

# Hacia una teología de la oración ignaciana

James HANVEY, SJ  
Secretariado para el Servicio de la Fe  
Curia General SJ. Roma

## **Introducción. La oración ignaciana, una espiritualidad teologal**

El título de un artículo, o del capítulo de un libro, pretende comunicar alguna información acerca su contenido o dar alguna pista sobre la cuestión que pretenden abordar. El título de este ensayo intenta ambas cosas. Si, en su sentido más formal, *teología* significa el intento de hablar de Dios y, especialmente, de hablar de nuestra experiencia de Dios del modo más veraz y coherente posible, entonces cualquier intento por elaborar una teología de la oración ignaciana no pasará nunca de ser un trabajo inacabado.

Ignacio de Loyola es uno de los grandes maestros de oración cristiana, pero hasta la fecha no se ha publicado manual teológico alguno que exponga sus enseñanzas o que elucubre sobre sus implicaciones teológicas. Los *Ejercicios espirituales* son exactamente lo que indica su nombre: «ejercicios». Aunque elaborados con esmero y ordenados con clara finalidad –la conversión a una más profunda y más auténtica vida cristiana y al discipulado–, pretenden claramente evitar cualquier tipo directo de especulación teológica<sup>1</sup>. Aunque esto

---

<sup>1</sup> Cf. «Reglas para sentir con la Iglesia» [*Ej* 352-370]. De especial relevancia si tenemos en cuenta la experiencia que tuvo Ignacio con la Inquisición y la oposición que encontró en los dominicos de Salamanca y en Melchor Cano. Las Reglas se elaboran en el contexto de las controvertidas doctrinas de la Reforma. Cf. Terence W. O'REILLY, *Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts*,

no significa que no contengan una visión teológica muy creativa y de considerable profundidad. Los *Ejercicios* nos sitúan, desde el comienzo, en relación con Dios. El «yo» (*self*) se fundamenta en esta relación y se realiza siempre en y a través de ella. En este punto encontramos que Ignacio es capaz de desarrollar el clásico tema de ser «peregrino» –*viator*–, pero con un sentido precozmente moderno de acción, conciencia y vocación, de responsabilidad ante Dios y ante los demás. El teocentrismo radical de los *Ejercicios* sirve de medida y es condición de posibilidad para toda la economía de relaciones naturales y sobrenaturales en que estamos comprometidos. Parte integrante de esa condición de posibilidad es la plena *communio* con la Iglesia visible e invisible, con su tradición, su magisterio, sus devociones, sus prácticas y su vida. En cada uno de nuestros ejercicios de oración experimentamos a Dios y el propósito divino, especialmente en su encarnación, al establecer una intensa relación interior con él. No se trata de un apartarse del mundo, sino de resituarse en él. Es un movimiento de recuperación y redescubrimiento que se fundamenta epistemológica y existencialmente en un «nuevo» amor a todas las cosas creadas a través del amor salvífico de Dios<sup>2</sup>.

Ya en este breve párrafo introductorio, tan sintético, empezamos a darnos cuenta de que la apropiación de nuestra oración de encuentro va a requerir traducirla, en algún nivel, a su perfil teológico. Esto también formará parte de la hermenéutica que la oración ignaciana nos obliga a emprender: la experiencia para poder ser hecha propia, requiere que reflexionemos sobre ella. A lo largo de los *Ejercicios*

---

*Sources, Reception*, Brill, Leiden 24-27; cap. 10. También J. W. O'MALLEY, *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993, cap. 8 [trad. esp.: *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 349-400].

<sup>2</sup> La literatura sobre los *Ejercicios espirituales* es muy amplia, sobre todo si se tiene en cuenta que cada sección genera su propio campo de estudio y da origen a nueva literatura. En un artículo que abarca tanto material, aun limitándome al texto de los *Ejercicios espirituales*, he decidido citar a pie de página únicamente cuando lo considero necesario y útil. En particular el *Diccionario de espiritualidad Ignaciana*, J. García de Castro Valdés y P. Cebollada (eds.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007. El lector interesado puede encontrar en estos dos volúmenes, además de los artículos sobre la oración, entradas y elencos bibliográficos útiles que cubren las diversas partes de los *Ejercicios*.

vamos formándonos en ese tipo de reflexión; «sacar provecho», para la oración ignaciana, es a la vez un aprendizaje; es la búsqueda para comprender con más profundidad lo que Dios nos pide, lo que Dios nos revela de sí mismo, de nosotros y de la realidad de nuestro mundo<sup>3</sup>. En este sentido, se nos invita, desde el comienzo, a la constante actividad reflexiva de toda la comunidad de fe, a la actividad de «ponderar», de modo que el misterio arraigue no solo en nuestras mentes sino también en nuestro corazón, «y que su perfume llene toda la casa».

Esta actividad reflexiva, que se inspira en la teología y entra en un proceso recíproco de interpretación mediada por cada persona y por las culturas en que habita, por supuesto que planteará, inevitablemente, sus propios retos. Al usar la experiencia como fuente, y si queremos que se convierta en verdadera teología, tendremos que contrastarla con la(s) tradición(es) de la Iglesia, haciendo que permanezca, al mismo tiempo, abierta a su propia dinámica, viva y en constante desarrollo. Esto implicará, a su vez, un diálogo crítico y reflexivo con las culturas en las que habita y de las que se nutre. Si la oración ignaciana descubre finalmente que la Contemplación para alcanzar amor –la actividad de Dios en todas las cosas que, más que una proposición teológica, es una realidad viva que se nos da y que encontramos<sup>4</sup>– es su *habitus* teológico y hermenéutico, entonces descubrirá que se trata siempre de una oración y de una teología dinámicas, «peregrinas», atraídas por el *magis* del propio ser de Dios –*semper maior*– en el mundo. Por eso, aunque podamos trazar sus contornos esenciales, no

---

<sup>3</sup> Prácticamente todos los ejercicios nos invitan a «considerar», «reflexionar y sacar provecho». Este proceso forma parte integrante de la pedagogía de la propia oración y da cuenta de las transformaciones epistemológicas que provoca: es la dinámica paulina de Efesios 4,23; Filipenses 2,5; 1 Corintios 2,16. La teología, en este punto, surge por medio de la vida y las prácticas devocionales, así como de un asentimiento más profundo a los misterios de la fe contenidos en el magisterio de la Iglesia.

<sup>4</sup> Cf. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*. II-II, q.1.art 2.ad. 2. No podemos perder de vista que el Aquinate entiende que la fe va siempre más allá que las proposiciones en la posesión de su objeto, otro de los presupuestos/experiencias teológicas de los Ejercicios. En última instancia, la fe misma debe terminar en la oración, que es el don de conocer y amar a Dios que desea ser conocido y amado, es decir, un Dios que se revela. Los Ejercicios viven esta experiencia de fe y dan testimonio de su verdad.

podremos nunca darlos por terminados. De ahí el *hacia* del título de este artículo<sup>5</sup>.

A otro nivel, el hecho mismo de intentar una teología de la oración ignaciana, plantea un interrogante a la teología contemporánea. Aparte de la compleja cuestión de qué sea «espiritualidad», parece problemática la idea de tener que hallar una necesaria e intrínseca unidad entre espiritualidad y teología<sup>6</sup>. Metodológicamente, nos hemos acostumbrado a separar la teología sistemática de la espiritualidad. Las razones para ello son complejas, y tienen tanto que ver con la necesidad que tiene la teología de defenderse a sí misma y su integridad racional en los entornos académicos y culturales, como con el desarrollo experimentado por la «espiritualidad» como área independiente de investigación psicológica y antropológica, más allá de las creencias y prácticas explícitamente religiosas. Aquellas culturas que han padecido diversas formas de secularización tenderán a descartar la fe y la experiencia religiosas al considerarlas sistemas de creencias con poca o ninguna validez objetiva. Pueden ser psicológicamente útiles o funcionar como estructuras simbólicas creadas al servicio de fines sociopolíticos, pero la secularización las considerará, en última instancia, obsoletas. En el mejor de los casos, serían cuestiones de elección privada al servicio de fines personales o culturales, pero poco tienen que ver con una descripción científica del mundo o de las realidades en que habitan los seres humanos.

Si la teología se dedica a defender su particular visión de Dios, del mundo y de la humanidad, y reivindica una «verdad» que no se reduzca a opinión subjetiva, los planteamientos antropológicos más generales de la espiritualidad pueden parecer un riesgo o una

---

<sup>5</sup> La propia naturaleza de los Ejercicios espirituales dará también lugar legítimamente a una variedad de experiencias y reflexiones, sin perder su fuente «genética» común. Los estudios contenidos en el primer volumen de *Oración ignaciana. Maestros* (col. Manresa n 93, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander-Madrid 2025) son un buen ejemplo de ello.

<sup>6</sup> Cf. E. HENSE y F. MAAS (eds.), *Hacia una teoría de la espiritualidad*, Peeters, Leuven-Mass. 2011. K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven-Mass. 2002; También A. HOLDER (ed.), *The Blackwell companion to Christian spirituality*, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey 2005, especialmente, el ensayo introductorio de S. M. SCHNEIDERS, «Approaches to the Study of Christian Spirituality», 15-33.

confusión para la defensa de la teología. Consciente o inconscientemente, la teología puede importar los prejuicios hacia sí misma y hacia sus presupuestos propios de nuestro tiempo. Si esto sucede, acarreará prejuicios contra la espiritualidad, tanto en su sentido tradicional como contemporáneo, hasta hacer pensar que contamina la objetividad de la teología y sus metodologías racionales, históricas y especulativas. La teología, por supuesto, siempre ha tenido que justificarse en el ágora de un mundo escéptico y deseoso de verse libre de todo aquello que pareciera amenazar su soberanía. La teología, al participar en semejante proceso de «liberación», corre el riesgo de vender su propia primogenitura por un plato de lentejas; perdiendo así sus propias fuentes y abandonando su responsabilidad ante la comunidad de los creyentes con tal de ser aceptada en el ámbito académico; convirtiéndose así en un interminable, aunque sofisticado, juego de palabras en gran medida solipsista. La alienación entre espiritualidad y teología empobrece a ambas. Priva a la teología de la corriente de vida que habita en la comunidad de fe y del conocimiento experiencial de la presencia salvífica de Dios. Pone sordina a su voz y su imaginación, de modo que acaba confundiendo la misión con una interesada gnosis. Despoja a la espiritualidad de la responsabilidad que tiene ante el Dios de su experiencia y ante la comunidad que el Espíritu Santo ha reunido y sostiene como testigo de la misión de Cristo resucitado. Von Balthasar está seguramente en lo cierto cuando dice: «... solo han llegado a ser vitalmente eficaces en la historia aquellas teologías que portaban su espiritualidad no como algo añadido, sino como algo interno a ellas mismas, que la encarnaban en lo más íntimo de su ser»<sup>7</sup>.

Ni Ignacio ni la tradición de la oración ignaciana conocen esta separación. Incluso cuando dan muestras de una extraordinaria vitalidad y capacidad de adaptación a las culturas, pueblos y situaciones en las que florece, se mantiene dentro de las antiguas tradiciones de

---

<sup>7</sup> H. U. von BALTHASAR, *The Unity of Theology and Spirituality en Convergences. To the Source of Christian Mystery*, Ignatius Press, San Francisco 1984 (1.ª ed.), esp. 17-45 (ensayo publicado originalmente en *Gregorianum*, 1969 y posteriormente desarrollado en *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Hamburg 1988).

los Padres de la Iglesia. Esto hace que cualquier intento por trazar el itinerario de la interacción mutua entre teología y oración en la tradición ignaciana resulte, por un lado, un intento de recuperación o revitalización y, por otro, un verdadero reto tanto para la «espiritualidad» contemporánea como para la teología<sup>8</sup>. Un reto no solo porque se rechaza su separación, sino porque es algo radicalmente cristiano en la tradición católica romana<sup>9</sup>. El hecho de que la oración ignaciana fluya de la unidad entre teología y espiritualidad supone la primera y más profunda señal de su estructura y unidad profundamente cristianas. Sitúa su principio básico en uno de los aspectos más controvertidos de los Ejercicios espirituales: «Dios trata directamente» con la persona [Ej 15]. Para Ignacio no se trata de un principio abstracto propio del teísmo. Es el descubrimiento experiencial de un Dios al que hallamos en la encarnación de Jesucristo, un Dios inmediato y disponible a través del don vivificante del Espíritu Santo. En otras palabras, se trata siempre de un Dios trinitario que se experimenta en la misión, «*pro nobis*»<sup>10</sup>.

Si ha de reflejar fielmente la interacción entre experiencia, oración y teología, especialmente en sus relaciones con los contextos históricos y sociales, una «teología de la oración ignaciana» debe limitarse a ser un ejercicio provisional, contingente, siempre sometido

---

<sup>8</sup> Para una útil reflexión sobre la unidad entre teología y espiritualidad cf. VON BALTHASAR, *op. cit.*, también James, M. ASHLEY, *Renewing theology. Ignatian spirituality and Karl Raner, Ignacio Ellacuría, and Pope Francis*, University of Notre Dame Press, South Bend, Indiana 2022; J. HANVEY, «La visione di Francesco per una teologia rinnovata»: *Civiltà Cattolica* 4 (2023), 209-220.

<sup>9</sup> Aunque los Ejercicios espirituales surgen claramente de la tradición católica romana y se convierten en fuente importante de reforma para la Iglesia contrarreformista, eso no impidió que atrajeran a los protestantes de entonces. Cf. las adaptaciones del *Directorio* de Persons en Inglaterra, que ahora resultan ser un importante recurso ecuménico. Véase especialmente la introducción de R. Parsons y V. Houlston a: ROBERT PERSONS, S.J., *The Christian directory (1582): the first book of the Christian exercise, appertayning to resolution*, Brill, Leiden 1998. El uso de la Escritura en la tradición oracional ignaciana seduce claramente a todas las confesiones. Cf. la observación de VON BALTHASAR, *op.cit.*

<sup>10</sup> Cada uno de estos aspectos trae consigo su propia controversia y merece un examen mucho más completo del que permite este ensayo. Pero es necesario reconocerlos y advertir su importancia en una discusión crítica de una «teología de la oración ignaciana».

a revisión. Puede ser únicamente un «hacia», un intento que habrá de contentarse con permanecer permanentemente incompleto<sup>11</sup>.

## 1. Una teología basada en el «texto» de los *Ejercicios espirituales*

El «texto» obvio en el que podemos descubrir el perfil y los principios de la oración ignaciana son los *Ejercicios espirituales*<sup>12</sup>. Como atestigua Ignacio: «Siendo (los Ejercicios espirituales) todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender...»<sup>13</sup>. Aunque estos *Ejercicios* tienen su origen en las experiencias del mismo Ignacio, especialmente las que tuvo en Loyola y Manresa, siguieron siendo confirmados, profundizados y pulidos a lo largo de su vida. Y aunque el texto final conserva lo nuclear de aquellas experiencias, Ignacio siguió dando forma al texto a partir de su experiencia de utilizarlo para dirigir personas, así como a la luz de su propia formación teológica y de las dificultades que encontró con la exigencia de ortodoxia teológica de su tiempo<sup>14</sup>. A pesar del papel que la Compañía llegó a

---

<sup>11</sup> Teólogos del siglo XX que comienzan a recuperar las dimensiones teológicas de la oración y espiritualidad ignacianas: Las implicaciones teológicas de la espiritualidad ignaciana con base en los Ejercicios espirituales recorren las teologías de Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar, Eric Przywara, Gaston Fessard, Ignacio Ellacuría y Hugo Rahner, por ejemplo. Para un examen de la influencia de los Ejercicios y su traducción en algunas de estas teologías, cf. S. ARZUBIALDE, SJ, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, (col. Manresa, n 1), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009<sup>2</sup>; J. M. ASHLEY, *Renewing theology*, *op. cit.* Podríamos añadir F. E. CROWE, «Dialectic and the Ignatian Spiritual Exercises», en ÍD, *Appropriating the Lonergan idea*, M. Vertin (ed.), University of Toronto Press, Toronto 2006, 235-251.

<sup>12</sup> Aproximaciones al texto: cf. J. MELLONI (ed.), *Actualidad de los Ejercicios espirituales 500 años después*, (col. Manresa, n. 90), Mensajero-Sal Terrae-Universidad P. Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2024.

<sup>13</sup> Carta al P. Miona 1536. Cf. también J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, SJ, «Companionship in the Spirit. A History of the Spirituality of the Society of Jesus»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021), 69-137.

<sup>14</sup> De hecho, se vio obligado a defender ante la Inquisición lo nuclear de su teología. Los *Ejercicios* dan asimismo importantes instrucciones al director, en las «Reglas para sentir con la Iglesia», para que invite al ejercitante a estimar en qué medida es eclesialmente obediente y a que evite perderse y confundirse en las complejas y controvertidas doctrinas que concretaban la reforma. Cf. «Reglas para sentir con

desempeñar en la Contrarreforma y en la estructuración del inicial catolicismo moderno, para Ignacio y los primeros compañeros los Ejercicios no pretendían ser un instrumento polémico. Su objetivo era la conversión y reforma de la vida cristiana, «buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de la propia vida para la salvación del alma». Laínez expresa la opinión de que el testimonio de una vida cristiana es, en último término, el mejor remedio para los problemas que acosan a la Iglesia<sup>15</sup>. En la búsqueda de este objetivo, los Ejercicios pretenden hacernos volver a los «primeros principios» y, por tanto, ayudarnos a alcanzar un equilibrio que pueda darnos confianza en la fe que enseña la Iglesia, al tiempo que aplicamos «una hermenéutica de generosidad» a quienes puedan estar confundidos o permanecen en el error<sup>16</sup>. Lo que descubrimos, incluso en estos principios más formales, no es solo una manera de transitar terreno históricamente conflictivo, sino la determinación de no perder de vista el objetivo soteriológico: «ayudar a las almas». Esto va a ser así en toda la oración ignaciana. Nunca pierde de vista nuestra necesidad de salvación personal ni la de ayudar a otros a buscar la suya. Vive una gratitud inmensa por la gracia que recibe en Cristo crucificado, y que crece con el deseo de que todos puedan salvarse,

---

la Iglesia» [Ej 352ss]. Repitamos que un tratamiento teológico más completo haría necesario explorar la eclesiología que contienen los Ejercicios –teológica, histórica y práctica– y su contribución a la formación del *sensus fidelium*, especialmente dado el papel que desempeña en el discernimiento eclesial y la sinodalidad.

<sup>15</sup> [Ej 1.] J. W. O'MALLEY, *The first Jesuits*, 276ss. Parece que después de 1560 el enfoque de la Compañía se vuelve más polémico a medida que la misión de la Compañía se expande por tierras protestantes y la Iglesia se da cuenta de que se trata de un desafío mucho más profundo, que supera la reforma de la Iglesia y que abarca las lealtades políticas. Aun así, esto tiene lugar principalmente, más que en los Ejercicios, por medio de conferencias y sermones. Cf. también J. J. SCARIBRICK, *The Jesuits and the Catholic Reformation*, Historical Association, London 1988. E. K. NGETICH, «La contrarreforma católica: una historia de la misión de los jesuitas en Etiopía 1557-1635»: *Studia Historiae Ecclesiae* 42 (2016), 104-115. Para VON BALTHASAR, lo que cimienta la separación entre teología y espiritualidad es la neoescolástica de la Contrarreforma «y un exceso de teología teórica en la época barroca», *op. cit.*, 34-35.

<sup>16</sup> Cf. [Ej 22]. Como ejemplo de esto en la práctica, ver la carta de Ignacio en que da instrucciones sobre la nueva universidad de Ingolstadt, (24 de setiembre de 1549), en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, 861-868.

porque el amor a Dios no se puede separar jamás del amor al prójimo. En el corazón de la oración ignaciana se halla la experiencia de Pablo, «*caritas Christi urget nos*» (2 Cor 5,14-15), que define su horizonte imaginativo y le da su carácter apostólico y misionero<sup>17</sup>. En este sentido, el amor salvífico de Dios que encontramos personalmente en los Ejercicios se revela como el «*magis*», un Amor trinitario dinámico. El amor «impulsor» de Cristo es la acción inhabitante del Espíritu Santo. A esto se debe que toda oración ignaciana tenga un carácter profundamente pneumatológico, fuente, a la vez, de su capacidad generadora. Volveremos sobre esta importante dimensión más adelante, por ahora baste mencionarla al comienzo. En cierto sentido, sella el carácter soteriológico de la dinámica teológico-espiritual que informa todo el carisma ignaciano. Así pues, la forma teologal de la oración ignaciana es una apertura previa a todas las cosas, que busca su bien último. Su fundamento es el conocimiento del amor del mismo Dios; nunca un concepto abstracto que parta de la lógica del ser divino, sino un conocimiento que nace del encuentro con Cristo crucificado y resucitado. El núcleo cruciforme de la oración ignaciana, que aparece una y otra vez en la vida de Ignacio y en experiencias como la visión en La Storta, se resistirá siempre a cualquier presión por convertirlo en un misticismo alejado del mundo o en determinadas técnicas al servicio de un gnosticismo espiritualista. Ya antes de empezar a explorar el «texto» de los *Ejercicios*, nos desafía con su práctica y su sustancia teológica.

## 2. El teocentrismo dinámico de la oración ignaciana y su asimetría<sup>18</sup>

Las anotaciones que se ofrecen al comienzo de los *Ejercicios* para ayuda del director, presuponen que Dios es el actor principal en la

---

<sup>17</sup> Para una lectura contemporánea de esta dinámica del deseo, cfr. G. B. WILLIAMS, SJ, «The Way of the Faithful: Exploring the Dynamics of Desire Using the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021),139-175.

<sup>18</sup> Para un tratamiento característicamente destilado y una visión general de la dinámica de Ejercicios, cf. J. VEALE, «Dynamic of the Exercises», en ÍD., *Manifold gifts. Ignatian essays on spirituality*, Way Books, Oxford 2006.

vida del que elige «hacerlos». El papel del director es facilitar esta actividad y ayudar al ejercitante a disponerse a dejar que Dios actúe libremente y a cooperar con el movimiento de la gracia. Desde el principio, por tanto, nos encontramos con una viva relación dinámica entre Dios y la persona. Esa delicada y profunda interacción de gracia y naturaleza no es ya un principio teológico abstracto, sino una realidad personal viva y encarnada, un drama interior que cambia a la persona y que florecerá en vida. La acción de Dios no supera nunca la libertad humana ni la somete. Al contrario, la lleva a su realización para que lleguemos a conocer la verdad que proclama san Pablo: «Para ser libres el Mesías nos ha liberado» (Gal 5,1). El movimiento de los Ejercicios nos va a ofrecer, de manera muy real, una teología de la libertad capaz de someter a crítica la noción contemporánea de autonomía, al tiempo que va a enriquecer nuestra comprensión intelectual de lo que supone la libertad para el individuo y para la vida social o común.

La relación que establece Dios, incluso cuando vivimos su dinámica de reciprocidad –dar y recibir–, es siempre liberadoramente asimétrica. Dios es siempre primero<sup>19</sup>. Incluso como amigos que llegan tras muchas experiencias a tener gran «familiaridad» con Dios y con sus caminos, sabemos que esto solo sucede por gracia de Dios y no por nuestro propio poder o nuestros méritos. El Dios que sale a nuestro encuentro en los Ejercicios es siempre nuestro Creador y Señor. Cuanto más profundizamos en la intimidad y la familiaridad, tanto más se nos abre al misterio inagotable de la majestad divina. Algo importante de la oración y la mística ignacianas: siendo así que la experiencia de su divina majestad consta siempre como último fundamento y *télos* del encuentro, no es estrictamente apofática. No solo porta consigo la conciencia de la incomprendibilidad de Dios, sino que está cargada «afectivamente». Nuestra experiencia y conocimiento de Dios se dan siempre en la economía salvífica de la presencia de Dios, revelando la naturaleza personal de Dios «*pro nobis*», creador y redentor nuestro. Tener experiencia de la incomprendibilidad de Dios (que no es lo mismo

---

<sup>19</sup> Cf. [FI 1]. Véase también la profunda contemplación del Nacimiento, donde el servicio nace de la gratitud y del sentimiento de la propia pobreza [Ej 110], algo que ya preparaban la Llamada del Rey Eterno y la oblación «Eterno Señor de todas las cosas» [Ej 91ss].

que la incognoscibilidad de Dios) es reconocer la naturaleza inagotable del Amor salvífico de Dios, dado a conocer en Cristo y que exige respuesta de nuestra parte, es decir, el Espíritu Santo que sale de nuestra misma profundidad, que no tiene límites y que crece en el acto mismo de dar<sup>20</sup>.

El significado de todo esto recorre la experiencia entera de los Ejercicios. Aparece en la simple, casi obvia pero notable afirmación de la Anotación 15, «el director [...] estando en medio como un peso [...] dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor»<sup>21</sup>. La misma experiencia de relación directa y personal es fundamental para toda la práctica del discernimiento. Recibe una articulación más formal en el Principio y Fundamento. En este último, se expone especialmente todo el drama dinámico

---

<sup>20</sup> Sobre el alcance y significado de esta forma de percibir y referirse a Dios (el Dios Trino y Uno), cf. C. PALACIO, «Divina Majestad», *DEI*, I, 652-656. En el contexto de una gama mucho más amplia cf. el estudio de N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005, especialmente «Anexo», 171-182; 483-487.

<sup>21</sup> «... inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su (sic) Criador y...». Ya en tiempos de Ignacio era esta una afirmación peligrosa y controvertida, como lo demuestran sus tratos con la Inquisición. Cf. T. W. O'REILLY, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts, Sources, Reception*, Brill, Leiden 2021, esp. capítulos 4 y 10. Sin embargo, el principio vuelve a cobrar importancia con Karl Rahner, especialmente en el tercer ensayo de *Das Dynamische in der Kirche. Questiones Disputatae*, Herder, Freiburg 1958 [trad. esp.; *El elemento dinámico en la iglesia*, Herder, Barcelona 1963. El ensayo se titula *La lógica del conocimiento individual concreto en Ignacio de Loyola*]. Aunque la tradición filosófica en la que se inspira Rahner en su obra anterior, *Geist in Welt* (K. RAHNER y J. B. METZ, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1957 [trad. esp.: *El espíritu en el mundo*, 1979]), el neotomismo de Maréchal en discusión crítica con Kant y Descartes, defiende el principio ignaciano como forma de desarrollar las bases de una antropología cristiana que pueda responder a los desafíos de la modernidad. Para una discusión crítica de este aspecto del pensamiento de Rahner cf. J. MATTHEW ASHLEY, *op. cit.*, capítulo 4 y Ph. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001, especialmente el capítulo 2. También se puede encontrar en B. J. F. LONERGAN, en su discusión sobre la experiencia religiosa, en *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, London 1973<sup>2</sup>, 105-107. También J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, especialmente el tratamiento de la experiencia de Ignacio en el Cardoner, capítulo VII.1.2.

de nuestra existencia. Solo nos conocemos y llegamos a ser nosotros mismos cuando vivimos la relación con Dios, que es nuestro fin último y nuestra realización. Nuestro propósito es nada menos que «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» en este mundo y llegar a vivir eternamente en la presencia de Dios en el otro. El Principio y Fundamento tiene como efecto la relativización de todas las cosas creadas. Solo Dios puede ser fin legítimo nuestro y nadie más que Dios puede operar nuestra salvación y conducirnos a la plenitud de vida.

### 3. El drama de la libertad humana y la mistagogía del yo emergente

El Principio y Fundamento es casi una formulación agustiniana que alerta a la vida cristiana de distinguir entre deseo y amor, *uti y frui*. Pero hace algo más que definir una tarea existencial. Exige una nueva epistemología y hace necesario reordenar nuestra relación con todo lo creado a la luz de ese conocimiento<sup>22</sup>. El Principio y Fundamento se convierte en la medida de nuestra libertad, tanto espiritual como existencial (*indiferentes a todas las cosas criadas*), en especial cuando se traduce en un cómo elegir asignar un valor a las cosas, «en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta...».

Lo que aquí se propone es toda una teología del yo y de la libertad, una «praxis» que configura nuestra forma de entender, valorar y actuar en el mundo. Se trata de un teocentrismo radical que da forma al yo y a nuestra acción; introduce en un modo de vivir y llega a su encarnación última en Cristo y en nuestro seguimiento de él. La *imitatio* se traduce ahora en ontología del ser compañeros y del envío de un apóstol. Y ya estamos pasando de lo que podríamos llamar una antropología teológica general a una antropología cristológicamente determinada. Que recibirá su forma concreta en la «elección» o decisión de seguir a Cristo y participar en su misión. Como veremos, la

---

<sup>22</sup> Cf. AGUSTÍN, *De. Trin.*, lib. X.8; lib.12.13.21. TOMÁS DE AQUINO, *In Jo.*, 1.6.3.

oración ignaciana se mueve siempre en el marco de una cristología dinámica: un Cristo siempre en misión. Como quiera que se nos presente, la oración misma tendrá, de alguna manera, este movimiento trascendental hacia el mundo y su necesidad de salvación. Sin embargo, precisamente por su «teo-cristo-centrismo», nuestra oración, al igual que nuestras vidas, mantendrá la libertad de comprometerse con el mundo y sus necesidades sin verse sumergida o distraída por él. En este punto podemos asimismo comenzar a ver la naturaleza del ascetismo ignaciano, que no solo está al servicio del propósito clásico de un discipulado espiritual y de la consagración a la soberanía de Dios, sino que es condición indispensable para que se dé aquella libertad apostólica que se realiza en el servicio concreto a un mundo necesitado<sup>23</sup>. Con el Principio y Fundamento hemos entrado ya en el escenario de la gracia y en un mundo transformado por ella.

La oración ignaciana presta atención a ese mundo y a la acción inmanente-inminente de Dios en su seno. En otras palabras, adopte la forma que adopte, aun cuando se oculta como en la Natividad, es siempre el *kairós*-acontecimiento del reino. La visión contemplativa de la oración ignaciana y su teología será lo que constituya la actividad de los «ojos de la fe», de los «ojos del apóstol», que captan ese momento de aparición de Dios. Al captar la relación entre la inmanencia-inminencia y la trascendencia divina, llegamos a conocer la inmediatez de la presencia de Dios. La anotación 15 es ahora la experiencia de Dios actuando en la historia; el acontecimiento del reino y la clave del «*contemplativus simul in actione*». Que no es solo fruto de la oración, sino de la vida cristiana. En este proceso, tanto durante los Ejercicios como a lo largo de la vida de oración posterior del ejercitante, lo que comenzó siendo una búsqueda de «libertad», de «hacernos indiferentes», crece hasta convertirse en «acatamiento»<sup>24</sup>. Es un *habitus*, una gracia, una disposición ante nuestro Creador y Señor que suele traducirse como

---

<sup>23</sup> Cf. [Ej 97-98]; nótese que las instrucciones que contienen o aconsejan alguna práctica ascética nunca se ofrecen como fin en sí mismas, sino como medio para mejor disponerse y obtener la gracia que se busca. Cf. [Ej 73-86].

<sup>24</sup> «Acatamiento» es una experiencia significativa para Ignacio. Por lo general es el fin del discernimiento o un cierto deseo de estar disponible para la divina voluntad. Si se desea una exploración más completa cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *op. cit.*, 93-105, y la discusión precedente que se expuso más arriba.

reverencia amorosa. Y ciertamente lo es, pero no tiene nada de estado pasivo. Es la «disposición» reverencial que nace de un amor personal dispuesto a servir. No impone ni pone condiciones a Dios, sino que espera atentamente a que Dios manifieste su voluntad. Ha llegado a comprender y a vivir el principio de la encarnación, revelado en la obediencia de Cristo a la voluntad del Padre y enunciado al comienzo de la Contemplación para alcanzar Amor: «... el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» [Ej 230].

Este movimiento transformador de la libertad, que va de *estar indiferentes* al *acatamiento*, y que se expresa en la capacidad de devolver el amor de Dios que hemos recibido, contiene toda una teología de la interacción entre gracia y naturaleza, hecha ahora realidad en la vida de una persona, una vida que está siempre disponible para el servicio y «para ser enviada»<sup>25</sup>. Vemos de nuevo la unidad palpitante de naturaleza y gracia, de oración y misión, reconociendo que en realidad se fundamenta en la experiencia de la unidad divina de ser y misión.

#### 4. El dinamismo teológico de la reciprocidad

Con este constante movimiento de intercambio, *admirabile commercium*, comenzamos a adentrarnos en la profunda dinámica recíproca de la espiritualidad ignaciana. La reciprocidad comienza con la iniciativa misma de Dios de «tratar directamente» con nosotros. Como hemos visto, es asimétrica por necesidad: mana de la absoluta libertad de Dios que se nos confirma en el don mismo, porque el don que Dios hace de sí mismo no puede tener igual contrapartida. Pura gratuidad que es en sí misma el acontecimiento del Amor<sup>26</sup>. Obrando

<sup>25</sup> Sobre el significado de devoción cf. C. M. STAAB, «“Always growing in Devotion”: The Grace of Devotion in the Life of Ignatius of Loyola and the Society of Jesus»: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 56/1 (2024).

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I. q.38.a 1 y 2. Sobre la naturaleza del don y del Espíritu Santo. La comprensión teológica del don supremo de Dios mismo en las misiones trinitarias resuelve la aporía del don planteada por Derrida en su discusión sobre la imposibilidad del don. Cf. J. DERRIDA, *Given Time 1. Counterfeit money*, (trad. P. Kamuf), University of Chicago Press, Chicago 1992; J. P. FORTIN, «Theology Giving Back: A (De)constructive Reading of Jacques Derrida’s Phenomenology of the Gift»: *Religious Studies and Theology* 40 (2021), 66-80.

así, la autocomunicación de Dios crea en nosotros la conciencia de que somos capaces de recibir su don, lo cual a su vez suscita nuestra propia libertad no solo para recibirlo, sino para devolverlo mediante la donación de nuestro propio yo. Amor suscita amor y crea la capacidad de actualizar el amor en actos de amor. Esta capacidad no solo dilata el corazón con respecto a Dios y al prójimo, especialmente en compasión por los que padecen carencia de Dios o sufren por acciones de otros, sino que ensancha la imaginación, de modo que cambian también las posibilidades de mostrar el amor<sup>27</sup>. En cierto sentido, la dinámica de reciprocidad nunca se queda en ser meramente circular. Se convierte en algo «más», el «*magis*» ignaciano, en el que el yo se ve confirmado en su mismo acto de autotranscendencia. En los Ejercicios, la dinámica de reciprocidad es un sentido creciente de gratitud con la consiguiente humildad. Pero el yo, en este movimiento de gratitud y humildad, lejos de menguar se expande y se potencia. Con Dios llegamos a descubrir que el servicio no es servidumbre, sino la libertad que proviene del conocimiento ontológico y existencial de que somos autodonación del mismo Dios. Y autodonación no significa pérdida de uno mismo, sino la entrada a una vida cada vez mayor. Por estas razones, los viejos eslóganes de autonomía, autorrealización y todas sus formas modernas se redefinen; de hecho, podemos decir que *se redimen*. La dinámica de la oración ignaciana que experimentamos en los Ejercicios es siempre una dinámica de conversión redentora y una liberación del yo. La antropología teológica que comienza a surgir en la mistagogía de los *Ejercicios* es también una mistagogía de la persona o «yo», que llega a comprender, en la nueva conciencia de humildad y gratitud, que su propio ser y su existencia es siempre un devenir «saturado» por la gracia<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> «En la opinión de Ignacio sobre la elección está implícito el principio de que la gracia crea nuevas capacidades», dice Ivens comentando las Anotaciones 14-16. M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises: text and commentary. A handbook for retreat directors*, Gracewing, Leominster 1998, 12-16.

<sup>28</sup> Es importante notar la frecuencia con que los ejercicios nos invitan a considerar el «*por mí*». Además de profundizar en nuestra comprensión interior de la magnitud del misterio que rezamos, nos hace conscientes de que estamos en una relación real, experiencial e inmediata con Dios. A través de esta conciencia del «*mí*», el yo se capta más claramente y, a través del «*por*», comienza a crecer la dinámica de la reciprocidad, que es la marca de nuestra nueva libertad redimida.

## 5. La mistagogía de la persona / del yo

Merece la pena profundizar un poco más en esta mistagogía de la persona, que se convierte en una dinámica constante de oración, como transmiten los Ejercicios. Nos permitirá, a la vez, descubrir un aspecto de la pneumatología a menudo pasado por alto, que es fuente oculta de toda oración ignaciana.

Se percibe bien cómo funciona todo este proceso viendo la atención que cada uno de los ejercicios dedica a la gracia que se desea obtener. La oración preparatoria permanece constante en todos los ejercicios. Efectivamente, es el Principio y Fundamento traducido en una oración que purifica y ordena nuestro deseo. Sean las que sean las circunstancias en que nos encontremos, marca la dirección de nuestra vida. La oración preparatoria de cada ejercicio se convierte en la disposición (el «*habitus*») de toda una vida. La segunda oración preparatoria se refiere a la gracia concreta que buscamos. Por ejemplo, la petición de vergüenza y confusión al considerar los efectos del pecado, y especialmente de mi propio pecado. En la segunda semana, la gracia que busco es «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho, para que más le ame más y le siga». Todas estas peticiones tienen lugar en el seno de la relación que vivimos con Dios. En la oración ante nuestro Creador y Señor somos siempre «mendigos», porque nos presentamos ante él con conociendo nuestra propia pobreza. Por eso nuestra «pobreza espiritual» es la constante de la que vivimos; es el requisito previo para la «pobreza real»<sup>29</sup>.

Estas formulaciones de nuestros deseos nos llevan a hacernos conscientes de hasta qué punto el deseo, su purificación, su ordenación y su expansión, forma parte integrante de la oración ignaciana y de su dinamismo. En el ejercicio de la oración y en el modo como se traduce en acción reflexiva, el deseo va profundizándose y aumentando constantemente. El deseo es siempre «teológico». A medida que se desarrolla nuestra relación con Dios y la acción de Dios en el mundo, especialmente cuando vamos entrando más plenamente

---

<sup>29</sup> Cf [Ej 98], petición ante el Eterno Señor. Contiene también, nuclearmente, la *imitatio Christi*, en la que nos embarcamos al comenzar la segunda semana, y que llegara a dar forma a toda nuestra vida.

en el misterio de Cristo, nuestro deseo se purifica, y tiende a dejar de ser «nuestro» deseo y más lo que «Dios» desea. Este proceso se experimenta más claramente en los «triples coloquios». Son rasgos distintivos de la oración ignaciana en diversos sentidos: el deseo se convierte en el deseo de Nuestra Señora y de Nuestro Señor en presencia del Padre. Los coloquios son asimismo performativos de nuestra agraciada y creciente libertad, de nuestra transparencia e intimidad con Dios, «como un amigo habla a otro, etc.» [Ej 54]. La presencia de nuestros «intercesores», Nuestra Señora y Cristo, garantiza la autenticidad de nuestro deseo y asegura que se oriente con autenticidad a la voluntad del Padre. Aunque no se haga explícita mención de él en los coloquios, sin embargo, el Espíritu Santo ocupa el centro mismo de este movimiento. El Espíritu Santo es quien pone el deseo en nuestro corazón y hace que nuestro deseo de hacer «las cosas del Padre» sea la suprema ofrenda de amor, siguiendo el modelo de Cristo. Es él quien nos da la capacidad y la fidelidad para llevarlo a cabo (Rom 8,26-30; 1 Cor 2). Es más, el Espíritu Santo es a su vez el que da el amor, la ciencia, el entendimiento y la voluntad que necesitamos para trabajar sirviendo con Cristo por el reino de la voluntad del Padre<sup>30</sup>. Aunque en los Ejercicios se hace relativamente pocas veces mención explícita del Espíritu Santo, podemos notar que eso no significa ausencia, sino todo lo contrario<sup>31</sup>. Lo que sí tenemos es la experiencia activa y los efectos de la inhabitación del Espíritu Santo en la persona, algo que la teología podría reconocer como la misión invisible del Espíritu Santo. Una teología de la oración ignaciana puede estar interesada en explorar este aspecto en términos de una teología del deseo y de la acción transformadora, como parte de lo que llamamos la mistagogía del ser relacional que emerge en la oración.

---

<sup>30</sup> Cf. [Ej 62ss], que continúa con matizaciones y variaciones a lo largo de todos los *Ejercicios*, por ejemplo: [Ej 118;139; 176] puede verse también *conocimiento – considerar*.

<sup>31</sup> Dalmases encuentra 8 veces, pero hay que notar la relevancia del Espíritu Santo en el *Diario espiritual* y en las cartas de san Ignacio. Ello debería alertarnos sobre el carácter pneumatológico de la oración ignaciana «normal». Habría que relacionarlo también con las condensadas observaciones que hacíamos sobre el «don». Arzubialde explora el papel del Espíritu Santo en relación con el Verbo encarnado en una línea más tradicional. Cf. ARZUBIALDE, *op. cit.*, 990-998.

Otra dimensión de esta dinámica pneumatológica la encontramos en la forma y el horizonte soteriológicos de la oración ignaciana, que se traduce en «misión» con Cristo por el reino y en la salvación de las almas. Al entender que el fundamento pneumatológico de la misión es una inhabitación del Espíritu Santo en la persona, empezamos a comprender que el imperativo de ser enviado es la transformación del «yo» en donación de sí mismo, que, a su vez, no es solo *imitatio Christi* sino unión con él en la misión. Así es como el «misticismo apostólico» de la oración ignaciana, del que habla Hugo Rahner, puede considerarse una teología vivida del Espíritu Santo<sup>32</sup>.

Siguiendo los *Ejercicios* encontramos momentos de esa nueva e intensa «autoconciencia relacional» en los que reconocemos la misma libertad como un don de gracia que debemos usar al servicio de Dios, del prójimo y de la creación. Por ejemplo: los dos momentos en los que una tal conciencia es más evidente son [Ej 60], la conciencia del don que hace la misericordia ilimitada de Dios en el Crucificado, y el proceso de «elección» [Ej 169], especialmente en el ejercicio preparatorio [Ej 165] (Tres maneras de humildad). Podemos observar asimismo que todos esos momentos nos devuelven de alguna forma al Principio y Fundamento, nuestra constante «estrella polar». En [Ej 60] y [Ej 165-169ss] se activa la autoconciencia relacional, pero se muestra en distintas claves: esa exclamación de gratitud y de asombro que surge en [Ej 60] cae en el vacío, sino que se va asentando en el deseo íntimamente personal de seguir a Cristo y de buscar la voluntad de Dios a medida que nos adentramos en las Tres maneras de humildad y en la elección. Todos esos momentos han recibido buena preparación en las experiencias y escenas previas a la oración. Por ejemplo, en los ejercicios previos a [Ej 60] se nos ha presentado de forma vivencial e intensa una «teología» del pecado –cósmica, social y personal– que es dinámica, estructural e histórica. La teología del pecado de la primera semana no nos permite reducir el pecado a un ejercicio moral de culpa y

---

<sup>32</sup> H. RAHNER, *The spirituality of St. Ignatius Loyola: an account of its historical development*. Loyola University Press, Chicago 1980; también el estudio de Joseph F. Conwell sobre *Cum ex pluribus*, carta de Paulo III como introducción a la *Fórmula del Instituto* de 1540: J. F. CONWELL, S.J., *Impelling Spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and His Companions*, Loyola Press, Chicago 1997.

vergüenza. Estos ejercicios nos muestran los profundos e inevitables efectos del pecado y llegamos a comprender las consecuencias y el alcance de nuestras distorsiones epistemológicas, morales y espirituales. Sin embargo, la clave de esta comprensión no reside solo en experimentar los efectos, sino en la experiencia sobrecogedora de la misericordia divina y su precio. Sin esto, seguiríamos sin comprender que el pecado es esencialmente una realidad teológica y no simplemente una imperfección humana. [Ej 60] señala el momento de nuestro despertar y la restauración de nuestra capacidad de amar y conocer la verdad, cuando volvemos a poner orden en nuestras relaciones y nuestras percepciones a la luz de la cruz y de Cristo crucificado.

Al hecho de reconocer esto le sigue el darnos cuenta de nuestra incapacidad para desenredarnos y corregir nuestras distorsiones, porque eso formaría parte también de la ilusión que dolorosamente nos domina en nuestro pecado. El conocimiento de nosotros mismos que nos llega con la oración ignaciana impide que nos deslicemos hacia el pelagianismo y el voluntarismo, como a menudo se ha alegado en su contra. El conocimiento que adquirimos es siempre un conocimiento mediado; viene en y a través de la relación con Dios, a cuya «luz vemos la luz»<sup>33</sup>. Esto adquiere cada vez más la calidad de una verdad más profunda, según vamos adentrándonos en la experiencia de Cristo (segunda, tercera y cuarta semanas). Lo que hallamos en este proceso es la mistagogía del yo, nuestro llegar a saber quiénes somos y cuál es nuestro propósito. Es un proceso en el que la capacidad de gratitud y de humildad son la condición y el medio de nuestro conocimiento y nuestra comprensión, pues nos mantienen en aquella relación de reciprocidad a través de la cual entramos y vivimos en la economía de la gracia salvadora de Dios.

---

<sup>33</sup> (Sal 36,9), cita frecuente en la teología de los Padres y de los teólogos de la escolástica, ya que expresa su epistemología y el modo como toda verdad y todo conocimiento encuentran su último fundamento en la verdad y el conocimiento divinos. Ahí vemos con claridad cómo se convierte en principio activo del teocentrismo de la oración ignaciana. Sin embargo, para el Aquinate eso es particularmente cierto cuando se trata de la visión beatífica cf. *Summa Theologica*, Suplemento, q. 92. Cf. también C. A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In your light we shall see light*, Oxford University Press, Oxford 2013.

## 6. La entrada en la misión de la Trinidad

Hemos ido explorando la naturaleza y el alcance del teocentrismo de la oración ignaciana y sus dimensiones teológicas. Pero se trata de un teocentrismo trinitario, como pronto será evidente. La experiencia de reciprocidad de que hemos hablado hasta ahora es una dinámica profundamente trinitaria. Aunque Ignacio tiene una visión claramente real, experiencial y teológica de la Trinidad<sup>34</sup>, especialmente en las relaciones entre las personas, los *Ejercicios* no prodigan especulaciones abstractas. La naturaleza esencial de la experiencia trinitaria es lo que la teología contemporánea reconocería como la vida económica del Dios trinitario, que encontramos en nuestra experiencia y en nuestra historia como movimiento salvífico. Lo que llena y da forma a la oración y la espiritualidad ignacianas es la Trinidad en misión por un mundo necesitado de redención, por medio de la encarnación del Hijo y la acción inmanente del Espíritu Santo. Así aparece en el magnífico recorrido que hace la contemplación de la encarnación [*Ej* 101ss]. Va del horizonte sin límites de la eternidad de la vida de Dios trino a la historia; del movimiento infinito del amor salvífico, interno y relacional, en el misterio insondable de las personas divinas, hasta un pequeño lugar en Nazaret y el sí que da una joven al eterno designio de Dios. Este movimiento y esta respuesta humana, se convertirán, por supuesto, en escuela de misión. El asombro y la gratitud que siempre acompañan a la oración ignaciana, ya desde [*Ej* 60], comienzan ahora a transformarse en el amor que nos llevará al corazón del misterio trinitario y al Dios que siempre «trabaja y labora» por nuestra salvación. Según vamos entrando en este misterio, nuestra propia vida se va transformando cada vez más en participación en esta misión. Lejos de alejarnos del mundo, nos sentimos atraídos a comprometernos cada vez más íntimamente con él. Integrados en la misión divina, no podemos sino seguir el camino del Hijo hacia «la patria lejana» que necesita ser sanada y liberada de la esclavitud del pecado y de la ilusión de que puede salvarse a sí misma<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Cf. especialmente [*Au* 28], [*De* 73], [*De* 121ss].

<sup>35</sup> Esta novedad, como teología narrativa, se puede encontrar en K. BARTH, *Dogmática de la Iglesia*, vol. IV.1 §59; vol. IV.II §64. Utilizando el mismo principio de la relación que establece Calcedonia entre la humanidad y el Logos en Cristo, Barth revisa a la vez la doctrina protestante de la justificación.

En el *Diario espiritual* de Ignacio vemos hasta qué punto Ignacio habita esta vida trinitaria, especialmente por el modo en que se acerca a cada una de las personas «individualmente», sin perder nunca de vista su realidad pericorética<sup>36</sup>. A pesar de lo absorto que pueda estar en su *communio*, nunca pierde el sentido de la misión trinitaria, «hagamos redención del género humano» [Ej 107]. Una vez más, este teocentrismo trinitario condiciona nuestra percepción del mundo. Dirige nuestros afectos y nuestras acciones para que sea en la misión donde experimentemos su unidad y, por tanto, la restauración de nuestra integridad por la gracia.

La oración ignaciana siempre tendrá «ojos» que contemplen el mundo a través de la percepción trinitaria de su miseria. Nuestro intelecto y nuestro entendimiento, junto con nuestra voluntad, quedan transformados y abiertos por el nuevo conocimiento que tenemos: la visión de la Trinidad de «toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno». Lo determinante, tanto para nuestra comprensión como para nuestro actuar, no es solo que lleguemos a comprender el movimiento soteriológico divino, sino el modo como se realiza. La realidad escatológica de esta comprensión nos reubica en el mundo y es esencial para la realizar el discernimiento, como veremos en el ejercicio de Dos banderas (más adelante). Si bien las limitaciones que impone una mirada de conjunto, propia de un ensayo como este, impiden un tratamiento más extenso de este punto, no deja de ser importante que capturemos la transformación epistemológica y la comprensión escatológica que supone para nosotros el entrar en la misión económica de la Trinidad y en el nuevo «modo de proceder» que ella conlleva. Por tanto, una teología de la espiritualidad ignaciana conducirá siempre a dar cuerpo a una vida y misión a la que dan forma la realidad kenótica de la encarnación y la entrega / obediencia en la fe a la sabiduría de la cruz (1 Cor 2), que revelan la *communio* trinitaria<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Además de las referencias de la nota 27, cf. la carta de Ignacio a Borja (1548). En ella Ignacio recomienda contemplar con amor a las personas de la Trinidad como alternativa a las severas penitencias (*Ep.* II, 233-237. *Obras de san Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, 829-832).

<sup>37</sup> Para un tratamiento más completo de este tema cf. M. J. GORMAN, *Inhabiting the cruciform God: kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2009.

## 7. Unidad de identidad y misión. Cristología «desde dentro»

La realidad e intensidad de la realidad trinitaria conduce a la cristología y viceversa<sup>38</sup>. El Cristo de los Ejercicios espirituales y, en consecuencia, el Cristo de la oración y de la espiritualidad ignaciana es un Cristo en misión. Aunque necesitemos la definición calcedoniana de la articulación en una unidad de la persona de Cristo que no confunda las dos naturalezas, en las contemplaciones cristológicas de los Ejercicios no experimentamos ni conocemos sino la unidad de la persona de Cristo. Precisamente el misterio de cómo se esconde o se muestra cada una de las naturalezas divina y humana de Cristo es lo que constituye el «gran asombro» de nuestra oración<sup>39</sup>. Como sucede en la Escritura, tampoco en los Ejercicios se da división entre la identidad de Cristo y su misión<sup>40</sup>. Siguiendo las contemplaciones bíblicas, entramos en una relación personal con Cristo como destinatarios de su ministerio y receptores de sus enseñanzas, que nos convierten en testigos, discípulos y apóstoles suyos. El empleo de la imaginación en estas contemplaciones no es un mero ejercicio de humana creatividad, sino una especie de «*anámnesis*» del Espíritu Santo, que se nutre de la presencia viva de Cristo, crucificado y resucitado, en la comunidad de fe, la Iglesia, de la que formamos parte<sup>41</sup>. La contemplación

<sup>38</sup> Para un enfoque algo diferente, cf. H. RAHNER, *Ignatius the Theologian*, Chapman, London-Dublin 1968, esp. cap. III: «The Christology of the Spiritual Exercises» [trad. española: H. RAHNER, «La Cristología de los Ejercicios de san Ignacio», *Ignacio de Loyola: el hombre y el teólogo*, (J. García de Castro, ed.), Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2019, 221-295].

<sup>39</sup> Cf. La dinámica que se da entre la tercera y la cuarta semana [*Ej* 96, 223] nos introduce al mismo misterio de la cruz y resurrección como obra divina.

<sup>40</sup> Esta unidad constituye el núcleo de la cristología de Hans Urs VON BALTHASAR, *Theo-drama: theological dramatic theory*. vol. 3, *The dramatis personae. The person in Christ*, Ignatius Press, San Francisco 1992, especialmente II.B

<sup>41</sup> La educación de la imaginación que tiene lugar en la «escuela de los Ejercicios», muy especialmente en las contemplaciones de la Escritura, tiene una aplicación y un significado mucho más amplios que la oración personal. Llega a ser el modo de alcanzar una imaginación «profética», señal del reino y de su advenimiento. Que se convierte, a su vez, en dimensión vital de la misión apostólica. Cf. W. BRUEGGEMANN, *The prophetic imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2001<sup>2</sup>; A. N. WILDER, *Theopoetic: theology and the religious imagination*, Fortress Press, Minneapolis 1976.

imaginativa de las Escrituras y el conjunto de prácticas devocionales que las presentan, nos dan una comprensión afectiva e intelectual<sup>42</sup>. A nivel teológico, la escuela de oración y espiritualidad ignaciana hace posible y necesario captar todo esto en el seno de la interacción de las tres personas divinas y de su misión: Ya desde el mismo comienzo no es posible encontrar a Cristo sino como enviado del Padre y como lleno del Espíritu Santo, cuya misma presencia es la irrupción del reino.

Si bien la primera semana significó nuestra conversión del pecado a Cristo, redentor y salvador nuestro, las semanas que siguen continúan una nueva fase de esta conversión como desarrollo de la gracia del «nuevo yo». La gracia que pedimos y que configura nuestro deseo [*Ej* 104] es ya una gracia que entra de lleno en el misterio y la ontología de la encarnación. Pedimos «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre» y, si es voluntad divina, su amor y ser discípulos suyos. En otras palabras, igual que hallamos unidad de identidad y misión en la persona de Cristo, buscamos integridad redimida de misión e identidad en nuestras propias vidas. Nuestra imaginación, junto con la aplicación de sentidos, será en efecto el desarrollo y la práctica de una connaturalidad con Cristo en su persona y su misión. Hallará su última realización en las Tres maneras de humildad y en la elección. Ambas son profundamente cristológicas y nos conducen hasta el corazón de la obediencia kenótica de Cristo, en la que Cristo se revela como el Hijo designado (elegido) que a su vez decide (elige) cuando, desde el principio, exclama: «Hágase tu voluntad». La vida interna de la Trinidad se nos muestra, en su persona y en su acción, como la economía del amor trinitario que rebosa, en la historia y a través de la historia, cuya misión o *télos* es nuestra salvación<sup>43</sup>. Los Ejercicios no permiten dudar

---

<sup>42</sup> Es interesante que [*Ej* 164] se pregunte, en la preparación para las tres maneras de humildad [*Ej* 165ss], «para hombre affectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor...». La «vera doctrina» no es solo lo que Cristo enseña, o las enseñanzas sobre Cristo. En mi opinión tiene un significado mucho más amplio, es decir, toda la persona de Cristo, pues solo así encontramos y conocemos la «verdad». Y solo así llega toda nuestra persona –corazón y mente– a abrazarle a él. Nunca podremos alcanzar la tercera manera de la humildad, si nuestra fuerza motriz no es el amor y el conocimiento.

<sup>43</sup> Para la acción de la Trinidad en los *Ejercicios* y en el *Diario espiritual*, cf. B. O'LEARY, *Ignatius Loyola: Christian mystic*, Messenger Publications,

del modo como operan estas dimensiones del misterio divino, pero tampoco inducen especulaciones teológicas o intelectuales sobre ellas. Nos centramos siempre y estamos «en contacto» con la persona concreta, incluso física, de Cristo. Vemos esto en acción cuando, en plena pasión, se nos invita a «considerar cómo la divinidad se esconde» [Ej 195]. Por vívida y física que sea toda esta contemplación, supone una anticipación de las contemporáneas teologías de la cruz. Pero, una vez más, Ignacio no nos induce a especular sobre la cuestión ontológica de la *kénosis* divina, sino a reflexionar sobre lo que ella significa para nosotros. Primero, nos mueve a mayor amor y gratitud, al ver cómo Cristo sufre y padece por nosotros. Segundo, nos mueve a considerar la forma como Dios revela el poder del amor en la impotencia, hasta convertirlo en «sabiduría» crítica para la misión y todo discernimiento. De un modo sutil, el íntimo conocimiento y amor que recibimos al contemplar a Cristo crucificado, nos mueve también a solidarizarnos con él y, a través de él, con todos los que sufren. A medida que crecemos en connaturalidad con el Crucificado, se dilatan también nuestro corazón y nuestro yo. Cuando esto sucede, descubrimos que estamos siendo preparados para su misión. Cuando en las Tres maneras de humildad [Ej 165ss] pedimos compartir rechazos y humillaciones con Cristo, «ser vano y loco por Cristo» [Ej 167] ontológica y existencialmente, nos orientamos ya hacia esta unión

---

Dublin 2023, 89-96. O'Leary advierte que la presencia de la Trinidad en la oración de Ignacio es más acentuada en el *Diario*, y más implícita en los *Ejercicios*; el enfoque de estos es más cristológico. Señala con razón que no se trata de una espiritualidad nueva, sino de «una espiritualidad que ha evolucionado». Supone que los Ejercicios representan una experiencia anterior en Manresa, lo cual es cierto, pero el texto presenta ya una evolución. El material de los *Ejercicios* está dispuesto, con toda seguridad, para servir a su objetivo: la reforma de la propia vida y la elección, especialmente del seguimiento más cercano de Cristo en la misión. Sin embargo, si mi tesis es correcta y nunca conocemos a Cristo al margen de su misión salvífica, esa misión nunca puede ser conocida independientemente de sus orígenes trinitarios, como establece [Ej 101]. El uso de la expresión *Señor*, y de sus variantes, *Criador* y *Señor*, *Hijo* y *Señor* –unas veces referidos al Padre y otras al Hijo– operan en el marco de la economía de las relaciones trinitarias. Yo no pienso que se dé una «evolución» como tal de los *Ejercicios* al *Diario*. Se trata más bien de la fluidez del uso de Ignacio, determinada por el contexto y su propósito. A través de la *Autobiografía* nos enteramos de que la Trinidad ocupaba también un lugar destacado en su vida devocional. Cf. [Au 28].

más profunda en la misión. Y podemos comenzar a estimar hasta qué punto la cristología que nos ofrecen los Ejercicios es una «cristología desde dentro». Es un conocimiento que procede del amor, pues solo el amor mismo y el compromiso total de nuestra parte son capaces de conocer verdaderamente el «quién» de Cristo. Una teología que se inspire en la espiritualidad ignaciana, si desea tratar esto adecuadamente, necesitará elaborar una teoría del conocimiento basada en el amor y en amar, especialmente en ese amor que tiene el poder de sacrificarse para salvar al otro y que va en contra de nuestros normales instintos de supervivencia y de control<sup>44</sup>.

El «Cristo crucificado» es central en la cristología ignaciana. Si esta centralidad refleja el especial énfasis que ponían las devociones espirituales de su época en Cristo crucificado, no se trata de una patología de la cruz que se fija exclusivamente solo en el dolor. Lo que vemos en el Crucificado es el don último del amor por nosotros. Los ojos de la oración ignaciana nunca se apartan de Cristo crucificado; quiere recordarnos constantemente que su cristología no es solo personal, sino que nunca puede divorciarse de su soteriología<sup>45</sup>.

Desde la perspectiva de la oración y la espiritualidad ignacianas, conocer y amar a Cristo son algo inseparable de ser sus compañeros en la misión. Aquí yace el centro de su mística. Como señala De Guibert, la tradición ignaciana difiere de otras grandes tradiciones místicas porque no es nupcial. Sin embargo, es una

---

<sup>44</sup> Es Agustín, siguiendo a Pablo, quien identifica lo que significa para nuestro entendimiento la kénosis de la divinidad en la cruz. La impotencia de la cruz es, en realidad, la negativa de Dios a entrar en la maligna economía del poder que representa la cruz –tener poder absoluto sobre otro–, que corrompe nuestro pecado para convertirlo en poder destructivo, aunque produzca la falsa ilusión de ofrecer seguridad y paz (poder mundano). Para Agustín, Dios elige actuar con el «poder de la justicia». En los Ejercicios llegamos a ver que esta es la forma cristológica de la acción salvífica de Dios. Y este es el modo actuar que debe caracterizar a sus discípulos, el «camino» que hay que discernir para la misión. Cf. AGUSTÍN, *De Trin.* lib. XIII. cap. 13. Para un tratamiento más completo de esto en relación con Dos banderas y sus implicaciones políticas, Cf. J. HANVEY, S.J., «Some Political and Cultural Implications of the *Spiritual Exercises* of St Ignatius of Loyola»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021), 30-68.

<sup>45</sup> Véase como se nos pone siempre en presencia de Cristo crucificado [Ej 53,60].

unión en la misión que tiene su base en la experiencia de la persona de Cristo a quien, como hemos visto, llegamos a conocer en y a través de su misión<sup>46</sup>. Esto nos da la clave de la ascesis ignaciana, que se entiende en términos de entrega en obediencia y donación en *kénosis* al servicio de «todo lo creado». La *imitatio Christi* es evidente y se realiza en la experiencia de «ser llamado y enviado». Todos estos aspectos confluyen en la visión de Ignacio en La Storta. Cristo lleva su cruz (Cristo en misión) e Ignacio experimenta que el Padre le pone con al Hijo<sup>47</sup>. Siente la seguridad de que Dios será favorable a la naciente Compañía en Roma. En esta visión aparece clara de nuevo la dinámica de reciprocidad del «intercambio de dones», que es a la vez un «intercambio de personas».

## 8. Misión: habitar en el Cristo resucitado

La cristología ignaciana «desde dentro» no es posible ni completa a menos que llegemos a inhabitar en el Cristo resucitado. Solo es posible porque el Cristo que conocemos y encontramos *in via*, es decir, a lo largo de la cuarta semana, es el Señor resucitado (aunque sea bajo la forma del Crucificado). Es a participar en su misión a lo que estamos llamados, y el conocimiento íntimo y el amor a él que buscábamos en la segunda semana solo pueden encontrar respuesta en

---

<sup>46</sup> J. de GUIBERT, *The Jesuits: their spiritual doctrine. A historical study*, G. E. Ganss (ed.), Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1964, 50ss.

<sup>47</sup> [Au 96] y [De 67]: el de 23 de febrero de 1544, Ignacio recuerda la intensidad de la visión de La Storta (1537) y la sitúa en un contexto trinitario. Según el relato de Ignacio, antes de esta visión había estado pidiendo esta gracia a Nuestra Señora. Es otra forma de la gracia pedida en [Ej 104], lo cual es una prueba más de que estas «gracias» y la forma de oración que las acompaña se convierten en parte de la oración «normal» de los que viven la escuela de los Ejercicios. Sobre el significado de La Storta cf. H. ALPHONSO, «La Storta», *DEI* II, 1092-1100. También P.-H. KOLVENBACH, *The Road to La Storta*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2000, 1-4, «La visión de La Storta no se nos ha dado para que nos detengamos a contemplarla. No, es la luz con la que cada jesuita mira al mundo entero. Esta visión, que se abre al misterio mismo de la Trinidad en su acción de amor por la salvación de los hombres –más aún, al misterio de la Majestad Divina que nada puede constreñir ni impedir– nos sitúa, en virtud de este misterio inefable, con el Verbo Encarnado que tomó la forma de siervo y esclavo en la realidad bien definida y limitada de nuestra historia», 3.

nuestra vida con Cristo, dentro y fuera de la cuarta semana. La gracia se nos da cuando nos embarcamos en misión con él, pues la misión es la unión mística con el Señor resucitado. Es esto, y solo esto, lo que hace posible el sacrificio de la obediencia y todo lo que conlleva afrontar y superar todas las dificultades, resistencias y obstáculos de la misión. La misión no es, en definitiva, sino consolación, porque se realiza en compañía del Señor resucitado «consolador» [Ej 224]. Es Cristo consolador –y la consolación es una participación en la gracia de la resurrección– quien se convierte en modelo del testimonio cristiano en el mundo.

Vivir en Cristo resucitado es una experiencia real y continua. También aquí encontramos base para la eclesiología pneumática esbozada en Hechos. Nuestros sentidos han sido educados para un mundo nuevo, «ver todas las cosas en Cristo», para poder entrar ahora en la plenitud de su resurrección. Como para la Iglesia, también para nosotros la cuarta semana de Ejercicios significa el comienzo de la misión que nos introduce en el mundo y nos lanza a todos los caminos de la historia. Cristo resucitado no es un Cristo ausente o sin sustancia. Sin ataduras ya, redefiniendo su nueva situación, está presente en todos los pueblos, en todo lugar y tiempo. Si llegamos a comprender esto, caeremos en la cuenta de que nuestra misión a su servicio no tiene límites; venimos «trabajar y laborar», caminando amparados por el *magis* del Espíritu Santo, en el hábitat de la Contemplación para alcanzar amor. Pero, como veíamos, nunca abandonamos a Cristo crucificado. Como los discípulos, también nosotros lo conocemos por sus llagas. Ellas nos garantizan que su historia, como la nuestra, es real. No se trata de una fantasía gnóstica. Cuando contemplamos la cuarta semana en términos de misión, el *in via* de la historia, empezamos a descubrir que la oración y la espiritualidad ignacianas sientan las bases para una teología radical de la resurrección y del discipulado, que puede configurar la vida cristiana y llevarnos hasta la fuente de su dinamismo universal.

A menudo pasamos fácilmente por alto la radicalidad de la cuarta semana y su fundamental significado para la espiritualidad ignaciana. Ello se debe, en parte, a que su carácter abierto le priva de la intensidad de las semanas anteriores. ¡Es como salir al recreo después de clase! Su aparente apertura, como sucede con las apariciones de la resurrección en las Escrituras, parece moverse

en clave menor, cuando esperábamos un abrumador *crescendo*. Siguiendo las narraciones del Nuevo Testamento, en la cuarta semana nos vemos obligados a abandonar las expectativas y los modos mundanos de pensar que nos son propios, para entrar en una realidad nueva, permanentemente transformadora. Sin embargo, no hay que subestimar su significado ni su poder escatológico. Por muy familiar que nos parezca nuestro mundo tras la resurrección, es un mundo que ya ha cambiado. Ahora, el mundo en que habita Cristo resucitado ha cambiado más que con el descubrimiento de la física cuántica y sus extrañas paradojas. No es que haya cambiado solo materialmente, es que ahora vive para siempre en el seno y ante el *kairós* del Señor resucitado. En la cuarta semana se halla presente la luminosidad extrañamente bella y delicada de la gloria del Resucitado, que invade y restaura la creación. Con esta luz llegamos a la Contemplación para alcanzar amor. Esta Contemplación constituye ahora nuestro mundo, un mundo lleno de la luz, de vida y de la activa presencia del Resucitado. Es continuación de su realidad, es la promesa cumplida pero aún en pleno desarrollo, el «más allá» al que nos llama la cuarta semana. En este contexto, podemos notar que la Contemplación para alcanzar amor es un modo de encarnación que brota de la vida trinitaria. Por esta razón, no es algo que puede contarse como una fuente alternativa más de la experiencia mística, que se alinee y confunda en una única categoría general de misticismo al servicio de la teología de la religión y de la experiencia religiosa. Si nuestra comprensión de este movimiento es correcta, entonces también la Contemplación para alcanzar amor forma parte de la escatología de la oración y de la espiritualidad ignacianas.

## 9. La escatología de los Ejercicios y el discernimiento

La escatología ha pasado a primer plano en los estudios bíblicos y teológicos contemporáneos<sup>48</sup>. Tradicionalmente, la escatología

---

<sup>48</sup> Tradicionalmente bajo el epígrafe de «postrimerías» se ha tratado del cielo, el infierno, la muerte y el juicio. Son temas muy presentes en los Ejercicios, especialmente en la primera y tercera semanas, pero mi propuesta sobre este punto es que los Ejercicios permiten asimismo recuperar la escatología que han iniciado los enfoques teológicos contemporáneos.

se ocupaba de las postrimerías: cielo, infierno, muerte y juicio, que están claramente presentes en la primera semana y que Ignacio y sus compañeros tienen teológicamente en cuenta. Pero si consideramos solo la escatología de la primera semana, corremos el riesgo de descuidar otras dimensiones escatológicas que son vitales para los Ejercicios. Podemos considerar que son dos los lugares principales en que se ve esto; la meditación de Dos Banderas y en el discernimiento. Están íntimamente conectados.

### 9.1. *Dos Banderas*

Es un ejercicio de discernimiento que llega en un momento crítico de la segunda semana. Responde a la oración que hemos hecho pidiendo «conocimiento» y nos enseña a utilizar ese conocimiento. La elección que nos presenta y la imagen de Cristo que nos invita a su vida y misión hacen de Dos Banderas parte integrante de la cristología de los Ejercicios.

Arzubialde la considera una «parábola»<sup>49</sup>. Es posible entenderla en esos términos, especialmente escuchando su expresiva terminología heráldica y militar, pero incluirla en esa categoría puede disminuir su significado escatológico. En las Dos Banderas, Ignacio capta la escatología del Nuevo Testamento, al describir una división del reino que nos pone en trance de decisión: ¿estamos a favor o en contra de Dios?<sup>50</sup> Nos recuerda, como hace Pablo, que estamos empeñados en una batalla decisiva, que ningún cristiano puede evitar ni ignorar, contra «principados y potestades». Lo genial de Dos Banderas reside en su capacidad para situarnos gráficamente en inmediatez a este drama, en el corazón de la misión de Cristo. Como hacen las tentaciones de Cristo, expone las «estrategias» del enemigo, es decir, las fuerzas que se oponen al reino y a la realización de la vida

---

<sup>49</sup> ARZUBIALDE, *op. cit.*, 379-398, esp. 395ss.

<sup>50</sup> Podemos situar las Dos Banderas en el marco de las tentaciones de Cristo. Para los sinópticos las tentaciones en el desierto caracterizan la lucha escatológica por el reino. Notemos que en cada uno de los pasajes Cristo aborda las tentaciones con la aserción inequívoca de la soberanía de Dios. Encontramos un eco de esta realidad en las Dos Banderas, pero traducido en clave cristológica. La decisión de actuar por medio de la impotencia es una última paradoja de la omnipotencia de Dios.

cristiana en el seguimiento de Cristo. La elección fundamental que implican las Dos Banderas es a la vez una elección que opta por el reino en medio de los valores mundanos. Establece que el *kairós* escatológico del reino de Cristo es una opción fundamental que debe extenderse a todas las opciones de nuestra vida y de la historia. Pero la opción no es solo a favor o en contra de la persona de Cristo, sino que, como hemos visto en nuestro breve análisis de la unidad entre persona y misión, es también una opción por el modo de actuar de Dios. Para que la soberanía de la misericordia de Dios se manifieste en el mundo, la «locura de la Cruz» debe también formar parte de nuestra elección, ya que los medios son parte integrante del fin. Como vimos en la cristología, la misión y la persona no pueden separarse, y nuestro discernimiento debe reflejarlo. Y esto debe quedar reflejado en todo discernimiento auténtico, no solo en la misma elección, sino en la forma de realizarla. Esto, al mismo tiempo, representa una forma escatológica de discernimiento y la consiguiente manera en que conformará la historia.

Dos Banderas reproduce la batalla que libra Cristo al enfrentarse a sus propias tentaciones y la traduce a nuestras vidas y a nuestra historia. Desenmascara los sutiles engaños y las estrategias de «Satanás», de sus servidores y los medios de que se vale. Producen miedo y terror, nos convierten en súbditos de su reino de muerte (espiritual y física), nos someten a su voluntad. El contraste con Cristo es asombroso. Él no seduce ni coacciona, sino que llama e invita en libertad, en principio no como súbditos, sino como compañeros y amigos. A los engaños del enemigo opone su honestidad. Cristo jamás oculta ni maquilla las dificultades de la lucha. Aquí queda bien patente la dinámica de reciprocidad, gracia dinámica esencial del ser compañeros en la misión. Cristo lo comparte todo con nosotros y nosotros con él. Ahora, con Cristo como nuestro «Principio y Fundamento», quedan al descubierto las ilusorias promesas del mundo que no conducen sino a la esclavitud. Quedan al descubierto sus procedimientos y su objetivo: dejarnos atrapados finalmente en el solipsismo de nuestro propio orgullo, usando el señuelo de las riquezas y del honor. Con Cristo, aunque sus caminos contradigan lo intuitivo y según la lógica del mundo nunca puedan tener éxito, lo que se elige es lo opuesto: pobreza, desprecio y humillación, todo ello soportado con humildad [Ej 136-148]. No hay que subestimar

lo profundo de una tal elección. Pone de manifiesto la «lógica» de la cruz, parte integrante de todo acto de discernimiento y de la entrega en la fe que esa lógica exige. En *Dos Banderas* hemos de acercarnos al modo de obrar que tiene Dios y entrar en el misterio de la *kénosis* del Señor crucificado. Dios se niega a entrar en la economía del mal, ni siquiera para derrotarlo. La tentación suprema sería luchar contra el mal con sus mismas armas.

Está claro que no podremos elegir la bandera de Cristo a menos que estemos enamorados de él y tengamos una fe absoluta en su persona y su misión. En cierto sentido, *Dos Banderas* es nuestra Cesarea de Filipo. Elegimos el camino de Cristo y nos unimos a él en el rechazo y la impotencia, proclamando nuestra fe en que él es el Hijo de Dios, y que en él cumplirá sus promesas el Padre. Nuestra misma elección es un testimonio de la divinidad de Cristo; cada vez que la hacemos acontece ya el advenimiento del Reino. Todo acto de discernimiento lo reproduce; es, en definitiva, una opción por Dios y por el modo de proceder de Dios en la cruz.

## 9.2. *El discernimiento*

Cualquier tratamiento teológico adecuado del discernimiento, especialmente en sus dimensiones antropológica y eclesiológica, exigiría que lo abordásemos en el contexto de la pneumatología. Aquí, tenemos especial interés en señalar que se trata de un acto escatológico. Es propio de todo cristiano, independientemente de las cuestiones objeto de discernimiento. El padrenuestro es una oración escatológica. Es una aseveración de la soberanía de Dios, de la voluntad de Dios; es una oración por la venida del reino. Al pedir que se haga la voluntad de Dios, pedimos el don del discernimiento. La oración del Señor hace del don de discernimiento parte activa de la vida de todo cristiano.

Las reglas para el discernimiento y para la elección que aparecen en los *Ejercicios* y que han generado importante literatura, no suelen tratarse en el marco de un contexto escatológico<sup>51</sup>. No hacerlo así tiende a dejar que se conviertan en un protocolo o en un método para el proceso de toma de decisiones, aunque se haga en un contexto

---

<sup>51</sup> «Reglas del discernimiento» [*Ej* 313-336].

de oración. Como ya hemos afirmado antes, cuando esto sucede se corre el peligro de olvidar que los medios forman parte del discernimiento tanto como el fin. La aplicación de las reglas y los movimientos de consolación y desolación requieren, ciertamente, experiencia y atención, sobre todo para tratar de descubrir su origen y sus efectos. Hacer justicia a la sabiduría que en ellas se condensa va más allá del alcance de este ensayo. Baste con reconocer su carácter escatológico, la importancia que adquieren en nuestra forma de entender el discernimiento y lo que está en juego cuando lo practicamos<sup>52</sup>.

Al concluir esta visión general sobre la interacción entre teología y oración ignacianas, será bueno examinar brevemente los recursos que pueden ofrecer a una teología y una espiritualidad de la creación.

## 10. Una ecología integral ignaciana

Ya vimos que la creación aparece en el Principio y Fundamento y que se nos da para ayudarnos para el fin para el que hemos sido creados de «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor». Sería un error pensar que se trata de una instrumentalización de la creación. Muy al contrario.

Cuando nos ordenamos hacia Dios, nos es dado entender la creación en su propia ordenación e interna finalidad, en su propia bondad intrínseca. También ella fue creada para dar gloria a Dios cumpliendo su finalidad de ayudar a que la humanidad alcance su fin. Esta relación no es instrumental ni de explotación, sino de cooperación. Presupone la «*communio*» de la creación, que sirve a la misión soteriológica de Dios y forma parte de ella (Rom 8,22). Una vez más, vemos cómo esto se hace explícito en la meditación clave de [Ej 60]. Es nuestra pecaminosidad la que instrumentaliza y explota la creación sin tener en cuenta su propio fin, su gracia y su bondad. El pecado nos aleja de «nuestro Creador y Señor» y de todas las obras de la creación de Dios, en particular de la *communio*, que abarca el

---

<sup>52</sup> Tratamiento de las reglas de discernimiento. Cf. S. ROBERT en este volumen y en *DEI* I. 607-611, con su bibliografía. Puede verse el agudo comentario de M. IVENS, *op.cit.*, 205-237; H. RAHNER, *op.cit.* cap. IV. También T. O'REILLY, *op.cit.* cap. 6.

orden natural y sobrenatural [*Ej* 55ss]. La epistemología distorsionada del pecado hace que no comprendamos la exacta naturaleza de la creación: que todas las cosas creadas están en relación, que también ellas buscan aquella plenitud de vida que se realiza su bondad intrínseca. Sin embargo, ante la cruz de Cristo, experimentamos la gracia del perdón que nos devuelve a la *communio* de la que habíamos sido alienados. Cuando comprendo lo inmenso de la obra redentora de Cristo, mi «vergüenza y confusión» se transforman en «admiración» y «gratitud». En estas emociones –ahora ya movimientos de consolación– comienzo a experimentar la nueva vida del Espíritu Santo que brota y ordena mis relaciones. Ahora, una vez reordenado, puedo también llegar a «conocer» la misma creación en su verdad, lo cual transforma mi relación con ella. Me convierto en parte de la nueva ecología que trae la gracia de Cristo. Mi libertad redimida me permite actuar como agente de esta nueva ecología, viviendo, hacia todo lo que ella me proporciona, en reverencia y comprensión fruto de uso apropiado que haga de ella<sup>53</sup>.

La experiencia de [*Ej* 60] no nos abandona nunca, pues representa la «memoria» del Espíritu Santo en nosotros y nos recuerda lo que ha hecho Cristo. Es también el inicio de aquella respuesta nuestra –«¿Qué he hecho? ¿Qué hago? ¿Qué debo hacer?»<sup>54</sup>– que abre, por medio de la gracia, la posibilidad de establecer unas relaciones de reciprocidad que decíamos que constituían la arquitectura interna de la espiritualidad ignaciana y, de hecho, su ontología. Al restaurarme, Cristo restaura para mí la creación, y a mí para ella. Alcanzo a ver que la creación ha sido para mí una gracia, que sigue manteniéndome restaurado hasta que pueda arrepentirme, restaurado para la *communio* de cielo y tierra. La gran *communio* de los ángeles, los santos y todas las cosas creadas ha deseado mi salvación; tiene un propósito y una misión soteriológica que ahora estoy llamado a asumir. Ignacio no ha compuesto una poesía como la de san Francisco, pero en [*Ej* 60 y 61] podemos adivinar el cántico ignaciano a la

---

<sup>53</sup> La más profunda exploración de todo esto puede encontrarse en los escritos que indagan el pensamiento de Máximo el Confesor. Cf. P. M. BLOWERS, *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the transfiguration of the world*. Oxford University Press, Oxford 2018.

<sup>54</sup> [*Ej* 53]. No podemos pasar por alto la significativa frecuencia con la que se usa la expresión «Creador y Señor» en los Ejercicios de primera semana.

creación: «Exclamación admirativa con crecido afecto, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta agora y conservado en ella».

Con esto, hemos empezado a adentrarnos en el mundo de la *Contemplatio*, el *šabbat* de la creación redimida. Esto establece un cambio desde las proposiciones formales de la presencia de Dios en el orden de lo creado. En la sección del examen de conciencia [Ej 32], vemos cómo entra en juego la fórmula escolástica: «Los perfectos, debido a la constante contemplación y a la iluminación del entendimiento, consideran, meditan y ponderan más cómo Dios nuestro Señor habita en cada criatura por su esencia, potencia y presencia».

Este punto concierne al problema del jurar «por la creatura» y, haciendo eso, cómo podemos, al mismo tiempo, guardar la reverencia y el respeto por el Creador. De no ser así, corremos el riesgo de pecar de idolatría. «Los perfectos son aquellos que ven los signos a través de los cuales el Creador está presente en todas las cosas y, por lo tanto, tiene menos riesgo de caer en tal pecado». De variadas maneras este proceder evoca las experiencias propias de Ignacio de llegar a ver cómo la totalidad de la creación está colmada de la presencia divina. Más importante, como acabamos de ver, es comprender que de ningún modo se trata tanto de una proposición filosófica a la que asentimos de manera puramente intelectual.

A lo largo del viaje que se recorre entre la primera semana y la Contemplación [para alcanzar amor] ha ido aconteciendo nuestra experiencia de la presencia salvífica de Dios en todas las cosas. Desde este momento, la creación no puede ser tratada independientemente de la actividad redentora de Dios, de la cual forma parte, y de la gracia que comparte. Es ahora cuando podemos verdaderamente encontrar a Dios en todas las cosas (*buscar y hallar a Dios en todas las cosas*) porque nosotros hemos llegado a encontrar o reconocerlas a ellas en Dios. La creación ha sido restaurada en su misma gracia y no deformada en un ídolo como en el panteísmo

El asombro y la gratitud, restaurados y puestos a nuestra disposición por la resurrección de Cristo, se han convertido en autodonación, «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras»<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. [Ej 230.1]; también J. HANVEY, «Laudato Si and the Renewal of Theologies of Creation»: *Heythrop Journal* 59 (2018), 1022–1035.

El «Tomad Señor» [Ej 234] no es solo una ofrenda que brota del corazón lleno del Espíritu y rebosante de amor, es expresión de nuestra libertad y nuestra seguridad ontológicas. También en él resuenan ecos de san Francisco. La ofrenda total de uno mismo es el lugar donde la «pobreza» se convierte en condición de nuestra existencia, no como carencia o amenaza, sino como gracia. Amar a Dios nos hace maravillosamente pobres, porque poseyéndolo a él no necesitamos poseer ya nada más. Es esta la pobreza a la que llega la criatura en plena confianza y acción de gracias ante su Creador, como llega el Hijo ante el Padre. En la *kénosis* de entrega de nuestro ser, de nuestro tiempo y de nuestra historia, de «todo mi haber y mi poseer», entramos en una dependencia absoluta que se rinde a la soberanía de Dios en el amor. En el «Tomad Señor», es la persona la que pronuncia el *tomad Señor* de la creación. Por medio de esta sencilla y humilde oración, nos convertimos en «sacerdotes de la creación», esta es nuestra «misa del mundo» (Teilhard de Chardin).

A partir de este breve esbozo, podemos apreciar hasta qué punto los Ejercicios espirituales pueden llegar a ser un recurso teológico y espiritual en un mundo que afronta múltiples crisis ecológicas. No encontraremos solución duradera alguna hasta tanto no exista una profunda conversión personal, política y económica, una reordenación profunda de nuestras relaciones con la creación y entre nosotros.

## Conclusión

Son muchos los temas que configuran la oración ignaciana, entre ellos el papel de los intercesores, pero quizá con lo dicho baste para entender su dinámica teológica. La teología, como los Ejercicios mismos, es un proceso de continua reflexión que brota de la experiencia y sirve, a su vez, para darle forma. La relación de ambas cosas abre nuevas posibilidades. Aunque los Ejercicios portan las huellas de la época en que fueron objeto de oración y en la que se formularon por primera vez, han dado pruebas de no estar ligados a ella. Indicio, sin duda, de que son un instrumento apostólico del Espíritu Santo.

## Bibliografía

- ALPHONSO, H., «La Storta», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, II, (J. García de Castro, dir.; P. Cebollada *et alii*, eds.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1092-1100.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.
- ASHLEY, J. M., *Renewing theology. Ignatian spirituality and Karl Raner, Ignacio Ellacuría, and Pope Francis*, University of Notre Dame Press, South Bend, Indiana 2022.
- BALTHASAR, H. U. VON, *The Unity of Theology and Spirituality*, en *Convergences: To the Source of Christian Mystery*, Ignatius Press, San Francisco 1984 (ensayo publicado originalmente en *Gregorianum*, [1969] y posteriormente desarrollado en *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Hamburg 1988).
- BALTHASAR, H. U. von, *Theo-drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 3, *The dramatis personae. The person in Christ*, Ignatius Press, San Francisco 1992.
- BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: in your light we shall see light*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- BLOWERS, P. M., *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the transfiguration of the world*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- BRUEGGEMANN, W., *The prophetic imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2001<sup>2</sup>.
- CONWELL, J. F., *Impelling spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and His Companions. An Exploration into the Spirit of the Society of Jesus as Revealed in the Founders' proposed Papal letter approving the Society*, Loyola Press, Chicago 1997.
- CROWE, F. E., «Dialectic and the Ignatian *Spiritual Exercises*», en *Íd., Appropriating the Lonergan idea*, (M. Vertin, ed.), University of Toronto Press, Toronto 2006, 235-251.
- DERRIDA, J., *Given Time 1. Counterfeit money*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- ENDEAN, PH., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- FORTIN, J. P., «Theology Giving Back: A (De)constructive Reading of Jacques Derrida's Phenomenology of the Gift»: *Religious Studies and Theology* 40 (2020), 66-80.

- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., «Companionship in the Spirit. A History of the Spirituality of the Society of Jesus»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021), 69-137.
- , *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., y P. CEBOLLADA (eds.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- GORMAN, M. J., *Inhabiting the cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's narrative soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2009.
- GUIBERT, J. DE, *The Jesuits: their spiritual doctrine. A historical study*, (G. E. Ganss, ed.; W. J. Young, trad.), Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1964.
- HANVEY, J., «La visione di Francesco per una teologia 4rinnovata»: *Civiltà Cattolica* 4 (2023), 209-220.
- , «Laudato Si and the Renewal of Theologies of Creation»: *Heythrop Journal* 59 (2018), 1022-1035.
- , «Some Political and Cultural implications of the *Spiritual Exercises* of St Ignatius of Loyola»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021), 30-68.
- HENSE, E. – F. MAAS, (eds.), *Hacia una teoría de la espiritualidad*, Peeters, Leuven-Mass.2011.
- IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises: Text and Commentary. A Handbook for Retreat Directors*, Gracewing, Leominster 1998, 12-16.
- KOLVENBACH, P.-H., *The Road to La Storta*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2000.
- LONERGAN, B., *Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1973.
- MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005.
- MELLONI, J. (ed.), *Actualidad de los Ejercicios espirituales 500 años después*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad P. Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2024.
- NGETICH, E. K., «La contrarreforma católica: una historia de la misión de los jesuitas en Etiopía 1557-1635»: *Studia Historiae Ecclesiasticae* 42 (2016), 104-115.
- O'LEARY, B. *Ignatius Loyola: Christian mystic*, Messenger Publications, Dublin 2023.

- O'MALLEY, J. W., *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993 [trad. esp.: *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995].
- O'REILLY, T. W., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius. Context, Sources, Reception*, Brill, Leiden and Boston 2021.
- PERSONS, S.J., R., *The Christian directory (1582): the first book of the Christian exercise, appertaining to resolution*, (R. Parsons – V. Houliston, eds.), Brill, Leiden 1998.
- RAHNER, H., *The spirituality of St. Ignatius Loyola: an account of its historical development*, Loyola University Press, Chicago 1980.
- , *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958 [trad. esp.: *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963].
- RAHNER, K. – J. B. METZ, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kössel, München 1957.
- RAHNER, H., *Ignatius the Theologian*, Chapman, London-Dublin 1968.
- SCARISBRICK, J. J., *The Jesuits and the Catholic Reformation*, Historical Association, London 1988.
- SCHNEIDERS, S. M., «Approaches to the Study of Christian Spirituality», en A. HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Wiley-Blackwell, Hoboken, Nueva Jersey 2005,15-33.
- STAAB, C. M., «“Always growing in Devotion”: The Grace of Devotion in the Life of Ignatius of Loyola and the Society of Jesus»: *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 56 /1 (2024).
- VEALE, J., *Manifold gifts: Ignatian essays on spirituality*, Way Books, Oxford 2006.
- WAAIJMAN, K., *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002.
- WILDER, A. N., *Theopoetic: theology and the religious imagination*, Fortress Press, Minneapolis 1976.
- WILLIAMS, B., «The Way of the Faithful: Exploring the Dynamics of desire Using the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola»: *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 12 (2021),139-175.