



DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS Y FIDELIDAD

Adolfo Chércoles S.J.

Introducción: planteamiento del problema.

Ante una realidad tan inestable como la que vivimos y, lo que es peor, la naturalidad con que la vivimos sin tener en cuenta lo más mínimo niveles objetivos, tiene uno que plantearse qué pasa. Las deserciones en la vida religiosa y los divorcios se multiplican con la mayor naturalidad, aceptando el desenlace sin apenas confrontación con la apuesta a la que uno se había comprometido. Más aún, lo ‘correcto’ es ni aludir a dicha confrontación, pues la persona ‘es ya mayor y él sabe lo que hace’. ¿De verdad sabe lo que hace? Este espectáculo ‘resignado’ pero defraudante nos deja perplejos e impotentes, y ante la comunicación ‘sincera’ y ‘honesta’ de una ‘defección’ nos sonreímos y lo más que nos atrevemos a formular es un ‘lo siento’, si es que no nos sentimos obligados a decir ‘ha sido lo mejor, tú no podías seguir así...’

Lo que más me sorprende en este espectáculo tan repetido es la imposibilidad de recurrir a cualquier tipo de interpelación, entre otras cosas porque normalmente no se comunica el problema sino la decisión tomada, decisión que ha sido elaborada en solitario o confrontada con personas muy cercanas, incapaces por tanto de cualquier objetivación, ya que su cercanía convertía su posible aportación como una confirmación de los propios ‘argumentos’, cargados más de emotividad que de lucidez. Cuando san Ignacio sugiere, a la hora de elaborar la propia decisión, que piense lo que le diría a una persona *que nunca he visto ni conocido (EE 185)* está aludiendo a una obviedad: “que es prudencia verdadera no fiarse de su propia prudencia, y en especial en las cosas propias, donde no son los hombres comúnmente buenos jueces por la pasión” (**Carta de la Obediencia, 12**).

Pero cualquier defección de la que hayamos sido testigos siempre está ‘justificada’ por un ‘serio discernimiento’, según confesión del sujeto que ha decidido ‘tirar la toalla’. Esto en las personas formadas, porque en las que no se ha dado tal formación ni se alude al discernimiento [posiblemente hasta desconocen el término]. El problema está en cómo es posible justificar la defección precisamente con aquello que supuestamente está llamado a evitar cualquier engaño, como es el discernimiento. Todo esto plantea seriamente qué entendemos por ‘formación’, y sobre todo dónde puede estar la raíz de dichos ‘despistes’ tan dolorosos.

Por lo pronto hay un dato a tener en cuenta. En esta ‘naturalidad’ con la que aceptamos estas decisiones desconcertantes hay una especie de trivialización de todo. No es ‘correcto’ comentar al que me comunica su decisión disparatada: “Me parece un disparate”, comentario que a lo mejor hago a renglón seguido con otra persona. Esa aparente ‘indiferencia’ ¿supone que la cosa carece de importancia? Parece ser que no pues el comentario en ausencia del interesado expresa abiertamente su rechazo. ¿Por qué no lo hace ante quien habría que hacerlo? Porque, automáticamente sería tachado de ‘intolerante’.

En efecto, puede que la palabra tolerancia encierre una trampa sutil en un doble aspecto: en primer lugar, la actitud tolerante (que es la ‘correcta’) me ahorra la implicación responsable respecto a mi hermano. La pregunta de Yahvé a Caín (“¿Dónde está tu hermano?”) no tenemos por qué escucharla



(“¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”) [Gen 4, 9]. La inhibición que consideramos tan nefasta cuando se comete una injusticia, queda no sólo justificada, sino bendecida cuando la ‘injusticia’ se la inflinge el propio sujeto. Es la manera más cínica de prescindir del otro y quedarse tranquilo. Más aún, esta norma paraliza incluso a acomplejados padres que temen ser acusados de intolerantes si adoptan una postura enérgica ante lo que objetivamente no se debería tolerar.

Pero hay una segunda dimensión de esta trampa, muy de agradecer para quien desea no ser interpelado por nada ni por nadie. La acusación “Tú eres un intolerante” paraliza cualquier interpelación por válida que sea, y lo que es peor, descalifica automáticamente al interpelador. De nada valdrán los argumentos que pueda aducir: el asunto queda zanjado definitivamente, pues el intolerante nunca puede tener razón. No se ha inventado hoguera inquisitorial tan eficaz como ésta: sus llamas no sólo queman al ‘hereje’, sino que su ‘herejía’ queda aniquilada. Lo que no consiguió el Gran Inquisidor, lo alcanza una simple frase.

Esta praxis de la ‘tolerancia generalizada’ elimina automáticamente la exigencia cristiana de la **corrección fraterna**. Corrijo al hermano porque me duele, me importa su equivocación y hago lo posible porque se recupere.

En efecto, es una simpleza generalizar como valor una postura que más bien ha de ser excepción, porque la experiencia constata que hay cosas en la vida que son intolerables, y la prueba la tenemos en que la tan reconocida tolerancia está continuamente ‘haciendo aguas’. De repente, la ‘autoridad competente’ dicta una advertencia severa: “En esto, tolerancia cero”, y aquello queda excluido por decreto de la inmunidad de que gozaba. Y lo más significativo es que todos lo aceptamos como evidente. Esto quiere decir que no se puede generalizar una postura que la realidad nos muestra que tiene excepciones, ¡y muchas! Lo intolerable no se puede tolerar. Para eso se ha inventado la palabra.

Las obviedades no necesitan tolerancia: sería estúpido que yo no tolerase que mi vecino estornude. Hay que tolerar algo en concreto, cuando el no hacerlo me convierte en intransigente y dicha intransigencia va a imposibilitar la posible recuperación de la persona. Es decir, se es transigente (tolerante), como oferta de oportunidad para el bien.

Nuestra tolerancia, sin embargo, no pasa del mero prescindir sin más de lo distinto, lo que no va conmigo y no me hace daño, porque de hacérmelo, antes o después pasará a engrosar la lista de las ‘tolerancias cero’. En efecto, termina en tolerancia cero lo que hace daño o degrada al que lo practica. Ahora bien, este prescindir no puede ser más despectivo. La palabra ‘tolerar’ no insinúa la más mínima valoración. Yo puedo tolerar cosas que desprecio profundamente, pero no me esfuerzo lo más mínimo por entender su sentido o alcance. Y si esta es la única oferta que hacemos al ‘distinto’, está perdido. En una palabra, yo no quiero estar rodeado de personas que ‘tolero’ o ‘me toleran’, sino de personas que me importan o a las que importo y no nos son indiferente, a personas que ‘me preocupan’ o ‘están preocupadas por mí’.

Pero volvamos al comienzo de estas reflexiones: ¿por qué adoptamos esta postura ‘tolerante’ frente al equivocado, que ni nos atrevemos a corregirle fraternalmente?

La razón de fondo tiene su peso. Afortunadamente, el concepto de persona y de libertad, tan central en la cultura que nos rodean me llevan a un respeto tan fuerte que pienso que toda intervención se convierte en una manipulación. Sin embargo, si la persona nos importa y nos



duele, nos sentimos en la obligación de ayudarla y abrirle los ojos, aunque sabemos que no debemos ni podemos forzarla. Pero la sanción social ha desaparecido. Cada cual es dueño de hacer lo que quiera ‘con su cuerpo’, ‘con su dinero’...

Sin embargo, este argumento es engañoso. Una cosa es que la persona en cuanto tal es responsable y libre y nadie puede forzar su libertad, y otra muy distinta dar por supuesto que siempre toda persona está en las condiciones óptimas para comportarse como tal. Muy ciego tiene que estar uno para no reconocer en la propia historia momentos en los que ‘se le han cruzado los cables’ y ha cometido errores cuyas consecuencias después tiene que arrastrar. ¿Y por qué nos hemos equivocado si nadie quiere hacerlo?

Todos hemos conocido casos de personas cercanas y con ‘formación’, que atravesando crisis serias les hemos aconsejado que hagan un discernimiento-deliberación, y lo hacen. Sin embargo percibimos que el resultado tiene más que ver con el **2º Binario** que con una **elección** desde la **indiferencia**. ¿Qué ha pasado? Algo ha fallado.

No olvidemos que, por un lado ese respeto que debemos tener hacia el que está buscando ha de ser *de manera que el que los da [los EE] no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas... deje inmediate obrar al Criador con la criatura...* [EE 15]; pero por otro, en caso de *mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado*, porque *mucho debe de mirar y considerar la propia condición y sujeto, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiere prometer*, sobre todo, *quanto más le conociere de ligera condición* [EE 14]. Más aún, el **Directorio autógrafo** [19] advierte: *Cuando por el segundo modo [¿tiempo?] (de hacer elección) no se tomase resolución, o no buena al parecer del que da los ejercicios (de quien es ayudar a discernir los efectos de buen espíritu y de malo), tómese en tercero modo del discurso intelectual por los seis puntos.*

Es decir, el papel del que acompaña, aparte de dar ‘modo y orden’ [EE 2], sin querer *pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe...* [EE 17], debe ser **objetivador**. En efecto, nunca debe inmiscuirse en los *propios pensamientos*, pero sí *prevenir y admonir* de su realidad (*condición y sujeto*) y de la que le rodea (*cuánta ayuda o estorbo podrá hallar*) [EE 14], porque así como se le prohíbe incorporarse al proceso de búsqueda (**subjetivo**), debe vigilar su acceso a la realidad (los **efectos**, no los **afectos**), porque la realidad está ahí, nadie se la inventa, y si nuestro acceso no es correcto nos estrellamos por muy buena voluntad que tengamos y sinceros que nos creamos.

Este papel objetivador, no directivo sino preventivo (‘prevenir’), nunca supe a la persona, sino que le advierte (‘admonir’) para reanudar su búsqueda. Por tanto, una vez más queda solo el sujeto que es el único que debe buscar y sobre todo decidir. ¿No hay posibilidad de ‘garantizar’ que un proceso tan personal no caiga de nuevo en la mera subjetividad?

San Ignacio no es muy optimista, y el título de las **RR de Discernimiento** de **1ª S** tan sólo se atreve a presentarlas como **Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan...** [EE 313]. Sin embargo, intenta enmarcar dicho discernimiento en un contexto que en cierto sentido garantiza esta referencia a niveles objetivos.

Doy por supuesto que todos conocemos el método, y por tanto remito a lo que hemos trabajado y entregado tantas veces a otros



I. Importancia de la Introducción al discernimiento de 1ª S.

1. Su experiencia en Loyola.

En dicha **Introducción** pretendemos explicar qué entiende Ignacio por discernimiento, y empezamos por su experiencia en Loyola. La **Autobiografía** nos describe las ‘mociones’ que pasaban por su alma cuyos contenidos no podían ser más contradictorios. ¿Cómo discernir unos ‘espíritus’ tan contrapuestos? Y el dato estaba claro: tanto los *pensamientos* de ir en busca de aquella señora, como los de imitar a los santos eran positivos mientras los estaba experimentando: en unos *se deleitaba*, y en otros *se consolaba*. Ahora bien, todo esto ocurría en la fantasía, ni unos ni otros se hacían cargo de la realidad: en los del *mundo*, *no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar*, y en los de imitar a los santos *le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra*. ¿Cómo distinguir el buen espíritu del malo, si las dos experiencias son gratificantes, y para colmo no acceden a la realidad? Parece ser que no hay posibilidad en este contexto de ‘discernir’ nada.

Pero he aquí que observa algo extraño en su experiencia: *que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban...* (**Autob. 8**). Es decir, el distanciamiento temporal (*mas cuando después de cansado lo dejaba*) hacía posible distinguir el ‘poso’ que uno y otro pensamiento dejaba. Sólo ahí encontraba una posible diferencia y, por tanto, sólo desde ahí podía discernirse, pues mientras estaba *en el pensamiento que tornaba* (**Autob 7**) la experiencia era positiva. Este dato es de suma importancia y lo destacamos en los apuntes: **en un ‘presente aislado’ no es posible discernir**. Hay que esperar, en el distanciamiento temporal, el poso que los distintos pensamientos que surgen en nuestra fantasía dejan. Por tanto, mientras estamos sometidos a una vivencia muy intensa, ‘obsesiva’, con estados afectivos fuertes y persistentes, **no es posible discernir**.

De este dato hay que sacar otra consecuencia importante: **no se puede programar el discernimiento**. Dicho de otra forma, si lo único que podemos discernir son los ‘posos’ que los distintos estados de ánimo fantaseados dejan, hay que esperar salir de ellos para poder experimentar dichos posos. Esto es lento y debe ser contrastado con otros posos y, lo que es más importante, es algo que no está en mi mano provocar sino que tengo que estar atento para observar su aparición. El discernimiento es pasivo, no activo. Y la razón está en la estructura misma de nuestra persona.

2.- Estructura de la persona [EE 32]

En efecto, San Ignacio parte del siguiente supuesto: *presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo* [EE 32].

Si en la experiencia de Loyola San Ignacio empezó a discernir los distintos pensamientos que surgían de sus fantasías a partir del poso que dejaban, según **EE 32**, los espíritus (pensamientos) que tenemos que discernir son los que *vienen de fuera* de lo *propio mío* (*mi mera libertad y querer*). Por tanto, dichos ‘pensamientos’ no los controlo yo, surgen en mí y tienen mucha fuerza pues despiertan en mí expectativas muy gratificantes que me *deleitan* o *consuelan*. Esto me incita a hacerlos míos (porque aún no lo son, aunque hayan surgido *en mí*). Esta distinción entre lo que surge en mí y me mueve



(*mociones*), y lo que yo desde *mi mera libertad y querer* decido es clave para saber en qué consiste el discernimiento que, por otro lado, está llamado a culminar en la decisión (*elección*).

Estoy llamado, pues, a ser lo que yo **quiera** desde mi **libertad** (dimensión activa), no lo que me mueva (dimensión pasiva). Pero en estas mociones está mi energía real de tal forma que puedo querer algo, pero hacer lo que no quiero (**Rom 7, 15ss**). Por eso tengo que discernir, si realmente quiero que mi libertad sea algo real, y no estar a merced de lo que no quiero pero ‘me mueve’, ‘lo siento’.

Con todo, sin embargo, desde mi libertad puedo elegir algo erróneo: todos tenemos experiencia de engañarnos, siendo así que nadie quiere equivocarse, pero de hecho nos equivocamos. La indeterminación de la libertad (que por definición no está programada pues dejaría de ser tal), hace que el ‘querer’, que es el que ha de decidir, sepa lo que quiere: porque no estoy programado por un instinto, tengo que usar una inteligencia, la única capaz de hacerse cargo de la realidad.

3.- No nacemos programados: tenemos que decidir un ‘para’ (vectorialidad) [EE 23]

Pero ¿qué quiere decir ‘hacerse cargo de la realidad? El niño recién nacido no puede. Sin embargo depende totalmente de la realidad y su posición ante ella es de total pasividad. **Freud** decía que nacemos bajo el dominio del Principio del placer, que yo prefiero en nuestro contexto sociocultural denominarlo ESTÍMULO-RESPUESTA, pues los posibles ‘placeres’ que nos atraen, prácticamente nos los han estimulado, no han surgido espontáneamente en nosotros.

Pues bien, en esta situación inicial (infancia) somos estrictamente seres necesitados y estas necesidades se reducen en un comienzo al instinto de conservación. Es la misma situación que observamos en el animal, pero en él, dicho instinto está regulado desde el comienzo por un instinto y no se puede equivocar: dejarse llevar por lo que le apetece es correcto, porque de no serlo no le ‘apetecería’. En él, el ESTÍMULO-RESPUESTA va a estar en la base de su comportamiento, porque sólo va a experimentar los estímulos que necesita.

El ser humano, sin embargo no tiene dicha programación y está indeterminado, indeterminación que se expresará (no desde el primer momento) en lo que llamaremos LIBERTAD. En efecto como no estamos programados, pueden surgir en nosotros estímulos contrapuestos y hasta peligrosos. De ahí el riesgo de todo niño que no puede estar solo pues puede atraerle y dejarse llevar por lo que es un peligro. Pronto va surgiendo en él el temor y los peligros más evidentes los evita, pero entonces surgen los que denominamos ‘caprichos’. El capricho es tan estímulo como lo era el hambre cuando nació, pero aquel estímulo era necesario (de vida o muerte), de ninguna manera lo denominábamos capricho. Sin embargo el capricho, por definición no es necesario. Pero no es esto lo que lo convierte en capricho, sino que **no tiene ningún sentido**, no pretende un fin, se agota en su satisfacción sin más.

Y aquí conviene recordar la acertada intuición de **Julián Marías** de que el ser humano es un ser **vectorial**. Es nuestra vectorialidad la que nos cualifica: dónde apuntan nuestras dinámicas. Y observando el proceso humano desde su comienzo parece ser que todos nosotros estamos llamados a vivir dos grandes vectorialidades. La primera apunta a nosotros mismos. Cuando nacemos fuimos el



centro de nuestra familia, ¡y tuvimos que serlo! Se nos tiene que querer obsesivamente, y sólo así descubriremos que tenemos un yo, que somos persona y no una cosa. Pero esta vectorialidad tiene que cambiar radicalmente, y de ser yo el centro (todo lo recibí gratuitamente y en este sentido todos somos pura deuda), tengo que salir de mí mismo y devolver lo que recibí. Así como la entrega totalmente gratuita de nuestros padres posibilitó nuestro proceso humano, haciéndonos pasar de la total impotencia a la plena autonomía, ahora estoy llamado a devolver lo que recibí y poder dar vida a mi alrededor, igual que se me dio.

Volviendo a **Freud**, él dice que el Principio del placer con el que nacimos ha de ser sustituido por el Principio de realidad. De ser meramente pasivo tengo que convertirme en activo con capacidad de hacerme cargo de la realidad. Ahora bien, ¿qué es lo que permite hacernos cargo de la realidad? Nuestra LIBERTAD, no el ‘estímulo-respuesta. El estímulo-respuesta es coactivo, se me impone y me exige que dé respuesta precisamente a dicho estímulo sin ninguna otra alternativa. Por otro lado, al no estar ‘programados’ como los animales, los estímulos se multiplican y tiene uno que escoger, decidir. Y no parece ser que dicha elección o decisión tenga que regirse por la mayor intensidad del estímulo (el que me atraiga con más fuerza, ese es el que elijo, porque entonces no habríamos salido del esquema ESTÍMULO-RESPUESTA), sino aquel que se enmarca en mi ‘vectorialidad’. Es decir, si elijo algo siempre podré dar razones de por qué lo he elegido, o lo que es lo mismo, pretendo algo que va más allá de la mera satisfacción, tiene un sentido mi respuesta que no lo agota el estímulo, pretendo algo.

Ahora bien, el puro ESTÍMULO-RESPUESTA en la persona adulta en sentido puro apenas se da (o por lo menos no debe darse) y de darse, enseguida lo calificamos de persona ‘caprichosa’. Sin embargo, el hecho de que nuestras respuestas a una realidad que nos estimula tengan un sentido, no quiere decir que dicho sentido sea válido. A veces el ser humano pre-tende barbaridades, luego hay que hacerse una pregunta ulterior: ¿vale cualquier vectorialidad? (porque sin vectorialidad no vamos a quedarnos). Y aquí entra la apuesta de San Ignacio con el **Principio y fundamento**.

Por lo pronto tenemos que subrayar cómo la define: no es una propuesta sin más entre otras muchas posibles, sino que al parecer la considera, no sólo como un punto de partida (*principio*) sino como un referente irrenunciable (*fundamento*). ¿Puede ir por la vida el hombre sin un ‘Principio y fundamento’, sin un referente estable? Parece ser que no es precisamente esa disposición la que esperamos encontrarnos en los que nos rodean. Cuando no podemos saber lo que la otra persona pretende (y no porque no nos lo haya comunicado, sino porque su comportamiento es como una veleta), nuestra relación con ella no es fácil. Y no se trata de que no la valoramos, sino sencillamente que sabemos a qué atenernos, que carece de cualquier tipo de ‘principio y fundamento’. ¿Suscita confianza una persona así? ¿La vemos capaz de fidelidad?

Pero el hecho de que alguien tenga claro lo que pretende en la vida no resuelve el problema de la vectorialidad en todo su alcance. En la vida hemos conocido posturas definidas, sin ningún tipo de ambigüedad, y sin embargo nos repelen o incluso nos asustan. ¿Es posible formular un horizonte que nos dinamice y que sin programarnos pueda definirnos, que nos dé una vectorialidad tan válida que todos la agradezcan?



Esta es la apuesta de San Ignacio en el **Principio y fundamento**. Pretende darle una validez universal y la coloca al comienzo del proceso para que si no estamos de acuerdo no prosigamos. Es decir, es algo que no sólo considera punto de arranque (*principio*), sino un referente permanente (*fundamento*), el “**para**” (la ‘vectorialidad’) que enmarca nuestra vida, el horizonte que le da sentido.

En los tiempos que corremos, esto parece una apuesta absurda. Pero antes de descalificarla habría que tener una propuesta que justifique dicha descalificación. Por lo pronto debemos considerar su propuesta, entenderla y preguntarnos qué nos parece desde niveles no subjetivos, sino objetivos. Es decir, ¿agradecería que los que me rodean tuviesen este ‘**para**’ en su vida?

Ignacio, por lo pronto, nos sitúa al ser humano viviendo ya (*el hombre es criado*). Y efectivamente, necesitamos años para tomar conciencia de que estamos vivos y que no tenemos resuelta la vida. Al no estar resuelta tengo que decidir qué hago con ella, pero en las distintas alternativas que voy ensayando tengo distintos ecos. El problema es que estos ecos son muy contradictorios: pueden pasar de una intensa gratificación inmediata a la frustración, al mismo tiempo que otros no frustran (experiencia de San Ignacio en Loyola). Esto quiere decir que no todo lo que decidimos desde esta indeterminación en la que nos encontramos tiene futuro: hay decisiones que se agotan en sí mismas.

Pero en esta experiencia hay un dato muy importante: no sólo tenemos la capacidad de decidir, sino la de poder evaluar lo decidido. La decisión se convierte en experiencia que puede evaluarse. Por tanto, hay dos principios en mí: uno activo (capacidad de decidir) y otro pasivo (capacidad de experimentar). Esta doble dimensión es la que San Ignacio va a tener en cuenta a la hora de definir la vectorialidad humana, el “**para**” del hombre.

En efecto, el ‘para’ del **PF** tiene dos miembros: el primero me dinamiza, me pone en juego, me lanza; el segundo recoge la experiencia llamada a evaluar la apuesta del primer miembro. Es decir, no estamos programados, pero no toda alternativa es igual. Ahora bien, podemos evaluarla. Aquí tenemos que recordar el doble criterio (intelectual y afectivo) al que **Gaston Fessard** alude a la hora de explicar el discernimiento. El intelectual busca (activo), el afectivo evalúa (pasivo).

Pero esta dualidad de los dos miembros no es intercambiable, es decir, tiene un orden que no se puede invertir y además es dialéctico. Empieza por una negación para desembocar en una recuperación. Según la propuesta ignaciana el horizonte que debe dinamizar al hombre que busca (¡porque no está programado!) debe empezar por un éxodo del propio yo (*alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor*), para terminar encontrándose consigo mismo (*y mediante esto salvar su ánima*). Como recordamos en los apuntes, esta formulación se corresponde a la apuesta evangélica *quien pierda su vida por Mí y por el Evangelio, la salvará*. Pero el **Evangelio** nos formula la otra alternativa: *el que quiera salvar su vida la perderá [Mc 8, 34-35]*. Más aún, esta propuesta vuelve a aparecer en **San Juan**: *si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto [Jn 12, 24]*, y de una forma más explícita si cabe: *Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente [Jn 10, 17-18]*. [¿Estamos de acuerdo con esta apuesta? ¿Agradecemos que los que nos rodean estén centrados en sí mismos o pendientes de los demás, que exijan o que sirvan?]



Es decir, el ser humano tiene que empezar por salir de sí mismo (dimensión activa) (*nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente*), pero sorprendentemente, como *el grano de trigo que muere*, es para *recobrarla de nuevo*, para dar *mucho fruto*, si no *queda solo* (dimensión experiencial, pasiva). Pero esta estructura dialéctica nos aboca al **discernimiento-deliberación**: no cualquier manera de salir de mí mismo me hace ‘recobrar la vida’, ‘salvarla’.

Pues bien, habría que decir que el **discernimiento** pretende descubrir la ‘vectorialidad’ de nuestras mociones: será del buen espíritu la que me haga salir *de mi propio amor, querer e interesse* [EE 189], que me hace LIBRE; del malo la que me encierra en mí yo, ESTÍMULO-RESPUESTA.

Pero el hecho de que mi vectorialidad sea la correcta, no soluciona mi elección. No nacemos **determinados** y tenemos que acceder a la realidad, que siempre determina. Esta concreción será descubrir la **voluntad de Dios** (*en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina Majestad* [EE 135]). El propio San Ignacio en Loyola descubre la vectorialidad válida, pero tardará tiempo en descubrir qué es lo que Dios **iba queriendo** de él (esta búsqueda será permanente). Sin embargo él cae en la trampa de una generosidad llena de protagonismo heroico, pretendiendo imitar a los santos, *no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad...* [Autob. 14]. Se quedó sólo con su dimensión activa, prescindiendo de la pasiva, de escucha. Sólo desde esta escucha experiencial irá accediendo a su realidad, se irá determinando.

Ahora podemos volver a lo que planteábamos más arriba: lo *propio mío* es *mi mera libertad y querer*; todo lo demás *viene de fuera*. Tengo, pues, que elegir desde ‘mi mera libertad y querer’. Pero ahora ya tengo una vectorialidad, un ‘para’ que oriente, que dé sentido a mi búsqueda. ¡Puedo saber lo que quiero para salir de la indeterminación que supone la libertad en sí misma! La libertad está llamada a ser **libertad para**.

4.- Necesidad del discernimiento: EE 313

Ahora podemos entender el verdadero alcance del **Discernimiento de espíritus** como él lo enuncia en el título de las **Reglas de 1ª Semana**: *Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar...* Un brevísimo comentario:

- *para en alguna manera*: no van a tener la eficacia de la técnica mecánica que si se domina asegura lo que pretende;
- *sentir*: lo primero es experimentar mis niveles pasivos;
- *y conocer*: sólo desde esos datos mi inteligencia puede evaluar lo que ofrece la experiencia (niveles activos);
- *las varias mociones*: es lo que discernimos: *mociones, espíritus, pensamientos* que nos ‘mueven’ con una vectorialidad concreta;
- *que en el ánimo se causan*: no las causo yo, no vienen de *mi mera libertad y querer*, sino de *fuera*, aunque están *en mí* y las experimento con mucha fuerza (¡si no, no me moverían!);
- *las buenas para recibir*: yo, desde ‘mi mera libertad y querer’ tengo que sumarme a dicha moción. Pero ¿cómo sé que es ‘buena’? Porque tengo claro (inteligencia) el ‘para’ del **PF**. Sin **Principio y fundamento** definido no sabría distinguir en muchos momentos si las ‘mociones’ eran ‘buenas’ o ‘malas’;
- *y las malas para lanzar*: aquello que me aparta del ‘para’ del **PF**.



Esta es la tarea del discernimiento. Nadie la puede hacer por mí, pero supone que he tomado conciencia de mi estructura personal (distinguir entre lo ‘propio mío’ y lo que viene ‘de fuera’), que tengo que usar mi inteligencia para saber lo que quiero (‘mi querer’) y ser libre (‘mi mera libertad’) para hacer posible lo que quiero, pues de lo contrario me dejaré arrastrar por lo que me afecta (deseos) que están en mí, pero no tienen por qué ser míos. Todo esto supone que tomamos conciencia de que *es menester hacernos indiferentes*, porque estamos condicionados. No podemos dar por supuesta nuestra libertad. Esta va a ser la tarea clave del proceso de **EE**: en **1ª Semana** rompiendo con mi implicación en el mal (*pecado*), y en **2ª Semana** alcanzando la *indiferencia* para poder hacer una *elección sana y buena*.

Estas dos etapas se enmarcan en situaciones tan distintas que van a condicionar nuestro discernimiento. Este condicionamiento es tan decisivo que si no tomo conciencia de él, difícilmente podré hacer discernimiento. San Ignacio es consciente de esto y nos va a dar dos bloques de Reglas: uno para **1ª Semana** y otro para **2ª**.

¿Cómo define él la situación de **1ª Semana**? La va a describir en la **Anotación 9**: *si es persona que en cosas espirituales no haya sido versado, y (aunque lo haya sido) si es tentado grosera y abiertamente*. Es decir, es una situación de ‘iniciado’, de lo que podríamos llamar **pre-conversión** y **conversión**. Partimos del ESTÍMULO-RESPUESTA, y sólo cuando tomamos conciencia de que tenemos que pasar a la LIBERTAD, se nos planteará la necesidad del discernimiento. Este arranque es siempre penoso y echamos de menos lo que dejamos.

La situación de discernimiento de **2ª Semana** la describe en la **Anotación 10**: *es batido y tentado debajo de especie de bien*. Aquí se ha producido ya la ruptura con el ESTÍMULO-RESPUESTA, y uno no puede ser tentado ‘grosera y abiertamente’. Es una situación de estabilidad. La vectorialidad del **PF** no la discuto (¡no puedo asaltar el banco’!), pero eso no quiere decir que han desaparecido todos los riesgos, al contrario, aquí el discernimiento es *más sutil* porque puedo ser tentado *con pensamientos buenos y santos (EE 332)*. Es la trampa de la justificación. ¡Todo ha estado justificado en la historia!

Esto supuesto tenemos que diferenciar tres ‘campos’ de discernimiento diferentes. Describamos estos ‘campos’ en un cuadro.

II. Tres grandes campos de discernimiento para 1ª y 2ª Semana.



Campo	EE	Situación-Actitud	Vivencia-Poso	Moción de espíritus
Primer Campo	R 1 ^a 1 ^a S	<i>'de pecado mortal en pecado mortal'</i> : a merced del Estímulo-Respuesta Situación de preconversión	Sin 'para': Yo soy el centro. Me <i>'deleito'</i> , pero quedo <i>'seco y descontento'</i>	Mal espíritu: + : <i>'placeres aparentes' 'haciendo imaginar delectaciones...'</i> Buen espíritu: - : Remordimiento (Conciencia)
Segundo Campo	RR 2-14 1 ^a S	<i>'intensamente purgando sus pecados y en el servicio de Dios N. S. de bien en mejor subiendo'</i> . Situación de conversión. Quiero ser libre. Inseguridad Vía purgativa	'Para' del PF : éxodo del propio yo: quedo <i>contento y alegre</i> . Disyuntiva: pecado-gracia. Puedo ser tentado <i>'grosera y abiertamente'</i> [EE 9] Afrontar.	Buen espíritu: + : Consolación. Mal espíritu: - : Desolación
Tercer Campo	RR 2 ^a S	Me siento libre y dueño de mi vida. Seguridad en mí mismo. Vía iluminativa	'Para' del PF . Disyuntiva: bueno-mejor para mí No puedo ser tentado <i>'grosera y abiertamente'</i> , sino <i>'debajo de especie de bien'</i> [EE 10] Sospechar.	Buen espíritu: + : Consolación sin causa precedente. Consolación con causa: <i>'principio medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien'</i> Mal espíritu: - : Consolación con causa: - <i>'acaba en alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer'</i> - <i>'o enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándole su paz...'</i>



Como en los apuntes tenemos desarrollado todo su contenido lo doy por supuesto.

Sin embargo creo que podíamos ampliar el campo de discernimiento relacionando el Título de las Reglas con **EE 63**. En efecto, San Ignacio formula en **EE 313**: *...las varias mociones que en el ánima se causan*. En **EE 63** San Ignacio plantea pedir *conocimiento interno* de *mis pecados*, de *desorden de mis operaciones* y de *del mundo*, para alcanzar un tripe **aborrecimiento**, para que *aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas*. Este cambio de sensibilidad intenta ‘asegurar’ el proceso de conversión que pretende la **1ª Semana**. Lo único que sugiero es que este triple campo, el del ‘pecado’, del ‘desorden de las operaciones’ y del ‘mundo’ no se agota en nuestra interioridad. Sobre todo el del **mundo**, en nuestra sociedad globalizada, es mucho más agresivo: nos vemos abrumados por ‘listas cerradas’ de ‘lo correcto’, lo que ‘se lleva’, ‘se hace’...

Es indudable que este ambiente condiciona nuestro comportamiento, nuestros valores, etc. Esto supuesto podríamos formular (no para sustituir su contenido, sino para ampliarlo): *las varias mociones que [no sólo en el ánima, sino también en el mundo] se causan...* Cuando en nuestro entorno escuchamos “esto ya no se lleva”, toda nuestra sensibilidad se dispone a asumir con urgencia dicho ‘logro’ bajo la amenaza de ser descalificado sin más. No es correcto ni preguntarse ‘qué nos parece’. Lo impersonal (**se dice, se hace**) anula la inteligencia personal. ¿Cómo vamos a saber lo que queremos desde nuestra libertad si el estado de opinión se impone?

Tendríamos, pues, que estar atentos, no sólo a las mociones que en ‘nuestra ánima’ se causan, sino en nuestro entorno, en el *mundo*, para que *aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas*. La tarea se amplía. Y en esta nueva dimensión vuelven a repetirse los tres campos de discernimiento que hemos descrito en el cuadro: En el primero, ni nos planteamos el problema (estamos instalados sin más en el ESTÍMULO-RESPUESTA), en el segundo soy consciente pero tengo que luchar para no dejarme llevar (soy ‘tentado grosera y abiertamente’), y en el tercero, puedo acomodarme con justificaciones a lo ‘correcto’ (soy tentado ‘debajo de especie de bien’).

Esta ampliación del discernimiento aludiendo al triple coloquio de **1ª Semana** no es el único que podemos hacer: la misma realidad que nos rodea nos fuerza a ello. Pero quizás sea más importante situar el **Discernimiento** en el contexto del método de **EE**, no como algo más que hay que tener en cuenta.

III. Discernimiento y tres maneras de humildad

Por lo pronto el **discernimiento** apunta a posibilitar que nuestra **elección** sea sana y buena. En efecto, si no sabemos discernir las distintas mociones que surgen en nosotros, difícilmente vamos a acertar en nuestra elección. El *solamente deseando y eligiendo lo que más conduce al fin para el que somos criados [EE 23]*, que es la culminación del **PF**, nos da a entender que no voy a elegir lo que no desee: los deseos son los que me mueven [y ahí tengo que situar las *mociones*], en ellos encuentro mi energía. Pero los deseos no salen de *mi mera libertad y querer*, sino que vienen *de fuera* [aunque están *en mí*], me encuentro con ellos [*en el ánima se causan*, y el ‘mundo’ nos los provoca, podemos añadir nosotros]. Tengo, pues que discernir qué es lo que me mueve (¿dónde apuntan mis deseos?) para que mi elección (que sí debe ser mía: debe salir de *mi mera libertad y querer*) me ‘conduzca’ *al fin para el que somos criados*. Sin **discernimiento**, pues, no puede haber **elección sana y buena**.



Al comienzo nos planteábamos cómo poder objetivar algo que por definición se mueve en nuestra subjetividad. Si lo que discernimos son pensamientos, espíritus, mociones que solo yo conozco, ¿cómo puedo garantizar que no me engañan? Si la salud psíquica es la capacidad de acceder a la realidad, ¿no tengo que exigir a mi fe que no me saque de la realidad, que no sea una alucinación?

Por lo pronto en el **PF** se nos remitía a unos límites objetivos: a la hora de formular la necesidad de *hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, puntualizaba en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido*. El campo de nuestra elección no es ilimitado. Nuestra libertad individual no es la única y la libertad del otro también está ahí y no puedo invadirla. Por tanto, no todo le está *concedido*, hay cosas que **le están prohibidas** y la realidad se encarga de ponernos límites. Aquí es donde hay que situar la **conciencia**. La conciencia nos interpela, y en este sentido nos objetiva.¹ Una persona sin conciencia, ¿tiene vectorialidad?, ¿tiene libertad?, o ¿está perdido en el ESTÍMULO-RESPUESTA?

Por otro lado, en las mismas Reglas de discernimiento hay referencias explícitas a niveles objetivos que suponen la conciencia: *los que van de pecado mortal en pecado mortal [EE 314], si acaba en alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer [EE 333]* (Después lo veremos más detalladamente).

Alcance y situación de las tres maneras de humildad en el proceso de EE.

Ahora bien, los **EE** forman un todo que no podemos perder de vista. Son un **método** y una **dinámica** (*modo y orden*). Las **Reglas de discernimiento** están situadas de forma muy precisa, y avisando expresamente que no se den fuera de dicho contexto: unas son para la **1ª Semana**, y las otras para la **2ª**, como detallábamos en el cuadro de la página 10. Pero también hay que situarlas en otro marco de referencia clave en la estructura del método de **EE** como son las **tres maneras de humildad**.

Y primero hay que recordar el alcance del término **humildad**. Podemos decir que todo el proceso de **EE** se debate entre dos polos contrapuestos: soberbia-humildad.

En **Dos banderas** se nos describe esta disyuntiva decisiva. El *sermón del mal caudillo* termina con la siguiente conclusión: *de manera que el primer escalón sea de riquezas; el 2º, de honor; el 3º, de soberbia, y destes tres escalones induce a todos los otros vicios [EE 142]*. Pero, además, en **1ª Semana**, en el **pecado de los ángeles** resume la dinámica de todo pecado: *no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en **superbia** [EE 50]*. Es decir, el origen de todo desajuste, de todo *pecado*, tendrá como base un constituirse en centro, o bien porque ni he ‘respetado’ (*hacer reverencia*) ni ‘escuchado’ (*obediencia*), o bien porque mis tendencias posesivas (*codicia de riquezas*) y narcisistas (*vano honor del mundo*), me llevan a la ‘soberbia’ (*y de ahí a crecida soberbia*)

Pero el *sermón de Cristo nuestro Señor* termina con la consideración contrapuesta: *de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el 2º, oprobios o menosprecios contra el honor mundano; el 3º, **humildad** contra soberbia; y destes tres escalones **induzgan a todas las***

¹ Aquí convendría remitir al apartado sobre la conciencia al final del trabajo **¿Es posible una formación en una sociedad posmoderna?** Allí aludimos a la posible sustitución de la instancia **Conciencia** por el sucedáneo de la **Intimidad**.



otras virtudes [EE 146]. Pero además la humildad es algo que *se sigue* de haber desmontado mis tendencias posesivas (*suma pobreza espiritual*) y narcisistas (*deseo de oprobios*), que en definitiva son las que me centran en mí mismo. Es decir, la humildad es la culminación de un proceso de despojamiento del propio yo (*quanto saliere de mi propio amor, querer e interesse [EE 189]*). Esto quiere decir que la humildad para San Ignacio es el sustrato de cualquier virtud, como la soberbia de todo pecado. Por tanto, a la hora de ‘elegir’, no es posible hacerlo sino desde la humildad.

Esto supuesto podemos plantearnos el alcance de las **tres maneras de humildad**. Y primero el lugar donde aparecen. Es justo antes de plantear la **elección**. Por otro lado, este ejercicio no es ni una meditación ni una contemplación. San Ignacio sencillamente dice que *aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad*. Es una parada para que el ejercitante tome conciencia en qué situación se encuentra supuesto el proceso que hasta ese momento ha llevado a cabo. Tanto el ‘considerar’ como el ‘advertir’ sugieren lo que nosotros denominaríamos una constatación, un tomar conciencia de qué ha ocurrido hasta el momento, qué ‘provecho’ se ha ‘sacado’.

Después de todo lo dicho sobre la importancia de la humildad, no es de extrañar que denomine con dicho término los ‘provechos’ alcanzados. Lo curioso es que va a distinguir tres ‘niveles’ de humildad; pero lo indiscutible para San Ignacio es que sólo desde la humildad es posible elegir si queremos que dicha elección sea *sana y buena*. Veamos la descripción de dichas ‘maneras de humildad’.

En efecto, la **primera manera de humildad** recuerda el ‘provecho’ que pretende la **1ª Semana**: que *no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal*. Si la disyuntiva de 1ª Semana es **pecado-gracia**, todo el proceso ha pretendido a través de la *vergüenza y confusión, del intenso dolor y lagrimas, de un triple aborrecimiento y de un interno sentimiento de la pena que padecen los dañados* para que *el temor de las penas me ayude para no venir en pecado*, una ruptura visceral con todo lo que me lleva a una situación de *cárcel y destierro (pecado)*, o al límite sin retorno del vacío (**infierno**).

Si algo encierra esta descripción es una situación bien definida. Nada de provisionalidad se trasluce en ella: *de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar* (dimensión subjetiva firme) *de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano que me obligue a pecado mortal* (referente objetivo determinado).

La **segunda manera de humildad**, San Ignacio la define como *más perfecta humildad que la primera*. ¿En qué es ‘más perfecta’? *Si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*. Es decir, nos describe una situación (*si yo me hallo*) de **indiferencia**. Es la condición indispensable para entrar en **elección** como nos describe el 2º punto del **primer modo de hacer elección** en el **tercer tiempo**: *y con esto hallarme indiferente sin afcción alguna desordenada [EE 179]*. Por tanto, esta segunda manera recoge el logro irrenunciable de la **2ª Semana**: esa indiferencia imprescindible para que mi decisión sea libre, no la respuesta al estímulo de turno. Es decir, *quiere solamente quererla [la cosa] o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad (3º binario [EE 155])*. Esta situación no



condicionada (de **indiferencia**) me hace libre para percibir lo que Dios me sugiere y me responsabiliza de cara al 'para' del **PF**.

Pero San Ignacio alude a una **tercera manera de humildad** que denomina *perfectísima*. Lo único molesto es que advierte: *quando incluyendo la primera y la segunda...* Es decir, si no se dan los niveles 'objetivos' que exigen las dos primeras maneras, esta tercera no es válida. Parece como si los niveles objetivos de la primera (*necesaria para la salud eterna*) y de la segunda, que garantiza la operatividad de nuestra libertad, superando la trampa del **2º binario**, sean los únicos que pueden garantizar que esta **3ª** no sea una fantasía sin consistencia, una 'cabriola' de nuestra 'generosidad' que quiere exhibirse. En efecto, la experiencia religiosa no es válida si no se apoya en una sólida orientación al bien y la capacidad de decidir responsablemente. Por muy 'sublime' que nos suene la **3ª humildad**, en sí misma (sin el fundamento de la **1ª** y la **2ª**), no pasa de ser una vivencia subjetiva e ilusa.

Por el momento, simplemente recordemos el texto, más adelante veremos su alcance:

La 3ª es humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la 1ª y 2ª, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, opprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.

Reglas de discernimiento de 1ª Semana y 1ª manera de humildad.

Si se nos advierte expresamente que el primer bloque de Reglas de discernimiento son para la **1ª Semana**, y la **1ª manera de humildad** sintetiza la meta de dicha Semana, se nos impone relacionar un documento con otro.

Pero las Reglas de discernimiento de 1ª Semana encierran dos 'campos de discernimiento': el primero que se agota en la Regla 1ª y denominábamos de 'preconversión'; el segundo de 'conversión': el ejercitante ha descubierto el 'para' del **PF** y ha decidido optar por él. En ambos campos se necesita algún referente: no podemos discernir en un horizonte abstracto e indeterminado en el que todo es igual y que queda fuera del tiempo. Concretemos lo que estamos diciendo en los dos 'campos de discernimiento' que encierran las Reglas de **1ª Semana**.

En efecto, aun en la situación de 'preconversión' en la que se mueve la Regla 1ª, parece ser necesario un referente objetivo: así lo expresa el marco que describe la 'situación-actitud' de este 'campo de discernimiento': *en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal*. Si el 'pecado mortal' no tiene entidad objetiva, carece de sentido esta formulación. Si todo está permitido y lo decisivo es la vivencia subjetiva ¿tiene sentido discernir? ¿En una actitud de ESTÍMULO-RESPUESTA hay espacio para discernir? Pretender discernir sin referente objetivo no tiene sentido. En dicha actitud ni siquiera necesitamos buscar justificaciones. Si no está delimitada la disyuntiva pecado-gracia el pretendido 'discernimiento' no significa nada. La propia subjetividad caprichosa tiene entidad en sí misma.

Sin embargo, San Ignacio dedica una Regla a esta situación de 'preconversión'. ¿Tiene sentido hablar de 'pecado mortal' en dicha situación? En realidad si no se da este referente objetivo, ¿puede *el buen espíritu* manifestarse *punzándoles y remordiéndoles las consciencias por el*



sindérese de la razón (conciencia)? Sin **conciencia** no puede darse ni preconversión. Podemos decir que la meta de la **1ª Semana** es consolidar en el ejercitante la conciencia, y por tanto, la **1ª manera de humildad** es la constatación de que esta meta se ha logrado. Pero esta meta *es necesaria para la salud eterna*, es decir, es la no ambigüedad entre pecado y gracia, que **no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal**. El referente objetivo ha de garantizarse si queremos salvar a la persona y no dejarla perdida y sin norte en un subjetivismo autista.

En conclusión, el campo de discernimiento de la Regla 1ª no es posible si la persona, aunque remotamente, no tiene presente esta meta (todo lo lejos que se quiera), pero hace posible que la *sindérese de la razón* (el referente objetivo de la **conciencia**) le interpele (*punzándoles y remordiéndoles*) su conciencia. El discernimiento que plantea esta 1ª Regla es el inicio del proceso que pretende la **1ª Semana** y que está llamado a culminar en la constatación que supone la **1ª manera de humildad**.

Si el punto de arranque que supone el primer campo de discernimiento que plantea la **Regla 1ª** no es posible sin ese referente objetivo (**conciencia**) que nos interpela, iniciando de esta forma el abandono del mero ESTÍMULO-RESPUESTA del que todos partimos, el ‘segundo campo de discernimiento’ al que nos abren las restantes **Reglas de discernimiento de 1ª Semana** (2ª a la 14ª), supone que dicho referente objetivo no sólo ‘punza’ y ‘remuerde’, sino que se ha convertido en algo dinamizador (*y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo*), al mismo tiempo que afronto las añoranzas que el ESTÍMULO-RESPUESTA había dejado en mí (*van intensamente purgando sus pecados*). Por eso esta situación se denomina *vida purgativa*, de auténtica conversión [EE 10].

Ahora bien, este proceso iniciado en la **1ª Semana** está llamado a alcanzar lo que pretende. Para ello tendrá que superar toda moción que impida esta dinámica de éxodo del propio yo. De ahí la importancia del discernimiento, pues tanto la consolación como la desolación tienen mucha fuerza, y habrá que aprovechar las energías que la consolación lleva consigo, no sólo en el momento, sino para después [RR 10-11], como habrá que desplegar una fuerte resistencia contra la desolación que pretende abandonar el proceso [RR 5-9]. Pero esta enérgica resistencia difícilmente puede llevarse a cabo sin un referente objetivo que me lleve a superar las intensas experiencias negativas de la desolación que tan bien describe la **Regla 4ª**: *moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor*. El mundo de los sentimientos está en contra.

El éxito del discernimiento en esta situación consistirá en *nunca hacer mudanza*, siendo así que en esos momentos experimentamos la ‘mudanza’ como necesaria y urgente (salir de una situación de *oscuridad y turbación*), *mas estar firme y constante* (afrontar y permanecer). Pero ¿en qué hay que permanecer? *En los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación*. Nos remite a algo objetivo. En efecto, los ‘propósitos’ siempre serán de algo (nosotros hablamos de ‘compromisos’), pero es que si algo sugiere la palabra ‘determinación’ es concreción. Lo sorprendente es que en estos momentos sabe San Ignacio que no nos podemos remitir a principios ‘sublimes’, a abstracciones, sino a vivencias personales concretas (objetivas) que la persona ha experimentado. Para ello acude al tiempo: *el día antecedente*. Pero como la vivencia del día antecedente puede ser ya difusa (no ‘determinada’), vuelve al factor tiempo hasta llegar a recordar *la determinación en que estaba... en la antecedente consolación*, donde por definición no había oscuridad.



En el discernimiento ignaciano la persona no puede salirse de su propia historia. Si en la persona no hay conciencia y nunca se ha comprometido a nada en concreto, ¿qué referente puede tener para ‘permanecer’? ¿‘Nunca hacer mudanza’ de qué? No se puede, pues separar el discernimiento de estos referentes objetivos, ya sea la **conciencia** que nos interpela, ya sean las decisiones de la persona (*propósitos y determinación*).

Volvamos al planteamiento que nos hacíamos al principio: si las **tres maneras de humildad** pretenden que tomemos conciencia antes de entrar en elección de cuál es nuestra situación, en qué ‘nivel’ de humildad estamos (sólo desde la humildad puedo elegir, ¡nunca desde la soberbia!), el primer nivel supone que la persona, no sólo tiene **conciencia** (como el referente básico que toda persona ha de tener si no quiere perderse en la indeterminación del ESTÍMULO-RESPUESTA), sino que ésta se concreta en ‘propósitos y determinaciones’. En conclusión, no podemos plantearnos un **discernimiento de 1ª Semana** de espaldas a esta **primera humildad**.

Reglas de discernimiento de 2ª Semana y 2ª manera de humildad

La disyuntiva de esta 2ª semana no es ya pecado-gracia (uno no puede ser *tentado grosera y abiertamente* [EE 9], que era la situación de la **1ª Semana**), sino entre lo bueno y lo mejor. Es una situación que posibilita y aboca a la elección. Entre pecado y gracia no hay posibilidad de elección (‘sana y buena’, se entiende). Ahora bien, el hecho de que uno tenga clara su opción por la ‘gracia’, no supone haber alcanzado una situación de seguridad: “como ya el pecado no me ‘atrae’ (he llegado a la *vida iluminativa*), no hay nada que temer...”, sino que la situación es más ambigua: *ahora puedo ser batido y tentado debaxo de especie de bien* [EE 10]. La ‘tentación’ sólo puede *traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa* [EE 332]. Por eso ahora la *materia es más sutil y más subida que podrá entender* [EE 9]. Se impone la **sospecha**, y los ‘referentes’ objetivos son más problemáticos: lo ‘malo en sí’ no me atrae, pero ‘pensamientos buenos y santos’ pueden engañarme. ¿Dónde podemos encontrar referentes objetivos para que nuestro discernimiento no quede encerrado en una subjetividad donde todo quede justificado?

Aquí San Ignacio recurre a la dinámica del proceso. Como el mismo término lo indica, los ‘espíritus’ y ‘pensamientos’ que tenemos que discernir San Ignacio los denomina **mociones**, es decir me ‘mueven’ (empujan) en una dirección u otra. Pero si hay movimiento, hay **tiempo**. Lo único que podemos es constatar a dónde me lleva *el discurso de los pensamientos*. Y aquí ya hay posibilidad de constatar algo objetivo. Al no fijarse tanto en los pensamientos en cuanto tales (son *buenos y santos* en principio), sino en la ‘vectorialidad’ de su dinámica. Con ayuda del distanciamiento temporal (el ‘discurso’), podemos descubrir en qué termina dicho proceso: *si acaba en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer... clara señal es proceder de mal espíritu...* [EE 333]. El problema aquí es más complejo que la disyuntiva de **1ª Semana**: si la ‘cosa’ en que acaba es ‘mala’ no hay ambigüedad, pero ¿cómo objetivar lo ‘distractivo’? Por otro lado lo ‘menos bueno’, no quiere decir que sea malo, sino que en comparación con la meta que el ejercitante se había propuesto ha descendido.

Veamos, de cara a esta necesaria objetivación, cómo puede ayudarnos enmarcar el discernimiento de **2ª Semana** en la **2ª manera de humildad**. Según lo que hemos recordado, ¿podemos discernir correctamente sin estar indiferentes? En una situación de **1er binario**, ni nos planteamos el discernimiento y somos conscientes de ello (*no pone los medios hasta la hora de la muerte*) [EE 153]. Lo problemático es la situación del **2º binario**, en la que creo haber hecho un discernimiento



correcto (*de manera que allí venga Dios donde él quiere*). La trampa está en que *quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar, que quede con la cosa adquirida*. Es decir, no estoy indiferente y convierto los *diez mil ducados* (que de suyo no son nada ‘malo’) en algo irrenunciable. En vez de discernimiento lo que he hecho es justificar el quedarme con ellos. Sólo, pues, la indiferencia (en la que sólo Dios es lo absoluto) posibilita el discernimiento de **2ª Semana**. Y esta vivencia es la que quiere expresar la **2ª manera de humildad**.

En efecto, no podemos discernir sin tener el horizonte que supone la **segunda manera de humildad** en la que por definición me siento libre frente a una realidad de la que tengo que hacerme cargo desde el reto del **PF**. Pero veamos cómo nos describe la constatación de esta indiferencia: *y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial*. La firmeza de este postura la expresa con las mismas palabras que en la primera humildad. Pero, ¿qué objetividad puede darnos el ‘pecado venial’? ¿En qué consiste el ‘pecado venial’?

La única posibilidad de responder a este interrogante es preguntarnos por la situación que lo posibilita. Al parecer la no indiferencia no lleva consigo una situación de ruptura con el referente necesario *para la salud eterna (1ª humildad)* (disyuntiva pecado-gracia), pero sí me encuentro condicionado con unos ‘enganches’ que impiden que mi libertad pueda hacer lo que quiere. Si lo ‘propio mío’ es *mi mera libertad y querer [EE 32]*, la no indiferencia me aliena, dificulta mi disponibilidad para el bien. Como decimos en los apuntes primeros de **EE** el pecado venial consistiría en “todo deseo que va imposibilitando mi libertad, ya sea de forma positiva (*por todo lo criado*) como negativa (*ni porque la vida me quitasen*)”, o en los segundos apuntes: “el enganche que nos quita libertad llevándonos poco a poco a hacer lo que no queríamos” (sencillamente “porque nos apetece”, podemos añadir).

La firme ruptura con el ‘pecado venial’ (*aunque la vida me quitasen*), supone que lo único que me focaliza es el ‘para’ del **PF**, estando indiferente (sintiéndome libre) ante todo lo demás (*siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*). En efecto, cuando esta orientación firme de mi vida (mi vectorialidad es el ‘para’ del **PF**) domina plenamente mis dinámicas, todo lo demás palidece, no para perder sentido y ‘pasar’ de ello, sino para convertirse en disponible y nunca en necesitante. En realidad es el extremo opuesto al ESTÍMULO-RESPUESTA, es la verdadera vivencia de LIBERTAD. Una libertad que carece de horizonte, de ‘para’, que no se ‘hace cargo de’ (¿para qué?), no es tal. Una libertad que no sabe lo que quiere no es libertad sino aburrida e insaciable pasividad que siempre me dejará ‘seco y descontento’.

Volvamos al discernimiento de **2ª Semana**: como San Ignacio indica en la **Anotación 10**, se desarrolla en la *vida iluminativa* (no se me pueden invitar a ‘asaltar el banco’), es decir, no pongo en duda mi ‘para’. Sólo esta sólida orientación sin titubeos (*no sea en deliberar*), puede garantizar un discernimiento *más sutil* que tiene que discernir, no entre la clara disyuntiva pecado-gracia, sino entre algo no tan evidente ‘lo bueno y lo mejor para mí’. Ahora todo el horizonte es positivo, pero puedo engañarme *debajo de especie de bien*, y no abrirme a lo mejor.

Volvamos a recordar los datos a los que el que discierne en esta situación tiene que remitirse para ‘asegurar’ que su discernimiento es correcto (uno de carácter intelectual y el otro afectivo), para preguntarnos si es posible acceder a ellos sin tomar en serio la vivencia de la **2ª manera de humildad**.



En efecto, mi inteligencia debe descubrir en qué acaba la dinámica de mis mociones (*en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánimo antes tenía propuesta de hacer*). Como decíamos antes (fuera de la ‘cosa mala’), ninguno de estos datos pueden denominarse ‘objetivos’ si la persona no está con firmeza orientada en el ‘para’ del **PF**, de tal forma que lo libere de cualquier otra focalización. En efecto, dicha orientación le hará percibir como *distractivo* lo que, careciendo de ‘para’, se vive intrascendentemente desde un relativismo generalizado, y como *menos bueno* si previamente ha habido un compromiso. Sólo cuando nuestra vectorialidad está definida (posibilitada por una **conciencia**), podemos descondicionarnos de todo lo que no sea el **fin** que nos da sentido y, de hecho, nos posibilita hacernos cargo de la realidad, **ser libres**. Esta situación es la **indiferencia** ignaciana que expresa la **2ª manera de humildad**. Por tanto, sin apuntar a esta situación, difícilmente podría nuestro criterio intelectual descubrir matices tan ‘sutiles’.

Pero no sólo somos inteligencia. La otra dimensión que posibilitará el discernimiento es la constatación del contraste que percibo desde el distanciamiento temporal de mis estados afectivos: *quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía*. Únicamente una observación: para esta constatación es necesario que la persona viva el tiempo humanamente, es decir, que no viva el presente aislado (con ‘corchetes’) sino con memoria y proyecto, formando parte de un tiempo que pasa (historia) y llamado a abrirse al futuro. Sólo entonces percibirá sus distintas situaciones afectivas como algo significativo y no meras constataciones sucesivas meramente yuxtapuestas y vividas pasivamente. Pero, ¿puede esto captarse sin el distanciamiento que posibilita la indiferencia ignaciana (**2ª manera de humildad**)?

Sólo tomando conciencia de estos dos datos que nos proporciona el criterio intelectual y el afectivo, tendremos unos referentes objetivos para nuestro discernimiento: serán *clara señal [...]* *proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna*.

Es decir, ambos datos deben ser comprobables objetivamente para que realmente posibiliten un discernimiento creíble, pero ¿es posible esta doble constatación si el sujeto no está en esta **segunda manera de humildad**? La ambigua disyuntiva entre lo bueno y lo mejor para mí y la inseguridad que da el poder ‘ser tentado debajo de especie de bien’, hace bastante problemático nuestro discernimiento en la *vida iluminativa*. La posibilidad de engañarnos justificándonos es evidente si el relativismo que supone el titubeo (*sea en deliberar*) *de hacer un pecado venial* nos domina. En efecto, si el pecado venial consiste en un déficit de nuestra libertad al estar condicionada por un ‘afecto desordenado’, difícilmente se percibirá si lo que nos mueve *acaba en alguna cosa mala o distractiva o menos buena...*, ya que por definición lo que me mueve tiene que venir envuelto en *pensamientos buenos y santos*, y carezco del distanciamiento espacio-temporal que posibilita la indiferencia. ¡Cuántas veces un discernimiento de **2ª Semana** sin plantearse en serio esta **2ª manera de humildad** se reduce al sutil mecanismo de justificación del **2º binario**! (¡Todo ha estado justificado en la historia!)

¿Cuál es el alcance de la 3ª manera de humildad?

Si la **1ª** y **2ª maneras de humildad** corresponden a la **1ª** y **2ª Semana**, ¿a qué corresponde la **3ª**? En realidad esta manera de humildad es a lo que apunta la petición de las contemplaciones de la vida de Jesús. Carece de sentido si no surge de ese *conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*. Sólo un ‘conocimiento’ que me implica personalmente (*interno*) hasta el punto de suscitar en mí una respuesta que me pone en juego



totalmente (*para que más le ame*), puede suscitar un seguimiento gozoso (*y le siga*). Esto no tiene nada que ver con el voluntarismo. Por tanto, esta **3ª manera de humildad** sería la culminación de todo el proceso de **EE**.

Ahora bien, hay que subrayar que esta dinámica que encierra la petición de **2ª Semana [EE 104]**, que me lleva espontáneamente a *querer y elegir... más pobreza y oprobios con Cristo... y ser estimado por vano y loco por Cristo... que por sabio ni prudente en este mundo*, no es un absoluto que anula cualquier otra referencia. Si así fuera, sería dar al mundo del deseo y de la imaginación una autonomía peligrosa que puede llevarnos a ser ilusos. Veamos cómo evita este riesgo.

Por lo pronto, como acabamos de ver, supone la constatación de que los dos primeros pasos del proceso (rechazo visceral del pecado, hasta el punto de afectar a mi sensibilidad: *aborrecimiento y temor de las penas*, y liberación de todo lo que pueda condicionar nuestra libertad, *indiferencia*, es decir la **1ª y 2ª Semana**) se han alcanzado. Pero además añade algo sumamente importante: *siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*. Es decir, remite al referente que no sólo preside (**Principio**), sino que acompaña (**Fundamento**) todo el proceso de **EE**. ¡Nada puede suplantar este horizonte! ¡Ni siquiera el ‘seguimiento a Jesús’! Todo lo que se desvíe del ‘para’ del **PF**, nos deja encerrados en el mero subjetivismo, en niveles imposibles de objetivar.

En efecto, cuando explicamos la dinámica del ‘binomio’ del **PF**, la equiparábamos al dicho evangélico: *el que pierda su vida, la encontrará*; pero el **Evangelio** añade la ‘vectorialidad’ contraria: *el que busque su vida la perderá*. Toda objetividad ha de girar en torno a la vida. Podríamos decir que la vida nunca es teoría sino concreción, resultado. Nadie quiere destrozarse su vida (fracasar), sin embargo la destrozamos a veces y fracasamos. Eso es más resultado que previsión. Pero todo resultado lo constatamos en la realidad: equivaldría a lo que San Ignacio llama **provecho**. Sólo apostando con la vida por algo que ‘merezca la pena’, la encontraremos, nos realizaremos. El dicho de Jesús en el **Evangelio de San Juan** es más explícito: *Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. [Jn 10, 17-18]*. La vida la recibimos pasivamente y tenemos que devolverla voluntariamente (¡libremente!). Somos pura ‘deuda’ como dice Bruckner: habrá que devolver lo que recibimos. Y en esta devolución nos realizamos.

Por tanto, la vida que hemos recibido está llamada a *encontrarla*, a *recobrarla de nuevo*. ¿No habría un equivalente en el lenguaje secular a este doble reto evangélico? Cuando decimos que una persona ‘se ha realizado’, ¿no estamos aludiendo a algo equivalente? (¡No se nos ocurre decir: ‘se ha idealizado’!) Pero esta ‘realización’ es un ‘resultado’ que los que rodeamos a la persona realizada constatamos, es una manera de estar en la vida que es posible **objetivar**. ¿Equivale esta ‘realización’ a la apuesta evangélica?

Veamos brevemente lo que quiero decir: nadie ‘realiza’ a nadie, es uno el que tiene que realizarse. Mientras vamos por la vida pasivamente (infantilmente) somos una realidad bien palpable para nuestros padres o cuidadores, y su gran labor es meramente objetivadora, para posibilitar que nuestro acceso a la realidad sea correcto (¡no nacemos programados!), pero nosotros ni éramos conscientes de que vivíamos. Ahora bien, nuestra vida nadie nos la puede resolver. Lo hemos ido recibiendo todo y no teníamos que salir de nuestra subjetividad para disfrutar y acoger este don. El ‘acierto’ de aquellos que nos han ido proporcionando todo lo que ‘necesitábamos’ (cuando nacemos somos un mero ‘ser-necesitado’), consistirá en que nos han capacitado para ‘hacernos cargo de la realidad’, y la primer realidad de la que tenemos que hacernos cargo es de nuestra vida:



¿qué hacemos con ella?, ¿qué sentido le damos? Si seguimos siendo el centro (**niño**), sólo la disfrutamos pasivamente: ni nos ‘encontramos’ con ella, ni la ‘recuperamos’ (el niño no es consciente de que vive, vive sin más). Sólo la hacemos nuestra cuando apostamos con ella por algo que nos ‘hace salir’ de nuestra subjetividad: nos damos gratuitamente, igual que se nos entregó la vida de forma gratuita. Este era el reto del **PF** (el éxodo del propio yo), que como veíamos equivalía a la propuesta evangélica.

Pero la gratuidad no necesita explicación ni justificación, es ella misma. Si la culminación de la actitud humana es la gratuidad, no podemos buscar ‘razones’ para ser gratuitos. La gratuidad sorprende y se agradece. Si sentimos la necesidad de pedir explicaciones es que no era gratuidad y nos preocupará más que alegrarnos, más aún puede generar hasta desconfianza. Cuando por la vida vayamos preguntándonos **siempre** ‘¿qué pretendería esta persona con aquella actitud tan simpática...?’, difícilmente captaremos lo que significa la persona y la relación personal, porque eso significa que no hemos experimentado la liberación que supone la vivencia de la **gratuidad**: lo único que nos pone en juego como totalidad sin condiciones ni voluntarismos.

Pues bien, volvamos a la condición que San Ignacio exige para que esta tercera manera de humildad sea tal: *siendo igual servicio y alabanza de su divina majestad* = primer miembro del **PF**. Es decir, si fuese ‘menos’ no sería válida. Deja, pues, claro que un seguimiento a Jesús que objetivamente no se traduce en gratuidad (*alabar*), respeto (*hacer reverencia*) y servicio (*servir*), difícilmente será inteligible porque no ha accedido a la realidad, seguimos encerrados en nuestra subjetividad. Nuestra vida no se ‘salva’ así, la ‘perdemos’.

La imitación-seguimiento a Jesús es ininteligible si se reduce a la mera vivencia subjetiva (¡¡¡intimidad!!!): es algo desencarnado, vacío, que sólo percibimos en la imaginación y el sentimiento, pero que nunca podremos objetivar. La ‘encarnación’ que el Nuevo Testamento exige para acceder a Dios (*quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve* [I Jn 4, 20]), nos prohíbe hablar de una experiencia de Dios que no se concrete en un compromiso desinteresado (**gratuito**), que **sirve** desde el **respeto**.

Es decir, esta referencia al primer miembro del **PF** como condición de validez de la **3ª manera de humildad**, no es otra cosa que la preocupación constante de San Ignacio por acceder a la realidad, o lo que es lo mismo, que nuestra experiencia espiritual no sea ‘ilusa’. Todo el proceso de **EE** culmina en la **Contemplación para alcanzar amor**, que no es otra cosa que devolvemos a la realidad *para en todo amar y servir*.² Es en ese ‘todo’ donde nos jugamos el encuentro con Dios, porque a Dios mismo *nadie le ha visto nunca* [Jn 1,18] y *no puede verme el hombre y seguir viviendo, pero yo haré pasar delante de ti toda mi bondad* [belleza] [Ex 33, 18-20]. En efecto, la gratuidad, el respeto y el servicio al que nos remite el primer miembro del binomio del **PF**, es algo constatable sólo en la realidad. El remitirnos a él como condición indispensable para que la **3ª manera de humildad** sea tal, es garantizar que el seguimiento-imitación de Jesús no nos ha sacado de la realidad sino que nos ha implicado (comprometido), y de esta forma se ha hecho inteligible y podemos agradecerlo.

² Es interesante la formulación de esta tarea en la **Tercera parte** de las **Constituciones** de la Compañía de Jesús, de cara a la formación de los que permanecen ‘en probación’: *y sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a su santísima y divina voluntad.* [288]



Más aún, aquí conviene recordar la Regla 7ª de **2ª Semana**, donde se nos da un principio clave que **siempre** habrá que tener en cuenta a la hora de discernir, y es que según nuestra ‘vectorialidad’, así hay que interpretar las mociones. Las mociones que van en la dirección de nuestra ‘vectorialidad’, entran *con silencio como en propia casa a puerta abierta... como la gota de agua que entra en una esponja*, mientras que las que van en contra, *entran con estrépito y con sentidos... como cuando la gota de agua cae sobre la piedra*. En una palabra, sólo la vectorialidad del ‘para’ del **PF**, que nos hace salir de nuestra subjetividad, objetiva nuestras mociones. En efecto, *tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interesse [EE 189]*. Todo lo que sea quedarse encerrado en el propio interés (la subjetividad) no es objetivable. Nuestras mociones se objetivan en lo que ‘acaban’ o en el ‘provecho’ que sacamos. Si acaban en el ‘propio amor, querer en interesse’, por muy ‘sublimes’ que sean, tienen como fundamento nuestro narcisismo. ¡Cuántas ‘imitaciones’ espectaculares de Cristo han sido puro exhibicionismo!

Esta obsesión de San Ignacio por acceder a la realidad, no se reduce sólo a la comprobación del ‘provecho’, sino que en la **Anotación 14**, advierte al que da los **EE**, que *si ve al que los recibe que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y cuanto más le conociere de ligera condición, más le debe prevenir y admonir*. No es la ‘consolación’ o el ‘mucho hervor’ lo que deciden, sino si es de ‘ligera condición’: hay que partir de las posibilidades reales de la persona. Y da la razón: porque *mucho debe mirar la propia condición y subiecto, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiere prometer*. La propia decisión no se puede basar en la pura generosidad, sino en la propia realidad con la que hay que contar (tanto personal como circunstancial) pues no va a ser indiferente, sino que será ‘ayuda’ o ‘estorbo’. Todo esto son datos que se pueden constatar. La búsqueda (el discernimiento-deliberación) no se puede hacer de espaldas a la realidad, hay que contar con ella, o mejor dicho, debe evitar que nos salgamos de ella. En todo voluntarismo habrá un ‘dar la espalda’ de alguna forma a la realidad.

En una palabra, con este inciso (*siendo igual servicio y alabanza de su divina majestad*), pretende salvarnos de los engaños a los que un generoso sentimiento puede abocarnos, como a él mismo le ocurrió en Manresa: aquellas exageradas penitencias y comportamientos extraños (no cortarse las uñas, dejar crecer el pelo...) lo sacaban de la realidad. Estas desorbitadas generosidades, que giran más en torno a la heroicidad en la que el propio yo está en primer plano (narcisismo), es lo que quiere evitar con este inciso que nos remite al servicio y a la gratuidad, las dos notas que autentifican todo comportamiento humano..

Por último hay que resaltar la nota que pone al final [**EE 168**]: *Así para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los binarios ya dichos, pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad*.

En esta nota se alude expresamente que *esta tercera mayor y mejor humildad (perfectísima nos había dicho antes)*, es la culminación de la petición que vertebra la **2ª Semana** (*para más le imitar y servir*): *conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga (EE 104)*. Pero si nos fijamos sólo alude a su culminación real, práctica (¿el ‘provecho’?, ¿en lo que ‘acaba’?), lo único objetivable. Pero no se presenta como una meta conquistable, sino como un don que hay que pedir: *pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir*. Es decir, no es el protagonismo de una ‘competición’, una ‘meta’ que me propongo y con mi esfuerzo alcanzo, sino



la sorpresa de un sentirse ‘elegido’. Por eso San Ignacio presenta esta ‘manera de humildad’ como puro don (¡no voluntarismo!). Aparece en nuestro deseo (*quien desea alcanzar esta tercera humildad*), pero remite a ‘los tres coloquios de **Binarios**’ (y **Dos banderas**): *un coloquio a nuestra Señora por que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera...* [EE 147], o como lo formula en la **Nota de Binarios**: *pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual; y que él quiere, pide y suplica* [EE 157]. Se va a experimentar como pura gracia, nunca se va a vivir como heroicidad.

Pero nunca se le olvida enmarcar este don en el referente que preside todo el proceso de **EE**: el **PF**. En efecto, tanto la **Nota de Binarios**, como la de **Tres maneras de humildad**, terminan remitiendo a dicho referente, como el único garante de que no quedamos atrapados en la subjetividad: *sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad* [EE 157], o *si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad* [EE 168]. Es decir, no absolutiza la petición (*que el Señor le elija en pobreza real o en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y seguir*), sino que ha de quedar enmarcada en el ‘para’ del **PF**.

Toda relación personal es puro salir de sí y darse. No se concibe una relación personal ‘interesada’, deja de serlo para convertirse en dominio o manipulación. Por tanto, esta **3ª humildad** es la culminación de aquel éxodo del propio yo que planteaba el **PF**, un éxodo no voluntarista sino gozoso. Ahora bien, en toda relación interpersonal hay riesgos (manipulaciones, dominios esclavizantes) que adulteran lo que está llamado ser plenitud. Esto lo evita San Ignacio advirtiendo que no es posible soñar con esta **3ª humildad** sin contar con las dos primeras: la **1ª** aseguraría la **fidelidad** (pieza clave en toda relación personal), la **2ª**, una **libertad que respeta y deja libre** (¿qué es la ‘indiferencia’ sino el liberarse de todo capricho-enganche que me hará manipulador e interesado?). En la relación interpersonal se lleva a cabo el descentramiento más total junto a la toma de conciencia más plena de mi yo (soy yo el que se da). Un descentramiento gozoso y liberador que nos pone en juego y compromete.

Resumiendo: la tarea irrenunciable de ‘discernir’ lo que me mueve desde dentro para que desde *mi mera libertad y querer* sea dueño de mi vida y no un mero ser necesitado o estimulado, puede quedar atrapada en un subjetivismo peligroso, capaz de justificar lo injustificable. San Ignacio es consciente de esta trampa, y justo antes de enfrentar al ejercitante con el reto de la **elección** (disponer de su vida, apostar con ella), le sugiere que *antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad*.

Si todo el discernimiento apunta a posibilitar una elección *sana y buena*; hay que *sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar* [EE 313], pues si lo que me mueve es del mal espíritu, *no podemos tomar camino para acertar* [EE 318]. Estas dos ‘consideraciones’ (**1ª** y **2ª manera de humildad**) nos proporcionan el referente objetivo en el que cada ‘campo’ de discernimiento debe moverse, para que, tanto la trampa del ‘estímulo-respuesta’ (**1ª Semana**: *soy tentado grosera y abiertamente*) como la de las justificaciones (**2ª Semana**: *puedo ser tentado debaxo de especie de bien*), puedan desenmascarse y evitarse.

Esto supuesto, ¿qué aporta la **3ª manera de humildad**? Por lo pronto no la desliga de las dos anteriores (*quando incluyendo la primera y la segunda*) y además la enmarca en el **PF** (*siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*). No es, pues, un ‘absoluto’ que sintetiza y ‘suple’



todo lo anterior, sino un 'plus', la culminación (cualitativa si se quiere) de un proceso necesario e irrenunciable. Este 'plus' es lo que vamos a desentrañar en el apartado siguiente

IV. ¿Por qué no hay Reglas de discernimiento para 3ª y 4ª Semana?

El discernimiento, según llevamos visto, es previo a la elección: es para una etapa de búsqueda. Una vez que yo haya hecho una *sana y buena elección*, ¿qué sentido tiene el discernimiento? Si toda elección apunta al **Primer tiempo de hacer elección** en que *sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado [EE 175]*, la persona que ha alcanzado esta gracia no tiene ya que seguir buscando. Esto queda reflejado en **EE 173**: *si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente... no hay para qué de nuevo haga elección, mas en aquella perfeccionarse quanto pudiere*. Podríamos decir que es a este 'perfeccionamiento' a lo que apunta la **3ª manera de humildad**.

Y aquí tenemos que volver a la vieja polémica de *cosas inmutables y mutables* de **EE 171**. Con la vida no se juega sino que se apuesta. Todos tenemos claro que no estamos dispuestos a que nadie juegue con nuestra vida y así lo exigimos (aunque a veces dejamos que jueguen con ella). Otra cosa bien distinta es el supuesto 'derecho' que yo me asigno a jugar con ella. ¿Es válido esto? ¿Da respuesta al ser humano este juego consentido?

Por lo pronto hay 'juegos' con la propia vida que los espectadores no soportamos, pero se 'respetan' (si a eso se le puede llamar respeto) mirando para otro lado porque o los rechazamos o nos dan lástima. Y esto ocurre cuando lo vemos en personas cercanas, pues en el extraño no pasa de la curiosa constatación con la despectiva postura de "¡Allá él!".

Pero la vida hay que *salvarla (PF)*, y para salvarla hay que *saberse salvar (EE 153)*. El protagonismo de la persona es irrenunciable para San Ignacio: aun cuando *Dios nuestro Señor [nos ponga] en voluntad*, no desaparecemos, Dios no nos sufre: *y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad... (EE 155)*. Una vez más tenemos que recordar el punto de partida de toda nuestra reflexión: que lo *propio mío sale de mi mera libertad y querer*, todo lo demás (hasta el mismo Dios) *viene de fuera (EE 32)*. Ahora bien, la libertad no es el ESTÍMULO-RESPUESTA, sino la apuesta con la vida (¡que no está programada!) por algo. Pero no cualquier cosa por la que apostemos es válida. Este fue el gran hallazgo de Ignacio en su experiencia de Loyola: que de los distintos proyectos *que se le ofrecían a la fantasía* de unos quedaba *seco y descontento* y de otros *alegre y contento (Autobiografía 8)*. Esta es la experiencia del **discernimiento**. Por tanto, para que nuestra libertad no se convierta en la alienante justificación del estímulo de turno, porque 'jurídicamente' se me reconoce una libertad que en el fondo no me atrevo a usar, tengo que discernir y deliberar. Es decir, no hay libertad sin discernimiento.

Pues bien, este reto de **acertar** en la vida ha de estar enmarcado en el **PF**: *solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos criados*. San Ignacio bien que intenta 'prepararnos y disponernos' para que nuestra elección sea *sana y buena*. Una vez alcanzada no hay por qué buscar nada nuevo, sólo queda 'perfeccionarnos en ella'. Si lo que pretende toda elección es saber *en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad (EE 135)* (no mi ocurrencia) uno tendrá que permanecer *firme y constante* en dicha **determinación [EE 318]**.



La 3ª y 4ª Semana, pues, tan sólo sacan las consecuencias del seguimiento a Jesús que en el caso del ejercitante ha debido plasmarse en la **elección**. Esto es lo que parece sugerir la **contemplación de la última Cena**: allí Jesús consumaba su entrega (su elección), y la pasión va a ser su consecuencia (*La eucaristía mató a Jesús*). En esta contemplación el ejercitante hace también su ‘eucaristía’ junto con la de Jesús (*haced esto en recuerdo mío*). De ahora en adelante, tanto lo negativo como lo positivo tendrán otro referente: no soy yo. Se ha producido el descentramiento que proponía el PF. Pero todo descentramiento sólo es posible porque hemos encontrado otro ‘centro’. Es lo que se ha buscado a lo largo de la 2ª Semana con la petición (EE 104). Ahora, tanto el dolor como el gozo no han de centrarse en mí sino enmarcarse en un **con**. Este es el alcance, no sólo de la 3ª manera de humildad (y de la 3ª Semana), sino también de la 4ª Semana (no sólo el dolor sino el gozo) que han de culminar en la **Contemplación para alcanzar amor** (*para en todo amar y servir*). Es decir, a partir de la 3ª Semana se ha acabado la etapa de **búsqueda** y comienza la de la **fidelidad**.

Esto no quiere decir que de ahora en adelante no tengamos que buscar nada (la búsqueda de la voluntad de Dios sobre nosotros ha de ser permanente: es el final de prácticamente todas las cartas de San Ignacio: *gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos*). Pero aquí hay que distinguir entre las búsquedas ‘mutables’ y las ‘inmutables’.

En efecto, no todo lo que elegimos tiene el mismo alcance. Veamos cómo San Ignacio lo formula: *en la elección inmutable que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir, porque no se puede desatar, así como matrimonio, sacerdocio, etc.* Sin embargo, añade que este ‘no poderse desatar’ no quiere decir que la elección haya sido la debida, pues *si no ha hecho elección debida y ordenadamente, sin afecciones desordenadas...; la cual elección no parece que sea vocación divina, por ser elección desordenada y oblica, como muchos en esto yerran, haciendo de oblica o de mala elección vocación divina, porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada* (EE 172).

Sólo quiero resaltar dos cosas. La frase *porque no se puede desatar* parece referirse a la dimensión jurídica y no a que sea *vocación divina*, ya que a renglón seguido alude a que podemos elegir de forma *desordenada y oblica* y entonces, aunque no se pueda desatar, no por eso la vocación es *divina*. Es decir, el lazo ‘jurídico’ no parece convertir en ‘divina’ la elección. Por ejemplo, con el Derecho canónico actual pueden declararse nulos infinidad de matrimonios que en tiempos de San Ignacio sería impensable. Esto no quiere decir que hoy se pueden ‘desatar’ y antes no, sino que se reconoce que no hubo ‘atadura’ (compromiso), que no hubo *elección debida y ordenada*, y por tanto *vocación divina*.

Lo segundo que quiero destacar es la afirmación *como muchos en esto yerran, haciendo de oblica o de mala elección vocación divina, porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada*. Es decir, para San Ignacio la ‘vocación divina’ (la elección ‘debida y ordenada’) sería **inmutable**. Si elecciones que entrarían dentro del concepto de ‘inmutables’ (*matrimonio, sacerdocio*), no han sido ‘divinas’ (*pura y limpia*) y de hecho se pueden ‘desatar’ jurídicamente (se pueden declarar nulas), no tendrían por qué ser consideradas ‘inmutables’, porque no se puede hacer *de oblica o de mala elección vocación divina*.

Esto no quiere decir que se abre la puerta al relativismo total, sino que tomamos en serio, y con todo su alcance, la vivencia a la que al comienzo de este apartado aludíamos: **nadie quiere que jueguen con su vida**, aunque paradójicamente todos nos creamos con el ‘derecho’ de hacerlo con



la propia. Es decir, la inmutabilidad a la que alude San Ignacio consistiría en caer en la cuenta hasta qué punto es un cinismo creer que tengo derecho a ‘jugar’ con mi vida, como si yo la hubiese ‘conseguido’: la vida nos hemos encontrado con ella, es el don por excelencia, no es mía. Tampoco yo puedo ‘jugar’ con ella.

Una vida, por tanto, que nos hemos encontrado con ella y no está programada, tengo que apostar con ella. Esta apuesta ‘global’ de mi realidad personal, es la que llamaría San Ignacio ‘inmutable’, dado ese carácter no lúdico de la propia persona ante quien pretenda jugar con ella. “Conmigo no se juega”, habremos afirmado alguna vez en la vida con toda contundencia. Pero, si esa contundencia es verdadera tendríamos que añadir: “ni siquiera yo”. Entonces es cuando el concepto persona expresa todo su alcance y consistencia. No hay nada que más nos desconcierte que encontrarnos con alguien ‘inconsecuente’, es decir, que no toma en serio la propia apuesta. En el fondo no sabemos a quién tenemos delante y no podemos confiar en él.

La apuesta, por tanto, que llegamos a hacer con la propia vida como totalidad (como realidad personal), está llamada a no ser un juego (a ser **inmutable**). Pero esto no quiere decir que todo lo que elegimos tiene este carácter global, de totalidad. Hay cosas que son mutables y responden a parcialidades de nuestra realidad personal (*como son tomar beneficios o dejarlos, tomar bienes temporales o lanzallos*, concreta San Ignacio) [EE 171]. Pues bien, en estas elecciones habrá que buscar y decidir (elegir), para lo cual tendremos que remitirnos a los medios que el método nos ha proporcionado para hacer ‘sana y buena elección’. De hecho, San Ignacio acude a las cuatro reglas que propone en el segundo modo para hacer sana y buena elección en las del ministerio de distribuir limosnas, y en EE 189 (*Para emendar y reformar la propia vida y estado*) sugiere que aunque *aprovecha mucho, en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida, sin embargo debe mucho considerar y ruminar por los ejercicios y modos de elegir, según que está declarado...* El discernimiento-deliberación serán constantes, pero no sobre lo ‘inmutable’.

Sin embargo, como veremos después, esto no quiere decir que Dios no pueda pedir algo después de ‘acertar’ en lo ‘inmutable’ para mí. En efecto, tenemos casos como Carlos de Foucault y la Madre Teresa de Calcuta. Pero en estos casos hay que tener presente que deben estar enmarcadas en el ‘más perfeccionarse’³.

Más aún, recordemos que uno de los datos objetivos que en el discernimiento de segunda semana se nos dan, es *si acaba en alguna cosa... menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer* (EE 333). Es decir, el proyecto de cada uno es personal e irrepetible, y no podemos defraudarnos a nosotros mismos o ‘tirar la toalla’ como decimos vulgarmente. El reto es no ser infiel a dicho proyecto, lo cual supone abrirse al futuro de forma responsable (activamente), y esto no es posible si nos situamos en el esquema ESTÍMULO-RESPUESTA (desde este planteamiento no salimos de un presente que vivimos pasivamente).

³ : Aquí conviene recordar la advertencia que San Ignacio hace al que entra en elección y que encontramos en el **Directorio Autógrafo**, cap 1º, 9: *Le disponga y haga capaz, que son menester mayores señales de Dios para los preceptos que para los consejos, pues Cristo N.S. aconseja a los consejos y pone dificultad en el poseer haciendas, lo que se puede en los preceptos*. Esto es una concreción del principio clave de toda la dinámica de EE: *piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interesse* (EE 189), la gran alternativa al ESTÍMULO-RESPUESTA



Es decir, lo que no podemos es ser infieles (pretender algo *menos bueno* que lo que *antes* teníamos propuesto hacer). Pero nuestra fidelidad puede ‘perfeccionarse’ y abrirse a retos más altos, con tal de que los experimente como gracia (‘ser elegido’), no como una heroicidad en la que mi yo es el protagonista y el centro. No olvidemos la regla de oro que San Ignacio plantea ya en el **anotación 18**: ni el que acompaña en **EE** puede dar *cosas que* (el ejercitante) *no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas*, ni tampoco ir más allá de lo que el propio ejercitante *se quiere disponer...*, porque *más se pueda ayudar y aprovechar*. Ni lo que supera nuestras fuerzas (capacidades), ni lo que va más allá de aquello a lo que estamos dispuestos, nos va a ‘ayudar y aprovechar’. Este planteamiento nunca nos llevará a ningún tipo de voluntarismo, sino a la expectativa y a estar atentos a ‘ser elegidos’ de tal forma que *sin dudar ni poder dudar* la persona *sigue a lo que es mostrado*. [**EE 175**]

Como recordábamos más arriba, San Ignacio plasma esta problemática ya en el **PF**. En efecto, el primer miembro del binomio del **PF** plantea el éxodo del propio yo que nos abre a Dios gratuitamente (*alabar*) desde el respeto (*hacer reverencia*) y el servicio. Dios es el único que puede abrirnos a la gratuidad plena. Qué duda cabe que la gratuidad no es ni mucho menos patrimonio del creyente, pero la gratuidad en su plenitud (¡no interesada!) nos abre a Dios sin saberlo (*¿y cuándo te vimos...?; ...a mí me lo hicisteis*. [**Mt 25, 38-40**]). Pero este éxodo tiene la persona que experimentarlo como plenificante (*y mediante esto, salvar su ánima*). No cualquier manera de ‘alabar, hacer reverencia y servir a Dios NS’ es la mía.

Y aquí conviene resaltar un dato importante: San Ignacio, siempre que remite al reto del ‘para’ del **PF** de cara a la elección, alude a los dos miembros del binomio. Por ejemplo, en el **Preámbulo para hacer elección (EE 169)** (*...para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi alma y al final sino sólo servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi alma*), en el **3^{er} tiempo de hacer elección (EE 177)** (*...es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima*), en el **2^a punto del Primer modo para hacer sana y buena elección**, alude en dos ocasiones (**EE 179**) (*...que es para alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima*, y al final *...aquello que sintiere ser más gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima*), en el **4^a punto (EE 181)** (*...para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*) en la **2^a punto del Segundo modo para hacer sana y buena elección (EE 185)** (*...lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima*) y por último en **Para enmendar y reformar la propia vida y estado**, que ya no se trata expresamente de ‘elección’, vuelve a remitir al binomio (**EE 189**) (*...poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima*).

Ahora podemos retomar el tema de las maneras de humildad. Mientras en la **2^a manera**, necesaria para entrar en elección se alude al binomio (**EE 166**) (*...siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima*), en la **3^a**, se prescinde del segundo miembro (**EE 167**) (*...siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*). Ahora bien, advierte que tiene que incluirse la **1^a y 2^a**, en la que como hemos visto había que tener presente el binomio de cara a la elección. Sin embargo en la **3^a manera**, a la que nos abrimos como puro don (*pidiendo que el Señor le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad*) (**EE 168**), desaparece la alusión a ‘la salud de mi alma’. Una vez que uno ha encontrado su forma de *alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima* (elección), lo único que decide es *por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor...*, eso sí, sin perder la referencia irrenunciable del **PF** (*siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad*). Pero mi yo no es ya el referente se ha producido un descentramiento que a lo largo de toda la **2^a Semana** hemos ido pidiendo: *conocimiento interno*



del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más lo ame y lo siga. En efecto sólo una relación interpersonal intensa (el amor) puede suscitar un descentramiento que nos personaliza más, poniéndonos en juego de forma totalizante.

¿No es esta **3ª manera de humildad** la exclamación de Pablo en Gálatas: *con Cristo estoy crucificado: y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2, 19-20)?*. Entramos aquí en el dominio de la fe y la mística. Es la advertencia de **Rhaner** de que el cristianismo en el siglo XXI o se abría a la mística o desaparecía. Pero, ¿no han sido los místicos los que han mantenido a lo largo de la historia la vivencia cristiana? ¿No estamos todos los creyentes abiertos a la mística?

Por lo pronto, la vida del propio San Ignacio confirma el protagonismo de la experiencia ‘mística’. Su afirmación de que *si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto [Autobiografía, 29]* lo confirma. El problema es que siempre que se alude a ‘mística’ lo descartamos como imposible para nosotros. San Ignacio, sin embargo, en el proceso de **EE**, no restringe en absoluto la experiencia mística, sino que está convencido que todo creyente está abierto a ella. La **consolación sin causa precedente** y el **primer tiempo de hacer elección** lo confirman: *porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad (EE 330), y cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado [EE 175]*. Ahora bien, lo novedoso en San Ignacio es que esta ‘experiencia’ no podemos secuestrarla (en el sentido de cosificarla, congelarla) ni manipularla. Para ello remite al factor tiempo: hay que distinguir *el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada (EE 336)*. La experiencia de Dios es un dato irrenunciable, pero es ‘sólo de Dios’, no nuestra. Por tanto no puedo hacerla mía y dar por supuesto el referente que le da sentido: Dios. Un referente con el que no me puedo identificar porque Dios no me suplente y tengo que retomar la penosa tarea de la propia responsabilidad, porque ‘lo propio mío es mi mera libertad y querer’, todo lo demás ‘viene de fuera’. Y aquí nos encontramos de nuevo con la sospecha, teniendo que discernir los diversos espíritus, porque *ya no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor*.

Y tenemos que remitirnos de nuevo en el discernimiento de **2ª Semana** en el que, si recordamos, la disyuntiva no es entre bien-mal sino entre bueno-mejor para mí. Ahora no es ya cuestión de búsqueda cuanto de sospecha: no ser engañado *debajo de especie de bien*. Pero lo que en definitiva debe decidir es lo objetivo: *si acaba en alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer*. Más aún, el criterio afectivo lo detecto porque las ‘mociones’ me quitan *la paz y quietud que antes tenía (EE 333)*. Si después de la ‘consolación sin causa precedente’ he de volver a sospechar, no es con referencia a un **antes** que era *sólo de Dios NS*, sino a las posibles manipulaciones de algo que siendo ‘solo de Dios’, las he hecho mías.

Si la **consolación sin causa precedente** había que relacionarla con el **primer tiempo de hacer elección** (en el que *sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado*), el hecho de que en el ‘tiempo siguiente’ pueda uno ser engañado, no quiere decir que haya que poner en entredicho la ‘consolación sin causa precedente-primer tiempo de elección’, que era *sólo de Dios*, sino reconocer la alteridad de Dios: yo no soy Dios ni Dios me suplente (¡viene de fuera!) y tengo que vigilar las trampas propias de la *vida iluminativa* (que puedo ser tentado *debajo de especie de bien*), pero el referente que supuso la ‘consolación sin causa precedente-primer tiempo



de hacer elección' no se pone en duda. No tengo que discernir lo que ya experimenté como don, pero sí he de sospechar de mí mismo: mis mecanismos de defensa y de justificación.

V. La fe último garante de toda fidelidad.

De las distintas descripciones que San Ignacio nos hace de la desolación en **EE 316**, quiero resaltar una: *moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor*. Parece ser que la **fe** es la única que no desaparece, el único hilo que no llega a romperse frente al desolador *sin esperanza, sin amor*. En efecto, la palabra 'fidelidad' procede del concepto de fe. Y es que la fe parece ser compatible con la *oscuridad, las turbaciones del alma, las mociones a las cosas bajas y terrenas, inquietudes, tentaciones*. Todas estas cosas *mueven a infidencia*, pero no tienen por qué romper la fe, aquello en que nos apoyamos, y es que no hay que olvidar que uno tiene que creer lo que no ve.

Pero la fe cristiana es una relación personal, es contar con Aquel en quien confiamos. Lo que sí es verdad es que *sin esperanza y sin amor*, la persona se halla *toda perezosa, tibia, triste*, llegando a sentirse *como separada de su Criador y Señor*. Pero esto no significa que no sigamos 'creyendo' que contamos con Él. ¿En qué consiste esta experiencia de fe que soporta el derrumbamiento de todas las vivencias que dinamizan nuestra subjetividad?

Y aquí quiero aludir a una frase de **Javier Marías** en su novela **Mañana tu rostro. 3**: *...yo no soy del tiempo de la fe firme* (p 491). Este hombre, fino y despiadado observador del ser humano, que fue testigo de la vivencia de fe de su padre **Julián Marías** (una fe que no era precisamente la del 'carbonero'), la frase con que califica la fe que contempla a su alrededor es que no es firme. ¿En qué consistiría esa firmeza que ahora no percibe?

Quizás pueda ayudarnos cómo presenta **Luis M^a Salazar** en su tesis doctoral **Personas por amor**, la fe justificante según **J.L. Ruiz de la Peña** (pp 295-6):

No es, pues, ni el mero asentimiento intelectual (fe histórica) ni la confianza ciega (fe fiducial). Es un acto complejo en el que se da, de forma paradigmática, la paradójica aleación de la interpelación divina y la libre respuesta humana. Tal respuesta implica el momento del asentimiento, pero ni empieza ni se agota en él (**Nota: J.L. de la Peña, El don de Dios**, p 329).

Y en la misma línea sigue afirmando: "La fe es, ante todo, entrega de mi ser personal al ser personal que Dios es. O, en palabras de **Vaticano II**, es el acto por el que 'el hombre entero se entrega a Dios' (**DV, 5**). Desde esta perspectiva, **Ruiz de la Peña** se une a la posición de Alfaro, para quien "la tríada fe-esperanza-caridad, más que a tres realidades adecuadamente distintas, responde a tres dimensiones de la actitud humana ante Dios" (Alfaro, **Actitudes fundamentales de la existencia cristiana**, pp 413-473)

El último aspecto de la fe justificante al que hace referencia Ruiz de la Peña es el de la *certeza* de la misma, del que afirma que es "seguramente el que presenta más dificultades a la sensibilidad contemporánea". Y ello porque "mientras que el descreimiento exhibe el discreto encanto de la tolerancia y talante ilustrado, el creer en algo con firmeza es tenido por pueril credulidad o por dogmática arrogancia" (J.L. de la Peña, **El don de Dios**, 1991, p 331). Sin embargo para nuestro autor, desde un concepto de fe más existencial (relacional, diríamos nosotros) la certeza no sólo no ha de perderse, sino que adquiere un profundo significado.

"El concepto cristiano de fe importa el elemento *certeza*. Sólo que, a mi juicio, se malentiende la certeza propia del acto de fe cuando se asocia inmediata y directamente al ingrediente *asentimiento*: [...] Es éste uno de los indeseables corolarios de una comprensión sesgada de la fe, en la que el factor intelectual prima sobre el existencial. Frente a este punto de vista, y en coherencia con lo dicho más arriba sobre la prioridad del factor existencial, hay que afirmar que *el acto de fe se distingue por su certeza porque*, ante todo, la fe es *adhesión o entrega*, no mero asentimiento.



La extensión de la cita ha merecido la pena, pues nos aporta datos que pueden iluminar el tema que nos ocupa: En efecto, si el ‘tiempo’ que nos ha tocado vivir es el de una fe ‘no firme’, ¿será ésta capaz de resistir la situación desoladora que nos describía San Ignacio en **EE 317**? En efecto, si el único hilo que no se rompía (no decía ‘**sin** fe’, sino *moviendo a infidencia*) no es firme, ¿nos hemos quedado sin el único referente al que podíamos remitirnos (aunque debilitado, sin duda) en una situación tan demoledora como la desolación? Pero posiblemente, si la fe no es ‘firme’ no es fe.

Sin embargo, la conclusión que se saca en este ‘tiempo de fe **no** firme’, no es precisamente de fracaso, sino todo lo contrario: que afortunadamente nos ha tocado vivir un tiempo más ‘evolucionado’ y realista que el de su padre, y aquella ‘fe firme’ de la que él fue testigo era algo llamado a superarse. En efecto, la pregunta se nos impone: ¿hay garantías de que la fe no nos sumerja en un mundo irreal, mítico? La cita de Luis M^a puede darnos luz a este respecto.

Si **Javier Marías** confiesa sin más que ‘no es del tiempo de la fe firme’, **Ruiz de la Peña** nos descubre la raíz de este dar de lado a la fe: “mientras que el descreimiento exhibe el discreto encanto de la tolerancia y talante ilustrado, el creer en algo con firmeza es tenido por pueril credulidad o por dogmática arrogancia”. En efecto, no puede sintetizarse mejor la ‘plausibilidad’ del descreimiento actual: la firmeza de la fe no es otra cosa que una vivencia infantil cargada de una seguridad que tiene más de ‘arrogancia dogmática’ que de consistencia. Pero veamos en qué consiste, según **Ruiz de la Peña**, la firmeza de la fe.

Por lo pronto, la fe justificante es “la paradójica aleación de la interpelación divina y la libre respuesta humana”. La fe no parece ser, según esta descripción, un ingente esfuerzo humano por acceder a lo ‘trascendente’ para encontrar ahí lo que la terca finitud nos niega, sino la respuesta no coaccionada y, por tanto, libre (lo propio mío es *mi mera libertad y querer*) del hombre ante la sorpresa de una ‘interpelación divina’ (*¡es sin causa precedente!*). La fe, por tanto, es “la entrega de mi ser personal al ser personal que es Dios”, pero una ‘entrega’ que es respuesta, no iniciativa. La iniciativa la tiene la ‘interpelación divina’: sin ésta, no puede haber respuesta (fe). Como dice la **1ª carta de San Juan**: *en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo* [4, 10]

De hecho, veamos cómo San Ignacio, al final del proceso de **EE**, en la petición de la **contemplación para alcanzar amor**, refleja esta dinámica de la experiencia de la fe: *conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad* [**EE 233**]. Sólo la sorpresa (*enteramente reconociendo*) de que todo lo he recibido gratuitamente, me puede llevar a una respuesta que me ponga en juego como totalidad personal (*amar*) de forma responsable (*servir*). Pero observemos que esto lo pedimos, no es un propósito voluntarista. Es decir, la fe es una ‘entrega personal’ en la que la persona no ha tenido la iniciativa sino que es pura respuesta ante un hallazgo sorprendente.

Pero será precisamente esta dimensión de entrega personal como respuesta agradecida la que va a fundamentar el controvertido aspecto de certeza que posee la fe: “el acto de fe se distingue por su certeza porque la fe es adhesión o entrega, no asentimiento”, nos decía **Ruiz de la Peña**.

Esta fe es la que encierra la **3ª manera de humildad**. En efecto, la vivencia que describe no es posible desde el mero ‘asentimiento’, es necesaria una ‘adhesión’ plena que lleve a una ‘entrega’



incondicional. Pero he subrayado incondicional, porque San Ignacio matizaría al menos la afirmación de Juan Alfaro: “la tríada fe-esperanza-caridad, más que a tres realidades adecuadamente distintas, responde a tres dimensiones de la actitud humana ante Dios”. Evidentemente la actitud del hombre ante Dios encierra las tres, pero San Ignacio está hablando de vivencia.

En efecto, desde la descripción de la desolación en **EE 317** a la que antes aludíamos, habría que distinguir entre los niveles ónticos (perdón por la palabrota: podemos sustituirla por ‘reales’, ‘en sí’) y los vivenciales. Para San Ignacio, aun en el *moviendo a infidencia* de la desolación puede (y debe, tendríamos que añadir, si hay una ‘fe firme’) permanecer esa ‘adhesión personal’, en medio del desierto afectivo (*sin amor*) y de una oscuridad total (*sin esperanza*), *pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda aunque claramente no lo sienta* [EE 320]. En efecto la fuerza de lo vivencial (lo que ‘se siente’) ha desaparecido, pero esta no constatación ¿supone su no existencia? Esto llevaría a confundir subjetividad con realidad.

Pero esta situación desconcertante por la que puede pasar nuestra experiencia, la dejó plasmada en el **5º punto** de las contemplaciones de **3ª Semana**: como decimos en los apuntes, ahí San Ignacio nos plantea la ‘experiencia atea’ de una *divinidad* [que] *se esconde... y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente* [EE 196]. Y es que en última instancia, esta 3ª semana nos propone *considerar lo que Cristo NS padece en la humanidad o quiere padecer* [EE 195], lo cual debe llevarnos al compromiso: *qué debo yo hacer y padecer por él* [EE 197]. Pero recordemos una vez más la dinámica encarnatoria de nuestra fe, esta vez desde otro texto de la **primera carta de San Juan**: *En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos* [3, 16].

Si la firmeza de la fe se remite a algo que nuestra subjetividad ‘en tiempo de desolación’ es incapaz de percibir, pero con lo que cuenta hasta el punto de ‘adherirse’ y ‘entregarse’ a ello, esta entrega ha de concretarse en la realidad, *pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve* [I Ju 4, 20]. Es decir, la fidelidad de la fe firme ha de ser constatable, nunca meramente subjetiva, porque en definitiva *el amor se debe poner más en las obras que en las palabras* [EE 230].

Y aquí entramos en algo de suma importancia no sólo para San Ignacio sino en la fe cristiana. La experiencia de Dios no es algo que está en nuestra mano. Si estuviese en nuestra mano no pasaría de ser mera proyección. Esto es lo que San Ignacio subraya en la **segunda regla de discernimiento** de **2ª Semana**: la consolación para que sea *sólo de Dios*, ha de ser *sin causa precedente*, es decir, *sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto* [EE 330], o como dice **San Juan de la Cruz**: *... síguese que ninguno de los sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad [¿mi mera libertad y querer de EE 32?], porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento... ¿Qué es la ‘operación de la voluntad’ sino ese compromiso (seguimiento) que autentifica el amor?*

En efecto, si busco la *suavidad y deleite espiritual* de los sentimientos, *ya no andaría a buscar a Dios con la voluntad fundada en vacío de fe y caridad, sino el gusto y suavidad que es criatura...* (**Carta a un religioso desconocido**, Segovia, 14 de abril ¿año?). Por lo tanto, la única comprobación posible, como veíamos en el discernimiento, no es el sentimiento en sí (la consolación), sino en qué *acaba* (cfr. **EE 333**), o el *provecho* (resultados), *porque el amor se debe*



poner más en la obras que en las palabras [EE 330]. San Ignacio, como también el Evangelio (*por sus frutos los conoceréis [Mt 7, 20]*), siempre remite a la realidad como única comprobación válida (*sacar algún provecho*). La ‘vida espiritual’, o se objetiva en la realidad, o es ilusa.

Por tanto, la ‘adhesión y entrega personal’ que supone la ‘fe firme’ no consiste en el sentimiento, sino en *la voluntad fundada en el vacío de fe y caridad*. Más aún, en otro texto de **San Juan de la Cruz** vuelve a expresar esto de otra forma. En la canción 28 de su **Cántico espiritual**, hace el comentario siguiente a la estrofa “*y todo mi caudal en su servicio*”:

Y todo este ‘caudal’ de tal manera está ya empleado y enderezado a Dios, que aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos dicho de este caudal en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios; porque el entendimiento, la voluntad y memoria se van luego a Dios, y los afectos, los sentidos los deseos y apetitos, la esperanza, el gozo y luego todo el caudal de primera instancia se inclina a Dios, aunque, como digo, no advierta el alma que obra por Dios.

Es la fidelidad por así decirlo estabilizada, no el voluntarismo tenso siempre abocado al fracaso. Es cuando la ascesis necesaria en todo proceso alcanza su meta: que nuestra sensibilidad se acomode a nuestro conocimiento de forma que éste se convierta en **conocimiento interno**. Esta etapa no es otra cosa que el hábito, en el que nuestra praxis está garantizada y sabrá adaptarse a los cambios que se produzcan en la realidad. Nuestras respuestas a la realidad serán más acertadas, y normalmente hasta ‘sin advertencia’. La obsesión narcisista de ‘ser conscientes’ desaparece. Uno deja de ser espectador de sí mismo y la respuesta a la realidad está garantizada con suavidad, no con tensión: *Nihil violentum durat* (nada tenso dura), reza una sentencia de San Ignacio.

Es el momento de recordar una vez más las dos **notas** que preceden la **contemplación para alcanzar amor** y que por lo tanto enmarcan el horizonte al que nos abre dicha contemplación al devolvernos a la realidad: que *pueda en todo amar y servir a su divina majestad*. La primera que *el amor se debe poner más en las obras que en las palabras [EE 230]*, y la segunda que el amor es reciprocidad (*dar y comunicar el amante al amado... y el amado al amante*) no precisamente ‘sentimientos’ sino *lo que tiene* (¿lo que es?) *o de lo que tiene o puede*, y como es su costumbre lo concreta: *de manera que si uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro [EE 231]*. Es la constatación real de que el éxodo que supone la adhesión y entrega de la fe es objetivo, palpable (en *obras*) y sin protagonismos (en reciprocidad: *y así el otro al otro*).

Y aquí no me resisto a compartir el bien que me ha hecho la lectura del libro sobre las cartas privadas de la Madre Teresa de Calcuta [**Ven, sé mi luz**. Ed. Planeta Testimonio, Barcelona 2008], libro que en la opinión pública era una especie de escándalo-confirmación de la ‘farsa’ que supone la experiencia religiosa: escándalo porque ‘una mujer que había entregado toda su vida al deshecho de la sociedad, después Dios la dejaba en la aridez más absoluta’; y confirmación, para los que desde (usando la formulación de Ruiz de la Peña) “el discreto encanto de la tolerancia y talante ilustrado” se sitúan en el “descreimiento”: “¿Qué más confirmación de que todo lo de la fe es una patraña!” De hecho tengo que decir que al ir a pagar el libro, la señora que me cobró me hizo el comentario ‘correcto’: “En este libro aparece cómo la religión es algo que debía ya estar superado”.

En efecto, lo que no es útil y gratificante no cuenta, está de más en la vida. Al parecer la única actitud real en esta vida es la interesada. Pues bien, en ese contexto, en esa vivencia, no hay Dios,



y por tanto se puede decir: “Dios no existe. Disfruta”, que dándole la vuelta se convierte en: “Si lo único que cuenta es el disfrute (el propio interés), no hay sitio para Dios (gratuidad)”.

Pues bien, en la experiencia desolada de esta mujer con una entrega-adhesión indiscutibles, se refleja todo lo que hemos planteado en esta reflexión: si el discernimiento apunta a una elección acertada, este acierto no coincide precisamente con lo más gratificante, sino que la gratificación es el resultado de un descentramiento (binomio del ‘para’ del **PF**).⁴

El éxodo de esta mujer de una situación centrada y gozosa (su pertenencia a las Religiosas de Loreto) para ir como una india más a los ‘agujeros oscuros’ de la sociedad, lo vive en un contexto de ‘consolación sin causa precedente-primer tiempo de elección’. Su decisión no puede ser más ‘firme’. pero una vez alcanzado lo que parecía inalcanzable aparece la aridez más total. Esto no lo vive precisamente con placidez, sino en el más absoluto desconcierto. Voy a entresacar alguno de los datos que nos aporta el libro, donde podemos ver confirmada esta **fidelidad** palpable, único dato objetivable de una **fe firme**.

En efecto, su experiencia desolada la desconcierta y la comparte con quien ha sido testigo de su búsqueda. Merece la pena leer la respuesta que el arzobispo **Périer** (que había sido jesuita, y por tanto conocía bien lo que hemos intentado desarrollar en estas páginas): *Usted tiene suficientes hechos exteriores para ver que Dios bendice su obra. Por lo tanto, Él está satisfecho. Guiada por la fe, la oración y la razón, con la rectitud de intención, usted tiene bastante. Los sentimientos no son necesarios y a menudo pueden ser engañosos.* (Carta escrita el 20 de marzo de 1953). Son los ‘hechos exteriores’ (lo objetivable) los que garantizan que Dios quiere su obra, mientras ‘los sentimientos no son necesarios y a menudo pueden ser engañosos’. Para caminar sólo le queda ‘la fe’ (el *vacío de la fe y caridad* decía **San Juan de la Cruz**, la ‘fe firme’ comentábamos nosotros), ‘la oración’ (la apertura a Dios: todo es don) y ‘la razón’ (la inteligibilidad de la que estamos hablando, la facultad capaz de hacerse cargo de la realidad para dar razón de ella).

El seguimiento a Jesús en los más desheredados de Calcuta se ha convertido en el único referente indiscutible, y ahí es donde encuentra la serenidad que no encuentra en su búsqueda explícita de Dios: *Padre, quería decirle – cuánto anhela mi alma a Dios – sólo a Él, qué doloroso es estar sin Él – hasta qué punto mis pensamientos son sólo para las hermanas y los pobres. - ¿Es esto distracción [o] son estos pensamientos la causa de mi oración? – Son mi oración, son mi misma vida. – Los amo como amo a Jesús – y ahora como no amo a Jesús – tampoco los amo. Sé que esto son sólo sentimientos – ya que mi voluntad está ligada firmemente a Jesús y de este modo a las hermanas y a los pobres.* (Carta al **P. Neuner**, 27 julio 1967, p 313). Más desgarradora no puede ser la vivencia. Es la concreción de su compromiso, su voluntad firme es lo único que la mantiene. Y en medio de su oscuridad-sequedad expresa, casi con las mismas palabras, lo que **San Juan de la Cruz** decía a aquel religioso: *buscar a Dios con la voluntad fundada en vacío de fe y caridad, no en el gusto y suavidad que es criatura.* Este despojamiento, ‘noche oscura’, purifica su gratuidad descentrándola plenamente. ¿No era este descentramiento el que se busca al pedir *que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad [EE 168]?*

⁴ Si no he salido de *mi propio amor querer e interesse*, nunca podré hacerme cargo de la realidad, no me encontraré conmigo mismo porque me agoto en cada ESTÍMULO-RESPUESTA.



Pero es en otra carta a **Mons Picachi**, que también había sido jesuita, donde encontramos una manera más precisa de distinguir la voluntad (*¿lo propio mío, mi mera libertad y querer?*) de los sentimientos: *Debe haber rezado por mí fervorosamente – porque desde hace un mes hay en mi corazón una unión muy profunda con la voluntad de Dios. Acepto, no en mis sentimientos – sino con mi voluntad, la voluntad de Dios. – Acepto su voluntad – no sólo temporalmente, sino para siempre. – En mi alma – no tengo palabras – qué oscura está, qué dolor, qué terrible. – Mis sentimientos son tan traicioneros. – Me siento como “rechazando a Dios” y, al mismo tiempo, lo más grande y más duro de soportar – es este terrible anhelo de Dios. – Rece por mí, para que esta dolorosa oscuridad no me convierta en un Judas para Jesús...* (A Mons. Picachy, 8 enero 1964, pp 299-300). Ese ‘terrible anhelo de Dios’, ¿no tendría que ver con la ‘adhesión y entrega’ de la ‘fe firme’? La ‘unión muy profunda’ es ‘con la voluntad de Dios. Acepto, no en mis sentimientos – sino con mi voluntad, la voluntad de Dios’. Más claro no puede expresarse, otra cosa es vivirlo.

Esto no quiere decir que no añore tiempos más gratificantes. En ella nunca descubrimos un frío estoicismo. Sin embargo, nunca se pierde en dicha añoranza, descubriendo en sí misma ese ‘anhelo de Dios’ al que antes aludía, que curiosamente no lo percibe en la ‘interioridad’ sino en la realidad (¡encarnado!). Veamos lo que comparte con el **P. Neuner**: *Antes podía pasar horas ante nuestro Señor – amándole – hablándole – y ahora – ni siquiera la meditación discurre adecuadamente – nada sino “Dios mío” – incluso eso a veces no viene. – Sin embargo en algún lugar en lo profundo de mi corazón, ese anhelo de Dios sigue abriéndose paso en la oscuridad. Cuando estoy fuera – en el trabajo – o estoy ocupada en encontrar a la gente – hay una presencia – de alguien viviendo muy cerca – en mí. – No sé lo que es – pero muy a menudo, incluso a diario – ese amor en mí hacia Dios se hace más real. – Me encuentro a mí misma haciéndole inconscientemente a Jesús las más extrañas declaraciones de amor.*

[...]

Mis hermanas, Padre, son el regalo de Dios para mí, son sagradas para mí – cada una de ellas. – Por eso las amo – más que a mí misma. – Son una grandísima parte de mi vida.

Mi corazón, mi alma y mi cuerpo sólo pertenecen a Dios – Él ha tirado, como despreciada, a la hija de su amor. – Y para esto, Padre, he hecho este propósito en este retiro:

Estar a su disposición.

Dejar que haga conmigo todo lo que Él quiera, como quiera, tanto tiempo como quiera. Si mi oscuridad es luz para alguna alma – incluso si no es nada para nadie – soy perfectamente feliz – de ser una flor del campo de Dios. (Carta al P. Neuner, sin fecha [¿abril 1961], pp 259-261)

Es en el ‘trabajo’ (en la realidad) donde descubre esa ‘presencia’ que no encuentra en su intimidad, lo mismo que en ‘sus hermanas’ descubre el ‘regalo de Dios’ (real también), mientras se siente ‘tirada’ y ‘como despreciada’ (¿no suena esto a “y como separada de su Criador y Señor” de **EE 317?**). Es el descentramiento total: en ese momento la única reacción es la disponibilidad plena ante Dios, al margen de cualquier utilidad (‘ser una flor del campo de Dios’).

Pero es más sugerente el comentario al oscuro versículo de **Col 1, 24**: *ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia.* Lo encontramos en una exhortación a sus hermanas en Julio de 1961: *Intenten [...] aumentar su conocimiento de este misterio de la Redención. – Este conocimiento las guiará hacia el amor – y mediante sus sacrificios el amor las hará participar en la Pasión de Cristo.*

Mis queridas hijas – sin nuestro sufrimiento, nuestra obra sólo sería un trabajo social, muy bueno y eficaz, pero no sería la obra de Jesucristo, ni parte de la redención. – Jesús quiso ayudarnos



compartiendo nuestra vida, nuestra soledad, nuestra agonía y nuestra muerte. Todo eso, lo ha tomado sobre sí y lo ha llevado a la noche más oscura. Sólo siendo uno con nosotros Él nos ha redimido. Tenemos la posibilidad de hacer lo mismo: toda la desolación de la gente pobre, no sólo su pobreza material, sino su miseria espiritual debe ser redimida, y debemos participar de ello. – Recen así cuando lo encuentren difícil – “Deseo vivir en este mundo que está tan lejos de Dios, que se ha desviado tanto de la luz de Jesús para ayudarles – tomar sobre mí algo de su sufrimiento”. Sí, mis queridas hijas – compartamos los sufrimientos - de nuestros pobres – porque sólo siendo una con ellos – podemos redimirles, es decir, llevar a Dios a sus vidas y llevarles a ellos a Dios” (pp 270-271).

Cualquier comentario sobra. Es la culminación de la dinámica encarnatoria de la fe cristiana. Podríamos sintetizarla con la frase que el papa **Juan Pablo II** pronunció en el centro **Nirmal Hriday** que las **Misioneras de la Caridad** tienen en Calcuta, el 10 de Febrero de 1986: “Debemos tener fe, porque la fe en acción es amor y el amor en acción es servicio” [407-8].

Si estas reflexiones pretendían dar respuesta al interrogante de si hay posibilidad de encontrar niveles objetivadores en el discernimiento, después de toda nuestra búsqueda y, sobre todo la referencia a la Madre Teresa, podemos encontrar la respuesta más iluminadora en **I Jn 4, 1-4**: *Queridos, no os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios, pues muchos falsos profetas han salido al mundo. Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios, es del Anticristo.*⁵

En efecto, es de Dios el espíritu que ‘no deshace a Jesús’, que no le quita la ‘carne’. Lo más anticristiano es el espiritualismo. Volviendo a San Ignacio, hay que preguntarse en qué acaban nuestras mociones y sacar provecho. Para esto son imprescindible unos referentes firmes, una conciencia que interpela. Pero la pura interioridad puede dejarnos aislados en un subjetivismo capaz de justificar dinámicas cuyo origen es el siempre presente ESTÍMULO-RESPUESTA. Se impone la sospecha en nuestras búsquedas.

Quizá para terminar nos dé qué pensar, después de todo lo dicho, la siguiente cita del libro de **Lipovetsky**, *La felicidad paradójica*, en la que nos describe lo que Javier Marías llamaba ‘la fe no firme’:

y un poco más adelante añade lo siguiente:

...Lo que da valor a la religión no es ya su posición de verdad absoluta, sino la virtud que se le atribuye de propiciar el acceso a un estado ontológico superior, a una vida subjetiva mejor y más auténtica... asistimos a la ampliación de la fórmula del supermercado hasta los territorios del sentido, a la penetración de los principios del hiperconsumo en el interior mismo del alma religiosa. (pp 124-125)

⁵ y la variante de la Vulgata es más expresiva: *todo espíritu que deshace a Jesús,*