un guía que actúa de referencia eclesial más inmediata. Pero hay otro síntoma de eclesialidad en los *Ejercicios* aun más notorio. El ejercitante accede a una gracia que es un «ordenar su vida» (EE 21), pero «dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica» (EE 170). La praxis que generan los *Ejercicios* asume así un significado misional; la opción del ejercitante no es una praxis inconexa, sino incorporada a la *misión* en la que está comprometida la Iglesia. Jesús es quien «llama y quiere a todos debaxo de su bandera» (EE 137); la respuesta a ese

llamamiento por parte del ejercitante tiene un componente de pasividad, es la petición de que «yo sea recibido» (EE 147). Con ello, la misión tiene una estructura fundamental de *seguimiento* y se incrusta así en la dinámica vial.

Y la verdad es que esto que se aprecia en los *Ejercicios* pasa a ser vida -y vida concreta- en la biografía de Ignacio y en el estilo de vida que quiso para la Compañía y que pergeñó en las *Constituciones*. Basta sólo con recordar que Ignacio tendrá mucho cuidado en apuntar que el estatuto último de los jesuitas es el de ser «imbiados» (*Const.* 603).

6. La libertad en peregrinación

Está fuera de toda duda el papel relevante que en la espiritualidad ignaciana desempeña la libertad. Ignacio localiza la sede de las opciones en el «pensamiento» que es «proprio mío» y que «sale de mi mera libertad y querer» (EE 32), y reconoce para él en el Principio y Fundamento un ámbito de maniobra «en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido». Tal es el presupuesto antropológico-teológico desde el que Ignacio parte para esperar que el hombre opte. «Elegir» es precisamente junto con «desear» la actividad irrenunciable que tiene que ejercer el hombre si quiere adecuarse a su fin doblemente trascendente e inmanente. En la elección, la gracia y el deseo despertado por ella encuentran una posibilidad de articularse mutuamente. Como Ignacio mismo advierte cuando introduce en la meditación de Dos Banderas, en ese ejercicio se trata de «cómo nos deemos disponer para venir en perfección en qualquier estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere para elegir» (EE 135). El deseo alentado por la gracia - «disponer para venir en perfección» - y el don mostrado por Dios - el «estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere» - han de confluir en un acto de libertad - el «elegir» -. La elección es, por consiguiente, inevitable. Sobre el tapete está la necesidad de que el hombre emita una respuesta en obediencia; de esa necesidad está impelido el encuentro persona-gracia.

Muy especialmente en el *Relato del peregrino* se hace patente que Ignacio enfila sus pasos hacia encrucijadas sucesivas¹⁷. Su libertad está continuamente puesta en juego ante los nudos decisionales que emergen en el *camino*. Ignacio experimenta que queda afrontado ante la necesidad de tomar «determinaciones». En ellas, el estado de la «duda», de la incertidumbre de la decisión, es necesario y continuamente recurrente¹⁸. La pedagogía divina se hace especialmente diáfana en esas ocasiones en las que surge el cuestionamiento total de la

¹⁷ Cf., p.e., RP 15, 40 y 42.

¹⁸ El verbo *determinar* cruza, con el sentido que hemos reseñado, prácticamente todo el *Relato del peregrino*: cf. nn. 4 -2x-, 10, 14, 16 -3x-, 17 -3x-, 18, 19, 24 -2x-, 25, 26, 27, 29, 36, 40, 50, 59, 63, 71 -2x-, 74, 84 y 100.

orientación del *camino* y en las que desaparece el sentido del andar y posibilita una salida.

No obstante, no nos encontramos ante un ejercicio de la libertad expuesto a alternativas entre sí equipolentes. Más bien es una libertad practicada en el marco global de una búsqueda guiada bajo la gracia. Ignacio aceptaría que el sujeto no se define *porque* elige. Lo que le importa es que «acierte». El espacio de la libertad abierto al hombre no es un campo de opciones infinito. Al hombre se le presenta, según Ignacio, *una* posibilidad como la más aproximada a la voluntad divina que está buscando. Se trata de «que todos finalmente nos conformemos con lo que sentimos querer de nosotros Dios nuestro criador y señor»¹⁹. La verdad es que el periplo ignaciano esbozado en el *Relato* sigue en todo su trazado un ritmo alternativo de opción y consecuente «confirmación»²⁰. Ignacio busca la confirmación de sus pasos. Como a todo *caminante*, le importa como ninguna otra cosa el saberse orientado, el disponer de referencias. Ese ritmo opción - confirmación pone las bases de una tensión que irá ligada necesariamente a la realización del *camino*: a saber, sólo en la medida en que se opta será posible acceder a la confirmación. El beneplácito de Dios no ahorra en ese punto ningún esfuerzo a la libertad.

7. La realidad peregrinada

En el *Relato* es especialmente patente que Ignacio, en tanto que peregrina, accede a una realidad cualitativamente nueva. El tramo Loyola - Roma no es una simple traslación de escenarios. En la manera en que tales escenarios van sucediéndose puede verse también cómo Ignacio transforma su modo de acceder a la realidad, su modo de moverse entre las cosas y las circunstancias.

Ignacio dio un salto desde una realidad para él fracasada en su oferta de sentido, poblada de «vanidades» y sustentada por «un grande y vano deseo de ganar honra» (RP 1), a otra traspasada de esperanza en la que «le parecían todas las cosas nuevas» (RP 30). Pero ahí no sólo habría que hablar de *con-versión*, sino también de la aparición de una *a-versión*, de un cambio de sensibilidad, de una nueva configuración de los sentidos. Es claro que ya, a partir de la conversión en Loyola, la asunción de la pobreza se constituye en un presupuesto al que Ignacio nunca querrá renunciar, si bien es verdad que la fundamentación de su práctica irá modificándose con el tiempo. Los pasos del peregrino están dados en una pobreza asumida y desde ella quiere acceder a las circunstancias que se le van presentando. El momento simbólico, en el que se hace patente la *nueva realidad* que ha emergido en la peregrinación de

¹⁹ Rom, 7.II.1555 (L8: 363-25s).

Ignacio, viene dado con su vuelta a Loyola, forzada por razones de salud²¹. Frente a la casa-torre de su familia, es ahora el hospital de la Magdalena, donde se hospeda, el lado distinto y el nuevo paradigma de la realidad desde el que quiere Ignacio entender y ser entendido: mendiga, catequiza a los niños, predica, pacifica, reordena costumbres, organiza una asistencia social.

Ignacio incorporó a los *Ejercicios* la conexión entre su comprensión dinámica del encuentro persona-gracia con el fortalecimiento de una sensibilidad kenótica. El *caminante*, según él, no puede instalarse en cualquier perspectiva para percibir teologalmente la realidad. Es únicamente la de la kénosis de Cristo la que le va a permitir llenar de esperanza su propia existencia y sumergirse así en un movimiento peregrinante. De ahí que anime a una cristificación que se manifiesta en el nivel primario de los sentidos. En efecto, el objetivo de orar «sobre los cinco sentidos corporales» es «imitar en el uso de sus sentidos a Christo nuestro Señor» (EE 248).

8. Dios *caminante*

Al final de esta lectura de las fuentes ignacianas cabe aún la pregunta *teo*-lógica, la pregunta por Dios. Para Ignacio el *camino* no es sólo la singladura de un hombre - singladura en la que Dios de alguna manera participaría como un inductor lejano -, sino que sería también la singladura de Dios en su aproximación al hombre.

Así es, al encuentro persona-gracia según la concepción ignaciana le es muy característico, por un lado, el estar activado por una fuerza centrífuga. Ignacio no clausura en ningún momento el encuentro persona-gracia; al contrario, lo proyecta hacia el futuro y hacia situaciones inéditas. Todo en él tiene el tono de una «conformación» *asintótica*, pero nunca de una unión estática. La asunción del fin teologal propuesto en el Principio y Fundamento tiende para Ignacio a traducirse en una expresión existencial cada vez superior. Emblemático es lo que se le indicaba a Ascanio Colona: «como el obieto sea infinito [el Señor nuestro], á la potencia finita no falta lugar para pasar adelante»²².

Esto puede parecer, en cierto modo, frustrante e, incluso, demasiado exigente. Da la impresión de que se esboza una experiencia teologal en la que, a costa de asegurar la tensión de su dinamicidad, se niega al mismo tiempo casi la posibilidad de un encuentro pleno, de un

²⁰ Cf. RP 42, 71 y 99.

²¹ Cf. RP 87-89.

²² Roma, 15.IV.1543 (L1:254-13s).

remanso, en medio del frenesí del estar en *camino*... Sin embargo, al encuentro persona-gracia dibujado por Ignacio también le es muy característico, por otro lado, una fuerza centrípeta. Ese horizonte siempre abierto, en esencia imprevisible y en continuo desafío, al que se abre el *peregrino* no impide que el *camino* sea un espacio dialógico en el que se dé ya una plenificación. Ignacio no parece estar operando con una visión teologal que posponga el fin del *camino* a un margen y a un tiempo extratemporal y extrahistórico. La contemplación para alcanzar amor ofrece la imagen de la apertura dialógica de Dios al hombre, con lo que llena este espacio y este tiempo de la plenificación del encuentro. Es decir, a aquel deseo primigenio que se detectaba en los albores de la constitución del *peregrino* corresponde otro, el del Dios. Ignacio analógicamente asigna a Dios la iniciativa del amante (EE 231). El ofrecimiento total al que se invita al ejercitante es el reflejo de que «el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina» (EE 234). La realidad está iluminada por un Dios que también ha emprendido un *camino* hacia el hombre. El ser *peregrino* por parte del hombre corresponde al ser *peregrino* por parte de Dios. Los *pasos* de Dios que le conducen al hombre se especifican en el coloquio de misericordia cuando Ignacio ve en el crucificado «cómo de Criador *es venido* a hacerse hombre» (EE 53). Después de reconocer el *camino* incoado ya por Cristo, la reacción del ejercitante es el titubeo de quien está por emprender la marcha, y de quien, finalmente, se anima a hacerla preguntándose por «lo que debo hacer por Christo» (ib.). El *camino* se convierte entonces en *camino* hacia un encuentro mutuo, un encuentro de dos *peregrinos*.