

# El Cristo de los Ejercicios de San Ignacio

Jon Sobrino, SJ

## **Introducción: Una teología que acompaña a la experiencia de fe**

Queremos hacer unas breves reflexiones sobre la figura de Cristo en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y la repercusión que esa figura concreta tiene para la organización de todos los Ejercicios y, en último término, para la concepción de la existencia cristiana según san Ignacio. Digamos desde el principio que estas reflexiones no pretenden ser científicas en el sentido de una rigurosa exégesis del texto de los Ejercicios. No tratamos de delimitar exactamente cuál fuese la experiencia de Cristo de San Ignacio en toda su complejidad. Tampoco trataremos del proceso concreto que siguió san Ignacio para plasmar por escrito esas experiencias. Puede que san Ignacio gozara de una disposición mística o de experiencias psicológicas privilegiadas que no hay que suponer normalmente en el ejercitante de hoy o, simplemente, en quien hoy lee los Ejercicios. A nosotros nos interesa reflexionar sobre el texto tal como nos ha sido transmitido y sobre la repercusión que ese texto puede tener sobre nosotros hoy. Es un principio hermenéutico elemental que un texto siempre dice más de lo que aparentemente está en él. Ese «Más» se va desarrollando a lo largo de la propia interpretación del texto. La posibilidad de que surja una nueva interpretación consiste en el nuevo horizonte que se va creando históricamente. En este sentido, y para nosotros, lo interesante del texto de san Ignacio aparece desde nuestro horizonte concreto latinoamericano y la comprensión cristiana que ese horizonte posibilita y exige a la vez. Esto no significa que haya que hacer una lectura alegórica del texto de san Ignacio para deducir las conclusiones deseadas a priori, como se ha hecho tantas veces. Significa, sencillamente, que es imposible una lectura de los Ejercicios que no sea, a la vez, relectura desde una situación concreta.

En esa relectura de los Ejercicios no nos interesa tanto la consideración de los mecanismos psicológicos que han dado su tradicional fuerza a los Ejercicios, ni tampoco una mera orientación ascética (o mística) para motivar un cambio de vida, sino que nos interesa observar los últimos principios teológicos que actúan, a veces inconsciente e incluso incoherentemente, en las grandes líneas de los Ejercicios. En otras palabras, tratamos de detectar la teología de los Ejercicios, de mayor valor por cuanto que muchas veces aparece implícita, es decir, no ideologizada. Ciertamente, la teología que aparece en los Ejercicios no es una superestructura aprendida y añadida a la vivencia de fe de san Ignacio. Por el contrario, va siguiendo los mismos pasos de la experiencia de fe. Esto, creemos, supone una gran ventaja y, en un sentido, un paradigma de lo que debe ser una teología que acompaña siempre al proceso de fe.

## **I. Teología explícita e implícita en los Ejercicios**

Precisamente porque san Ignacio no fue un teólogo, ni tenía conciencia al escribir los Ejercicios de hacer teología en el sentido convencional, es muy importante distinguir entre algunas afirmaciones explícitas, que son más fruto de la cultura teológica y eclesial de su tiempo, y la verdadera concepción teológica, que aparece a veces implícita.

La verdadera teología de san Ignacio creemos que está orientada hacia una cristología del Jesús histórico y de su seguimiento. Y de ahí, también, hacia una cierta comprensión de Dios y del pecado.

Pero antes de desarrollar esta tesis es conveniente hacerse conscientes de los condicionamientos teológico-culturales que parecieran desacreditar esta tesis. Es evidente, en primer lugar, que san Ignacio leía la Escritura sin ninguna exégesis crítica. En este sentido, seguía siendo un hombre medieval y receloso de los avances de la ciencia, como despuntaban ya con Erasmo. Para él, los evangelios narran auténticamente la vida de Jesús y, por ello, en las meditaciones sobre Jesús se detiene en una serie de detalles que hoy no serían considerados como históricos.

En segundo lugar, participa de una concepción cultural «monárquica», que se refleja tanto en el lenguaje sobre Jesús en los momentos clave («el rey eternal») como en una concepción de Iglesia jerárquica (n. 353), como se nota en las reglas para sentir con la Iglesia (nn. 353-370). Para san Ignacio, la Iglesia era el Reino de Dios, y trabajar por el Reino era, adecuadamente, trabajar por la Iglesia. No olvidemos que para Bellarmino, posterior en pocos años a san Ignacio, la eclesiología tenía que defender la estructura monárquica y, en concreto, el papado. En este sentido, no se encuentra en san Ignacio la moderna distinción entre Iglesia como pueblo de Dios en camino y Reino de Dios escatológico.

En tercer lugar (y esto es importante para considerar el seguimiento de Jesús), san Ignacio participaba de unas concepciones de teología moral que hoy serían cuestionables, al distinguir Ignacio no se le presentó el problema tal entre lo que está mandado y lo que está recomendado, por ejemplo cuando distingue entre los que «tuvieren juicio razón» y los que «más se querrán afectar y señalar en todo servicio» (nn. 96s), cuando parece hacer depender de una libre voluntad de Dios el seguimiento de Jesús (nn. 15, 98, 157, 168). Parece distinguir una moral de los mandamientos para todos y una moral de seguimiento sólo para algunos.

Por último, san Ignacio participaba de una concepción antropológica de tinte dualista, en cuanto que insiste en la división de alma y cuerpo, siendo éste la cárcel de aquella (11, 47), y en cuanto que, consiguientemente, la salvación es la salvación del alma. Tampoco se puede dudar de que los Ejercicios van dirigidos al individuo; su problema consiste en salvar su alma (n. 23) y en considerar y terminar con sus pecados.

Todas estas reflexiones pertenecen ciertamente al bagaje intelectual y probablemente afectivo de san Ignacio. El problema está en ver si ahí está lo más típico y, fundamental de la experiencia de san Ignacio. Creemos que, junto a estas y otras afirmaciones explícitas, existe un hilo conductor (a veces explícito, a veces implícito) donde se halla el meollo de su espiritualidad.

Esta la hemos, definido como una espiritualidad del Jesús histórico pero aquí, de nuevo, tenemos que hacer una última advertencia previa. A san Ignacio no se le presentó el problema tal como a nosotros; en primer lugar, y a un nivel todavía poco profundo, porque, según la exégesis de su tiempo, tan histórica era la predicación de Jesús como el descenso a los infiernos. Pero, a un nivel más profundo, para san Ignacio era tan evidente la concepción praxica del cristianismo que nunca vio una alternativa real en un acceso a Cristo meramente a través del culto, de la ortodoxia o del misticismo. Por ello, san Ignacio no explica el problema del Jesús histórico, precisamente porque le parece lo más evidente.

Hay que notar, además, que, dada la orientación praxica de los Ejercicios, lo que san Ignacio piense del Cristo total va a aparecer más en el tipo de praxis que exige que en las declaraciones explícitas sobre él. Quizás podamos aclarar esto con un ejemplo teológico de primera magnitud. Se suele afirmar que a Pablo le interesaba el Cristo resucitado y no el Jesús según la carne, para probar lo cual se aduce el famoso texto: «Así que, en adelante, ya no conocemos a Cristo según la carne. Y, si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así» (2Cor 5,16). Independientemente de la exégesis exacta de este texto y de que el mismo Pablo apele al crucificado contra una unilateral teología del Cristo resucitado y ensalzado (cfr. 1Cor 7,23), qué entiende Pablo por «Cristo» se desprende de aquellos pasajes en que tiene que dar una prueba definitiva de su existencia y apostolado cristiano: ese criterio no es otro que el de haber vivido y sufrido como el Jesús histórico (cfr. 2Cor 6,4s; 11,23s; Gál 6,17). O como cuando reconoce a los tesalonicenses que sus comunidades son eclesiales porque han sufrido persecuciones (cfr. 1Tés 1,3s).

Con esto queremos indicar que la cristología de san Ignacio no se desprende tanto de sus declaraciones explícitas cuanto del enfoque general que da a los Ejercicios y del tipo de praxis que va a definir como «acción cristiana». San Ignacio no habría entendido una palabra de la moderna discusión acerca del Jesús histórico y el Cristo de la fe; habría admitido al Cristo total, como hoy también lo sabe admitir un cristiano; pero en los Ejercicios nos da la quintaesencia del modo de comprender y acceder a ese Cristo total a través del seguimiento del Jesús histórico.

## II. Una cristología del Jesús histórico

Podríamos describir lo típico del Jesús histórico de la siguiente manera: Jesús, al comienzo de su vida pública, predica la venida del reino de Dios que se acerca en gracia; predica el Evangelio, la buena noticia, sobre todo a los pobres, y exige una conversión. Después de la crisis de Galilea, Jesús capta la necesidad de una entrega no sólo de su actividad, sino también de su persona. Esa entrega es provocada históricamente por la conflictividad con los poderosos, tanto religiosos como políticos, lo cual le conduce a la entrega de su vida en la cruz. La exigencia de ese Jesús a los suyos es el seguimiento de su persona y de acuerdo con los vaivenes que va experimentando su persona. La resurrección confirmará que esa vida concreta de Jesús ha sido, paradójica pero realmente, la existencia del Hijo de Dios.

Queremos preguntarnos qué rasgos fundamentales de esa figura de Jesús han estado influenciando a san Ignacio.

### a. La vida de Jesús

En primer lugar, formalmente llama la atención que, para hacer viva la figura de Cristo en los Ejercicios, san Ignacio no comienza, como podría haber hecho, por los dogmas conciliares sobre Cristo. Tampoco se concentra en la cristología de Pablo o de Juan, por ejemplo, donde aparece una reflexión teológica y, por lo tanto, posterior a los mismos hechos de Jesús. No se detiene en una reflexión sobre los títulos aplicados a Jesús, aunque él llame a Jesús «Cristo nuestro Señor». Todo esto indica que, aunque san Ignacio cree realmente en el Cristo total, en el Cristo de la fe, su intuición en el momento de Ejercicios, es decir, en el momento de querer

cambiar de vida, se dirige a lo que es anterior a la reflexión; se dirige a la vida misma de Jesús, con el presupuesto de que es lo histórico de esa vida lo que realmente puede y debe cambiar al ejercitante. La intuición fundamental es que «no toda vida es ocasión de esperanza, pero sí esta vida de Jesús que tomó sobre sí en amor la cruz y la muerte» (Moltmann) .

De ahí que el mayor número de meditaciones vaya dirigido a ver la vida de Jesús; y, de hecho, no elige para la contemplación, por ejemplo, los himnos cristológicos del NT como Flp 2, 6-11 y otros parecidos, no porque san Ignacio no creyese en ellos, sino porque eran ya un estadio posterior de la reflexión teológica y no expresan lo más original, por ser lo más primitivo, de la vida de Jesús.

Es importante también notar que en los Ejercicios no juega un papel importante la liturgia (eucaristía, sacramentos en general). De nuevo, esto no significa, evidentemente, un menosprecio de ellos, sino la obsesión de que lo que realmente puede cambiar la vida de un hombre es la vida de Jesús. En concreto, esto supone que la intuición de san Ignacio sobre el problema fundamental de cómo ponerse en contacto con Cristo no es primariamente lo cúlctico, sino el seguimiento de la vida de Jesús.

Evidentemente, los mismos Ejercicios no son en sí seguimiento, sino ejercicios espirituales, «todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente, y de otras espirituales operaciones» (n. 1); pero están dirigidos al seguimiento, como se explica en las meditaciones fundamentales y, se afirma programáticamente desde el principio: «para buscar y hallar la voluntad divina» (n. 1).

Las meditaciones clave de la segunda semana van dirigidas fundamentalmente a dos cosas: 1) a seguir a Jesús y 2) a asegurarse de que ese seguimiento es según Jesús. Es muy, importante notar que, en el momento cumbre de la segunda semana, san Ignacio no argumenta con consideraciones que en principio son accesibles a la razón humana, como son –según veremos– las explicitadas en la meditación del Principio y Fundamento. El rey temporal y, el rey eternal afirma sin rodeos el hecho de que existencia cristiana es seguimiento de Jesús. Las dos banderas explicitan el contenido de ese seguimiento. Y la tercera manera de humildad habla de la última razón de la existencia cristiana, que va no es salvar el alma –aunque esto se presuponga–, sino la misma persona de Jesús.

En resumen, podemos decir que, formalmente, la intuición fundamental de san Ignacio es que la vida de Jesús es la que puede y, debe renovar la existencia cristiana. Los Ejercicios van dirigidos a empaparse de esa vida. Para ello usa los recursos de presentar en numerosas meditaciones escenas de esa vida: pide repeticiones y aplicaciones de sentidos para que se llegue lo más posible a una identificación con Jesús en la oración y que ésta abarque también lo más posible todos los estratos de la psicología del ejercitante. Pero el fin de esas meditaciones no es el ejercitarse en contemplar, en llegar a sentir un contacto con Jesús en la misma meditación, sino crear una fuerte disposición al seguimiento de Jesús. Sin esto último, la existencia cristiana, incluida la vida de oración, no tendría ningún sentido para san Ignacio. El «dolor, sentimiento y confusión» que se pide en la tercera semana y la «alegría y gozo» de la cuarta (mí. 193, 22 1) no son un fin en sí mismo, sino una disposición a «no ser sordo a su llamamiento» (11. 91).

## b. Rasgos concretos del Jesús histórico en los Ejercicios

Jesús no es meramente el logos creador, es decir, el que desarrolla las posibilidades del hombre, sino que el Jesús histórico es el logos redentor, es decir, que toma radicalmente en serio la dimensión negativa de la existencia del hombre: el mal, la injusticia, el pecado, la muerte. En la dialéctica que existe entre perdonar y quitar el pecado, Jesús ciertamente hace hincapié en lo segundo.

La concepción del pecado en los Ejercicios tiene una serie de matices que son deudores de la concepción teológica y eclesial de su tiempo. Ciertamente, san Ignacio concibe el pecado, sobre todo, a la manera personal y no explica la dimensión colectiva, social o estructural del pecado. Además, ve como la última y fundamental consecuencia del pecado la condenación del alma. Sin embargo, en los Ejercicios hay varias muestras de que el Jesús histórico está influyendo en su concepción de pecado.

### *Erradicar el pecado concreto*

(i) En primer lugar, la esencia de lo que sea «pecado» no la descubre ni a partir de la razón natural ni de la teología paulina, por ejemplo, sino de lo que le acaece a Jesús. El pecado es aquello que mata a Jesús, que mata al Hijo. San Ignacio no hace 1a consideración, necesaria hoy, de que el pecado es aquello que no sólo mata al Hijo, sino a los hijos, es decir, a los hombres. Pero, en principio, tiende a no considerar el pecado en sí, sino en sus consecuencias.

(ii) En este sentido, aparece una historización de la concepción del pecado semejante a la concepción de Jesús, aun cuando el modo de mostrar esa historización sea deudora de su tiempo: consideración de las consecuencias del pecado de los ángeles, de Adán y Eva, del que muere con un pecado mortal y de los pecados propios (nn. 50ss, 56).

(iii) El interés de san Ignacio no es formalmente el que el pecado sea perdonado, lo cual también pretende (n. 44), sino que sea borrado, quitado («para quitar de sí todas las afecciones desordenadas», n. 1). El presupuesto es que el pecado no es sólo lo que atañe a lo íntimo de la persona humana, sino que tiene una corporización externa que ha de ser quitada, aun cuando se fije sobre todo en la corporización personal del pecado. Este punto es decisivo en san Ignacio y clave de su espiritualidad. No se reduce a una espiritualidad de «las buenas intenciones», de «la pureza de intención», sino a historizar la intención interna como Jesús. Negativamente aparece en el énfasis en quitar el pecado.

(iv) Por último, la consideración del propio pecado en cuanto perdonado no lleva sólo al agradecimiento (n. 61), sino a una actitud de praxis, que se concretará después. Es importante notar que, en san Ignacio, ante el pecado coexisten una actitud racional y otra cristológica. La primera considera el pecado en su gravedad y malicia, porque va contra la bondad infinita y, por ello, merece justamente la condenación (n. 52). Pero lo típico es la consideración cristológica. El pecado mata al Hijo; y, es esa historización concreta del pecado la que descubre su verdadera esencia y la que desencadena la auténtica actitud cristiana, no meramente racional, ante el pecado; de una consideración especulativa se avanza a una comprensión práxica: «qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué debo hacer por Cristo» (n. 53).

Subyace aquí una concepción de conversión, de acuerdo al Jesús histórico. En el lenguaje del NT es el paso de la fe al seguimiento, en el lenguaje de san Ignacio es el paso, de sentir que por el pecado Cristo ha muerto, a preguntarse qué debo hacer por Cristo. La problemática del pecado no termina ni en la confesión sacramental, ni en la conversión personal, ni en el agradecimiento por ser perdonados, sino en la disposición a hacer. En este punto fundamental está influyendo una figura de Jesús: el contenido del famoso coloquio no es tan importante porque haya un coloquio con Cristo (el Cristo resucitado con quien se puede y debe entrar en contacto por la oración), sino por el contenido del coloquio: el pecador habla con Cristo de lo que va a hacer, de cómo va a historizar su existencia. Fuera de esa tendencia a la historización, que va a ser en la segunda semana el seguimiento de Jesús, se ignora lo fundamental de la concepción de san Ignacio sobre el pecado.

### *Llamada al servicio*

Es evidente que lo más original de san Ignacio y lo más típico de los Ejercicios está en la segunda semana, toda ella dedicada a la contemplación del Jesús histórico, pero bajo una óptica determinada: la de la elección o, dicho bíblicamente, la del servicio al Reino. En esta semana aparecen de nuevo ciertos elementos que pudieran parecer racionales o independientes de Jesús, como el de recordar que el fin para el que el hombre es criado es «para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima» (n. 169). Pero la primera meditación de la segunda semana, «El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal» (n. 91), presenta la óptica que va a dominar la segunda semana. Existen aquí dos ideas fundamentales:

- La intuición fundamental sobre la figura de Jesús. Este es el Jesús histórico, considerado, como en los evangelios, en su aspecto relacional con el Reino de Dios: se presenta la figura de Jesús a modo de «rey eternal», precisamente en su actividad (n. 91) y en su conciencia de misión (n. 95). Aunque la formulación de la figura de Jesús es deudora de la concepción monárquica, y por ello es llamado «rey eternal», el contenido de la figura es más consonante con la figura bíblica del siervo de Yahvé (n. 98). San Ignacio propone una figura de Jesús con las características típicas de su actuación después de la crisis galilea, es decir, cuando Jesús capta que la llegada del Reino no va a ser consecuencia de su predicación y milagros, sino de la entrega de su persona hasta la cruz.
- Es muy importante notar que la consideración de la misión de Jesús no es propuesta en directo para contemplar o entender mejor a Jesús, sino precisamente en cuanto que esa figura desencadena un «llamamiento», al que se corresponde con un «seguimiento». Hay aquí una intuición que la teología moderna ha elaborado bajo la fórmula de la hermenéutica de la praxis: sin una disposición a hacer no hay comprensión. En la lógica de san Ignacio (en él más implícita que explícitamente) aparece que toda consideración de Jesús, incluso del Jesús histórico, se hace relevante para la existencia cristiana desde una óptica privilegiada: la óptica del seguimiento. Sobre la estructura de este seguimiento en san Ignacio podemos decir que, en primer lugar, la argumentación no es racional, sino personal. Es decir, el seguimiento de Jesús no se sigue de los principios que han aparecido en el Principio y Fundamento, sino de la aparición concreta e histórica de Jesús. Existencia

cristiana es, según esto, adhesión a la persona de Jesús. Pero esta adhesión está concretada, no en primer lugar como unión afectiva, cúlrica o mística con Jesús, sino en la adhesión en el seguimiento, es decir, adhesión en la misión histórica. De ahí la petición: «que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad» (n. 91). Cuál sea su voluntad concreta para cada ejercitante es cosa que san Ignacio tratará de descubrir a lo largo de las meditaciones; pero ya desde el principio enumera lo fundamental que ha de satisfacer el seguimiento que se va a concretar posteriormente: «quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo, ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc., ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» (mi. 93, 95). San Ignacio, aunque su lenguaje gráfico puede insinuar que se trata de una imitación de Jesús, lo que está proponiendo es la ley estructural del seguimiento: es la ley de «como Jesús». Dicho de otra forma: aunque la voluntad de Dios puede ser diversa para los diversos hombres, no puede haber ninguna voluntad de Dios que ignore ese «como Jesús».

- Quedan claros, pues, en esta primera meditación de la segunda semana, algunos rasgos fundamentales de la cristología de san Ignacio que queremos enumerar. Sin el Jesús histórico no hay existencia cristiana, aunque ésta, naturalmente, pueda expresarse también en la liturgia y la oración. Sin el Jesús histórico no hay acceso al Cristo total, el Cristo de la fe, Este sin aquél se hace abstracto y, en principio, manipulable. Lo más típico del Jesús histórico consiste en su misión llevada a cabo en el sufrimiento por amor y servicio. La óptica para comprender esa cristología consiste en considerar a Jesús como aquel «que hace un llamamiento» y, por lo tanto, al hombre como aquel «que está en disposición de seguimiento». Fuera de esa óptica, la figura de Jesús no tiene interés para san Ignacio. De todo ello se deduce una consecuencia fundamental de la espiritualidad de san Ignacio: lo que tradicionalmente se formula como la dimensión trascendente de la fe, lo sobrenatural, etc. –todo lo cual admite san Ignacio–, no se debe sustraer a la verificación cuando es introducido, según el esquema de mismo san Ignacio, en el interior de la persona. La fe cristiana es verificable, la renovación interior se puede verificar por su exteriorización histórica en el seguimiento. En la meditación de los Binarlos, san Ignacio nos hará muy conscientes de este punto; pero baste decir aquí que esta tesis no es sólo psicológica, sino teológica: el acceso al Dios trascendente es para san Ignacio algo histórico, visible y palpable; es el seguimiento de Jesús. Aunque no lo formule así, san Ignacio es muy alérgico a utilizar la dimensión interior y trascendente de la fe para no verificar su exteriorización histórica. Para la falta de seguimiento no hay justificación; y, si se aduce alguna, no es más que un autoengaño.

### *Conflictividad en el seguimiento*

El seguimiento de Jesús tiene un momento estructural importante, precisamente por ser histórico. El Jesús histórico actuó en un mundo irredento, un mundo de pecado dentro del cual su actividad tenía que ser, como lo fue, conflictiva. Jesús no anunció el Reino de Dios como continuación de las posibilidades del mundo, sino como una nueva creación que supone, en

primer lugar, una contradicción al mundo de pecado. En el Jesús histórico esa contradicción se hace patente como la contradicción entre el poder del amor y el poder opresor, que en su tiempo estaba petrificado en las estructuras religiosas y políticas.

San Ignacio no analiza explícitamente la conflictividad inherente al seguimiento desde la perspectiva de una teología política o de la liberación hoy usuales, o desde una teología bíblica como hemos esbozado en el párrafo anterior. Pero es muy consciente de la estructura de contradicción que hay en el seguimiento de Jesús. Eso ya lo esboza en la meditación del llamamiento, aunque aquí de un modo más psicológico. De todos modos, hace consciente al ejercitante de que para el seguimiento hay que «hacer contra» (n. 97).

Esa estructura del seguimiento es la que explica en la famosa meditación de Las Dos Banderas. San Ignacio usa aquí el lenguaje como recurso para transmitir esa estructura. Es interesante notar el lujo de detalles: Cristo y Lucifer, Jerusalén y Babilonia; conocimiento de la vida y engaño, apóstoles y demonios; querer ayudar y echar redes y cadenas (nn. 136–147).

Lo que aparece detrás de detalles tan profusos no es otra cosa que la estructura necesariamente conflictiva en la que se desarrolla el seguimiento, fuera de la cual el seguimiento sería idealista y meramente ideológico. Entre las dos banderas no existe, según san Ignacio, una relación de complementariedad, como si se pudiesen usar elementos de ambos bandos. Tampoco existe una relación dialéctica, como si de la negación y superación de un elemento surgiese necesariamente, quedando recuperado y sublimado, el otro. Entre ambos elementos existe una relación de estricta contradicción, tal como aparece claramente en la vida de Jesús: «nadie puede servir a dos señores», «nadie puede servir a Dios y a las riquezas», etc.

San Ignacio describe el contenido del conflicto según dos visiones contradictorias de la existencia: por un lado, una existencia de riquezas, honores y soberbia, y de ahí todos los vicios; y, por otro lado, una existencia según pobreza, oprobios, humildad, y de ahí todas las virtudes (nn. 142,146).

Al considerar la existencia según el mundo, hay que notar que existe una cierta ambigüedad en su contenido. La soberbia y los vicios aparecen, evidentemente, como algo malo y opuesto a Cristo. Pero, en teoría, la riqueza y el honor (sobre todo en tiempo de san Ignacio, en que no existían análisis estructurales sobre el papel alienante de una cierta distribución de la riqueza) no parecerían ser en sí malos. Profundizar en este problema creemos que nos introduce en lo más profundo de la intuición de san Ignacio.

- En primer lugar, aparece claro que la reflexión de san Ignacio no está guiada por una consideración meramente racional sobre la esencia de las riquezas, sino por una consideración histórica que tiene dos vertientes. Por un lado, constata san Ignacio que, sea cual fuere la esencia de las riquezas, históricamente son el principio de deshumanización, son las que crean relaciones antagónicas entre los hombres, aunque lo explicita como dificultad para hacer la voluntad de Dios (cfr. los dos binarios, n. 154) y lo formule como tentación del demonio (n. 142). Lo importante es la constatación histórica que él hace: el principio de una existencia según el mundo contraria al seguimiento es, «como suele, ut in pluribus» (n. 142), la codicia de riquezas. Por otra parte, es claro que la motivación positiva para rechazar las riquezas no se basa en una consideración racional, ni siquiera en la línea

del tanto cuanto, sino en la figura histórica de Jesús. Se da aquí un último criterio no posteriormente analizable. El Jesús histórico es la última norma de existencia cristiana.

- Las dos banderas presentan el problema no sólo de elegir entre lo obviamente bueno y lo obviamente malo. Es te problema se supone resuelto en la primera semana. El problema versa sobre la elección entre lo aparentemente bueno, lo que intencionalmente puede ser usado como bueno y lo que realmente es bueno. El problema versa sobre si las riquezas y el honor, que aparentemente pueden ser buenos y ser bien usados, son realmente una posibilidad para la vida según el seguimiento. Aparece aquí una profunda intuición de san Ignacio muy acorde con el Jesús histórico. En efecto, la tentación de Jesús, descrita programáticamente al principio de su vida pública en los evangelios (Mc 1,12s; Mt 4, 1-11; Lc 4,1-13), pero que realmente es el trasfondo de toda la vida de Jesús, no consiste en elegir entre lo obviamente malo y lo bueno, sino en elegir entre dos formas distintas de trabajar por el Reino. Dicho en síntesis, el problema consiste en qué tipo de poder es el que realmente acerca al Reino: si el poder mesiánico, basado en el poder que da una organización religiosa o política, o el poder del amor, que se encarna en el sufrimiento y la cruz; en el fondo, se presenta aquí el problema de Dios y su mediación histórica: si Dios es simplemente poder o si Dios es amor. Así se le presenta el problema a san Ignacio: hay que desenmascarar cuál es la tentación fundamental de la existencia cristiana, la cual no consiste en elegir el pecado, sino en pretender que se puede usar de lo aparentemente bueno, como la riqueza y el honor (en una palabra, el poder), para seguir efectivamente a Jesús. Evidentemente que la problemática que aquí se esboza es muy compleja y no la podemos elaborar en los límites de este ensayo. Pero lo que san Ignacio quiere decir es que hay muchas palabras penúltimas en el seguimiento de Jesús, como hubo palabras penúltimas en la vida de Jesús, p.e. el poder de sus prodigios. Pero la palabra última que dijo Jesús, la que auténticamente acercaba el Reino, y la palabra última del seguidor de Jesús, no es otra que la del servicio por amor. Por ello, a san Ignacio le interesa desenmascarar que aun lo aparentemente bueno, como la riqueza o el honor, no es el vehículo para decir la última palabra sobre el seguimiento. Esta es el amor; y porque el seguimiento en el amor se hace en una estructura de contradicción, la concreción de ese servicio por amor no está en la riqueza, sino en la pobreza; no en el honor, sino en el oprobio. Estas son las últimas mediaciones históricas del amor y, por lo tanto, del seguimiento.
- Es importante notar, también, que san Ignacio, al describir los dos tipos antagónicos de existencia, no enumera una lista de pecados o virtudes concretas, sino que se refiere a modos estructurales de vida. No entra en la casuística, sino que va a la raíz. Contrapone dos estructuras de vida, una según «la humildad» y otra según «la soberbia». Pero le interesa mucho no tanto el fin del proceso de llegar a la humildad o a la soberbia, sino los pasos de ese proceso. Con esto supera toda concepción idealista del seguimiento, como si el estado de humildad se pudiese conseguir a base de actos intencionales de humildad; es decir, reacciona contra una espiritualidad de la «buena voluntad» o de la «pureza de intención», historizando y concretando el proceso que debe conducir a ese estado. En ese sentido, su espiritualidad, como la del Jesús histórico, es profundamente histórica y no idealista. Más aún, es muy consciente del peligro enorme de espiritualizar la vida del

seguimiento y, por ello, recalca los pasos del proceso, que son en sí verificables. Quien normalmente se mueve en el ámbito de las riquezas y de los honores no puede llegar a la humildad. Y quien quiera llegar a una configuración con Jesús, descrita aquí como humildad, tiene que pasar por los estadios históricos de la pobreza y el oprobio. San Ignacio no hace un análisis estructural social de las consecuencias de las dos actitudes diversas para la sociedad: no dice, por ejemplo, explícitamente que la consecuencia de la riqueza no es sólo la deshumanización del rico, sino la opresión del pobre, o que el honor del rico es la dominación del pobre. En este sentido, su análisis tiene que ser completado tanto desde la teología actual de la liberación como desde la concepción bíblica estructural del Reino de Dios. Pero ciertamente apunta, aunque él lo haga a la manera más personalista, a algo fundamental de la existencia cristiana y del seguimiento: éste tiene que historizarse según una ley bien concreta: pobreza, oprobios...; y de ahí se puede llegar al estado habitual de seguimiento, que él caracteriza como «humildad y todas las virtudes».

- La última raíz de esta visión cristológica del Jesús histórico aparece en la meditación de las tres maneras de humildad. Ya dijimos en la introducción que san Ignacio tenía una concepción de la moral en que se distinguía lo mandado y lo recomendado. En el escalonamiento de las tres maneras de humildad aparece esa distinción entre pecado e imitación de Jesús. Pero, sea cual fuere su concepción de moral, aparece claro que la última motivación de la existencia cristiana no está en los mandamientos, ni tampoco en las conclusiones de un análisis psicológico o económico sobre el papel de la riqueza y la pobreza, sino en la existencia concreta de Jesús: «Por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» (n. 167).

Sin embargo, es importante notar que san Ignacio no tiene una espiritualidad del sufrimiento, sino del seguimiento. Es decir, no proclama una mística de la cruz, como si el sufrimiento de Jesús tuviese que ser imitado por ser sufrimiento. Más bien, el sufrimiento es una consecuencia del seguimiento. Jesús no asumió en primer término el sufrimiento para asumir de este modo la condición metafísicamente limitada del hombre, eso no le llevó a la cruz, Jesús asumió una situación histórica conflictiva en la que el amor sucumbe ante el poder opresor, y por ello sufre y muere en la cruz. Si las tres maneras de humildad son vistas en conexión con las dos banderas, entonces se comprende que la «Imitación de Cristo» no es la repetición de los rasgos de Jesús, sino el situarse de igual forma que Jesús, y de ese modo surgen el sufrimiento, la pobreza, el oprobio y el ser tenido por loco, y, en ese sentido, el seguimiento, por su misma dinámica situacional, llevará a imitar muchos de los rasgos, los riesgos y los peligros de Jesús.

### **III. La concepción de «Dios» en los Ejercicios**

Si es cierto lo que hasta ahora hemos afirmado de que el Cristo de los Ejercicios es el Jesús histórico, para desde su seguimiento acceder al Cristo total, no podemos pasar por alto un rasgo importante de ese Jesús histórico: Jesús no se predicó a sí mismo, no trató de que los hombres

tuviesen fe, en último término, elij él, sino que predicó a Dios, trabajó para acercar el Reino de Dios. Todo ello supone que una cristología centrada en el Jesús histórico no puede pasar por alto el problema de Dios, pues de otro modo se convertiría en jesusología. Por ser la persona de Jesús relacional, por vivir del Padre y para el Padre, la cristología no puede ignorar esa dimensión fundamental en el Jesús histórico. Nos preguntamos, por lo tanto, qué concepción de Dios aparece en los Ejercicios y si esa concepción es coherente o no con la visión de los Ejercicios sobre Jesús.

Si enfocamos así el problema, notamos en seguida una seria dificultad en los Ejercicios: según los evangelios, Dios es el que viene; de él ¿lo se tiene todavía una concepción definitiva hasta que no acaezca el Reino. Después de la resurrección, la fe cristiana ve que en Jesús y en el seguimiento de los cristianos ya ha despuntado ese Reino; pero, de ese modelo, la figura de Jesús es la mediación concreta de Dios, fuera de la cual no se le conoce ni se sabe cómo se accede a él. Dicho brevemente, el esquema cristiano del conocimiento del acceso a Dios presupone la figura de Jesús.

En los Ejercicios, sin embargo, el esquema lógico de las meditaciones no es ese sino que se comienza con Dios en el Principio y Fundamento, se, considera la vida de Jesús en la segunda, tercera y cuarta semanas, para terminar de nuevo con Dios en la contemplación para alcanzar amor. Es decir, el esquema teológico de los Ejercicios parece ser el de Dios-Cristo-Dios. Si ése fuese el esquema real de los Ejercicios, habría que preguntarse si la figura de Jesús es realmente decisiva, como hemos visto, o si Jesús ilustra sólo lo que en principio ya estaría considerado en el Principio y Fundamento.

Creemos muy conveniente detenernos ante esta incoherencia, por lo menos aparente, de los Ejercicios, si es que su cristología es la del Jesús histórico. Es importante aclarar el sentido de esa incoherencia, el papel de la meditación del Principio y Fundamento, e investigar si la noción más profunda de Dios, quizás implícita en los Ejercicios, no está en el Principio y Fundamento, sino en alguna otra parte.

#### a. Concepción socio-cultural distinta

En el Principio y Fundamento aparece una concepción de Dios que, al menos en su formulación, pudiéramos llamar filosófica, accesible en principio a la razón. Es por lo menos filosófica en el sentido de que los elementos explícitos que ahí aparecen (Dios creador, el hombre como creatura, el fin del hombre, el sentido de las cosas, etc.) no necesitan para su formulación de la figura de Jesús. Otra cosa es que en la experiencia de san Ignacio el Principio y Fundamento fuese realmente una elucubración filosófica, que probablemente no lo fue, sino una convicción fraguada por su experiencia ya cristiana e incluso por su experiencia mística de Dios. Pero lo que nos interesa recalcar es que el texto, tal como nos ha llegado a nosotros, prescinde metodológicamente de Jesús y supone que es comprensible sin el recurso a Jesús.

Si lógicamente, aunque quizá no psicológicamente, el Principio y Fundamento es una reflexión racional sobre Dios, tenemos que preguntarnos qué sentido tuvo y puede tener hoy en la totalidad de los Ejercicios. En primer lugar, hay que afirmar que san Ignacio vivió en una época en la que, en general, se suponía la posesión sociocultural de Dios. En nuestro lenguaje se podría decir que san Ignacio vivió todavía en una época culturalmente sacral, aun cuando ya despuntaba el Renacimiento, en principio secularizante. A ese nivel, «Dios» no suponía ningún problema

culturalmente. Al presentar al hombre un cambio de vida, un ordenamiento en su vida, san Ignacio podía comenzar y argumentar espontáneamente con el concepto de «Dios», aun sin mencionar a Jesús. «Dios» podía ser concebido como aquel frente al cual el hombre podía y debía buscar el sentido de su vida.

La situación actual, sin embargo, es en gran parte culturalmente profana y no sacral. No se puede presumir, ni siquiera en los cristianos, la tranquila posesión socio-cultural de Dios. Ni al nivel del conocimiento, ni de lo moral, ni mucho menos de lo social y político, es Dios hoy algo culturalmente evidente. El sentido de la vida al nivel sociocultural no es necesariamente relacionado con Dios, sino con otros ideales (progreso, revolución, socialismo, democracia, libertad, etc.). A todos estos niveles, «Dios» se hace espontáneamente problemático, si no superfluo. La secularización cultural o, más concisamente, en la medida en que se da esa secularización cultural, se hace problemático comenzar la reflexión sobre el cambio de vida partiendo del concepto «Dios».

#### b. Concepción teológica distinta

Pero no sólo culturalmente, sino también teológicamente, la actual concepción cristiana de Dios parece ser distinta de la concepción explícitamente teológica de san Ignacio. (Ya veremos cómo la concepción más profunda de Dios en san Ignacio no está en sus declaraciones explícitas, sino en ciertas implicaciones de su pensamiento). Leído hoy, el Principio y Fundamento da la sensación de una concepción teísta de Dios, muy empobrecida en relación con la concepción bíblico-cristiana. (Repito que ésa no era probablemente la experiencia de Dios de san Ignacio, sino la impresión que produce el texto al ejercitante de hoy). Según el Principio y Fundamento, Dios es el creador, es decir, está en el origen de la naturaleza. Es un Dios que desde el principio tiene un plan para el hombre, que puede ser costoso en su ejecución, pero en principio claro en sus exigencias. Es un Dios que ha jerarquizado las creaturas para que ayuden al hombre en el cumplimiento de su plan. Presupone una visión dualista del mundo, pues la existencia humana tiene su sentido en la salvación del alma en el más allá, siendo la misma existencia mundana una prueba para la salvación del alma. Es un Dios omnipotente, donde el concepto de omnipotencia aparece, de modo abstracto, como poder sobre todo. Es un Dios que aparece más bien en correlación con el hombre individual, cuya tarea fundamental es salvar «su» alma, y esa tarea relativiza absolutamente todo lo demás. Los hombres experimentan a ese Dios como un Dios que regula, ordena e integra todos los datos de la realidad.

A esa concepción se opone la visión de Pablo. En Rom 1,18-32 afirma el fracaso de toda teología natural: aunque de algún modo le ha conocido, el acceso del hombre a Dios a partir del esquema teísta ha fracasado. El corazón del hombre quedó entenebrecido y ha deformado la realidad de Dios. Fuera del Evangelio, el hombre, innatamente, manipula a Dios. El recto conocimiento de las cosas que presupone el Principio y Fundamento se hace históricamente imposible según Pablo: «los hombres aprisionan la verdad con la injusticia» (Rom 1,18). No basta para Pablo argumentar con «Dios». Ese Dios así entendido, independientemente del Evangelio, se convierte en la condición de posibilidad de divinizar lo creado.

Si el Principio y Fundamento, en cuanto texto que ha llegado a nosotros, presenta esa ambigüedad tanto de horizonte cultural como teológico, nos preguntamos: 1 ) qué significado

puede tener dentro de los Ejercicios, a qué necesidad objetiva responde; y 2) si en san Ignacio hay indicios de una concepción de Dios que supere la del Principio y Fundamento.

### c. Significado del Principio y Fundamento

A lo primero hay que decir que el Principio y Fundamento no es realmente el fundamento de la experiencia cristiana de Dios. Si lo fuese realmente, las semanas que presentan a Cristo serían lógicamente superfluas o degradarían la figura de Jesús a la de un mero ejemplo de cómo cumplir lo que lógicamente ya se sabría desde el Principio y Fundamento.

El Principio y Fundamento es más bien un presupuesto para los Ejercicios. Lógicamente hablando, san Ignacio no comienza con el Dios de Jesús, sino con una consideración de la realidad de la existencia humana y, a fortiori, cristiana. Culturalmente, y en su tiempo, una forma adecuada de expresar y cuestionar la radicalidad de la existencia era ciertamente comprender al hombre desde la divinidad. Por lo tanto, creemos que el esquema básico de los Ejercicios no es: Dios de Jesús–Jesús–Dios de Jesús, sino: la divinidad–Jesús–Dios de Jesús.

El presupuesto antropológico para hacer los Ejercicios es tomar en serio la existencia humana. Esa seriedad presupone, a su vez, un elemento, lo cual muestra que es posible que el hombre se comprendía a partir de un correlato absoluto distinto de él, que se puede expresar como «la divinidad»; y presupone también que el hombre tiene que preguntarse por ese elemento incondicional, tiene que referirse a ese correlato absoluto que es la «divinidad», porque en su existencia se ve amenazado por el no-ser, por la angustia, el pecado, la, injusticia, etc., amenaza que no se ve conjurada por la realidad en sí misma. Todo ello muestra que el hombre necesita comprenderse a partir de algo radicalmente distinto de sí mismo.

En ese sentido, el Principio y Fundamento, en el esquema teológico general de los Ejercicios, actúa como presupuesto y no como fundamento de la existencia. Propiamente, no se edifica la existencia cristiana sobre esa concepción de Dios, pues el Dios de Jesús es distinto y sólo cognoscible desde Jesús. Pero, por otra parte, sin el presupuesto de la seriedad de la existencia tampoco se puede empezar a comprender al Dios de Jesús. La seriedad de la existencia la expresa san Ignacio, en las condiciones socio-culturales de su tiempo, en un esquema lógico-formal donde aparece la necesidad de un polo referencial para explicar el sentido de la vida (Dios y hombre, creador y creatura), donde en términos clásicos y operantes aparece lo condicional de la existencia del hombre al remitirla a «Dios». Y, en segundo lugar, aparece en un esquema lógico-dispositivo (tanto cuanto, indiferencia, hacer lo que más conduce para el fin que somos creados), donde lo absoluto se traduce en términos de actitudes operativas: la necesidad de apropiarse personalmente el carácter incondicionado y absoluto de la realidad.

En este sentido, el Principio y, Fundamento sigue siendo una meditación fundamental, por lo menos como condición de posibilidad para empezar el camino al Dios de Jesús que se describe en los Ejercicios. Otra cosa es que hoy ese presupuesto no pueda ser traducido en otros términos, como sería, por ejemplo, la absoluta necesidad de liberar a grandes masas oprimidas. Quien no viera con claridad esa necesidad no cumpliría el presupuesto de seriedad necesario para recorrer las diversas semanas.

#### d. Idea de Dios en san Ignacio

Pero, independientemente del valor del Principio y Fundamento y su posible reinterpretación en una nueva situación histórica, hay que preguntarse por la idea de Dios en san Ignacio, que, como hemos visto, no creemos adecuadamente expuesta en el Principio y Fundamento. Hay que notar, como ya lo hicimos al hablar del Cristo de san Ignacio, que esa idea de Dios no se va a encontrar en sus declaraciones explícitas, sino más bien como subyacente a otras intuiciones que en san Ignacio son fundamentales. Y hay que notar también que, dado el carácter de disposición a una praxis, a un seguimiento, la idea de Dios de san Ignacio no va a aparecer tanto en afirmaciones de Dios en sí mismo, sino en aquellas afirmaciones que se vean como las correctas para acceder a Dios. Dicho de otro modo: a san Ignacio no le interesaría tanto saber quién es Dios sino cómo se va a Dios.

En primer lugar, hay que recordar lo dicho ya sobre el Cristo de los Ejercicios. Si el Cristo de san Ignacio es fundamentalmente el Jesús histórico, y si el acceso fundamental a Cristo es el seguimiento, con ello se ha hecho ya, aun sin decirlo, una afirmación fundamental sobre Dios: en último término, y en términos operativos, al Dios de Jesús se va siguiendo a Jesús. El modo de acceso a Dios del Principio y Fundamento (recto uso de las creaturas) es concretado y, en este sentido, cristianizado desde las meditaciones del Rey eterno, de las Banderas y de las tres maneras de humildad. El acceso a Dios no es marcado ya por la razón natural, sino por el camino concreto de Jesús. Sea cual fuere la noción teológica explícita de san Ignacio sobre Dios, en los Ejercicios hace una afirmación fundamental, aun sin decirlo, de qué significa el acceso al verdadero Dios: es el seguimiento.

Pero, aparte de esta consideración, de la cual se puede deducir implícitamente una idea de Dios, hay otros elementos positivos que permiten concebir qué pensaba san Ignacio sobre Dios.

Ya en la primera anotación aparece una frase después muchas veces repetida por san Ignacio: «buscar y hallar la voluntad divina». San Ignacio, consecuente con su mentalidad operativa, no habla aquí de Dios, sino de voluntad de Dios; pero en ese lenguaje está expresando una intuición fundamental sobre el Dios bíblico y el Dios de Jesús y no meramente sobre una divinidad pensada racionalmente. Esto supone que el acceso a Dios está inserto en la historia. Aunque Dios es desde el origen (concepción filosófica), a ese Dios no se accede volviendo al origen, sino auscultando siempre en la historia una acción que muestre quién es él (concepción bíblica) o, en lenguaje de san Ignacio, que nos muestre su voluntad.

Esa actitud de búsqueda de Dios es típicamente ignaciana y típicamente cristiana. En el AT, Dios es el Dios sin nombre, de quien está prohibido hacerse imágenes. Dios es un Dios de la promesa que se muestra siempre diferente de como se lo imaginan los hombres. En el NT, Dios es el Dios mayor. Y ese rasgo corresponde al Jesús histórico: Dios es el que viene, y no simplemente el que ya está ahí. Creemos que san Ignacio, con su lenguaje de «búsqueda de la voluntad de Dios», que mantiene constante durante su vida a pesar de todas las posibles iluminaciones, visiones y experiencias místicas, está incluyendo la esencia del Dios bíblico: un Dios a quien hay que buscar siempre, a quien nunca se puede poseer, ni en el culto, ni en la ortodoxia, ni siquiera en la experiencia mística. Un Dios a quien hay que dejar ser siempre mayor, a quien hay que dejar ser Dios. Y esa búsqueda de Dios no es sólo la expresión de la inquietud metafísica del hombre, no se traduce sólo en un «cor inquietum» agustiniano, sino que tiene un cauce concreto de la

búsqueda, marcado por el seguimiento de Jesús. «La cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba» (P. Miranda). San Ignacio es muy consciente de no idealizar esa búsqueda y, para hacerla real, va intuitivamente al Jesús histórico. El es quien ofrece el camino concreto para quien realmente busca a Dios.

La intuición de san Ignacio consiste en que Dios es mayor (lo que él formuló después como el modelo de existencia cristiana: a mayor gloria de Dios). Dejar a Dios ser mayor es decir antropológicamente que Dios es manipulable y que la tentación teológica fundamental del hombre es la de manipular a Dios. Eso es lo que analiza en la meditación de los Binarios. Creemos que en esa meditación no aparece sólo un test ejemplar para averiguar la profundidad de la decisión del hombre, sino que aparece una profunda visión de la problemática de la relación del hombre con Dios. Lo que aparece aquí simbolizado en diez mil ducados se describe pragmáticamente como la «cosa adquirida» (n. 153). La malicia de la cosa adquirida no consiste sólo en que con ella se pueda quebrantar algún mandamiento, sino en que es el mecanismo de instrumentalización y manipulación de Dios; como dice san Ignacio: de hacer que «allí venga Dios donde él quiere» (n. 154). El problema se le presenta, por lo tanto, a san Ignacio no en términos esencialistas sobre la verdadera esencia de Dios, sino en términos operativos sobre la inmanipulabilidad de Dios, y la manipulabilidad como tentación fundamental del hombre. Esta actitud es muy consonante con la del Jesús histórico, que habla poco de Dios en sí mismo, pero que profundiza en la tentación de manipular a Dios a través de las cosas adquiridas (Cfr. el ejemplo clásico de la tradición como manipulación de Dios en Mc 7,8–13). Positivamente, Jesús explicita la inmanipulabilidad de Dios al hablar de Dios como futuro, como el que todavía no está ahí y que, por lo tanto, exige una confianza radical en él, es decir, exige perder todo punto de apoyo en algo ya adquirido. San Ignacio habla de la relación correcta con Dios como de un «ir a Dios» (n. 154), para lo cual hay que dejar la cosa adquirida.

Dicho sucintamente: san Ignacio posee una concepción de Dios como el inmanipulable, y cree que la tentación radical del hombre es manipularlo. Se da aquí, en principio, una desmitologización de la realidad: todo puede convertirse en cosa adquirida, y nada es Dios. Lo importante de san Ignacio no está, por supuesto, en esta afirmación, sino en la agudeza con que ha captado la profundidad de la problemática. Esa profundidad se aprecia no sólo cuando se considera que los diez mil ducados han sido «no pura y debidamente adquiridos» (n. 150), razón por la cual ya habría que abandonarlos, sino cuando los diez mil ducados se convierten en algo definitivo para el hombre que hace que Dios tenga que ir allí. La profundidad se capta cuando se aprecia que todo puede convertirse en cosa adquirida, tanto más sutilmente cuando aparentemente son cosas buenas. El mecanismo de la cosa adquirida consiste en que «allí venga Dios donde él quiere». A esta posición opone san Ignacio la contraria de ir a Dios donde él está. De nuevo aparece aquí un ataque a la espiritualidad de la mera pureza de intención. San Ignacio no soluciona el problema tratando de purificar el afecto a lo adquirido, sino de dejar en efecto lo adquirido, si ése es el modo de buscar a Dios.

Se da aquí una concepción subyacente del Dios mayor que todo absolutamente, puesto que todo se puede convertir en cosa adquirida. Esto es lo que ha expresado K. Rahner como típico de la espiritualidad del jesuita, pero que, según los Ejercicios, no habría que reducir a éste, sino a todo cristiano. «La verdadera actitud profunda es auténtica y fundamental: Dios es siempre más grande (y, si se quiere, también por eso mismo, más pequeño) que la cultura, la ciencia, la Iglesia, el Papa

y todo lo institucional, No se puede cambiar a Dios por nada de esto. De ahí que el jesuita deba, ante todo, poseer una actitud crítica respecto a su pasado... y está permanentemente abierto a todo lo nuevo, precisamente porque no lo puede absolutizar».

Por último, consideramos la visión de Dios en la Contemplación para alcanzar amor. Intuitivamente, san Ignacio va recorriendo los rasgos típicos del Dios cristiano, su ser siempre mayor y distinto, su trascendencia expresada en su inmanipulabilidad. Y termina con la última y definitiva intuición cristiana sobre Dios: Dios es amor. Pero, de nuevo, no hace una consideración esencialista sobre Dios como amor, sino una reflexión operativa: cómo se manifiesta el amor de Dios históricamente y cuál debe ser la respuesta a ese Dios de amor.

Evidentemente, el análisis concreto de la Contemplación para alcanzar amor no especifica la historicidad de ese amor como lo hacen el AT y el NT, sino más bien en términos naturalistas. Pero la intuición fundamental está en que el amor de Dios se expresa en una acción (cuánto me ha dado, n. 234; dando ser, sensando, dando entender, n. 235; trabaja y labora en todas las cosas, n. 236).

La concepción del Dios de amor es para san Ignacio operativa; por eso reflexiona sobre cómo se corresponde a ese Dios. En palabras sencillas, apunta a criterios del Jesús histórico. Corresponder a ese Dios de amor no es cuestión, fundamentalmente, de provocar un amor afectivo hacia él, que san Ignacio no excluiría, por supuesto, sino que consiste en una disposición real de disponibilidad por parte del hombre (n. 234). San Ignacio historiza el amor al afirmar que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» (n. 230) y al concretar qué tipo de obras: «dar y comunicar... lo que tiene y de lo que tiene» (n. 231).

La Contemplación para alcanzar amor no está destinada, por lo tanto, a alcanzar amor contemplando, sino a contemplar para alcanzar amor, es decir, a reflexionar sobre la verdadera esencia del amor. Esa esencia no es otra que la del servicio por amor. Existe aquí una estructura de pensamiento implícita, semejante a la reflexión de Juan sobre el Dios de amor: Dios nos ha amado primero (1Jn 4,1 l); eso lo sabemos por una acción histórica de Dios y no meramente por una consideración de su esencia (Jn 3,16; 1Jn 4,9s); y de ese ser amado se sigue una respuesta del hombre en el amor (1Jn 4,11). San Ignacio sigue esa estructura, aunque no la formule ni la concrete igual que Juan. Pero lo decisivo consiste en pasar, de la conciencia de ser amado por Dios, a responder a ese amor con obras, no con palabras, y con obras de servicio (dar y comunicar lo que tiene). Esa estructura corresponde fundamentalmente a la concepción de Dios del Jesús histórico: a Dios se le corresponde en total disponibilidad (en Jesús: confianza radical en el Dios que se acerca; en san Ignacio: la famosa oblación del «Tomad, Señor, y recibid ... ») y en servicio al reino (en Jesús: la exigencia del seguimiento; en san Ignacio: el seguimiento de la segunda semana y la actitud de dar).

Según todo lo dicho, la estructura teológica de los Ejercicios no consiste, pues, en comenzar por el Dios de Jesús para pasar después a considerar a Jesús y, finalmente, volver a contemplar a Dios. Más bien, la estructura real sería comenzar por la radicalidad de la existencia humana, considerar a Jesús como la mejor expresión y respuesta a esa radicalidad y, por último, considerar al Dios de Jesús, es decir, al Dios que el Jesús histórico y su seguimiento han hecho posible comprender.

#### IV. Conclusión

Al terminar este trabajo, podemos sacar las siguientes conclusiones:

(i) Al investigar el Cristo de los Ejercicios, hay que ser conscientes de las reservas que impone la mentalidad de la época de san Ignacio. Por ello es importante distinguir entre sus afirmaciones teológicas explícitas y las implícitas, donde a veces aparecen sus intuiciones más auténticas. El interés de esta pequeña investigación ha sido guiado por el empeño de revalorizar lo que de auténticamente cristiano existe en los Ejercicios y su actualidad y utilidad en una situación muy distinta de la de san Ignacio.

(ii) Aun con las reservas citadas, sí nos parece claro que, cuando san Ignacio quiere ayudar al hombre a un radical cambio de vida, apela a la figura del Jesús histórico. Esto no significa una minusvaloración del Cristo total, al que se puede y debe también acceder en la oración y la liturgia, pero sí una opción fundamental: el único camino al Cristo total es el Jesús histórico, como aparece, sobre todo, en la segunda semana. Además; el enfoque de ese Jesús histórico no consiste formalmente en la contemplación de su persona, sino en el llamamiento que él hace al seguimiento. Por lo tanto, la cristología de los Ejercicios es una cristología del Jesús histórico que desencadena un seguimiento concreto según las estructuras de la actividad de Jesús.

(iii) Más ambigua es la concepción de Dios en los Ejercicios. Dada la situación cultural y teológica de su tiempo, san Ignacio no siente la necesidad de reflexionar tan explícitamente sobre Dios; y, cuando lo hace, es deudor en sus formulaciones (no necesariamente en sus experiencias, que pueden ser desde el principio la experiencia del Dios cristiano) de una concepción filosófica más que bíblica, y natural más que histórica, de Dios.

Sin embargo, en los mismos Ejercicios se presupone una noción de Dios que se descubre si se plantea el problema no esencialmente (quién es el Dios cristiano), sino operativamente: (cómo se accede al Dios cristiano). Indirectamente, a partir del modo de acceso se puede colegir la noción de Dios: a Dios hay que buscarlo siempre; por lo tanto, no es idéntico al Dios del origen de las religiones o de la filosofía griega. A Dios no hay que hacerlo venir adonde uno está, sino que hay que ir hacia él; por lo tanto, Dios es el inmanipulable, el Dios de quien no se puede hacer una imagen ni puede ser confundido absolutamente con nada, por muy bueno que parezca. Dios es entonces el Dios mayor que todo. San Ignacio descubre la tentación radical del hombre como la de no dejar que Dios sea Dios, lo cual puede hacerse muy sutilmente, pretendiendo dejar el afecto a la cosa adquirida, pero no la cosa misma. De este modo descubre el mecanismo de idolatrización (quedarse con la cosa) bajo la apariencia de hacer la voluntad de Dios (queriendo quitar el afecto a la cosa). Por último, a Dios se corresponde en obras de amor y servicio: esto significa que Dios es él mismo amor y que ha mostrado ese amor históricamente en lo que San Ignacio llama sus beneficios.

(iv) San Ignacio ha sintetizado su visión de la existencia cristiana como la de quien es «contemplativo en la acción». Desde los Ejercicios, el significado de esa frase es inequívoco. El problema no consiste, como se supone con frecuencia, en cristianizar una acción con la contemplación, sino en averiguar qué tipo de acción puede ser apta para permitir una contemplación en esa acción. En los Ejercicios se presenta la acción a modo de contradicción (cfr. Las dos banderas); no toda acción es apta para la contemplación. Lo que san Ignacio pretende es

apuntar el único lugar que permite una contemplación en la acción. Ese lugar no es otro que el seguimiento de Jesús. Dentro de ese seguimiento, la historia puede ser contemplada como historia de Dios, pero no fuera de él. El seguimiento es el lugar auténtico de la contemplación: en él se puede ver qué es realmente el pecado y la injusticia, qué es el amor y la esperanza, quién es ese Hijo del hombre que nos ha precedido en el camino y, por último, quién es ese Dios que abre continuamente historia hasta que al final sea todo en todos (1Cor 15,28).