

CAPITULO III:

LENGUAJES FORMALES EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* Y LOS DIRECTORIOS SOBRE EL ENCUENTRO PERSONA-GRACIA

Criterio de lectura

Creemos que la *dynamis* de la *experiencia total* de *Ejercicios* es descrita, tanto por parte de Ignacio como por parte de los directorios, mediante el uso de un *lenguaje formal* que tiene tres manifestaciones:

a) Existe una formalización de los *Ejercicios* que se apoya en sus unidades estructurales básicas, connaturales (**la del *ejercicio espiritual* y la de la *semana***).

b) Concomitante con la anterior, hallamos también una formalización que busca una analogía en un modelo foráneo, importado a los *Ejercicios* (el de las *vías*).

c) Por último, se detecta una tercera formalización, cuyos síntomas son los siguientes:

- 1) El ejercitador parte de un ***saber práctico***, acumulado en el tiempo como fruto de su acceso personal y pastoral a los *Ejercicios*, por el que da cuenta de la genuinidad experiencial de éstos y - he aquí nuestra suposición - de la dinamicidad del hecho del encuentro persona-gracia. A ese saber parece acceder también el ejercitante; con él es capaz de orientarse interiormente y de practicar una exégesis de su propia experiencia.
- 2) Ya en los mismos *Ejercicios* y, por supuesto, en los directorios se denota la presencia de una reflexión sobre cómo adaptar los *Ejercicios* a los ejercitantes. A esa reflexión subyace una comprensión del hecho persona-gracia dominada por la categoría de ***proceso***. El encuentro con la gracia está historizado, tiene sus etapas, es una concatenación de momentos significativos.
- 3) En la *dynamis* del encuentro persona-gracia se desarrolla una dramática entre la ***racionalidad y la afectividad***. Tanto los *Ejercicios* como los directorios reflexionan abundantemente sobre ella, porque lo que está en juego es la gestación del acto de la voluntad, es decir, la posibilidad de que el ejercitante se ponga efectivamente en movimiento.

Las formalizaciones reseñadas intentan tomar los *Ejercicios* desde principio a fin, y

postulan para ellos un *modelo* comprensivo que dé cuenta de toda la experiencia.

3.1. Modelos formales explícitos de la experiencia de los *Ejercicios*

3.1.3. Conclusiones

Hemos visto que la pauta ignaciana para formalizar el *hecho total* de los *Ejercicios* consistió en recurrir a los modelos de *ejercicio espiritual, semana y vía*:

a) Respecto al primero, los *Ejercicios* instigan una preparación del ejercitante persiguiendo intencionadamente a) una reestructuración de sus afectos que b) posibilite una opción de vida a la luz de Dios. Es decir, no se quedan *fuera* del ejercitante como un acto de piedad aislado, sino que lo quieren captar e incorporar a una búsqueda. De este plan ignaciano y de su trazado procesual no rehúyen los directorios. Tampoco lo aguan. El *Directorio oficial* únicamente proporcionará una visión más narrativa del núcleo procesual del *ejercicio espiritual*, alimentándolo con parte de los contenidos de las semanas.

b) El modelo de la semana constituye un grado superior de formalización de los *Ejercicios*. Con los contenidos de cada semana Ignacio dota a la experiencia de un relato fundamental - pecado del hombre y vida de Jesús -. Pero al mismo tiempo, la manera en que tales objetivos están concebidos hace que la semana sea de una flexibilidad notable en su propia evolución. Tampoco los directorios van a desfigurar esa concepción inicial de Ignacio. Al contrario: realzan y delimitan mejor la estructura contenido-objetivo de cada semana, y llamarán la atención sobre el orden procesual que entre las semanas hay que mantener.

c) Por último, hicimos mención de las limitaciones con que Ignacio utilizaba el esquema viario¹. El contexto que justificaba su recurrencia a tal modelo era el de una asociación orientativa para el instructor, dentro de la temática compleja de la aplicación de las reglas de discernimiento. Lo que intuíamos es que Ignacio de nuevo quiere subrayar la procesualidad de lo que acontece en *Ejercicios*, de su configuración interna en fases, sobre cuyas cesuras hay que tener una atención particular. Los directorios asimilaron la formalización viaria y, en cierto modo, la elaboraron de

¹ Esto da pie a autores, como Mejía, para afirmar definitivamente que «toda aproximación al estudio de la espiritualidad ignaciana que se acerque a ella con categorías filosófico-teológicas o con esquemas ascéticos de catalogación de grados de perfección o de géneros de vida activa o contemplativa nos parece que no corresponde a la simplicidad y unidad interior de la experiencia espiritual de Ignacio. Aun si dichas categorías y clasificaciones son valederas y aplicables a otras obras de autores espirituales y gozan de gran tradición en la Iglesia, nos parece que corren el riesgo de deformar el pensamiento de quien nunca definió, nunca catalogó ni hizo clasificaciones ni propuso géneros de vida» (R. MEJÍA SALDARRIAGA, *op.cit.*, p.111). Arzubialde recuerda que Ignacio vivió algo de la reacción contra la mística especulativa de los siglos XIII y XIV. Su típica visión medieval cristológica atisba en la humanidad de Cristo un medio para conocer la vida trinitaria, pero huye de «una progresión particular en la vía contemplativa». Ignacio evita las sistematizaciones espirituales al uso. Para nuestro santo, la vida espiritual «no se funda en una determinada psicología racional, sino en conocimiento interno del Misterio de Jesús» (S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, p.271, nota 2).

una manera más exhaustiva que las anteriores, aunque en general la despojaron de su referencia original al discernimiento. Aun así, hubo objeciones significativas a la hora de trasplantar el modelo de las *vías* a los *Ejercicios*. Una aplicación literal del esquema viario se vio que venía excesivamente grande a las medidas de la experiencia planteada en *Ejercicios*. Incluso nos atreveríamos a decir más: restaba espacio a su singularidad. Lo que observamos es que los *Ejercicios* son liberados por el *Directorio oficial* de ser interpretados como una versión fixista del esquema viario; le devuelven su capacidad de sorpresa². Y con ello, querámoslo o no, nos continúan planteando la pregunta por su propia idiosincrasia dinámica.

3.2. Modelos formales implícitos de la experiencia de los *Ejercicios*

3.2.1. El *saber práctico*: flexibilidad del *método ignaciano*

Ya abordábamos de refilón la temática sobre la metodología cuando defendimos la bipolaridad objetivo-subjetiva del experimentar en los *Ejercicios*. Lo que allí mostrábamos era cómo se evidenciaba la *dynamis* precisamente por la correlación que Ignacio hacía establecer entre un supuesto plano objetivo, compuesto por la metodología y el contenido de las semanas, y otro subjetivo, el caudal de mociones interiores del ejercitante. Pues bien, nos importa ahora seguir muy someramente la reflexión respecto al valor y significado del *método* de los primeros instructores, porque creemos que puede redundar en nuestra percepción sobre la *dynamis* del encuentro persona-gracia iluminada en los *Ejercicios*.

Primero, los Ejercicios

Antes recabemos lo que ya está formulado en ellos mismos. Ignacio aconseja al que da *Ejercicios*, ante la eventual falta de resonancia en el ejercitante de lo meditado o contemplado, que «mucho le deue interrogar cerca los exercicios, si los haze a sus tiempos destinados y cómo; asimismo de las addiciones, si con diligencia las haze, pidiendo particularmente de cada cosa destas»³. Es decir, la metodologización no acaba siendo una manipulación de la experiencia, sino todo lo contrario: para Ignacio representa el sustrato sobre el que va a emerger. De esto es un refrendo el título con el que son encabezadas las adiciones, destinadas «para mejor hacer los exercicios y mejor hallar lo que desea»⁴, o la observación que hace Ignacio sobre la adaptabilidad de la penitencia⁵. No extraña entonces que una de las tareas del ejercitante consista en sacar

² La misma que trasluce una de las *Notas para las meditaciones del P. Jerónimo Doménech*: «Pues las diversas personas perciben frutos diferentes de una misma meditación y de un mismo punto, según le place al Espíritu conceder a cada cual; y así, uno cosechará el principiante, otro el aventajado, otro en fin el perfecto» (D.14, 9).

³ *EE* 6.

⁴ *EE* 73.

⁵ Cf. *EE* 89.

rendimiento a las propias virtudes metodológicas de cada ejercicio⁶. De ahí que en los *Ejercicios* se pida fidelidad a los pasos planteados en el plano objetivo: cada uno de ellos debe ser satisfecho⁷ y la deformación subjetiva del tiempo ha de evitarse a toda costa⁸.

Pero en otros momentos la dialéctica experiencia-método está planteada de diferente forma. Y es cuando el método acude a la experiencia respetando el ritmo que ésta le impone. El instrumento metodológico de discernimiento de primera y segunda semana, por ejemplo, sólo es aplicable «según la necesidad que sintiere en el que los rescibe, cerca de las desolaciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones»⁹. Un error en la aplicación de las reglas - como el apresuramiento - daría al traste con la experiencia misma¹⁰. El método es una ayuda resolutive sólo allí donde se le necesita¹¹ y ha de respetar - casi hasta desvanecerse - el ritmo que el sujeto le va imponiendo¹². No olvidemos que, al fin y al cabo, el ejercicio espiritual, en tanto que es un «modo de preparar y disponer», no puede nunca excederse: lo metodológico es todo menos la resolución del auténtico dilema personal en el que el ejercitante tiene que implicarse.

Por lo tanto, dos son los principios ignacianos que parecen estar activos simultáneamente: a) la metodologización es necesaria, porque redundante en una optimización de la experiencia del ejercitante; y b) la flexibilidad de la aplicación es inherente a la metodología. En suma, dicho en los términos clave de nuestro trabajo, la *dynamis* del encuentro persona-gracia que evidencian los *Ejercicios* responde a una *estructuración metodológica* a la que no puede renunciar¹³. Pero a una *estructuración cuyos márgenes de flexibilización y acomodación son notables*. Por eso, *dar bien* los *Ejercicios* no es otra cosa que captar el sentido del *método* que en ellos quiso insertar Ignacio y es igualmente la pericia en su aplicación.

⁶ Lo que, por cierto, es coherente con la advertencia sobre uno de los orígenes posibles de la desolación, a saber, «ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales, y así por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros» (EE 322). Quizá por ese motivo no se escatima precisión en las indicaciones de horas y tiempos para la correcta distribución de las oraciones (cf. EE 72, 127-131, etc.).

⁷ Cf. EE 11.

⁸ Cf. EE 12 y, sobre todo, 13.

⁹ EE 8 (la cursiva es mía).

¹⁰ Cf. EE 9.

¹¹ «Mucho aprouechea, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ny saber los propios pensamientos ny peccados del que los rescibe, ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos, que los varios spíritus le traen; porque, segun el mayor o menor prouecho, le puede dar algunos spirituales ejercicios conuenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada» (EE 17; la cursiva es mía).

¹² Así lo insinúa la adición cuarta (EE 76) cuando describe el ritmo experiencial que impone el método al ejercitante. El «ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga», viene a indicar que sólo el grado real de interiorización es lo prioritario. La velocidad del proceso es fijada consiguientemente por la asimilación que pueda hacer el ejercitante, no por un esquema fijo e invariable.

¹³ En esa línea Verheecke dice de paso que «Ignacio parece haber descubierto un itinerario estructurado y estructurante, suficientemente firme para poder ser precisado y, sin embargo, susceptible de una adaptación continua» (MONIQUE VERHEECKE, *L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et ses presupposés anthropologiques*, Louvain-la-Neuve 1984, p.42). Este aspecto estructurante de los *Ejercicios* ya fue destacado por Casanovas cuando hablaba de la potencialidad de *arquitectura* que representó personalmente para Ignacio toda su experiencia de conversión (IGNACIO CASANOVAS, «Transformación espiritual de Ignacio por los ejercicios», en: *Manresa* 1 (1925) 5).

En los directorios

En los directorios la doctrina anterior tendrá sus titubeos. Entre los defensores de un ignacianismo a la letra estuvo Miró. Véase su propuesta:

«Deben ser dados todos los Ejercicios, con el mismo orden en el que se suceden, a quien desea conseguir de ellos al máximo fruto [...]. Y por esto nadie debe variar según su criterio, ya sea los mismos Ejercicios, ya el orden establecido para darlos, de lo contrario, el que se ejercita aprovechará poco, como la experiencia lo enseña sobradamente. Pues con este orden y con los medios racionales ciertamente experimentamos que la divina sabiduría [...] quiso que los hombres cooperasen con ella en la adquisición de dones egregios»¹⁴.

Quizás en un exceso de querer contrarrestar a Miró, Fabi llega a defender una posición que sobrepasaba la ortodoxia ignaciana:

«No conviene estar de tal modo atados a la letra y orden consignado en el libro de los Ejercicios, que no pueda alguna vez ser cambiado con mayor fruto en favor de la libertad de espíritu, y de la luz de la divina gracia. Por ejemplo, al final de todo Ejercicio se pone el coloquio, al principio, la petición; pero puede ocurrir, y aun se da las más de las veces, que al principio mismo de la meditación el espíritu sea solicitado a coloquio; y por lo contrario que lo que debe hacerse al principio de la meditación, suceda al final; así pues no parece ajeno al propósito de los Ejercicios, antes bien muy de acuerdo con ellos y con la razón que, según la devoción e ímpetu del espíritu, se dispongan las partes de los Ejercicios, y cada una de ellas se coloque en aquel lugar del cual se espera mayor fruto»¹⁵.

El *Directorio oficial* no esconde el convencimiento de que una adecuación a las prescripciones de *Ejercicios*, al menos a las de las anotaciones y a las «reglas escritas», trae consigo una mayor efectividad:

«Hay también otras cosas que se deben advertir al que hace Ejercicios; pero, como están en las Anotaciones o en las reglas escritas en el libro de los Ejercicios, no hay por qué repetir las. Sin embargo, se ha de añadir que debe poner toda diligencia en observarlas; *porque cuanto más diligente fuere en eso tanto más pronta y copiosamente hallará el fruto espiritual que se busca*»¹⁶.

¹⁴ D.22, 15.

¹⁵ D.24, 11.

¹⁶ D.43, 28 (la cursiva es mía). Más adelante, refiriéndose también a las anotaciones y reglas, aconsejará así al instructor: «Y no basta verlas de corrida, sino todo cuidadosamente; más aún, conviene pesar casi cada palabra, porque cosas hay ahí dichas brevísimamente, que tienen mucho peso y cuya ignorancia o preterición es dañosa» (D.43, 50). Es lo que ya Doménech, un buen conocedor de los *Ejercicios*, subraya sobre el porqué del método. Lo hace como ningún otro autor de los directorios. Si pudiera condensarse el presupuesto teórico que esgrime, sería el de que el método posibilita la experiencia y la lleva a su consumación; la experiencia precisa ser estructurada para que sea acontecimiento. En efecto, «ni siquiera basta haber preparado hoy la materia, sino que *es preciso conocer algún modo y orden determinado y concreto de meditar, gracias al cual penetre más fácil y provechosamente en el meollo de lo oculto en los mismos puntos de una manera más profunda*, y utilice siempre tal modo y orden para meditar, a menos que [...] le fuese adelantado otro por la benignidad del Señor y la unción del Espíritu Santo» (D.14, 10; la cursiva es mía).

La argumentación va entonces por defender unos mínimos estructurales para la oración, pero no se aboga ciegamente por una planificación fixista y mecánica de un proceso. Lo puesto en juego es la potenciación del experimentar. Esto concuerda con el hecho de que el *Directorio oficial* acabó confiando en la iniciativa y en la creatividad del instructor con respecto al método. En el tapete estaba algo tan clave como el desenvolvimiento pleno de la experiencia del ejercitante. Prácticamente se concede al que da los *Ejercicios* un cheque en blanco:

«...aunque por una parte ha de guardar exactamente todo el orden, método y particulares documentos del mismo, y que cuanto más exacta sea su observancia, más concurrirá el Señor, sin embargo, por otra parte, muchas disposiciones se dejan a su prudencia según la variedad de personas que hacen los Ejercicios, o de los espíritus que las agitan, para que pueda dirigir esos ejercicios o también prescribir algunos otros que convengan a su actual necesidad...»¹⁷.

En suma, el *Directorio oficial* propone un compromiso final refrendando lo que ya es palpable en las indicaciones de Vitoria y de otros directorios, y traza un camino medio, pero no irenista, entre posturas contrapuestas.

La singularidad de la metodologización en *Ejercicios*, su resistencia a absorberse en un automatismo y el margen de maniobra tan amplio que concede, iluminan el grado de variabilidad e imprevisibilidad con el que los *Ejercicios* conciben el acontecimiento persona-gracia. La reflexión sobre ese doble eje metodologización-flexibilización, cuyo resultado más palpable son los directorios, en el fondo es una reflexión a la búsqueda de un modelo formal que corresponda a ese eje dialéctico. Nuestra propuesta es que ese modelo, aunque nunca es explícitamente denominado así por los primeros instructores, **adopta el formato de un saber**.

Empecemos aproximándonos a una definición. Efectivamente, a diferencia del *conocer*, el *saber* no conjetura, sino que es una captación de la realidad en la medida en que ésta se manifiesta. Todo *saber* se elabora a través de una contrastación continua con la realidad, que le obliga a reformularse para responder siempre mejor a ella. No parte de soluciones premeditadas para los problemas; al contrario, espera primero que la realidad le indique la posibilidad de una solución. Es conocimiento que nace de la praxis¹⁸ y que a ella remite sus afirmaciones. Pero de la praxis *reiterada*: lo que se *sabe* es el poso de lo repetido, el resto filtrado por el tiempo que queda después del experimentar continuado¹⁹. Precisamente por eso, el *saber* no puede derivarse de una

¹⁷ D.43, 67.

¹⁸ Pero sin adelantarse a ella. Los *Ejercicios* y su concreta formulación, vistos genéticamente, no son primero una elucubración religiosa, realizada gratuitamente a título experimental, y después una experiencia más o menos confirmadora del acierto del instrumento inventado. Es lo contrario. Los *Ejercicios* son un reflejo de una experiencia primigenia, que sólo *luego* se ha articulado estructuradamente. Nunca se insistirá bastante en lo que Cámara logró arrancar de Ignacio sobre la gestación de los *Ejercicios*: «El me dijo que los Ejercicios no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito...» (RE 99). Lo que se puede entender como la *primacía* de la experiencia - sobre la que únicamente en una segunda instancia actuará la reflexión - es algo que transpiran todos los *Ejercicios*.

¹⁹ Kasper señala que «la experiencia no se produce en forma meramente puntual, en la elaboración

reflexión más o menos coherente en la que el sujeto permanece incólume, situado en un plano distinto y ajeno a la realidad. Al contrario, para *saber* el sujeto ha de integrarse en y ha de haber palpado la realidad sobre la que hace su discurso²⁰.

Pues bien, a la vista de la aplicación metodológica de los *Ejercicios*, parece razonable admitir que ejercitador y ejercitante acceden a y se mueven dentro de un saber que les permite orientarse y ser orientados en la *dynamis* del encuentro persona-gracia presente en los *Ejercicios*. Apuntamos tres observaciones que lo avalan:

a) Los autores de los directorios y, en general, todo instructor han tenido que vivir personalmente la experiencia de *Ejercicios*. Los hitos fundamentales de éstos les han de ser familiares, por la sencilla razón de que los han hecho suyos anteriormente como ejercitantes. No en vano Ignacio animaba a todo jesuita a atreverse con el apostolado de *Ejercicios*, pero «después de haberlos en sí probado»²¹.

La praxis personal del instructor se completa con una praxis apostólica contrastada. Básicamente, todo cuanto alega cada directorio ha sido en mayor o menor medida refrendado por la aplicación repetida del instrumento. Por ese motivo, un directorio es propiamente un *manual de uso*, cuyas indicaciones asumen el derecho de ser normativas para potenciales instructores sólo porque ha sido comprobada su viabilidad²². Con toda razón, se podrían entonces equiparar los directorios a la verbalización de un *saber práctico*.

En suma, internalización y contrastación del método son las dos bases fundamentales de las que dispone el instructor para desarrollar su reflexión sobre los *Ejercicios* y elaborar su estrategia de aplicación.

b) Lo interesante es que a ese saber accede también el ejercitante. Los *Ejercicios* confieren al que los hace un cierto grado de autonomía, lo capacitan para situarse ante su propia experiencia de fe. El *Directorio oficial* así lo prevé:

subjetiva de percepciones del presente» (*op.cit.*, p.106); prefiere acudir a la terminología de «saber experimentar» para expresar aquello que nace justamente «del trato reiterado y asiduo con la realidad [...]. La experiencia significa, pues, la familiaridad y el trato frecuente con las cosas y las personas, un dominio de los esquemas de acción» (ib.).

²⁰ Mercuriano comparaba los *Ejercicios* con la Escritura de la siguiente manera: «Pues así como aquellas, simplemente leídas, no mueven igual que si son consideradas y examinadas, pues se hallan colmadas de misterios, así también estos Ejercicios solamente leídos parecen ciertamente buenos preceptos, pero no mueven tanto como practicados, ya que entonces tienen muy grande fuerza y eficacia para la conversión de las almas y el fruto espiritual, como lo muestra la experiencia» (D.18, 3).

²¹ D.5, 29. Polanco usa una expresión todavía más incisiva: «...el libro de los Ejercicios debe estar en las manos de aquellos que son instructores; y por cierto, hay que desear que aquél les sea muy familiarmente conocido y trillado» (D.20, 70). En *Const.* 408 se insiste en lo mismo: «en dar los exercitios spirituales a otros, después de hauerlos en sí prouado, se tome vso, y cada vno sepa dar razón dellos, y ayudarse desta arma, pues se vei que Dios N.Sor. la haze tan eficaz para su seruitio».

²² Representativa de ello es, por ejemplo, el argumento con el que Vitoria anima al seguimiento metodológico de los *Ejercicios*: desatenderlo supondrá que el que los da va a cometer demasiados errores y que mermará notablemente el provecho del ejercitante. Pero atención: todo esto «como se parece por experiencia» (D.4, 28).

«Por último, a los que ya están más adelantados en las cosas espirituales y más ejercitados en la meditación [...], si de vez en cuando se retiran para recogimiento del espíritu y aumento de fervor, o para emprender alguna obra [...], no parece que se les haya de prescribir algo acerca de la materia; sino que pueden meditar lo que juzguen que les será útil para conseguir el fin que pretenden. Pues es de creer que, ayudados del conocimiento que ya de antes poseían de los Ejercicios de N.P. Ignacio y de la unción del Espíritu, correrán por este camino sin tropiezo, más aún con gran utilidad»²³.

c) El *ortus* donde ese saber tendrá efecto, donde se someterá a contrastación y se desarrollará, es un espacio comunicativo: el diálogo entre ejercitador y ejercitante. Polanco describe la relación entre instructor y ejercitante como una cooperación con vistas a la gracia y anima a que «trabajen cuidadosamente el instructor por atraerla, el instruido por recibirla»²⁴. El diálogo entre ambos se constituye como un área en la que se practica conjuntamente una búsqueda. Es un tanteo, al que confluyen tanto el saber del ejercitador como el propio del ejercitante. El diálogo no estaría así hipotecado de antemano por una predeterminación, sino que estaría abierto a fluir hacia opciones y pasos en principio insospechados por ambas partes. La relación entre el ejercitador y el ejercitante está dominada por la pregunta por el *sentido*. En el ejercitador se tiene un elemento más de contrastación, que revierte en una mejor comprensión de los propios pasos del ejercitante. Lo que ocupa y preocupa a uno y a otro es, básicamente, el *dónde está ahora y por dónde avanzar*. Realizan entonces una lectura del *sentido* oculto del proceso llevado hasta ese momento.

De ahí que los directorios, por su propia idiosincrasia, confirmen un dato decisivo para la configuración del hombre en cuanto *peregrino*: la necesidad de referir la experiencia a un *guía*. Aquí se pone de manifiesto uno de los rasgos esenciales del carácter social que tiene una teología del camino: la asistencia, en la comunidad de fe, del otro como una referencia que va a ayudar a percibir la propia realidad creyente. De esta forma, la propia experiencia se redimensiona y descubre la necesidad de su extroversión. Cordeses subrayaba esta realidad en su definición de los *Ejercicios*: «Por los Ejercicios Espirituales de la Compañía entendemos aquellas meditaciones espirituales que compuso nuestro Padre maestro Ignacio de Loyola, primer fundador de ella, los cuales usan los de la Compañía para su aprovechamiento espiritual y los comunican a otros de fuera para el mismo fin. Para enseñarse el hombre en ellos, tiene necesidad de maestro y guía, en tanto que dicen algunos santos que es mejor no entrar el hombre en la vía del espíritu, que entrar en ella sin guía»²⁵. San Ignacio ya advertía con cierta tajancia que «si alguno no obedeciese al que da los Ejercicios y quisiese proceder por su juicio, no conviene continuar en darle los

²³ D.43, 95. Este convencimiento de que los *Ejercicios* autonomizan, de que no parecen agotarse en su propia potencialidad una vez hechos, se repite en las *Constituciones* cuando se indica que «con los que de suyo saben y corren en los ejercicios espirituales, y tienen forma para proceder en ellos» se les puede dispensar como pareciere en el ámbito de lo devocional (cf. n.279). Y a la inversa, «para algunos que aunque son aptos para los ejercicios espirituales, no tienen experiencia en ellos, es bien ayudarles algunas veces descendiendo con ellos a particulares consideraciones, incitativas a temor y amor de Dios, y de las virtudes y a la práctica dellas, como la discreción mostrarse conuenir» (ib.).

²⁴ D.20, 29.

²⁵ D.32, 1; cf. en esta línea D.12, 13; D.20, 34 y D.32, 17.

Ejercicios»²⁶.

3.2.2. La adecuación a las circunstancias: tipologización de ejercitantes

Los *Ejercicios* dejan entrever en qué medida se ha de jugar constantemente con una variable independiente para llevarlos a buen puerto. Esa variable no es otra que el ejercitante y sus circunstancias. Uno de los empeños más insistentes de Ignacio fue recordar justamente eso al que da los *Ejercicios*: es necesario sopesar la singularidad del ejercitante, la constelación de sus determinantes. El instructor no puede desentenderse de los presupuestos biográficos del que hace *Ejercicios*. Todo lo contrario. Como indica *EE* 18, «según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios». Ignacio tiene en cuenta tipologías personales que responden a capacidades diferentes de asimilación experiencial, de *aprovechamiento*. Así es, «no se den [los Ejercicios] a quien es rudo o de poca complisión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse de ellas»²⁷.

Pero es que incluso dentro de una tipología concreta el ejercitador ha de contar también con un factor subjetivo: el capital de motivación del que dispone el ejercitante. El principio operativo es: «según se quisieren disponer, se debe dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar»²⁸. Todavía más: Ignacio no parece querer adelantar el proceso de *Ejercicios* al ritmo propio del ejercitante. No lo fuerza a pasar por todas las etapas previstas, sobre todo si se habla de un momento todavía muy tímido de conversión personal. El ejercitador puede hacer un cálculo realista, y si ve «al que los recibe ser de poco subiecto o de poca capacidad natural, de quien no se espera mucho fruto», ha de fijar en función de ese cálculo hasta dónde deben llegar los *Ejercicios*²⁹. A ese cálculo pertenece también el aquilatamiento coordinado de tipología y motivación. En efecto, ante la probabilidad de una opción precipitada, auspiciada por el momento feliz de la consolación, Ignacio avisa al instructor que serene al ejercitante, sobre todo si

²⁶ D.3, 12. Pero, por otro lado, también es consciente de la limitación del ámbito de actuación del instructor (cf. *EE* 17). Algún directorio no lo dejará de remachar: el instructor sólo debe acceder a «aquello que es necesario para guiarle en las cosas de su aprovechamiento, para ayudarle con remedios contra las tentaciones que el demonio le traerá, así claras y manifiestas como encubiertas con apariencia de bien, transformándose en Angel de luz» (D.10, 14). Cf. D.43, 25-26.

²⁷ *EE* 18. Pieza maestra de ese sentido de la adecuación son las adiciones referentes a la práctica de la penitencia (cf. *EE* 82-89). Ignacio no tiene reparo alguno en recordar al instructor lo obvio de la extremosidad de una ascesis mal entendida: nunca «se corrompa el subiecto» (*EE* 83). En cualquier caso, parece tener una confianza plena en que la proporción entre sujeto y ascesis encontrará su equilibrio cuando afirma que «como Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor nuestra natura, muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que le conviene» (*EE* 89).

²⁸ *EE* 18. Cf. también *EE* 205, 213 y 252.

²⁹ Cf. *EE* 18. El principio de individuación afecta a capítulos importantes como la penitencia. También en este punto se reconoce la diversidad: «porque a algunos conviene hacer más penitencia y a otros menos» (*EE* 89; cf. D.23, 45 y D.26, 54).

«conoscere su ligera condición»³⁰. De ésta depende el alcance efectivo de los propósitos que nacen de *Ejercicios*. Por eso, «mucho deue de mirar la propria condición y subiecto, y cuánta ayuda o estoruo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer»³¹.

Los directorios recogieron tan fielmente las indicaciones anteriores que puede decirse que elaboran toda una reflexión sistematizada sobre los condicionantes biográficos y sobre el capital motivacional del ejercitante. Veámoslo separadamente:

a) Los directorios reproducen bien la animadversión de Ignacio a hablar de procesos estereotipados. Un directorio anónimo ya anuncia la premisa de fondo: «el modo de dar los Ejercicios es múltiple y [depende de] las diversas clases de personas»³². Y refiriéndose al ejercitante en particular, Gil González pide al instructor «tenga bien conocida la naturaleza, ingenio y condición del que se ejercita, para acomodarse al mismo, y satisfacer más plenamente sus dificultades»³³.

No deja de ser llamativo el desarrollo que adquieren las clasificatorias de ejercitantes. Exhaustivo es el listado de Hoffeo, en el cual llega a considerar ni más ni menos que nueve *condiciones* de potenciales ejercitantes³⁴. Aun lo es más la *Breve instrucción* de Mercuriano en referencia a lo que propiamente han de contener los *Ejercicios* adaptados a cada caso³⁵. Polanco resumirá los tipos de ejercitantes en cuatro y formula con mayor precisión que los anteriores su criterio de clasificación. Atiende muy especialmente al momento en el que se encuentra el ejercitante y no habla para nada, como si se tratara de una frontera a sobrepasar obligadamente, de la necesidad de la elección³⁶. Esta insistencia en el momento procesual del sujeto tiene todavía en

³⁰ EE 14.

³¹ Ib. Incluso Ignacio llega a mencionar cierta connaturalidad personal con los consejos evangélicos, cuando reconoce que fuera del ámbito de *Ejercicios* «lícita y meritoriamente podemos mover a todas personas, que probabiliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica» (EE 15).

³² D.12, 17.

³³ D.31, 49. La consigna de Gagliardi era: «aunque la cosa convenga a todos, no sucede lo mismo con el modo: observando, por tanto, la cosa, propónganse distintos modos acomodados a la diversidad de los sujetos...» (D.46, 16).

³⁴ Cf. D.17, 2-11. Véase también D.12, 16-20; D.18, 19-27; D.20, cap.2; D.43, 68-83.

³⁵ Cf. D.18, 19-78.

³⁶ Están, por un lado, «aquellos a quienes parece ser suficiente si los ayudares a que aprovechen hasta determinado grado, ya porque sean menos perspicaces de ingenio y juicio, ya porque parece que les baste recibir alguna instrucción en el mismo camino espiritual, ya porque no parece haya que esperar de ellos gran provecho, o porque no se disponen o no conviene emplear mucho tiempo con los mismos» (D.20, 10). El segundo tipo de ejercitante es «aquel al cual no falta inteligencia idónea para recibir Ejercicios espirituales, pero sólo están dispuestos a querer dedicar ocho o diez días a purgar su conciencia, y recibir una instrucción que les permita mejorar su vida según su estado» (D.20, 11). El tercer tipo es «el de los que gozan ciertamente de inteligencia, y de quienes se puede esperar, si hacen estos Ejercicios, un fruto no despreciable. Pero, ya sea porque estén ocupados en negocios públicos, ya por otras causas honestas, no pueden entregarse a estos Ejercicios de tal manera que dediquen todo el tiempo que convendría ocuparse en ellos; asimismo no pueden o no conviene que se trasladen de su casa a otro lugar alejado de la compañía de los hombres y del bullicio de los negocios» (D.20, 15). Por último, el cuarto género de ejercitantes es «el de los que, al estar libre de otras ocupaciones para poder dedicarse a llevar a cabo exactamente todos estos Ejercicios, parecen idóneos para

el secretario de Ignacio una versión más interesante. Polanco defiende una proporcionalidad fundamental: el proyecto definitivo del seguimiento por el que opte el ejercitante no debería ser asumido en función de su valor absoluto, sino en función de su valor relativo y proporcionado al ejercitante. En concreto, «si se trata del estado de vida, proponga [el instructor] en primer lugar si es que le conviene al mismo que se ejercita abrazar el camino de los consejos (pues lo que es simplemente mejor, no es lo mejor para cada cual)...»³⁷. Pero observémoslo más de cerca en el directorio de Pereyra. Entiende que

«cuando nuestro Señor ha dado esta indiferencia, comúnmente llama a la tal alma a lo más perfecto; y a esto comúnmente le mueve la razón, aunque es verdad que no se sigue: "esto es mejor y más perfecto, luego mejor para mí", si no interviene la vocación del Señor; porque aquel estado es mejor al hombre a que Dios le llama, aunque en sí no sea más perfecto; y con esto respirará el que se veía apretado»³⁸.

Por su parte, el *Directorio oficial* simplificará mucho todo el esfuerzo clasificatorio anterior. Se conforma con destacar dos tipos de ejercitantes: aquellos que acometerían toda la experiencia - fundamentalmente a la búsqueda de un estado de vida - y aquellos que no - en los que la elección no procede por una u otra causa -³⁹. El directorio aparenta haber querido leer más a la letra lo que se prescribía en las *Constituciones*⁴⁰.

b) La motivación, como factor de clasificación, es también un tema muy abundantemente tratado en los directorios. Destacamos sólo algunas citas. Vitoria reproduce una expresión ignaciana para tipificar dos velocidades muy distintas de asimilación de los *Ejercicios*: la de aquellos que «caminan muy adelante en la vía del espíritu» y la de «los no tan dispuestos». El déficit de motivación tendrá que ralentizar todo el proceso⁴¹. En el *Directorio espiritual de la vida mixta* se puntualiza el valor que a efectos de toda la experiencia tiene esa motivación inicial.

percibir el más espléndido fruto de los mismos para gloria de Dios, y desean los mismos seriamente aprovecharse» (D.20, 19).

³⁷ D.20, 82.

³⁸ D.10, 97.

³⁹ Cf. D.43, 68-69. Entre estos últimos, el directorio incorpora a los religiosos, casados, eclesiásticos, magnates, ocupados, rudos y mujeres (cf. D.43, 70-83).

⁴⁰ «Y no se den [los Ejercicios] generalmente sino los de la prima semana; y quando todos se dieren, sea a personas raras o que quieran determinar del stado de su uiuir» (*Const.* 409). Sin embargo, no se habla de elección más adelante: «los exercitios spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprouechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos, y algunos exámenes de conscientia y modos de orar (specialmente el primero de los que se tocan en los exercitios), aun se estenderá mucho más; porque quienquiera que tenga buena uoluntad será desto capaz» (*Const.* 649).

⁴¹ Cf. D.4, 19-20. El P. Nicolai percibía como un notable impedimento por parte de los ejercitantes «cuando vienen a los Ejercicios con ánimo determinado a no proponer otra cosa que lo ya propuesto en otro tiempo sin deliberación, y por lo general por afecto desordenado, o para evitar un estado determinado» (D.21, 25). La pregunta fundamental que Nicolai formulará a los ejercitantes que están abiertos a la posibilidad de una elección es «si son de tal parecer que si Dios llama a otra cosa, querrán seguir su gracia, adonde quiera finalmente les llamare» (D.21, 26). La posibilidad de esa apertura y la disponibilidad a asumir existencialmente una voluntad que es precedente a toda autodeterminación, constituye ya el principio de una peregrinación.

Cómo no: los *Ejercicios* «fácil y fructuosamente se dan, sobre todo a los que ya de algún modo están dispuestos, por ejemplo, a los que por inspiración divina están movidos a la conversión...»⁴². Tanto es así que algún directorio propone diferir el comienzo de *Ejercicios* para probar y fortalecer el deseo del ejercitante⁴³. Otro aspecto, más parcial, es la calidad nueva de disposición que se exige para el que comienza la segunda semana en comparación a la primera⁴⁴.

Es Miró quien formula más taxativamente la ley que subyace en todo lo anterior: «Cuanto con mayor deseo y ánimo de aprovechar en espíritu empiece uno los Ejercicios, tanto mayor fruto conseguirá de los mismos. Por el contrario, quienes son arrastrados por la fuerza a practicarlos, por lo común, poco o nada aprovecharán»⁴⁵. El *Directorio oficial* hace una reflexión semejante, pero mucho más extensa:

«Por esto nadie debe traer una determinación de la cual no quiera que le aparten. Tampoco debe señalar modo y límite a los dones de Dios, de suerte que quiera ser iluminado y ayudado hasta cierto límite, y no más allá. Porque fuera de lo que es muy indecoroso que la creatura trate así con su Creador, a sí mismo se perjudica muchísimo; primero, porque se priva de los dones mayores, que acaso Dios iba a darle; luego porque la misma falta de generosidad, y tacañería e ingratitud para con Dios merece que no reciba ni siquiera lo que querría recibir. Por lo cual debe más bien dilatar el seno de su alma para desear unirse con Dios lo más estrechamente posible, y que Dios le enriquezca y le llene en el mayor grado de esos tesoros celestiales»⁴⁶.

Hasta aquí llegan nuestras observaciones. En el trasfondo del tratamiento exhaustivo de la irrepitibilidad y del hecho diferencial de cada ejercitante se adivina que está operando una interesante visión antropológica, procesual, coherente con aquel saber práctico sobre *Ejercicios* que anunciábamos en el apartado anterior.

3.2.3. La dramática del afecto y el entendimiento: relación entre afectividad y racionalidad

En el conjunto de los directorios se puede seguir el hilo de una reflexión sobre la relación que establecen las *potencias del alma*, particularmente significativa para captar la natura de la *dynamis* que los *Ejercicios* insinúan. Globalmente podría decirse que para los directorios está en acción constante en el ejercitante una tópica con dos instancias, la de la *racionalidad* y la de la *afectividad*, «entendimiento» y «afecto» en la nomenclatura ignaciana. Ambos tienen un rasgo eminentemente activo, en cuanto que son modos diferentes del sujeto de acceder a lo real, pero también pasivo, en cuanto que son maneras muy distintas de dejarse impactar por lo externo. El esquema es demasiado obvio. Lo que no lo es tanto es el modo en que los directorios concebirán la tensión entre ambas instancias, entre lo racional y lo afectivo. La *dramática* que entre ellos se establece tendrá siempre en cualquier caso un punto de fuga: la «voluntad» ha de construir su

⁴² D.9, 1.

⁴³ Cf. D.12, 24.

⁴⁴ Cf. D.43, 144 y 148. Paralelos son, entre otros, D.1, 14 y D.31, 85.

⁴⁵ D.23, 7.

⁴⁶ D.43, 24.

decisión respecto a uno y a otro, ha de encontrar un momento de resolución, entre otras cosas porque lo que se busca es aterrizar comprometidamente en lo real⁴⁷.

Actúa entre bastidores la discusión teológica tan central para la naciente Compañía sobre el cariz apostólico de la espiritualidad jesuítica⁴⁸. Nadal había trazado la dirección decisiva al abogar por una oración *práctica* frente a todo tipo de recogimiento espiritual⁴⁹. En España los jesuitas de Gandía y Valencia, sin embargo, incubaron una espiritualidad eremítica y cartuja, mientras que en Andalucía tuvo éxito la influencia de la línea misticista de Juan de Avila. Andrés de Oviedo, por un lado, y Bartolomé de Bustamante y Juan de la Plaza, por otro, fueron los mentores de ambas desviaciones, cuyo eco no trascendió demasiado más allá de la península Ibérica. Hasta que Aquaviva en 1590 compendiará finalmente los caracteres propios del estilo oracional jesuita, tuvo lugar en el fuero interno de la Compañía una importante discusión de clarificación. La confrontación con Antonio Cordeses y su defensa de una espiritualidad eminentemente afectiva, que impedía de hecho el desenvolvimiento de la vida apostólica, fue un revulsivo para alcanzar una síntesis satisfactoria. En el generalato de Mercuriano, Cordeses recibe una clara amonestación que primaba unilateralmente una interpretación literal del método ignaciano. Será Aquaviva quien llega a una comprensión más reconciliadora de la bipolaridad contemplación/acción. El resultado fue que la vía unitiva en el *Directorio oficial* no queda relegada o descartada, sino que es una posibilidad real para el jesuita.

Nuestra lectura quiere sacar provecho de esa discusión con el objeto de extraer luz para el tema que nos ocupa. Lo que está sobre la mesa tiene un notorio peso específico. Si lo que creemos es que a través de la obra de directa o indirecta inspiración ignaciana se va configurando el perfil

⁴⁷ Así es. Hemos de advertir que para los *Ejercicios* existe una distinción entre lo propiamente afectivo y la voluntad. El *querer voluntario* supone un plus con respecto al puro afecto: el de su proyección en la realidad. En la voluntad, el pensamiento y su energía afectiva encuentran su posibilidad de plasmación en la realidad. Y no hay que olvidar que una de las grandes preocupaciones de todos los *Ejercicios* como proceso es responder al reto de elección con el que enfrenta la libertad del ejercitante. Quizá sea adecuada aquí la formulación que Pereyra utiliza sobre la «ciencia práctica y especulativa», de cuya comparación quiere deducir el tipo de «conocimiento» que acaba adquiriendo el ejercitante: «Aquí importa mucho darle a entender [al ejercitante] cuán diferente cosa sea saber una cosa especulativamente o prácticamente, como el médico que sabe qué cosa sea la leche porque sabe en qué consiste su esencia y accidentes, con todas sus cualidades y propiedades, mas a él no le sabe la leche, no la ha gustado como el niño que mama, que no sabe esto, mas sábele a él la leche; y así es muy diferente la sabiduría de Dios, de la ciencia especulativa, porque ésta es una ciencia sabrosa que da gusto de las cosas de Dios, un conocimiento práctico y amoroso que inflama y enciende la voluntad [...]» (D.10, 15).

⁴⁸ Seguimos en este excursus histórico a I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios.II*, pp.465-534. Cf. también PEDRO DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, en ID., *Estudios ignacianos.II. Estudios espirituales*, Roma 1957, pp.307-331, y J. SUDBRACK, «Ignatius von Loyola und sein Orden - Ursprung aus der Erfahrung», en: *GuL* 56 (1983) 268-271.

⁴⁹ Iparraguirre (cf. *op.cit.*, p.474) recurre a una observación de Nadal para avalar lo anterior. La reproducimos: «I desta manera se ha de guiar la oración, que ella augmente y guíe y dé gusto spiritual á las operaciones con su extensión y fuerças en el Señor, y las operaciones augmenten y den virtud y exultación á la oración; y en esta manera, siendo así coniunctas Martha y María, y dándose mutua ayuda, no se abraçe sólo vna parte de la vida christiana, aunque mejor, que es la contemplación, mas quitándose la turbación y solicitud circa plurima, ayude y sea vnida María con Martha en el Señor nuestro» (*MHSI, Epp. Nadal*, 4, 674).

de un *peregrino*, es imprescindible preguntarnos también por la energía que lo mueve, por lo que lo pone en movimiento. A ello colaboran las observaciones que ahora resaltaremos sobre la dialéctica entre lo racional y lo afectivo.

Recurramos primero a Polanco para detectar parte de los términos del problema. En la temática de la elección, ante la alternativa preceptos-consejos, Polanco insiste en la doctrina ignaciana de que la auténtica disposición es aquella en la que la voluntad opta por los consejos. Pero al mismo tiempo advierte sobre la nuclearidad del conflicto que genera la afectividad:

«Porque si se observa que la voluntad tiende más bien hacia los preceptos y rehuye el camino de los consejos, no está bien dispuesto, ni habría que esperar que hiciera buena elección; pues aquel afecto alejado del camino más perfecto e inclinado hacia el más imperfecto, arrastraría al entendimiento a pensar razones de acuerdo con el dicho afecto»⁵⁰.

La situación puede llegar a estar tan bloqueada que Polanco invita al instructor a que abandone la elección o incluso se termine con los *Ejercicios*⁵¹. Avisa también de la situación parecida que se puede dar cuando se produce ya en medio de las elecciones un giro del afecto⁵².

Lo que está formulado para el caso concreto de la elección, muchos directorios lo generalizan a la *meditación*: Pereyra⁵³, la *Instrucción anónima*⁵⁴, Doménech⁵⁵, González

⁵⁰ D.20, 78.

⁵¹ Cf. D.20, 79.

⁵² «Observe el instructor, cuando pide cuenta al que elige de su elección [...], si su afecto está bien dispuesto [...]; porque si entendiera que su afecto es propenso a lo más imperfecto, aunque antes de empezar el tratado de las elecciones hubiera mostrado buena disposición, no debe proseguir en las elecciones hasta que el afecto vuelva a la rectitud, de lo contrario probablemente no podría prometerse en absoluto hacer buena elección, a pesar de que movieran a ella muchas razones y mociones; pues con razón puede temerse que el afecto que inclina a lo más imperfecto, sea inclinado por el espíritu no bueno; y sin embargo si se inclina, *habría peligro manifiesto de ser arrastrada la razón por el afecto, antes de que éste por aquella*. Lo contrario ocurre si propende a lo más perfecto, pues tal espíritu no procede de la carne y la sangre; ni es probable que tal propensión proceda del mal espíritu; y si es de Dios, no impedirá el conocimiento de la voluntad de Dios. Pero, si la elección que hubiera hecho el hombre propenso a lo perfecto, pareciera ser contra razón, sea examinada según el primero y el segundo modo del tercer tiempo, y no solamente por las reglas del discernimiento de espíritus, para mayor satisfacción del que elige y del instructor» (D.20, 86; la cursiva es mía). Cf. la exposición similar de Miró en D.23, 72.

⁵³ Lo recalca en dos ocasiones: a) «En los actos de afecto ha de poner mayor diligencia y empeño que en los de entendimiento, de tal manera que no se entregue solamente o procure ocuparse en extenderse o alargarse en aquellos puntos en los que se le ocurran muchas ideas o le sean sugeridas [...], sino que debe atender más a la aplicación de la voluntad y desear y procurar que se mueva el afecto. Y esto es de la mayor y grandísima importancia, que se mueva el afecto» (D.12, 30); b) «Acercas de la meditación se le advierta que trabaje por excusar en este Ejercicio la demasiada especulación del entendimiento, y procure de tratar este negocio con afectos de la voluntad, que no con discursos y especulaciones del entendimiento. Y para esto es de saber que el entendimiento por una parte ayuda y por otra puede impedir la operación de la voluntad, que es el amor de las cosas divinas. Porque, así como es necesario que vaya adelante guiándola y dándole conocimiento de lo que ha de amar, así cuando es mucha la especulación impide el afecto de la voluntad, porque no le da lugar ni tiempo para poder obrar. La razón de esto es ser la virtud del alma finita y limitada, y así cuanto más emplea su virtud por una parte, tanto menos le queda que emplear por otra [...]» (D.10, 48).

⁵⁴ «En los actos de afecto ha de poner mayor diligencia y empeño que en los de entendimiento, de tal

Dávila⁵⁶... O todavía más: a todos los *Ejercicios*. Ahí está uno de los avisos del P. Doménech: «Además, en los Ejercicios hay que usar las dos potencias, entendimiento y voluntad o afecto, pero más la segunda que la primera»⁵⁷. O la descripción de uno de los impedimentos más comunes en *Ejercicios* para Nicolai: «El 3er. impedimento es, cuando ponen todo el fruto en entender muchas cosas, o en ayudar a los demás. Por lo cual les indico que el fruto consiste en que el afecto se conforme al conocimiento, y que de esto se trata en los Ejercicios...»⁵⁸. O, por terminar, la generalización de Fabio de Fabi: «Finalmente dése la tercera anotación según la cual explíquese que los Ejercicios 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»⁵⁹.

En suma, es erróneo para los directorios primar los niveles puramente racionales del ejercitante. Un consejo de Polanco al instructor era que vigilase al ejercitante «si, por el contrario, se entrega más de lo debido a ejercitar el entendimiento y menos al afecto, para advertirle que hay que avanzar por igual en ambos»⁶⁰. Una vez más hay que tener presente que la conflictividad del sujeto de *Ejercicios* reside en la posibilidad de que «se mueva por mala afición»⁶¹. Es decir, en su entronque afectivo en la realidad. Y éste no se soluciona sin más en una estrategia estrictamente racional⁶².

Los directorios explicitan, usando del esquema de tensión entre racionalidad y afectividad, la funcionalidad propia en ese campo de la *repetición* ignaciana. Esta parece estar al servicio de

manera que no se entregue solamente o procure ocuparse en extenderse o alargarse en aquellos puntos en los que se le ocurran muchas ideas o le sean sugeridas, como suelen algunos de ingenio más perspicaz, sino que debe atender más a la aplicación de la voluntad y desear y procurar que se mueva el afecto. Y esto es de la mayor y grandísima importancia, que se mueva el afecto» (D.12, 30).

⁵⁵ «En los tres [modos de meditación] hay, sin embargo, como cosa común que deben aplicarse las tres potencias del alma, a los mismos puntos y aun los propios sentidos a veces, cuando la materia está sometida a ellos. Así, v.g., con la memoria recuerde los puntos y trate de penetrarlos, mas con el entendimiento considérelas, discúrralas, rúmielas y amplíelas, mas con la voluntad muévase para provocar del mismo discurso del entendimiento diversos actos acomodados al fin propio de cada una de las meditaciones, tales como de temor, admiración, humildad, confusión, amor, etc., de tal modo que llegue a aquella unión de la que ya antes hemos hablado. Pero como el fruto de las meditaciones consiste principalmente en los actos de la voluntad, por ello éstos deben ser mucho más frecuentes que los actos del entendimiento, los cuales, por cierto, producen poco fruto, a menos que sean subordinados a los actos de la voluntad» (D.14, 11-12).

⁵⁶ «En primer lugar, pues, hay que explicar por qué se llama meditación de las tres potencias, y que en los restantes Ejercicios siempre hay que emplear estas potencias, y tener mayor cuidado del afecto y gusto interno, que de la abundancia de la ciencia...» (D.31, 71).

⁵⁷ D.13, 5.

⁵⁸ D.21, 28.

⁵⁹ D.24, 24; cf. también D.46, 84.

⁶⁰ D.20, 35.

⁶¹ D.8, 2. Cf. D.4, 1 y D.31, 84. Véase también la importancia del análisis de la evolución de la indiferencia en la cuenta que ha de dar el ejercitante al instructor, tal y como la diseña Pereyra (cf. D.10, 42 y 76-80).

⁶² «Pues no suele colmar el deseo del alma la abundancia de ciencia, sino el sentimiento y gusto interior de las cosas, tal y como se dice en la segunda de las veinte anotaciones y el fin principal de los Ejercicios es mover el afecto y la voluntad» (D.23, 40).

una profundización de la experiencia, con la mirada puesta en despertar el sentido del seguimiento. La *repetición* constituye, de hecho, una optimización de las posibilidades de la meditación, porque facilita el paso a una intervención decisiva del afecto neutralizando la lógica distractiva del entendimiento. Mercuriano lo expresa acertadamente así:

«Las repeticiones de los Ejercicios, que pueden parecer excesivas a alguno, son de suma importancia para el aprovechamiento espiritual que intentamos. Pues ocurre no raras veces que algunos, durante la meditación, debido a cierta curiosidad de la mente y a la novedad de las cosas y materias, se engañen y entretengan de tal manera que queden satisfechos con razonamientos y conceptos del entendimiento, por lo general estériles, sin afectos de la voluntad, lo cual es causa de que aburran pronto las meditaciones y los Ejercicios espirituales y saquen de ellos poco o ningún fruto; a cuyos inconvenientes se provee esta clase de repeticiones»⁶³.

La voluntad, como señalábamos, acaba constituyéndose en una misión. Es en el compromiso donde quiere anclarse el ejercitante, en donde ha de plasmarse en definitiva la relación entre lo racional y lo afectivo. Mercuriano no dejó de llamar la atención sobre ello:

«Pues puesto que en la oración como que comunicamos nuestros planes con Dios, para conocer su divina voluntad y lo que haya de serle más agradable; cuando hemos conocido esto, no resta más que, ayudados con su gracia (que nunca falta a la buena voluntad), lo llevemos después constantemente a la práctica, sin regatear esfuerzo alguno»⁶⁴.

Y desde luego, mucho más explícitamente lo anota otra vez así:

⁶³ D.26, 50; cf. también D.19, 6. Fabio de Fabi conectaba el modo de reacción del entendimiento con un esquema propio del apetito: «por medio de estas repeticiones en gran manera se afecta y mueve la voluntad por el conocimiento de la cosa que se trata. Además se evitan las divagaciones del entendimiento y la curiosidad de cosas nuevas, que suele ser natural del apetito» (D.25, 17).

⁶⁴ D.26, 38. Compárese la directividad del estilo de Mercuriano con la definición más difuminada que prefiere Cordeses cuando describe el «conocimiento práctico» que va surgiendo en *Ejercicios*. Distingue dentro de él, por un lado, el conocimiento infuso, «un conocimiento experimental y afectivo que infunde Dios, cuando quiere, a los que están aparejados»; y, por otro, el adquirido, «de ponderación, estima y juicio de las cosas meditadas». El punto final que va a tener el desarrollo de ese conocimiento lo sitúa Cordeses en la vida iluminativa de las últimas semanas: «Todos los Ejercicios de la vida, muerte y pasión y resurrección pertenecen a la vida iluminativa. El fruto que de los Ejercicios de la vida iluminativa se coge, es que perseverando el hombre en ellos, de día en día va ganando nueva luz de conocimiento práctico de ponderación, estima y juicio de todas las cosas de la fe, así primarias como secundarias; pero principalmente de las primarias, con lo cual va teniendo a cada una en su grado, en aquella estima que es razón; y por la tal estima, el amor o aborrecimiento que a cada una se le debe en su grado; con la cual se perfecciona en la fe intensiva y extensivamente, y en la esperanza y caridad: intensivamente, porque va creciendo de día en día acerca de unas mismas cosas; extensivamente, porque se va extendiendo acerca de otras cosas de la fe de las cuales no había aún ganado el conocimiento práctico» (D.32, 149). Lo que queda en el ejercitante es una ilustración «en hábito», «de manera que si vuelve sobre sus pecados, se halla con mayor conocimiento de la gravedad de ellos y con aborrecimiento; si sobre el infierno o la muerte, con mayor sentimiento y temor, si sobre las cosas terrenas, con mayor desprecio de ellas; si sobre las virtudes o dones o buenas obras, con mayor estima; si sobre las cosas divinas, con más alto juicio de ellas; si a Dios, lo halla ensalzado en su ánima; y esto es estar el ánima ilustrada o alumbrada, en lo cual va creciendo cada día a la manera de la luz de la mañana» (D.32, 150). Cf. también D.32, 67.

«Así, pues, el mover los afectos de la voluntad a detestar el pecado y a amar a Dios es el principal fin y fruto de los Ejercicios; ya que la meditación es a manera de leña que aviva el fuego. Pues meditando algún punto de los misterios de la vida o de la pasión de Cristo, o de la gloria y amor de Dios hacia nosotros, de la reforma de vida, etc., se excita no sé qué movimiento eficaz en la voluntad, si con la pródiga y continua aplicación de la mente se penetran los puntos de meditación, con lo que nos incitamos e inflamamos a algún acto de virtud, a saber, de temor, amor, esperanza, confianza, compasión, dolor, imitación, etc.; en los cuales se cifra y concreta, como se ha dicho anteriormente, el fin y el objeto de la meditación; por lo cual quisiera se entienda que *no se debe uno detener en sólo los afectos y el gusto, sino que, alimentado y excitado el ánimo con tal gusto y delectación, se salga a las operaciones que nacen de dichos afectos, es decir, a la práctica de la virtud*»⁶⁵.

Pero ha de ser un compromiso con visos de futuro. Lo que importa es que el compromiso sea efectivo. Y la efectividad no es otra que ese compromiso quede de tal manera constituido, que se asegure su realización hasta el final. Polanco describe así la materialización de todo el proceso que está en juego:

«Añádase que se une toda la fuerza del alma con sus potencias, para entregarse a este solo provecho, y unida la energía, tanto en la inteligencia, como en el afecto, se hace más fuerte; que no abandona los buenos pensamientos y deseos comenzados, sino que los prosigue hasta algún buen término; que con diligente examen reflexiona sobre los Ejercicios empleados para que, si advierte algo que resultó bien, lo observe en lo sucesivo; de lo contrario, lo enmiende»⁶⁶.

3.2.4. Conclusiones

Como hicimos con los modelos formales explícitos sobre *Ejercicios*, procede ahora recoger algunos resultados de la así considerada por nosotros como formalización más indirecta sobre su *dynamis*. Para el diseño de una posible teología del *camino* en Ignacio son de especial significado estos resultados.

El encuentro persona-gracia parece susceptible de una *estructuración metodológica*. Es decir, complementariamente a lo que ya apuntaban los modelos del *ejercicio espiritual*, de la *semana* o - en su justa proporción - de las *vías*, ahora se puede añadir que la metodologización en *Ejercicios* hace aun más patente hasta qué punto está estructurada la *dynamis* del encuentro persona-gracia. La fidelidad al método no es un resto de respeto filial a Ignacio, sino la conclusión

⁶⁵ D.26, 51; la cursiva es mía. Gagliardi formula lo mismo del siguiente modo: «...la oración no pasa de ser cierta contemplación y gusto y afición a ella; pero el ejercicio es además algo práctico, y lleva consigo tan eficaz luz de entendimiento, de sabiduría y de prudencia en las cosas que se han de hacer, que el alma se renueva de verdad interiormente, se siente impulsada a las buenas obras y se hace mejor, gracias a la infusión de los dones divinos. Por eso en la primera anotación, después de establecer la comparación con el ejercicio corporal [...], se dice que los Ejercicios espirituales sirven para quitar las afecciones desordenadas y para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida y salud del alma» (D.46, 78).

⁶⁶ D.20, 8.

acrisolada por la práctica apostólica de *Ejercicios*.

No obstante - y aquí reside una de las causas de por qué los *Ejercicios* se desbancan de toda asociación fácil con esquemas progredientes espirituales -, la metodología ignaciana nunca se permitirá obviar la experiencia, ni siquiera adelantarse a ella. El punto alfa del entramado de *Ejercicios* vuelve a ser ese radical del que ya hemos hablado en otro momento: el encuentro persona-gracia. Supeditada a él, la metodologización coopera de dos maneras: inicia al ejercitante tanto en los preparativos de *lo que va a suceder* como en la hermenéutica de *lo sucedido*. Sólo en ese orden y sin usurpar la irrepitibilidad y la genuinidad del encuentro persona-gracia.

La interrelación entre experiencia y método, conocida a través de la propia vivencia de *Ejercicios* y en el uso apostólico repetido de los mismos, genera un *saber* en aquel que tiene que dar las pautas metodológicas. Esto es, una comprensión tal de la singularidad procesual de los *Ejercicios* que le permitirá establecer el ritmo y el paso adecuados correspondientes a la situación del ejercitante. Incluso ese *saber* no será privilegio del instructor, sino que puede acabar también siendo patrimonio del ejercitante, sobre todo cuando éste accede repetidamente a los *Ejercicios*.

La continua evaluación de la relación entre el dictado de la experiencia personal y la aplicación del método crea un talante: el de la búsqueda siempre pronta de cómo vehicular posibles respuestas a las opciones que plantea la propia experiencia. La preocupación común de instructor y ejercitante es cómo seguir, en qué insistir, por dónde tomar. Es el talante del hermeneuta, del buscador, que sólo en la medida en que da pasos puede ir descifrando el sentido de la experiencia apoyándose en todo aquello que le ha aportado hasta ahora su andar previo.

Todavía más interesante es que los *Ejercicios* y los directorios se resuelvan por una reflexión larga sobre el sujeto de la experiencia. El peso de toda esta reflexión tiene para nosotros un valor encomiable. La razón es que funciona algo así como la intuición de que el potencial ejercitante *vive un determinado momento procesual* en su historia de fe antes de que acceda a la experiencia de *Ejercicios*. Se atiende no al tiempo físico, sino al *kairós* individual⁶⁷. Los *Ejercicios* no suplen en ningún momento al ejercitante, sino que arrancan allí donde el ejercitante está procesualmente ubicado. Dicho gráficamente, éstos lo atrapan en movimiento, en una

⁶⁷ Tanto es así que ni el *Directorio oficial* titubea en relativizar el marco específico de *Ejercicios* y en valorar el posterior a ellos como un momento en el que la verdad puede emerger más fácilmente y en que quedan dirimidas situaciones anormales - el directorio hace referencia expresa a las alucinaciones -: «Porque la experiencia ha demostrado con frecuencia que algunos que habían sucumbido en la lucha misma de los Ejercicios, después fuera de ellos, conocieron más cómodamente la verdad; y esto por los mismos principios que aprendieron en los propios Ejercicios; sea porque el demonio ataca más duramente en el momento mismo de la elección, sea porque la naturaleza misma (sobre todo en aquellos que son tímidos o pusilánimes), así como en aquella agonía, en cierto modo se ve oprimida y sofocada, así, cuando después de algún modo respira, se halla mejor dispuesta para razonar y percibir la luz de Dios; sea, finalmente, porque conocieron después, por experiencia, que no pueden en el siglo hacer aquella vida que tal vez en los Ejercicios, o se lo fingieron ellos, o el demonio se la persuadió» (D.43, 235).

determinada constelación⁶⁸. Los *Ejercicios* muestran la capacidad de constituirse en catalizadores de ese proceso y de facilitarle su propio desarrollo⁶⁹. El que esto es esencial lo prueba la preocupación por determinar el *punto de partida* del ejercitante. El doble factor tipología/motivación, que tan delicadamente debe tener en cuenta el instructor, es justo el que hay que ponderar para descubrir el *desde dónde* del candidato⁷⁰.

La *dramática* que delineábamos entre el afecto y el entendimiento, y la resolución de su tensión en la constitución de una *voluntad de misión*, representaban, por último, la tercera reflexión de tipo formal que extraímos de los directorios. La nota formal viene dada por la lógica interna a la que no puede renunciar la relación entre *racionalidad* y *afectividad* si quiere ser auténticamente de cuño ignaciano. Y según esa lógica, lo afectivo desempeña un papel insustituible en el desenvolvimiento dinámico de la experiencia de *Ejercicios*, y en la gestación de un proyecto en el ejercitante. Se da así con la condición de posibilidad de que el hombre se ponga efectivamente *en movimiento*, de que se convierta en *peregrino*.

⁶⁸ Se ha dicho que en los *Ejercicios* «el ejercitante rehace personal, experiencial y teologalmente, el proceso genético de la identidad cristiana» (J. A. GUERRERO ALVES, *op.cit.*, p.9). Pero habría que añadir que ese rehacer no es desde cero. El P. Valentino entendía que «como es diversa la disposición del ánimo y la complejión de los cuerpos y una es la caridad de los incipientes, otra la de los proficientes y otra la de los provecos, de aquí se sigue que un ejercicio se conforma más con uno que con otro, y por esto la primera semana conviene más a los recién convertidos...» (D.16, 36).

⁶⁹ Gagliardi formulaba así el valor de los *Ejercicios*: Ignacio no utiliza medios persuasivos que fueren la decisión del ejercitante, «sino que propone llana y simplemente ciertos preceptos, reglas y puntos brevísimos, por medio de los cuales el alma sea llevada al mismo Dios, y así permita al mismo Creador con su creatura y a ésta con El tratar inmediatamente todo el asunto. Ciertamente que es mucho más difícil esto segundo que lo primero; porque no tiene gran dificultad el pintar, con la ayuda de la Sagrada Escritura, la excelencia de las virtudes, la fealdad de los vicios, lo más encumbrado de la perfección y cosas semejantes de tal modo que los que las leen se muevan y se convenzan. *Pero el acomodar a cada uno el modo y las reglas por sus puntos para que se dispongan al trato con Dios, y consigan así lo que pretenden en cosas altísimas y difícilísimas, es sin duda arduo y heroico*» (D.46, 52; la cursiva es mía). Esta adaptabilidad a los procesos personales es la que también recuerda Divarkar como algo especialmente significativo de los *Ejercicios* (cf. *op.cit.*, p.128).

⁷⁰ El resultado final es algo parecido a lo que describe el P. Valentino cuando veía los efectos que producía la comunicación entre sus ejercitantes en un avance de lo que hoy serían nuestras rondas de evaluaciones de *Ejercicios*: «Hago también que los ejercitantes alguna vez tengan algunas conferencias entre ellos, estando yo presente, acerca de la marcha de los Ejercicios y de aquellas cosas que pueden decirse para instrucción y edificación de los otros, dejando que las cosas secretas cada uno me las diga en privado a sus tiempos. De esta manera nace la ciencia espiritual y práctica del bien vivir, y se observa la múltiple operación del Espíritu Santo, que en la meditación de una misma materia conduce por diversos caminos al mismo fin, como por diversas líneas al mismo centro, acertando todos en el blanco de la verdad y la virtud...» (D.16, 43). O lo que Gagliardi también formula soberanamente: «No faltan libros espirituales llenos de tesoros de virtudes y que inducen elocuentísima y eficazísimamente a los actos más sublimes; pero, adelantándose a las divinas inspiraciones, muchas veces les sirven de estorbo, al querer llevar a todos por el mismo camino. En verdad, que cuantas son las almas, tantos son los varios dones de la vocación y de los influjos divinos. Es, pues, suma habilidad y prudencia dirigir el espíritu de cada uno con el único fin y modo de que, unido directamente con Dios, aprenda de El lo que de cada uno quiere» (D.46, 51).

* * *

Estamos, después del recorrido realizado por *Ejercicios* y por los directorios, en la mejor situación para indagar en otras fuentes otras posibilidades por las que Ignacio apuesta para acercarse más a la singularidad de la *dynamis* del acontecimiento persona-gracia. Hemos intentado hasta ahora llamar la atención sobre la dinamicidad de ese encuentro y sobre un tipo de reflexión sobre ella. Sin duda que con los resultados podemos ir conjeturando la presencia de una Antropología Teológica Fundamental ignaciana. Pero para hacerlo precedentemente habría que preguntarse qué imagen de *gracia* es la que está operando en el santo de Loyola. Es decir, nos tendríamos que preguntar también por los indicios de una correspondiente Antropología Teológica Especial. No se ha de olvidar que, al fin y al cabo, Ignacio «recoge por vía de observación su propia experiencia de "conducido"»⁷¹. Asume su experiencia, en efecto, dinámica y estructuradamente, pero bajo la clave de una conducción de Dios. En un lenguaje de metaforización, basculando sobre la clave del *camino*, creemos que se nos aporta esa posible teología de la gracia. El epistolario y el *Relato del peregrino* toman ahora la vez porque ese *lenguaje I* está en ellos notoriamente presente.

⁷¹ I. IGLESIAS, «Dar "a otro modo y orden" (Ex. 2)», p.358. Como corrobora Guerrero, «Ignacio no reflexiona su experiencia de Dios para condensarla en un discurso y, en cierto modo, poseerla; no reflexiona sobre su experiencia para saber más de Dios, sino para dejarse conducir más limpiamente por El y que El siga actuando, creando, redimiendo, salvando» (J. A. GUERRERO ALVES, *op.cit.*, p.77, nota 206).