

«Para en todo acertar» (Ej. 365).
La persona como proceso según la espiritualidad ignaciana

Francisco José Ruiz Pérez, SJ

1. Introducción

Comencemos con una tesis: para la espiritualidad ignaciana, la realidad humana ante Dios es *proceso*. Dios en nosotros nos constituye en tarea, en un *siendo* siempre inacabado. Para Ignacio de Loyola nos la habemos persistentemente con la pregunta por cómo responder a nuestro fin. Y no porque ese fin sea confuso, sino porque el modo de alcanzarlo está sujeto a la eventualidad de la historia y a la necesidad de adoptar ante ella opciones que han de ser actualizadas. En clave ignaciana, el seguimiento cristiano expone la realidad humana a revisión constante, a una posibilidad cada vez mayor, a un «eligiendo lo que *más* nos conduce» (Ej. 23). En y por causa de la gracia somos búsqueda siempre penúltima¹.

Esa búsqueda es adecuación continua de la libertad humana a la voluntad divina. Pero en esa adecuación la libertad humana sólo logra aproximaciones parciales y tentativas. Por eso, la espiritualidad ignaciana está articulada por la pregunta de si *se acierta* con la voluntad de Dios: de si se da con ella, de si se logra concretarla. Justamente la situación de desolación es crítica, porque representa un espacio en donde desaparecen las posibilidades de elección y no se puede tomar «camino para acertar» (Ej. 318). El epistolario ignaciano reproduce bien ese imperativo espiritual de *acertar*. Emblemática es la confesión de Ignacio a Isabel Roser: «Dios N.S. espero nos dará entendimiento y juyzio, con que más le podremos servir, y acertar siempre su querer y voluntad» (París, 10.XI.1532). Significativa es igualmente su indicación a Ignacio de Acevedo: «A todos dé gracia Dios N.S. de acertar en lo que de nosotros él demanda en estas y las demás cosas, para que su santísima voluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos» (Roma, 27.VII.1554)².

En síntesis: en el Espíritu hay que atinar con aquella expresión existencial del Evangelio que Dios positivamente quiere para uno. Muchos de los subrayados antropológicos ignacianos nacen de esa premisa. Por ese motivo, orar es intentar *acertar*. No somos

¹ La demostración de esta tesis exige un espacio distinto a estas líneas. Se ha hecho en RUIZ PÉREZ, F. J., *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000. No obstante, reproducimos textos y argumentaciones de ese trabajo.

² Los ejemplos se pueden multiplicar. Como Ignacio señala a Francisco de Borja, “plega á la eterna sapientia darnos á todos sienpre charidad tan discreta y discretion tan charitatiua, que nunca dexemos de querer ni de acertar en lo que es más acepto y grato en su diuino conspecto” (Roma, 25.I.1549). Cuando el santo presenta su opinión al P. Antonio Araoz sobre la posibilidad de admisión del licenciado Migajón y pondera todas las circunstancias del caso, deja confiado la responsabilidad y la decisión a Araoz diciéndole: “Todo lo considerad, y Dios os dé gracia de acertar, y á todos de conoçer y cumplir su santísima voluntad” (Roma, 6.XI.1553). Y cuando Polanco responde por comisión de Ignacio al P. Francisco de Villanueva, hace un comentario sobre un tal Dr. Vergara de esta suerte: “Y en lo que toca á los propósitos, que Dios N.S. dió al Sr. Dr. Vergara, otro no se ofrece que dezir hasta que más adelante se pase, sino que plega, á quien en él y todas sus criaturas es auctor de toda buena voluntad y obra, darle gracia que acierte en lo que ha de ser á mayor honor y gloria suya” (Roma, 25.I.1545).

biografías erráticas, sino procesos activados por un fin que nos trasciende. Somos sujetos de búsquedas –de «mociones»–, que representan algo más que anhelos esporádicos. Detrás de ellas puede haber un proyecto histórico de seguimiento cristiano. La vida en el Espíritu es mucho de resolución de esas búsquedas.

En este artículo haré una lectura rápida de momentos autobiográficos de Ignacio de Loyola. En ellos adquieren forma acentos de su antropología teológica, precisamente aquellos que se activan porque es necesario *acertar*. Extraeré después varias conclusiones a modo de sugerencias. La visión antropológico-teológica ignaciana propone algunas interesantes sobre cómo afrontar con garantías nuestras búsquedas interiores.

2. La experiencia ignaciana de Dios como guía

La *Autobiografía* trasluce que Ignacio de Loyola experimenta a Dios *presente* en las vicisitudes concretas de su peregrinación espiritual. De entrada, la crisis de vida o muerte en la que se convirtió la herida de Pamplona se resuelve, porque “quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se començase a hallar mejor” (*Au* 3). A partir de ahí, todo será leído así: “Nuestro Señor le fué dando salud” (*Au* 5). La intervención de “Dios” o de “nuestro Señor” tejerá entonces el fondo de la peripecia ignaciana. El peregrino se siente asistido y acompañado. “Dios”, “nuestro Señor” o “Cristo” están totalmente incorporados a su camino³.

Pero esa presencia tiene un matiz. El estar ahí de Dios es *orientador*. Dios es experimentado por Ignacio como guía en su esfuerzo espiritual por *acertar*, un guía que interviene pedagógicamente y que capacita al peregrino para ir adelante en su singladura de conversión.

En efecto, cuando Ignacio de Loyola se dirige a Montserrat, se considera a sí mismo como un “ánima, que aún estaba ciega” (*Au* 14). Es incapaz de mirar “a cosa ninguna interior” (*ib.*), “sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales” (*Au* 20). Sin embargo, sus pasos le proporcionan un conocimiento cada vez mayor, por medio del que empezaba a dirimir su propia confusión. Ya en Loyola hace notar que “poco a poco” ha venido a “conocer la diversidad de espíritus” (*Au* 8). Los sucesos posteriores del Cardoner los asimila como la explosión del “entendiendo y conociendo” (*Au* 30). Ante la tentación de la figura “muy hermosa, con muchos ojos” que experimenta en la Cruz del Tort, Ignacio describe la resolución del conflicto como un momento en el que “tuvo muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquél era el demonio” (*Au* 31). La precaución que había tenido en procurarse algunos ducados, a la vista de las dificultades en la obtención de un pasaje a Jerusalén, es finalmente asumida

³ Así es en varias ocasiones: cuando abandonado por sus compañeros de viaje y anocheciendo, se dirige a Padua a la búsqueda de una cédula de sanidad para poder entrar en Venecia (cf. *Au* 41); en su travesía desde Venecia a Jerusalén (cf. *Au* 44); en el fracaso de su plan de permanecer en Tierra Santa (cf. *Au* 50); en la escena en que se le detiene después de visitar el monte de los Olivos (cf. *Au* 48); en el comienzo de sus estudios en Barcelona (cf. *Au* 71); en su viaje caritativo a Ruán para visitar a uno de sus conocidos de la universidad de París (cf. *Au* 79); en el tiempo de su preparación para la ordenación y la primera misa (cf. *Au* 95); en la visita que hace con Fabro a Simón Rodrigues por motivo de su enfermedad (*ib.*); y, por supuesto, en La Storta (cf. *Au* 96).

como un error, porque “empezó a conocer que aquello había sido la desconfianza que había tenido...” (Au 40). Y como tentación “vino a conocer” las distracciones que lo acosaban en sus primeros escauceos de escolar en Barcelona (cf. Au 55).

Reseñado queda: Ignacio de Loyola incorpora la pedagogía que recibe, aumenta su destreza espiritual y *acierta* –si cabe así expresarlo– cada vez más. Y esto es evidente *allí donde el proceso de conversión parece llegar a puntos críticos*, allí donde se hace urgente *acertar*.

Traigamos un ejemplo: la crisis de escrúpulos del periodo manresano. Supuso la primera crisis seria que arrostra el convertido Ignacio de Loyola. Tuvo ya un preámbulo en la irrupción intempestiva de un cuestionamiento molesto: “Le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dixeran dentro del ánima: “¿y cómo podrás tu sufrir esta vida 70 años que has de vivir?”” (Au 20). Pero estallaría posteriormente en términos semejantes: “Mas el tercero día [...], se comenzó acordar de los pecados; y así como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesallos. Mas en la fin destes pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dexalla” (Au 25). Las “variedades en su alma” le plantan en el caos más absoluto. Es el atónito peregrino que se pregunta: “¿Qué nueva vida es esta que agora comenzamos?” (Au 21).

Para salir de esta situación, para *acertar*, Ignacio de Loyola reacciona reformulándose los presupuestos de su propia peregrinación: vuelve a enfocarse desde Dios, rememora la fuente desde la que brotaba su éxodo personal. Lo expresa su desesperada oración: “Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré” (Au 23). El peregrino necesita experimentar a Dios como la alteridad absoluta que le permita ver reflejado su seguimiento, que le oriente en su *acertar*.

En definitiva, antes de su conversión Ignacio de Loyola calculaba el futuro como si lo pudiera determinar por su cuenta. No tenía duda sobre la trascendencia de Dios, pero a Dios mismo no lo experimentaba como guía. Después de su conversión sabe que su futuro es propiedad exclusiva de Dios y que sólo se le explicitará en el marco de una búsqueda fiducial de su voluntad. Ahora el peregrino no sólo cree en Dios, sino que se entiende a sí mismo *desde Él*.

3. Gracia, libertad y encrucijadas

El *Autobiografía* ofrece abundantes datos de cómo la libertad en Ignacio de Loyola adopta un estilo. El relato de su proceso espiritual parece estar constituido por un entramado de *encrucijadas*. Ante ellas el reto está en *acertar*.

Paradigmático es el desconcierto en que se sume el peregrino después de su conocida discusión mariológica con el mahometano. Le llegan mociones que “le causan indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal en consentir que un moro

dixese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra” (Au 15). La bipolaridad de sus deseos es sorprendente: o persecución del hereje, o no persecución. La ponderación de ambas alternativas es costosa para quien apenas ha comenzado su conversión. Tanto, que todo acaba en un suspense: “...y perseverando mucho en el combate destes deseos, a la fin quedó dubio, sin saber lo que era obligado a hacer” (ib.). La libertad queda enmarañada en un punto muerto. Embarranca en la *duda*. Aparentemente, el proceso de búsqueda del peregrino se ha paralizado.

La irresolución del conflicto es insufrible para Ignacio de Loyola. Le es esencial encontrar una salida. La duda no puede ser un estadio sin plazo. Por eso, “después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dexar ir a la mula con la rienda suelta hasta al lugar donde se dividían los caminos” (Au 16). Es decir, el proceso de búsqueda ha de prolongarse en una *determinación*⁴. El acto de la libertad halla exactamente ahí su perfilamiento último, aunque tenga una forma tan primitiva como la que se describe en la escena.

Este acontecer de la libertad en el peregrino se repite *grosso modo* en otras ocasiones de la *Autobiografía*. Es el ejemplo de cómo abandona la abstinencia de carne (cf. Au 27); o de la superación de sus intentos de suicidio en la fase manresana de los escrúpulos (cf. Au 24); o el de las consolaciones espirituales que le roban el sueño también durante su estancia en Manresa (cf. Au 26). La autocrítica que se hace con motivo de su provisión de bizcocho para el viaje a Italia desde Barcelona, desemboca en que “al fin, no sabiendo qué hacerse, porque dentrambas partes veía razones probables, se determinó de ponerse en manos de su confesor” (Au 36). Una reacción semejante aparece a propósito del dinero donado en su primer paso por Roma para que pudiera hacer la peregrinación a Tierra Santa (cf. Au 40). La negativa de los franciscanos de Tierra Santa conmina a Ignacio a preguntarse radicalmente por su futuro: “...siempre vino consigo pensando quid agendum, y al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona” (Au 50). El patrón de esa reflexión lo llegamos a encontrar todavía en otras ocasiones (cf. Au 63, 70-71, 84).

Los ejemplos aducidos tienen desemejanzas importantes. El modo como se materializa la *determinación* no siempre es uniforme. A veces, Ignacio de Loyola renuncia prácticamente a optar y abandona la responsabilidad al azar. En otras ocasiones, recurre a la decisión de un tercero para objetivarse. Sin embargo, lo habitual es que el peregrino llegue a la *determinación* como fruto de un descubrimiento personal en gracia. La crisis de escrúpulos ofrece un patrón de la manera de producirse ese descubrimiento:

“Y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empeçó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia” (Au 25).

⁴ El verbo *determinar* cruza, con el sentido que hemos reseñado, prácticamente todo la *Autobiografía*: 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.

Aquí, como en tantas otras encrucijadas, se suceden momentos en el ejercicio de la libertad con una estructuración relativamente constante: a) *presentación de alternativas*; b) *consideración de una respuesta resolutive*; c) *indeterminación*; y d) *opción*. Pero nótese las pistas del arte ignaciano de *acertar*, tal y como refleja el texto citado:

- El pasado biográfico ayuda al presente a resolver sus encrucijadas. El peregrino disfruta ya de un *depósito de experiencia*, de un saber cristalizado con el tiempo. Son las “liciones que Dios le había dado” quienes actúan como puntos de referencia. *Se acierta* en la medida en que logra leerse la propia historia como gracia estructurada en el tiempo, con potencial orientador para el futuro.
- El desbloqueo es realizado por medio de la *recopilación de procesos*. En su análisis de la tentación, Ignacio de Loyola tiene que “mirar por los medios con que aquel espíritu era venido”. Debe reconstruir lo que ha sucedido, porque únicamente se le desvelará la falsedad de la tentación si examina lo vivido sintéticamente como un todo, y no analíticamente como un agregado de puntos inconexos.
- La resolución del conflicto se traduce en la toma de una *determinación*, además “con grande claridad”. Sólo a través del *determinarse* se logra desbaratar una situación de bloqueo y se accede así a nuevos horizontes. Ignacio de Loyola está convencido de ello cuando sentencia el final de su crisis con un contundente “así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos”. A partir de este momento, en efecto, el peregrino dilucidará mucho mejor su propia experiencia.

4. El refrendo de la libertad: la confirmación

El proceso espiritual de Ignacio de Loyola no es sólo un puñado de encrucijadas, vividas en la soledad de una libertad voluntarista. No se trata sólo de elegir, de *determinarse*. El peregrino es refrendado en sus pasos. Aunque nunca definitivos, siente que realiza *aciertos*. Recibe la corroboración de sus búsquedas. La *Autobiografía* subraya en más de una ocasión que Ignacio de Loyola vive *confirmaciones*. Ellas le proporcionan el impulso para continuar.

Hay que retroceder de nuevo a la convalecencia en Loyola para captar allí el núcleo incipiente de lo que es la *confirmación* ignaciana. Después de que ha descubierto la dinámica interna del discernimiento, Ignacio experimenta un fortalecimiento del deseo de imitación de los santos y de su proyecto jerosolimitano. Pero sólo después es cuando tal proyecto es percibido como *confirmado* por medio de “una visitación” (*Au 10*). Todo ello es computado por el santo como una relectura positiva de su pasado y como una promesa de futuro:

“Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vió en Manresa muchas veces: si dixese veinte o quarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Hierusalem, y otra vez caminando junto a Padua. A nuestra

Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes. Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe...” (Au 29).

La *confirmación*, por lo tanto, hace que la opción se dinamice y realice lo que potencialmente en sí contiene. Es la “certidumbre”, descrita por Ignacio en otro lugar, de que “Dios le había de dar modo para ir a Hierusalem; y esta le confirmaba tanto, que ningunas razones y miedos que le ponían le podían hacer dubdar” (Au 42). O lo que vive ya en Barcelona al comienzo de la ingente tarea de los estudios de que “dábale Dios una grande confianza que sufriría bien todas las afrentas y injurias que le hiciesen” (Au 71). El negativo de esta experiencia, es decir, el caos existencial que le produce a Ignacio la ausencia de confirmación es lo que ya hemos analizado durante la crisis de escrúpulos.

No todo queda en los albores de la conversión de Ignacio. También la *Autobiografía* se asoma a la praxis de discernimiento llevada a cabo por el santo muchos años después. Así es, “siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba. Y que aun ahora tenía muchas veces visiones, máxime aquellas [...] de ver a Cristo como sol, etc. Y esto le sucedía frecuentemente cuando estaba tratando de cosas de importancia, y aquello le hacía venir en confirmación” (Au 99). De igual modo, durante la redacción de las *Constituciones* sobrevenían visiones “que él veía en confirmación de alguna de las Constituciones, y viendo unas veces a Dios Padre, otras las tres personas de la Trinidad, otras a la Virgen que intercedía, otras que confirmaba” (Au 100).

El orden *opción - confirmación* pone las bases de una tensión, cuya resolución sólo va a producirse con el tiempo, en el desarrollo de la misma experiencia de Dios. En la medida en que se opta, en esa medida es posible acceder a la *confirmación*. Ésta va a ser, por lo normal, un momento que acontece posteriormente. En ese sentido, el beneplácito de Dios no ahorra ningún esfuerzo a la libertad en su aventura espiritual por *acertar*.

5. La sensibilidad del peregrino

La *Autobiografía* apunta que en Ignacio de Loyola emerge una nueva *sensibilidad*. La descripción de la carnicería de los cirujanos sobre su pierna muestra hasta qué extremo todavía la sensibilidad propia de su preconversión –modelada por los patrones de la estética cortesana– es la que tiene aún la última palabra sobre su futuro (cf. Au 4). Se trata del Ignacio aún “muy dado a leer libros mundanos y falsos” (Au 5), de ensoñaciones caballerescas. Sin embargo, irrumpirá pronto una sensibilidad muy distinta. Así lo muestra la visitación mariana de los comienzos:

“Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada; y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas” (Au 10).

Mejor no podía describir Ignacio, por un lado, cuán connatural le era la constelación de valores de la preconversión y, por otro, cuán radical fue su reacción a ella. Estamos ante un auténtico giro de la sensibilidad, de consecuencias duraderas. La *Autobiografía* añade precisamente que “así desde aquella hora hasta el Agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne” (ib.). Diera la impresión de que lo primero que ha empezado a convertirse es su sensibilidad. Esta transformación no mostrará siempre la misma rapidez en todas sus facetas, sino que en ocasiones será lenta y escabrosa. La nueva cristalización de la sensibilidad de la postconversión ha de pasar por fases muy reactivas hasta encontrar su forma acabada.

Lo cierto es que Ignacio de Loyola nota paulatinamente que sus sentidos reaccionan de un modo diverso, que está adquiriendo una sensibilidad renovada. El soldado herido, que era simplemente “devoto de S. Pedro” (*Au* 3), acaba convirtiéndose en un penitente, cuyos gustos devocionales se multiplican e intensifican. Manresa es la cuna de su devoción trinitaria (cf. *Au* 8). La estancia en Jerusalén es un subrayado superlativo de una devoción, a la que sólo le satisface el contacto directo de objetos y lugares santos (cf. *Au* 45). El mundo imaginario ignaciano adquiere una espontaneidad evangélica inédita. A propósito de su detención en el monte de los Olivos, “le parecía que vía Cristo sobre él siempre” (*Au* 48). Conducido por los soldados españoles que le apresaron durante su viaje a Génova, tuvo “como una representación de cuando llevaban a Cristo” (*Au* 52). Y cuando decide buscarse un preceptor en París, quiere imaginarse que “el maestro sería Cristo, y a uno de los escolares ponía nombre S. Pedro, y a otro S. Juan, y así a cada uno de los apóstoles; y quando me mandare el maestro, pensaré que me manda Cristo; y quando me mandare otro, pensaré que me manda S. Pedro” (*Au* 75).

Esta sensibilidad cada vez más evangelizada se correlaciona con una práctica ascética constante. La ascesis está motivada, al principio, por mecanismos psicológicos vindicativos. A pesar de ello, su práctica ascética empieza a cobrar pronto otras dimensiones. La que nos importa es la función de mantener la sensibilidad en el grado y la cualidad precisas, para que la libertad *acierte*. Ignacio de Loyola desea asegurar a toda costa que la sensibilidad mantenga siempre la posibilidad abierta del seguimiento evangélico. Aduzco sólo un ejemplo. Cuando en París se propone visitar al español que le había estafado y que yacía enfermo en Ruán, Ignacio se sobrecoge por el modo que él mismo había elegido para emprender el viaje –“a pie, descalzo, sin comer ni beber”–. La lucha que entonces comienza contra sus sentidos es impresionante:

“Al día siguiente por la mañana, en que debía partir, se levantó de madrugada, y al comenzar a vestirse le vino un temor tan grande, que casi le parecía que no podía vestirse. A pesar de aquella repugnancia salió de casa, y aun de la ciudad, antes que entrase el día. Con todo, el temor le duraba siempre y le siguió hasta Argenteuil, que es un pueblo distante tres leguas de París en dirección de Ruán, donde se dice que se conserva la vestidura de Nuestro Señor. Pasado aquel pueblo con este apuro espiritual, subiendo a un altozano, le comenzó a dejar aquella cosa y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual, con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios, etc. Y se albergó aquella noche con un pobre mendigo en un hospital, habiendo caminado aquel día 14 leguas. Al día siguiente fue a recogerse en un pajar, y al tercer día llegó a Ruán. En todo

este tiempo permaneció sin comer ni beber, y descalzo, como había determinado” (*Au* 79).

Con razón se ha dicho que “toda conversión es una sub-versión, justamente porque lleva en sí una ruptura y sacudimiento, y una a-versión”⁵. Es decir, que a la transformación experimentada por el convertido pertenece ineludiblemente un modo nuevo de entroncarse en lo real desde sus sentidos. Ese entronque tiene que ver con la dimensión kenótica de Cristo. Y ciertamente en el caso de Ignacio, la transformación cristocéntrica de los sentidos es esencial para *acertar*.

6. Conclusiones

Hasta aquí algunos trazos de la búsqueda personal de Ignacio de Loyola. Tales trazos se pueden detectar en la espiritualidad que trasvasa a los *Ejercicios* y a la misma Compañía de Jesús. Los formulo a continuación muy brevemente a modo de generalizaciones. Son claves de la antropología teológica que en Ignacio de Loyola se desarrolla a propósito de su experiencia de Dios. Delatan el carácter procesual que tiene el encuentro entre la persona y la gracia: la gracia introduce a la libertad humana en un proceso continuo de búsqueda para *acertar* con la voluntad de Dios:

a) *Todo proyecto verdaderamente humano es, en el fondo, desplegamiento de un proyecto divino.* En la visión ignaciana, la realización humana es sólo posible desde el momento en que Dios se ha instaurado justamente como fin último de nuestros deseos. Las búsquedas para conformar nuestra existencia –nuestros intentos de *acertar*– son factibles únicamente si antes asentimos a un horizonte que las trasciende. La realización humana es derivación y reflejo de una voluntad previa, la divina. *Acertar* no es autoafirmación, sino heteroafirmación. Ignacianamente hablando, *se acierta* con la voluntad ajena de Otro, no con la voluntad propia.

b) *El seguimiento cristiano abre espacios de libertad, en los que es preciso optar.* La irresolución choca frontalmente con la espiritualidad ignaciana. Según el testimonio que recogió Câmara del mismo Ignacio, “los ejercicios son mejores para quien no está determinado en el estado de vida, porque entonces hay más variedad de espíritus” (*Memorial* 254). Ignacio de Loyola incorpora el seguimiento en la espiritualidad. O mejor: hace de la espiritualidad una oportunidad de seguimiento. La suya es una propuesta de cristianismo militante. La gracia que experimenta el peregrino aboca a la *elección*. Mientras ésta no se dé, se está ante un fraude espiritual. De ahí que toda zona de estancamiento, toda *duda*, sea especialmente evitada en *Ejercicios*. La característica de la acción de Dios y sus ángeles es su capacidad de desbloqueo: “Propio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación, que el enemigo induce” (*Ej.* 329).

c) *Discernir es responsabilidad constante del seguimiento cristiano.* A ese discernimiento es convocado un actor principal: el saber espiritual nacido en la propia experiencia. Los saberes son conocimientos derivados de la praxis, no apriorísticos,

⁵ TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Sígueme, Salamanca ³1990, p. 90.

acumulados después de contrastaciones y evaluaciones. Lo que Ignacio de Loyola vivió inicialmente fue que accedía a un saber espiritual que le ayudaba a *acertar*. La gracia tenía en él un recorrido histórico, dejaba trazos –*confirmaciones*– que le ayudaban a orientarse en el futuro. Así lo trasplantó a los *Ejercicios*. El ejercitante acumula un saber que fluirá de su práctica del examen, de la distinción entre consolaciones y desolaciones, y de la discreción de espíritus. Genera para sí un acervo de experiencia, que le servirá de cartografía para situarse por entre las encrucijadas del presente. Por todo ello, la espiritualidad ignaciana invita a estar intensamente atento a la historia: es *texto* de Dios.

d) *Los sentidos evangelizados, condición de posibilidad del discernimiento.* *Acertar* pasa por anclar la libertad en una sensibilidad semejante a la del Jesús histórico. La particular constitución de la sensibilidad en el individuo determina sobremanera su modo de ver la realidad y de acceder a ella. Los sentidos son generadores de pensamiento y de actitudes. Por esa razón, la libertad tiene que vérselas con la sensibilidad para hacer efectivas sus opciones. También en el ámbito de las búsquedas espirituales. Una opción de seguimiento evangélico que no cuente con la conversión de los sentidos está abocada a un fracaso muy probable. Y a la inversa: una sensibilidad evangelizada es una gracia que permite un seguimiento constante. En consecuencia, la conversión evangélica tiene que llegar a alcanzar la sensibilidad para ser efectiva.