



EL CAMINO: APORTES IGNACIANOS PARA
UNA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN
TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE

Francisco José Ruiz Pérez, S.J.

El Camino: Aportes Ignacianos para una Espiritualidad Cristiana en Tiempos de Incertidumbre¹

Francisco José Ruiz Pérez, S.J.*

Introducción

Hoy las identidades, tanto la individual como la social, tienen problemas. Así parece si se ve el anonimato que las sociedades urbanas multitudinarias están infligiendo al individuo. Y así parece también si se observa cómo la lógica férrea de la economía de mercado homogeniza las más diversas sociedades de este planeta. Esta pérdida de los rasgos de la identidad propia afecta igualmente a lo religioso. Para muchos, la identidad cristiana se está diluyendo peligrosamente. Y la razón que se da para explicarlo no es sólo la secularización. Nuestro mundo «postmoderno», se dice, parece no soportar más la sujeción a «una» verdad y le complace mejor el pluralismo, el ser multiforme y sincrético. El resultado final es que a todo «credo» –y el cristiano no es excepción– se le priva de su idiosincrasia y se le condena a la trivialidad. Esto, sin duda, está teniendo ecos en el catolicismo actual, reflejados en los intentos por resaltar de nuevo y precisar más los *sine qua non* del ser cristiano².

Es por lo anterior por lo que cobra interés el esfuerzo de recuperación de la identidad que el Vaticano II solicitó, en concreto, a las órdenes y congregaciones religiosas. La vuelta a las fuentes de las espiritualidades fundacionales continúa siendo crucial. Eso ha sucedido y sucede también en el caso de la Compañía de Jesús. El hecho es que Ignacio ha sido «redescubierto» para la Orden en las últimas décadas. Y a ese «redescubrimiento» sigue siendo insistentemente animada³.

Este artículo quiere colaborar en esa «recuperación» del valor de las fuentes ignacianas. La obra de Ignacio sigue hoy permitiendo relecturas que iluminan no sólo la identidad del jesuita, sino que trascienden los límites de la Orden y pueden clarificar cuestionamientos de identidad de todo creyente. La Covid-19 y el peso de incertidumbre que ha volcado sobre el momento contemporáneo constituyen un contexto nuevo de experiencia religiosa para muchas gentes. La espiritualidad ignaciana aparece ahora como una referencia que merece ser escuchada por su convicción sobre el peso espiritual del discernimiento. Y discernimiento es lo que se necesita para hallar modos cristianos de estar en medio de lo incierto.

* Sacerdote jesuita. Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas de España, Doctor en Teología Dogmática de Sankt Georgen Hochschule de Alemania. Actualmente Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto en Bilbao-España.

¹ La mayor parte del contenido de este texto está tomada de la colaboración titulada «*Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges*», presentada para un libro homenaje al Prof. Dr. Erhard Kunz, SJ (Cfr. HANS-LUDWIG OLLIG, SJ OLIVER J. WIERTZ (Hrsg.), *Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag*, Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach-Frankfurt a. M.-München 1999, p. 229-244).

² Un ejemplo sintomático de ello es el tipo y el éxito de obras como la entrevista hecha no hace mucho al Cardenal J. Ratzinger (Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996).

³ En ese espíritu queremos entender lo que Juan Pablo II indicaba en su agradecimiento por la recepción de los decretos de la CG 34: «Carísimos, sed siempre fieles al genuino carisma ignaciano. Cuanto ha sido decidido en esta Congregación General 34 de la Compañía debe ser llevado a cabo con fidelidad al espíritu y a la intención original del Fundador» (*Decretos de la Congregación General 34*, Roma 1995, p. 14).

El camino, una clave de comprensión de la espiritualidad ignaciana

Cuando Ignacio de Loyola murió el 31 de Julio de 1556, a muchos sorprendió el aspecto de sus pies encallecidos y maltrechos. Eran los pies de un «peregrino», como él mismo se calificaba al final de su vida, el símbolo de todo un talante espiritual. Esa incansable movilidad de Ignacio, que le llevó desde Loyola hasta Roma, desde la conversión hasta la fundación de una Orden religiosa, no deja de ser fascinante. ¿Qué visión hay detrás de ese ímpetu por peregrinar, por dar pasos? ¿Qué rasgos de la espiritualidad ignaciana reflejan la presencia de esa visión? ¿Existe un motivo fundamental que los unifique y organice?

La literatura reciente ha reparado en el carácter procesual y de movimiento con el que Ignacio ve impregnado el encuentro persona-gracia, y ha recurrido con frecuencia al motivo del *camino* para describirlo. A ello directamente ha colaborado la renovación de la Teología de la Gracia y de la Antropología Teológica. Hoy la gracia, lejos de verse como algo estático, es presentada más bien como «un poder vivo, que despierta en el hombre un movimiento. No es un don puramente puntual, sino un acontecimiento continuo»⁴.

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

Centralidad del carácter dinámico del encuentro persona-gracia

Los *Ejercicios* llenan el espacio del encuentro Creador-creatura de un juego activo y complejo de movimientos, es un ámbito donde nunca se captan estáticos ni al hombre ni a la gracia. Se trata de *buscar y hallar*, de *disponerse y recibir*. Lo importante no son los qué, sino los *paras* dinámicos: «el hombre es criado para...», Las cosas «son criadas para el hombre y para que le ayuden...» (EE 23). Ignacio ve al hombre creyente en direccionalidad, en tensión-hacia, enfrentado inevitablemente con la pregunta por «lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (id.). La respuesta del hombre a esa pregunta no se limita a un instante, sino que se prolonga sin término en un «solamente deseando y eligiendo» (id.), en un negocio continuo con «mociones» (Cfr. EE 313) y con «espíritus» (Cfr. EE 328). La distinción ontológica entre el Creador y su creatura está lejos de ser asumida para siempre pacífica e inequívocamente por el hombre. El acceso a las cosas desde la actitud del tanto-cuanto y el distanciamiento de la indiferencia precisan de continua revisión, porque el fin y los medios mantienen entre sí un dilema constante.

El desafío que supone la tarea ininterrumpida de resituarse siempre ante su fin trascendente representa para el hombre una *puesta en marcha*. Tiene que aventurarse a abrirse a «la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima» (EE 1): ha de buscar una voluntad ajena a él, en aproximación constante, para que una vez descubierta sea acatada. El encuentro persona-gracia

⁴ GEORG KRAUS, *Gnadenlehre - Das Heil als Gnade*, en: WOLFGANG BEINERT (Hg.), *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Band 3, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, p. 266.

tiene así en Ignacio un punto de fuga, es *ex-céntrico*. Los *Ejercicios* inducen efectivamente un *des-centramiento*, quieren *descolocar* al hombre y ponerlo en un movimiento centrífugo. No hay que olvidar aquí el principio ignaciano de que «piense cada vno que tanto se aprouechará en todas cosas espirituales, quanto *saliere* de su propio amor, querer y interesse» (EE 189). Precisamente en la descripción de la actitud del Segundo Binario lo que se condena es cómo la inversión de los fines frena el movimiento: «el 2º quiere quitar el affecto, mas ansí le quiere quitar, que quede con la cosa adquisita; de manera que allí venga Dios, donde él quiere; y no determina de dexarla, *para yr* a Dios, aunque fuesse el mejor estado para él» (EE 154)⁵.

Un breve texto del interesante intercambio epistolar de Ignacio con Francisco de Borja condensa lo que se apunta en *Ejercicios* de un modo excepcional. La carta data del 20 de septiembre de 1548. A través de ella Ignacio aconseja al duque que abandone en su práctica ascética «todo aquello que pueda parecer á gota alguna de sangre». Es preferible que busque los «sanctísimos dones» de Dios. Estos tienen una escala cualitativa para Ignacio: desde las lágrimas a causa de los pecados, pasando por la contemplación de la vida de Cristo, hasta la «consideración o amor» de la trinidad. El acceso a cualquiera de ellos, incluso a los menos excelsos, es siempre válido, porque «aquella parte es mucho mejor para qualquier indiuiduo, donde Dios nuestro Señor más se comunique mostrando sus sanctísimos dones y gracias espirituales». Y adjunta finalmente este razonamiento:

«...Porque [Dios N.S.] ve y saue lo que más le conuiene, y como quien todo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gratia diuina, ayuda mucho buscar y prouar por muchas maneras para *caminar* por la que le es más declarada, más felice y bienauenturada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abraçados y vnidos con los tales sanctísimos dones»⁶.

La gracia motriz

Dios «es el que mueve»⁷. Esta afirmación contenida en una carta de Ignacio de Loyola a Alexio Fontana es quizá la síntesis no tanto de qué es la gracia para Ignacio cuanto de su manifestación más patente en el acontecimiento de su encuentro con el hombre. De ese tenor, en efecto, parece ser una de las expresiones típicas del epistolario: la de que Dios quiera «mouer eficazmente el corazón»⁸. La aceptación de la gracia equivale entonces a la incorporación a una andadura. El camino es una peregrinación, y uno se ha de contentar «en la peregrinación en que Dios N.S. nos ha puesto para que caminemos á la celestial patria»⁹.

Las fuentes aportaban todavía otros matices a lo anterior. En Ignacio está muy presente una concepción *generativa* de la gracia. La acción de Dios es una acción en despliegue, internamente axiada por una finalidad, es *crecimiento*. La *dynamis* del encuentro persona-gracia es entonces reflejo de ese despliegue. Consecuentemente, la gracia tiene un inicio, un punto de arranque: en terminología

⁵ Cfr. también ADOLFO CHÉRCOLES, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Primera Semana. Apuntes no publicados*, Granada 1990, p. 51s.

⁶ L 2: 236-9s.

⁷ Roma, 8. X. 1555 (L 9: 701-7s).

⁸ Roma, 8. XI. 1554 (L 8: 18-3s). Cfr. también L 6: 721 1s; L 7: 137-2s; L 7: 308-4s; L 8: 106-4s; L 10: 130-19s; L 11: 88-4s; L 11: 29-30s; L 11: 296-6s; L 12: 121-14s, y L 12: 332-2s.

⁹ Roma, 9. VIII. 1553 (L 6: 523-4s).

ignaciana, «comienza»¹⁰. Y si comienza, es porque a la gracia le es inherente la posibilidad del desarrollo de aquello respecto a lo que ella misma es promesa.

Los términos «aumentar»¹¹, «crecer»¹², el comparativo «más»-«mayor»¹³ y el tan importante adverbio «adelante»¹⁴, complementarios todos al de «comenzar», corroboran la visión vial ignaciana de la gracia en proyección hacia el futuro. La gracia, incluso cuando Ignacio la concreta y cosifica, nunca pasa a ser una posesión estabilizada; está en expansión ininterrumpida.

La emergencia del deseo

A la gracia motriz se le asocia el «deseo»¹⁵. En la conjunción de ambos está la condición de posibilidad por medio de la cual el sujeto acaba constituyéndose en caminante. En efecto, la aparición del deseo traza un puente entre el *aquí y ahora* del presente deficiente, por una parte, y el *en otro sitio y en otro momento* del futuro pleno, por otra. Ese trazado está ahí para ser recorrido. Como consecuencia, desde el mismo instante en que ha emergido el deseo se incoa un movimiento. En la emergencia del deseo está activa, pues, una disyuntiva del todo o nada. En tanto que exista, Ignacio ve factible el que el sujeto acceda, de hecho, a un encuentro persona-gracia dentro de las coordenadas por él concebidas. En tanto que no exista, queda abortado el inicio de un *camino*. Por ese motivo, el deseo es un presupuesto exigido al ejercitante para que se active y se desarrolle la experiencia de *Ejercicios*¹⁶. Los directorios tampoco se cansan de insistir en ello y priman una antropología dinámica, centrada en niveles no únicamente racionales¹⁷. Y eso es lo que

¹⁰ Valga como muestra un texto extraído de la conocida *Carta de perfección* a los estudiantes de Coimbra: «De todo sea siempre bendito y alabado el criador y redemptor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y gracia; y á él plega cada día abrir más la fuente de sus misericordias en este effecto de *augmentar y llevar adelante lo que en vuestras ánimas ha comenzado*» (Roma, 7. V. 1547 - L 1: 496-12s-).

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

¹² Es lo que se expresa con cierta frecuencia en finales de cartas como ésta: «Plega a Jesu X.º, Dios y señor nuestro, de *acrecentar* en nuestras ánimas la fábrica de las uertudes y dones suos sperituales para su maior seruiçio, alabança y gloria» (Roma, 12. I. 1550 - L 2: 645-14s-). Cfr. también L 1: 528-20s; L 2: 297-19s; L 3: 64-3s; L 4: 127-13s; L 7: 12-22s; L 8: 334-4s, y L 9: 139-21s.

¹³ Es conocida cuán importante es la presencia de la terminología del *más-mayor* en todo el Opus ignaciano. La espiritualidad ignaciana adquiere con ella un talante muy dinámico. Basta recordar lo que Ruiz Jurado, apoyándose en R. Champagne, ya ha indicado: «En la antropología ignaciana el hombre aparece no tanto diseñado en un proyecto de progreso lineal, cuanto en un constante proceso circular (o espiral siempre más sutil) de encuentro amoroso con la voluntad divina, círculo de muerte y de vida en Dios, para cumplir siempre y en todo con mayor perfección el servicio de Dios» (MANUEL RUIZ JURADO, *L'antropologia di Sant'Ignazio di Loyola*, en CH. A. BERNARD, *L'antropologia dei maestri spirituali*, Torino 1991, p. 255). Como una muestra de ello, vale la pena observar cómo Ignacio se expresa cuando aboga por la Compañía a Juan III de Portugal en contra de los rumores *antijesuíticos* que pudieran llegar al rey: «*que quanto maior deseio alcansáremos de nuestra parte, sin offensa de próximos, de vestirnos della librea de X.º nuestro señor, que es de opprobrios, falsos testimonios y de todas otras iniurias, tanto más nos iremos aprouecharo en espíritu, ganando riquezas espirituales, de las quales, si en espíritu uiuimos, desea nuestra ánima en todo ser adornada*» (Roma, 15. III. 1545 - L 1: 298-1s-).

¹⁴ Cfr. EE 9 y 315, y L 1: 71-10s; L 1: 244-27s; L 1: 458-25s; L 1: 546-2s; L 2: 325-28s; L 11: 117-24s, etc.

¹⁵ La presencia del lexema es apabullante en las fuentes ignacianas (cf. «desear», «deseo», «deseoso», «desiderium» y «desidero» en: IGNACIO ECHARTE, S.I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Bilbao 1996, p. 351-355; sólo ya los lexemas «deseo» y «desseo» aparecen unas 599 veces en el epistolario). Ignacio, de hecho, ha sido definido como el «hombre del deseo» (SERGIO RENDINA, «Da Loyola a Roma: Storia e senso di un itinerario», en *Rivista di ascetica e mistica* 16 (1991) 193).

¹⁶ Lo decisivo del deseo está subrayado ya al comienzo de los *Ejercicios*, según se trasluce en aquella petición al ejercitante de que ofrezca «todo su querer y libertad» (EE 5). O más explícitamente en otra de las anotaciones, cuando son alabadas las ventajas que reportaría al ejercitante un retiro estricto, puesto que «estando así apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuydado en sola vna, es a saber, en seruir a su Criador, y aprouechar a su propria ánima, vsa de sus potencias naturales más libremente, *para buscar con diligencia lo que tanto desea*» (EE 20). Ese aspecto crucial del deseo se confirma en el «deseando y eligiendo» propuesto en EE 23. Ahí aparece el deseo como el ámbito al que, de una u otra manera, ha de acceder el ejercitante para, desde ella, efectuar la elección.

¹⁷ Así es. Los directorios están muy atentos a la tensión adecuada que han de mantener la racionalidad y la afectividad en los *Ejercicios*. Lo afectivo no puede desaparecer; desempeña un papel insustituible en el desenvolvimiento dinámico de la experiencia de *Ejercicios*, y en la gestación de un proyecto en el ejercitante. En el directorio de Fabio de Fabi se entendía que, según la tercera anotación de los *Ejercicios*, éstos «no deben ser dirigidos tanto al conocimiento y especulación, como al afecto y acción de la voluntad, esto es, a la caridad y amor de la virtud, deseo y empeño, es decir, a que el alma se sienta encendida en el deseo de agradar y servir a Dios» (D. 24, 24). Se da así con la condición de posibilidad de que el hombre se ponga efectivamente *en movimiento*.

precisamente se observa cuando asistimos a los primeros pasos de la singladura ignaciana en el *Relato del peregrino*. Allí, en el origen, tomaba forma una conciencia de «santos deseos» (RP 10); a partir de entonces lo desiderativo está siempre presente en el peregrinaje de Ignacio. Reflejo de la convicción de la importancia del deseo son, sin duda, las *Constituciones* a través, por ejemplo, de su preocupación por perfilar la vocación del candidato¹⁸, así como el estilo de gobierno del Ignacio general de la Orden tal y como lo muestra el *Memorial* de Câmara en sus observaciones sobre el tratamiento de las *inclinaciones*¹⁹.

Subjetividad y camino

La Antropología Teológica abierta a través del motivo camino en la obra ignaciana tiene uno de sus más destacados postulados en el tratamiento exquisito de la individualidad, de la «persona». La gracia se adecúa al hombre, le reconoce su irrepetibilidad. Tanto los *Ejercicios* mismos como los directorios no escatiman indicaciones en ese sentido. En estos últimos son habituales las taxonomías de tipos de ejercitantes. Al que da los *Ejercicios* se le exige que no generalice y que sopesa las circunstancias de aquellos. El principio ha de ser el que ya apuntaba un directorio anónimo: «el modo de dar los Ejercicios es múltiple y depende de las diversas clases de personas» (D. 12, 17). En las *Constituciones* se corrobora lo mismo a propósito de la comprensión que Ignacio tiene del superiorato. El gobierno se rige por el principio de la adaptación máxima a las necesidades y ritmo del súbdito. De entre las atribuciones del General resalta precisamente la de que «como al general toca mirar que las Constituciones de la Compañía en todas partes se observen, así el mismo podrá dispensar en los casos particulares que requieren dispensación, attentas las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la luz eterna le diere, mirando el fin dellas, que es el mayor servicio diuino y bien de los que uiuen en este instituto» (*Const.* 746)²⁰.

Se trasluce en todo esto una visión de la gracia que está dispensada por un Dios *pedagogo* que opera de acuerdo al principio, ya reseñado en la carta a Borja, de que «aquella parte es mucho mejor para cualquier indiuiduo, donde Dios nuestro Señor más se comunique [...], porque veey saue lo que más le conuiene, y [...] le muestra la vía». El encuentro persona-gracia evoluciona entonces como un *camino* que básicamente es inédito. No hay *un* camino, sino *caminos*; no hay un trazado común, sino trayectorias diversas, aunque confluyentes. Para Ignacio queda posibilitada siempre la aparición de una respuesta de seguimiento que no es única en su formato final, sino plural. Y ello porque en su base hay una palabra soberana de Dios dirigida a la libertad soberana de su criatura. De ambas nacerá una respuesta sellada por una índole singular. Con ello se muestra hasta qué punto es impracticable una visión única, uniforme de la evolución del encuentro persona-gracia.

Objetividad y camino

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

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

Al marco objetivo cristológico que Ignacio diseña para el *camino* se suma otro, el eclesial. Ahí está a la mano la circunstancia incontestable de que los *Ejercicios* están contruidos como un hecho comunicativo. El ejercitante realiza un *camino*, pero asesorado. Remite su experiencia a un guía que actúa de referencia eclesial más inmediata. Pero hay otro síntoma de eclesialidad en los *Ejercicios* aun más notorio. El ejercitante accede a una gracia que es un «ordenar su vida» (EE 21), pero «dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica» (EE 170). La praxis que generan los Ejercicios asume así un significado misional; la opción del ejercitante no es una praxis inconexa, sino incorporada a la *misión* en la que está comprometida la Iglesia. Jesús es quien «llama y quiere a todos debaxo de su bandera» (EE 137); la respuesta a ese llamamiento por parte del ejercitante tiene un componente de pasividad, es la petición de que «yo sea recibido» (EE 147). Con ello, la misión tiene una estructura fundamental de *seguimiento* y se incrusta así en la dinámica vial. Tanto en la autobiografía de Ignacio como en las *Constituciones* también es palpable cómo nunca se pierde de vista la referencia eclesial. E Ignacio tendrá mucho cuidado en apuntar que el estatuto último de los jesuitas es el de ser «imbiados» (*Const.* 603).

La libertad del caminante

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

deseo alentado por la gracia –«disponer para venir en perfección»– y el don mostrado por Dios - el «estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere» –han de confluir en un acto de libertad el «elegir»-. La elección es, por consiguiente, inevitable. Sobre el tapete está la necesidad de que el hombre emita una respuesta en obediencia; de esa necesidad está impelido el encuentro persona-gracia.

Muy especialmente en el *Relato* se hace patente que el peregrino enfila sus pasos hacia encrucijadas sucesivas²¹. Su libertad está continuamente puesta en juego ante los nudos decisionales que emergen en el *camino*. Ignacio experimenta que queda afrontado ante la necesidad de tomar «determinaciones». En ellas, el estado de la «duda», de la incertidumbre de la decisión, es necesario y continuamente recurrente²². La pedagogía divina se hace especialmente diáfana en esas ocasiones en las que surge el cuestionamiento total de la orientación del camino y en las que desaparece el sentido del andar y posibilita una salida.

No obstante, no nos encontramos ante un ejercicio de la libertad expuesto a alternativas entre sí equipolentes. Más bien es una libertad practicada en el marco global de una búsqueda guiada bajo la gracia. Ignacio aceptaría que el sujeto no se define *porque* elige. Lo que le importa es que «acierte». El espacio de la libertad abierto al hombre no es un campo de opciones infinito. Al hombre se le presenta, según Ignacio, una posibilidad como la más aproximada a la voluntad divina que está buscando. Se trata de «que todos finalmente nos conformemos con lo que sentimos querer de nosotros Dios nuestro criador y señor»²³. La verdad es que el periplo ignaciano esbozado en el *Relato* sigue en todo su trazado un ritmo alternativo de opción y consecuente «confirmación»²⁴. Ignacio busca la confirmación de sus pasos. Como a todo caminante, le importa como ninguna otra cosa el saberse orientado, el disponer de referencias. Ese ritmo opción - confirmación pone las bases de una tensión que irá ligada necesariamente a la realización del *camino*: a saber, sólo en la medida en que se opta será posible acceder a la confirmación. El beneplácito de Dios no ahorra en ese punto ningún esfuerzo a la libertad.

La realidad peregrinada

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

Ignacio dio un salto desde una realidad para él fracasada en su oferta de sentido, poblada de «vanidades» y sustentada por «un grande y vano deseo de ganar honra» (RP 1), a otra traspasada de esperanza en la que «le parecían todas las cosas nuevas» (RP 30). Pero ahí no sólo habría que hablar de *con-versión*, sino también de la aparición de una *a-versión*, de un cambio de sensibilidad, de una nueva configuración de los sentidos. Es claro que ya, a partir de la conversión en Loyola, la asunción de la pobreza se constituye en un presupuesto al que Ignacio nunca querrá renunciar, si bien es verdad que la fundamentación de su práctica irá modificándose

²¹ Cfr., p. e., RP 15, 40 y 42.

²² El verbo determinar cruza, con el sentido que hemos reseñado, prácticamente todo el Relato del peregrino: Cfr. nn. 4 -2x-, 10, 14, 16 -3x-, 17 -3x-, 18, 19, 24 -2x-, 25, 26, 27, 29, 36, 40, 50, 59, 63, 71 -2x-, 74, 84 y 100.

²³ Rom, 7. II. 1555 (L8: 363-25s).

²⁴ Cfr. RP 42, 71 y 99.

con el tiempo. Los pasos del peregrino están dados en una pobreza asumida y desde ella quiere acceder a las circunstancias que se le van presentando. El momento simbólico, en el que se hace patente la nueva realidad que ha emergido en la peregrinación de Ignacio, viene dado con su vuelta a Loyola, forzada por razones de salud²⁵. Frente a la casa-torre de su familia, es ahora el hospital de la Magdalena, donde se hospeda, el lado distinto y el nuevo paradigma de la realidad desde el que quiere Ignacio entender y ser entendido: mendiga, catequiza a los niños, predica, pacifica, reordena costumbres, organiza una asistencia social.

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

Dios caminante

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

Así es, al encuentro persona-gracia según la concepción ignaciana le es muy característico, por un lado, el estar activado por una fuerza centrífuga. Ignacio no clausura en ningún momento el encuentro persona-gracia; al contrario, lo proyecta hacia el futuro y hacia situaciones inéditas. Todo en él tiene el tono de una «conformación» *asintótica*, pero nunca de una unión estática. La asunción del fin teologal propuesto en el Principio y Fundamento tiende para Ignacio a traducirse en una expresión existencial cada vez superior. Emblemático es lo que se le indicaba a Ascanio Colona: «como el obieto sea infinito [el Señor nuestro], á la potencia finita no falta lugar para pasar adelante»²⁶.

Esto puede parecer, en cierto modo, frustrante e, incluso, demasiado exigente. Da la impresión de que se esboza una experiencia teologal en la que, a costa de asegurar la tensión de su dinamicidad, se niega al mismo tiempo casi la posibilidad de un encuentro pleno, de un remanso, en medio del frenesí del estar en *camino*... Sin embargo, al encuentro persona-gracia dibujado por Ignacio también le es muy característico, por otro lado, una fuerza centrípeta. Ese horizonte siempre abierto, en esencia imprevisible y en continuo desafío, al que se abre el *peregrino* no impide que el *camino* sea un espacio dialógico en el que se dé ya una plenificación. Ignacio no parece estar operando con una visión teologal que posponga el fin del *camino* a un margen y a un tiempo extratemporal y extrahistórico. La contemplación para alcanzar amor ofrece la imagen de la apertura dialógica de Dios al hombre, con lo que llena este espacio y este tiempo de la plenificación del encuentro. Es decir, a aquel deseo primigenio que se detectaba en los albores de la constitución del *peregrino* corresponde otro, el del Dios. Ignacio analógicamente asigna a Dios la iniciativa del amante (EE 231).

²⁵ Cfr. RP 87-89.

²⁶ Roma, 15. IV. 1543 (L1:254-13s).

El ofrecimiento total al que se invita al ejercitante es el reflejo de que «el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina» (EE 234). La realidad está iluminada por un Dios que también ha emprendido un *camino* hacia el hombre. El ser *peregrino* por parte del hombre corresponde al ser *peregrino* por parte de Dios. Los *pasos* de Dios que le conducen al hombre se especifican en el coloquio de misericordia cuando Ignacio ve en el crucificado «cómo de Criador es *venido* a hacerse hombre» (EE 53). Después de reconocer el *camino* incoado ya por Cristo, la reacción del ejercitante es el titubeo de quien está por emprender la marcha, y de quien, finalmente, se anima a hacerla preguntándose por «lo que debo hacer por Christo» (ib.).

El *camino* se convierte entonces en *camino* hacia un encuentro mutuo, un encuentro de dos peregrinos.