

La experiencia espiritual de los Ejercicios de San Ignacio

José Ignacio González Faus, SJ

Introducción: claves de lectura

Para llevar a cabo una lectura fiel y audaz de los Ejercicios ignacianos, creo que conviene atender a dos claves hermenéuticas fundamentales.

En primer lugar, el nombre mismo de «Ejercicios» nos invita claramente a no considerarlos como un simple «tratado» de meditaciones o de «puntos» para la oración. El nombre de «Ejercicios» alude más bien a unas determinadas «prácticas» mediante las cuales se intenta llegar a algo. Y ese «algo» es la experiencia espiritual que intentaremos describir en el presente escrito.

En segundo lugar, y en completo acuerdo con lo anterior, el valor hermenéutico decisivo no reside tanto en las «materias» que se proponen para meditar cuanto en las peticiones, coloquios y otras observaciones de este tipo que orientan sobre lo que se pretende conseguir en cada ejercicio o grupo de ellos.

De acuerdo con esta doble clave hermenéutica tan simple, los Ejercicios se nos revelarán, efectivamente, no como una «lista de temas sobre los cuales predicar», sino más bien como una «pedagogía hacia una experiencia espiritual». Y una experiencia que, a su vez, no es puntual, sino histórica: va desarrollándose a lo largo de todo un proceso.

Y dentro de este proceso, cada paso no se encadena con el siguiente por una lógica deductiva y racional, sino más bien por una especie de lógica «psicológica» o, si se quiere, por una concatenación afectiva, en la que cada estado anímico suscita aquellos otros que se complementan, le compensan o le hacen avanzar hasta la totalidad de la experiencia espiritual perseguida.

Utilizando la clave hermenéutica propuesta, me parece que es posible llegar a una cierta descripción de la experiencia espiritual de los Ejercicios. Y, cifándonos literalmente a su texto, creo que existen tres o cuatro expresiones de san Ignacio que señalan nítidamente el camino para esa descripción. Ellas nos proporcionan el armazón del presente artículo. Y son las siguientes: en primer lugar, la palabra «misericordia» [61] y el «conocimiento interno» [104]. En segundo lugar, la observación de que «la Divinidad se esconde» [196]. Y, finalmente, el consejo de atender «al oficio de consolador del Resucitado». Con estos tres o cuatro títulos (los dos primeros son en realidad correlativos, como ahora vamos a ver) tendríamos los diversos capítulos de los que también cabría retitular como la cristología de los Ejercicios ignacianos.

I. LA MISERICORDIA Y EL CONOCIMIENTO INTERNO

a. El sentido de la Primera semana

Para entrar directamente en materia, nada mejor que deshacer un mito que se ha hecho intocable a lo largo de las repeticiones vulgarizadoras de los Ejercicios. Digamos, pues, que la Primera semana no está hecha de eso que antaño solía llamarse «verdades eternas». Nada más peligroso que esa visión de un primer estadio de «verdades rudas», para la tropa, al que luego seguiría una colección de finuras espirituales para los selectos. Pienso que este enfoque dio pie a absurdas manipulaciones del texto y, lo que es peor, a manipulaciones de las personas en las que, inconscientemente, se intentaba provocar un estadio artificial de temor y de ansiedad. Así se esperaba llevar a aquellas célebres «confesiones generales» con que terminaban muchos Ejercicios y que proporcionaban al director cierta sonrisa triunfal agradecida.

Pero tales montajes artificiales, en los que se había confundido la experiencia espiritual con la neurosis, se revelaban luego ineficaces para la vida práctica, y muchas veces se desvanecían como agua en borrajas al contacto con ésta: suscitaban más miedo que convicción, más escrúpulos macbethianos que firmeza cristiana. Por eso el problema de «la perseverancia» era el clásico problema de este tipo de montajes. Más aún, desde un punto de vista teológico, olvidaban algo que es tremendamente serio: que Dios no necesita infundirnos miedo para que le busquemos. Y que, si sólo fuese capaz de conseguir que le sirvamos por miedo, el propio Dios sería un gran fracaso.

Y lo curioso es que el propio texto de los Ejercicios suministra indicios suficientes para cuestionar toda esa versión degradada del mismo. Por de pronto, en la Primera semana de los Ejercicios no hay ninguna meditación de la muerte o del juicio (que tan aficionados eran a dar los antiguos directores para «completar el impacto»), y ello no nos orienta demasiado hacia un tratado de «verdades eternas». En vez de eso se propone una doble repetición del tema del pecado, que muchos directores creían poder sustituir por las «verdades eternas» aludidas. Es cierto que hay una meditación del infierno con su célebre petición (que, por lo demás, está encaminada a «no venir en pecado» y no a «no ir al infierno»); pero esa misma meditación concluye con un coloquio que no es de ansiedad, sino de acción de gracias por «cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y “misericordia”» [71]. El infierno lleva, pues, a la experiencia de la misericordia, exactamente igual que las meditaciones de los pecados concluyen con el «coloquio de misericordia» [61]. Hasta tal punto que en el texto de los Ejercicios no existe ninguna meditación posterior sobre la misericordia, como solía presentarse en las primeras semanas tradicionales. La misericordia no es, pues, una especie de «arreglo posterior» para que no nos desesperemos: es precisamente «lo que hay que experimentar en la consideración de los pecados». Este detalle es fundamental y nos orienta decisivamente sobre el sentido de la Primera semana. Y todavía se ve rubricado por un nuevo indicio: cuando, a lo largo del texto de la Primera semana, se alude a los afectos o experiencias que conviene suscitar, prácticamente nunca se menciona el miedo [salvo en el 65, y como recurso de suplencia], sino más bien estos otros: vergüenza o confusión de sí, lucidez («interno conocimiento») y gratitud (en la pregunta del «qué debo hacer por Cristo»).

De acuerdo con estos indicios, podemos responder ya a la pregunta de qué se trata en la Primera semana. Se trata de vivir la doble experiencia «del mal y la misericordia», como ahora intentaremos desarrollar. Una experiencia dialéctica de dos realidades que son inseparables (aunque haya que exponerlas separada-mente), porque cada una de ellas desvela a la otra y sólo se revela adecuadamente si está integrada en la otra. Se puede decir que la experiencia es del mismo tipo que la de la primera parte de la carta a los Romanos, donde la constatación del mal universal lleva a Pablo... precisamente a la justificación por la fe.

Esa doble experiencia del mal y la misericordia, y además en unas dimensiones insospechadas, creo que es el quicio de todo itinerario espiritual de los Ejercicios, y así trataré de exponerlo en este trabajo. Se trata de una experiencia radicalmente teológica y provocativamente cristiana que, en el texto de los Ejercicios, este presentada incluso «positivamente» (en el sentido en que Bonhoeffer acusará a Barth de un «positivismo de la revelación»). Ello va a plantear al autor de los Ejercicios los problemas de comunicación y de lenguaje a que después aludiremos al hablar del Principio y Fundamento. Pero esta dificultad no impide la obstinación cristológica con que son propuestos los Ejercicios: lo que se trata de contemplar en esta Primera semana no son «verdades eternas», sino el «crucifijo» [53].

Desde aquí se hace lógica la busca de determinadas experiencias humanas que puedan hacer de andaderas hacia esa difícil experiencia (difícil en sus increíbles dimensiones y en su carácter dialéctico) del mal y la misericordia. Esa tarea pedagógica es la que deben desempeñar las célebres meditaciones de los pecados.

En ellas no se trata de asustarse por comparación con el castigo de otros. Así se las ha presentado demasiadas veces: «tres» pecados con su castigo, y «mis pecados» ¿con qué castigo? En mi opinión, no es esa la lógica que impera en el texto; y es significativo, por ejemplo, que san Ignacio no hable de «tres» pecados, sino de considerar «el primero, segundo y tercer pecado» [45], dando con ello una cierta «trama» histórica al mal, por la que el pecado conocido empalma y se ve trabado con el pecado metahistórico. Es muy posible que en una situación cultural que ya no es de cristiandad, sino de diáspora, y donde la misma noción de pecado se ve tan borrosa, resulte mejor invertir el orden del «primero, segundo y tercer pecado». Pero de lo que se trata no es de someterse a ningún tipo de tortura psicológica (aún cuando «en la realidad» sí que existe algo que es objetivamente aterrador), sino de captar la magnitud del mal histórico, y de captarla como vinculada con misteriosas raíces trascendentes, de modo que se perciba que ese mal «intrahistórico» (Auschwitz, Siberia, Vietnam, Camboya, la miseria y opresión de clases...) no resulta adecuadamente reducible a la culpa humana, por un lado, sino que parece desbordarla; pero conecta, por otro lado, con toda esa trama de pequeñas envidias, mezquindades, egoísmos, desprecios y opresiones medianas o pequeñas sobre los demás que constituyen nuestra vida y

nuestra culpa de cada día. Se intenta percibir el mal de la historia a la luz de su inexplicabilidad, de modo que se sienta la impotencia ante algo que es superior a nosotros, que es como «trascendente», pero que es, a la vez, lo universal y lo cotidiano. Tan cotidiano que casi resulta imperceptible: como el aire mismo que respiro viciado, ya insensiblemente, pero que a mi vez voy contribuyendo a viciar, hasta producir un proceso que termina en la asfixia.

Aceptar esta especie de permeabilidad del mal, por la que el justo cae siete veces, el revolucionario también, es enormemente difícil. Pero puede ayudar el comprender que esa aceptación no apunta a crear una neurosis de culpabilidad (con ella, en el mejor de los casos, estaríamos otra vez en el terreno de las «verdades eternas», pero ya no en el de la cristología), sino que pretende crear una sensación como de impotencia o de «vergüenza y confusión» (es el término ignaciano) ante el propio ser hombre. Y debe ayudar también la superación de la noción actualista del pecado que la moral moderna va llevando a cabo y que es muy antigua: la inmensa mayoría de las veces, el mal no se «comete» cuando se realiza el acto malo; éste es sólo el término ya lógico de un proceso semiconsciente de pequeñas opciones y grandes justificaciones que, a la larga, van llevando a convertir en lógico, en coherente y quizás en necesario el mal que se cometerá más tarde. La gran fuerza del mal en el mundo reside en esos procesos misteriosos, aparentemente ajenos a él y a veces semiconscientes, por los que un día llega a hacerse plausible o necesario. Como el Dr. Valmy de Buero Vallejo, o como Eric Dorf, el abogado de las SS en «Holocausto», el hombre nunca se entrega a la monstruosidad por ella misma, sino como resultado de un proceso sutil que la ha hecho supuestamente lógica o necesaria y la desprovisto de su carácter terrible. A compensar esto va precisamente el «triple coloquio» ignaciano [63].

Y quien revela esa increíble fuerza explosiva del mal, del mal nuestro de cada día, es precisamente la cruz: la misma imagen del crucificado a cuya luz leyó Pablo el pecado de paganos y judíos, el pecado de la «sabiduría» y también el de la «religión» humana. En mi opinión, no entendería nada de esta Primera semana quien pretendiese ver en ella una serie de consideraciones racionales o de argumentaciones filosóficas sobre el mal. El pecado es «revelación». Y es simplemente el crucificado quien revela que ésta es una humanidad donde al Justo se le quita de en medio porque molesta, porque concita iras, por la razón que sea.

Pero esta estremecedora experiencia del mal es sólo el reverso de la otra experiencia, de la otra dimensión de la cruz en cuyo seno se revela: la experiencia y la seguridad de que la misericordia baña al mundo. Lo baña y es más fuerte que el mal. Lo baña y es su verdadera atmósfera, que todavía es posible respirar en algún momento, aunque para eso haya que salir de esa trivialidad de cada día en la que sólo se respira el aire polucionado por la obra humana. La misericordia baña al mundo, es más fuerte que el mal al que soporta y al que sufre para desactivar su agujón. Y es posible dejarse envolver por esa misericordia, apostar por ella, ser salvado por ella. Sólo esa misericordia que, a pesar de todo, envuelve al mundo, sólo ella y no la fuerza ni la razón del hombre es más potente que el mal. Y todo eso sólo lo revela definitivamente el crucificado. Por eso todas las meditaciones de los pecados apuntan y nos llevan a un «coloquio imaginando a Cristo delante y puesto en cruz», y ese coloquio es un coloquio «de misericordia». El crucifijo como expresión, no del dolor físico, sino del anonadamiento de Cristo: el revelador que no vino «como Maestro», habló como Maestro y se fue como Maestro, sino que vino como «uno más», como pobre, no habló sino que fue reducido al silencio, y se fue como el último... Pero en eso estuvo su revelación.

En definitiva, es innegable que esa doble andadura por el mal y la misericordia tiene también un nivel de experiencia meramente humana, o puede valerse de una gramática hecha de experiencias humanas. Pero la experiencia humana queda distorsionada –y transformada– por la fe. La fe dice, contra todas nuestras resistencias y «razonabilidades», que el mal es mayor de lo que queremos creer. Pero dice también que la misericordia es más fuerte, contra lo que permite palpar la vida real, puesto que la misericordia es menos ruidosa y menos frecuente. Pero eso fue lo que se manifestó en Jesús. Y con eso la vida humana queda transformada.

El crucifijo es, pues, revelador de ambas dimensiones: de la profundidad trascendente del mal (que lleva a hacer el triple coloquio o la triple petición de lucidez sobre la «calidad» del mal, sobre el desorden «propio» y sobre el desorden «establecido» como «mundo». Cf. [63]) y de la realidad victoriosa de la misericordia (que por eso no lleva a preguntar cómo salgo de aquí, sino «qué voy a hacer por Cristo». Cf. [53]). El pecado se revela en su liberación; barthianamente si se quiere,

pero también muy paulinamente. La Primera semana de los Ejercicios, es, pues, ya radicalmente cristológica: el crucificado es la síntesis de ambas experiencias. Y las otras dos semanas, que tienen ya una temática expresamente cristológica, no van a ser más que un desarrollo de esta experiencia de la Primera.

Pero, antes de mirar hacia la continuación del camino, se nos hace necesario mirar otra vez hacia la «entrada».¹

b. El papel del Principio y Fundamento

Creo que debe ser esa cristología de la Primera semana la que nos ayude a descubrir el papel del Principio y Fundamento ignaciano. Consta históricamente que san Ignacio lo añadió más tarde. Y lo añadió por una razón bien comprensible. El carácter tremendamente cristológico de la Primera semana y su «positivismo revelatorio» (en el sentido dicho) hacen difícil su aceptación. Y el que da los Ejercicios siente la necesidad de tener alguna plataforma común con el ejercitante, algún «puente levadizo» que empalme el mundo en que el ejercitante se mueve con la experiencia de la fe. Para ello, san Ignacio echa mano de algo que podría considerarse elemento cultural incuestionado en una sociedad de cristiandad y situada en los albores del Renacimiento: la experiencia del hombre en el mundo como experiencia de creaturalidad, que remite inmediatamente al hombre a su propia contingencia y al señorío del Absoluto. De este modo, la experiencia posterior del mal y la misericordia harán contraste con esa cosmovisión del «orden» creacional y del señorío del Creador, típica de un mundo religioso.

Y, sin embargo, tal planteamiento difícilmente puede constituir la plataforma común de diálogo con el hombre moderno. Se podrá discutir si, en pura teología, el acceso a Dios debe pasar primero por la experiencia de la contingencia o debe tropezar directamente con el acontecimiento de Jesús. Pero lo que me parece obligado admitir es que esa experiencia de la creaturalidad, tal como está formulada en el Principio y Fundamento de los Ejercicios, no constituye «hoy» un terreno común de diálogo sobre el que se pueda comenzar a edificar. Y esto por tres razones:

- En primer lugar, en una sociedad secular y no religiosa, la contingencia no es leída como creaturalidad. Por ello la experiencia de la contingencia no evoca como correlato necesario un Dios Origen, o Creador, sino que en todo caso (dado que la sociedad moderna es enormemente plural) evocará la experiencia de un mundo por acabar y que debe ser realizado por nosotros.
- En segundo lugar, la descripción ignaciana resulta en exceso individualista, mientras que la experiencia espontánea del hombre occidental tiene un enorme ingrediente político, a pesar de su pluralidad. Y si sólo se tratase de esto, quizá no costaría mucho reformular el Principio y Fundamento. Cabría arrancar de que el hombre ha sido creado para colaborar con Dios en la creación de este mundo y, de esta manera, alcanzar para él y para el mundo la superación de sí mismo... Y aunque ésta ya sea una lectura teológica de nuestra experiencia humana elemental, sería al menos una lectura comprensible desde la mentalidad moderna.
- Pero ocurre, además, que el ejercitante actual no suele ser el cristiano que hace Ejercicios por primera vez, sino más bien el que los repite por enésima vez. Religioso o clérigo las más de las veces, es en cualquier caso persona de vida espiritual más o menos intensa. Ahora bien: me parece innegable que, en nuestra sociedad secular, el «principio y fundamento», es decir, aquello de que vive y sobre lo que se asienta la vida espiritual de un cristiano serio, ya no es un experiencia de contingencia y creaturalidad. Es más bien, de una u otra forma, una reexperiencia de Cristo. Para nosotros, lo más importante de nuestra relación con Dios no reside en el hecho de que somos creaturas (eso, si acaso, será un dato a recuperar e integrar más tarde), sino más bien en que hay una Voluntad Amorosa sobre este mundo, sobre esta historia y sobre cada uno de nosotros. No es un punto de Referencia Misterioso, sino ese punto

¹ Hay que añadir que nuestra descripción se ha limitado a lo formal: señalar los objetivos a conseguir y los pasos a dar, contradistinguiéndolos unos de otros. Sobre el material concreto con el que pueden realizarse estos pasos no decimos nada ahora. Pero es evidente que en la Biblia hay intuiciones referentes al mal muy similares a las que aquí hemos apuntado (sobre todo en los tres primeros capítulos de Romanos y en los once primeros capítulos del Génesis). Igual que hay un material aptísimo para acceder a la experiencia de la misericordia.

de referencia conocido y aceptado como Misterio Acogedor. De eso viven y sobre eso se asientan, en definitiva, quienes desean apuntarse hoy a la aventura cristiana.

Y este análisis es válido, hace aconsejable cambiar el Principio y Fundamento según la situación concreta de cada ejercitante, de modo que efectivamente se tienda un puente levadizo desde la situación espiritual en que vive –y de que vive- el ejercitante, hasta lo irrumpiente e incondicionado de la Primera semana.

De acuerdo con esto, el Principio y Fundamento debería variar según casos y personas. Podrá utilizarse la reformulación del texto ignaciano que ensayábamos antes o cualquier otra mejor conseguida. Yo mismo, para Ejercicios a sacerdotes y religiosos, es decir, a gente que los hace con cierta frecuencia y periodicidad, he probado a sustituir el texto ignaciano del Principio y Fundamento por el texto paulino de Rom 8,19-39. Creo que el resultado no es malo. Ese pasaje formula efectivamente lo que, a mi modo de ver, constituye el «principio y fundamento» sobre el que descansa la vida espiritual de muchos cristianos de hoy: la apuesta de que, «si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?» (Rom 8,31). Y lo formula arrancando de una formidable descripción de lo que constituye la experiencia fundamental de muchos hombres en el mundo y, entre ellos, de muchos hombres de hoy: la experiencia de esa doble calidad que llamamos la frustración y la espera siempre renovada a pesar de todas las constelaciones de frustración. La fe no dispensa al creyente de esa experiencia tan humana («también nosotros» v. 23), aunque sí se la interpreta haciéndole leer el clamor de la frustración como clamor de parto y no como clamor de entropía. Por eso se recuerda al cristiano que su condición es la de esperanza (v. 24) y que esa esperanza, por un lado, le obliga a «gemir» (el deseo de la utopía de la humanidad puede ser efectivamente «gemido del Espíritu» en nosotros: v. 26) y, por otro, no se apoya en ningún análisis intrahistórico, puesto que los análisis intrahistóricos –tomados en conjunto- no dan más que esa trama de Penélope de espera y frustración. Se apoya más bien en una misteriosa voluntad primera de Dios que, de antemano, nos escogió, nos llamó y nos liberó de nosotros mismos («nos justificó», v. 30). Y si ésta es la condición, humana y creyente, del cristiano, se sigue de ahí la peroración con que concluye el texto paulino: ¿quién o qué podrá separarnos de esa voluntad amorosa de Dios revelada en Jesucristo? No se niega ahí la existencia de ninguna de las dificultades: hambre o espada, principados y potestades que hoy pueden ser estructuras e instituciones... Pero en medio de todo ese mar de razones para desesperar, sigue resonando como agarradero y ancla del cristiano: si Dios está por nosotros ¿qué puede estar contra nosotros?

Algo así me parece que es, explicitado o no, el «principio y fundamento» que aportan muchos ejercitantes a su entrada en los Ejercicios. Al menos agradecen que se les explicita, y se constituye así un puente apto para pasar a la doble experiencia de la Primera semana. Pues el binomio mal-misericordia parece en realidad asumir y radicalizar la doble experiencia de la condición humana como frustración-espera. De esta forma se da efectivamente una especie de puente levadizo entre la situación de la que proviene el ejercitante y la impositividad cristológica de la Primera semana.

Y otra vez hemos de prescindir de ulteriores desarrollos de este Principio y Fundamento en cuanto a sus contenidos concretos. Pues sólo ha sido citado como un ejemplo personal, que no es el único posible.

c. El «conocimiento interno» de la misericordia

La Primera semana no lleva pues a aquella «confesión general» más o menos estereotipada, sino que conduce al «ejercicio» más importante y más característico ignaciano: la meditación del «rey temporal», que hace de introducción y de clave de lectura para la Segunda semana. Ignacio se ha volcado en ella incluso al nivel de la experiencia literaria, que está transida de las fantasías de caballeros andantes y de hazañas militares a que él había sido tan aficionado. Pero hoy, esa misma expresión literaria hace el ejercicio muy incomprensible para nosotros. Por lo que otra vez resulta necesario recuperar su función dentro de la trama experiencial que estamos intentando presentar.

El estado anímico del ejercitante, cuando ha pasado por el doble impacto del mal y la misericordia y por la seguridad del triunfo de ésta, es un estado de gozo, de alivio, de gratitud. Y ése es precisamente el momento para decirle que esa misericordia, esa voluntad amorosa más fuerte que el mal, «sólo actúa por los hombres y a través de los hombres»: a través de Jesús en primer lugar, y a través de todos cuantos quieran vivir como El y para El. Este es el significado de la meditación del rey temporal. A partir de ella se espera que en el ejercitante vaya tomando cuerpo la decisión de hacer de su vida un cauce u un servicio de la misericordia. Esta decisión irá teniendo, a través de la experiencia de toda la Segunda semana, una especie de proceso de gestación que quizá conducirá al nacimiento de determinadas opciones o «elecciones» [163-164] concretas (eso dependerá, en definitiva, de la situación en que se halle el ejercitante). Y esta especie de proceso de gestación se produce por el contacto con la vida y persona de Jesucristo.

Por consiguiente, el sentido de toda la contemplación de la vida de Jesús no consiste meramente en extraer de cada pasaje una serie de «consideraciones piadosas» más o menos alegóricas. Eso sería una peligrosa reducción ascética. Su sentido es más bien el descubrir efectivamente a Jesús como la «misericordia en acción», como auténtica transparencia de la misericordia. Y esto es lo que expresa la repetida petición de toda esta semana: «conocimiento interno del Señor». El conocimiento interno son esos ojos que necesitamos para ver en El la misericordia en acción.

Hay, por tanto, una perfecta trabazón, más psicológica que lógica, entre Primera semana, meditación del rey temporal y Segunda semana: Jesús no es contemplado como «modelo» ascético a imitar ni como maestro que da lecciones, sino como opción última de seguir como piedra angular con que construir y por la que apostar: la victoria de la misericordia sobre el mal. Todos los ejercicios se encaminan precisamente a alimentar esta decisión, a sopesarla y a confrontarla con los obstáculos e impedimentos que puedan ir surgiendo a lo largo del proceso.

El mismo texto de los Ejercicios sugiere para ello un esquema de meditaciones que abarca en cierto modo «la totalidad» de la vida de Jesús. Ello nos permite insistir en que, mucho mejor que considerar pasajes concretos, lo que ayuda es contemplar aspectos globales de la vida de Jesús, actitudes y objetivos que definen a esa vida y a través de los cuales se adquiere ese «conocimiento interno» que descubre a la misericordia en acción.

Ya hemos dicho que esta especie de convivencia ha de ir configurando en el ejercitante la decisión de hacer también de su vida un cauce de la misericordia. Las restantes semanas de los Ejercicios apuntarán a robustecer esa opción. Pero antes, tanto si esa opción va a traducirse en unas elecciones concretas como si no (ya dijimos que eso dependerá de la situación personal de cada ejercitante), los Ejercicios intentarán dar a esa opción el máximo de lucidez. Para ello, la línea de contemplación de la vida de Jesús se completa, en esta Segunda semana, con una nueva serie de ejercicios que intentan desenmascarar los verdaderos obstáculos del seguimiento de Jesús. Estos ejercicios son las meditaciones llamadas de «dos banderas» y de «tres binarios» o clases de hombres.

Su lenguaje es también muy extraño. Pero su intuición creo que es tan simple como rica. Con terminología moderna, diríamos que la meditación de las banderas intenta desenmascarar los obstáculos de tipo «estructural» que dificultan el seguimiento de Jesús, y está llamada a ser, en definitiva, una especie de crítica a las ideologías. Mientras que la meditación de los binarios intenta desenmascarar los obstáculos de tipo «personal» y constituye, en definitiva, una especie de análisis del subconsciente. Marx y Freud están, pues, pronunciados en cada una de estas meditaciones, las cuales, antes de tomar ninguna decisión, quisieran suministrarnos la máxima dosis de lucidez ante la increíble capacidad de autoengaño del hombre, a nivel tanto personal como comunitario.

¿Por qué es preciso desenmascarar la capacidad humana de autoengaño? Porque, a fin de cuentas –y esto me parece muy profundo–, «el pecado es la mentira»: esa enorme pendiente de mentira en la que nos movemos y que también nosotros alimentamos y agudizamos. Retomando lo que ya se atisbó al hablar de la «historia de pecado» (el primero, el segundo, el tercero y el propio...), se le hará comprender ahora al ejercitante que el mal y el pecado no consisten en la «trasgresión» sino en «la fuerza que la ha hecho real».

Y esta consideración se hace más necesaria a estas alturas del proceso del ejercitante, pues en estos momentos de descubrimiento de la misericordia y de Jesús, nadie abandonará el

seguimiento por una opción directa contra él; nadie llegará al mal directamente, sino a través de un proceso complicado y sutil que lo propicia, le va dando cuerpo y va haciéndolo cercano, coherente y, en definitiva, aceptable. Una palabra, pues, sobre cada una de las dos laderas de esta pendiente.

En el terreno estructural (meditación de dos banderas), el proceso descrito por san Ignacio puede esquematizarse así: lo que hace posible el mal es el poder, y lo que hace posible el poder es la riqueza. Y este esquema encierra toda la siguiente complejidad.

Hay una larga lista de realidades (salud, fuerza, poder, cultura, riqueza, sexualidad...) que en sí mismas no son malas, a veces son incluso positivamente buenas, y en muchas ocasiones vienen exigidas por las estructuras de la realidad sobre la que trabajamos. Pero, sin embargo, en la medida en que el hombre convive con ellas, le crean una dinámica interior favorable al egoísmo, contraria a la dinámica del seguimiento de Jesús y capaz de apartarle de él y de llevarle a lo que san Ignacio llama «todos los vicios» [142].

La realidad humana es así, y Dios no la cambia para nosotros. Tampoco es posible renunciar de raíz a todas esas dimensiones ambiguas de la vida: no es posible, porque ellas pueden ser fecundas y el amor está obligado a ser eficaz, al menos dentro de algunos límites. Hacer de la propia vida una transparencia de la misericordia pide un mínimo de visibilidad y de eficacia para esa misericordia. Y puede ser mejor un amor que acepta mancharse las manos por los hombres que un amor al que su afán de pureza condena a la ineficacia. Los purismos tampoco conducen a nada, y por eso no es posible renunciar de golpe a todas esas realidades o medios ambiguos. Es preciso enredarse en su dinámica, aun a riesgo de caer en ella y de que el amor que aceptó mancharse las manos termine por mancharse a sí mismo o por manchar no las manos, sino los corazones, destruyéndose entonces como tal amor. Nos hallamos, pues, ante una de esas situaciones que sería más fácil y más cómoda una renuncia radical, por heroica o dolorosa que fuese, pero donde quizá se nos exige lo más difícil, que es lo contrario: permanecer al pie del cañón, moverse entre esos dos medios que en sí no son malos sin más (ya dijimos que pueden ser positivamente buenos y eficaces), pero que actúa sobre nosotros de un modo que favorece el egoísmo.

Esta es la realidad humana, que Pablo veía como marcada por una «necessitas instans». Y si Dios no saca al creyente de esa ambigüedad, entonces es imposible contener el mal a base de prohibiciones: «lo verdaderamente decisivo es saber cuándo y dónde hay que pararse. Pero precisamente eso es lo que está obstaculizado por la misma dinámica en que se halla metido». Y entonces la justificación, que quizá antaño fue legítima, pasa ahora a jugar un papel «encubridor» en el sentido marxista de la ideología. Sólo un corazón absolutamente limpio podrá captar cuándo la justificación tiene su dosis de validez en medio de la ambigüedad de la vida y cuándo está ya comenzando a ser ideología o «el pecado que es la mentira». Es conocido cómo los Ejercicios intentan mantener la pureza de ese corazón a base de hacerle «desear» lo contrario de lo que quizá se verá obligado a «hacer» (humillación, carencia, etc...). Pero lo decisivo e importante es la sensibilidad ante el engaño ideológico, supuesto que el proceso por el que éste comienza a producirse es un proceso necesario.

Añadamos en un inciso que la historia de la Iglesia y de las instituciones cristianas, está llena de lecciones en este sentido, por cuanto ahí ha estado casi siempre su pecado: en algo que en un comienzo pudo ser un servicio necesario y que, aceptado por amor a los hombres, despierta una serie de dinámicas por las que el grupo se lo «apropia» hasta llegar a depender de él. Esta aproximación da poder. Y la experiencia de poder desata mecanismos inconscientes de la voluntad de poder. Y así, cuando aquel «algo» ya está siendo mal usado o simplemente ha dejado de ser necesario, no se posee ya la capacidad para renunciar a él. Así se justifica el poder temporal como voluntad de Dios, o se encuentra uno metido en esa red que describe con cierta finura psicológica la novela de A. Moncada: «Los hijos del padre».²

En este momento de los Ejercicios puede ser útil echar una mirada a la actuación de Jesús, para verle a El inmerso también en esta «calamidad presente» y descubrir cómo se mueve en ella. Es

² Valoro solamente el proceso psicológico allí descrito, sin entrar ahora en la veracidad de su crítica que, al menos como advertencia, pienso que debería ser seriamente escuchada.

igualmente bueno repensar qué tipo de instancias «estructurales» deben existir, a todos los niveles, y que actúen como instancias de recuerdo, como medios de reexaminación constante y como posibilidades de apertura a la crítica. Pero todo esto, otra vez, entra ya en el campo de los contenidos concretos, mientras que ahora buscamos esquemas formales. Sólo subrayaré que, en mi opinión, en unos Ejercicios de repetición, esta meditación y la siguiente deben cobrar más volumen que en los Ejercicios hechos por primera vez.

Junto al engaño estructural, actúa como segundo obstáculo el engaño personal, pare el que tiene el hombre una capacidad infinitamente mayor de lo que sospecha y de lo que está a dispuesto a conceder. La meditación llamada de «tres binarios» es, en realidad, una meditación sobre el «segundo» de esos tipos de hombres: aquel en quien la capacidad de autoengaño desata una astucia increíble y no reconocida que le lleva a poner absolutamente todos los medios menos el único que tiene que poner. En medio de su inexpresividad habitual, san Ignacio resulta brillante en las pinceladas con que retrata a este hombre: quitar el afecto sin perder la cosa, hacer la voluntad de Dios de tal manera que coincida con la propia voluntad, etc. [154]. La contemplación de este personaje no pretende más que volver lúcido al ejercitante sobre su capacidad para segregar justificaciones y para creárselas, sobre aquello que Freud llamaba buscar siempre otra cosa de lo que se dice pretender (y que no tiene por qué ser necesariamente el sexo, aunque sea siempre una forma de autoafirmación), hacerle atento a los continuos bloqueos ocultos y seducciones secretas que actúan y que intentarán seguir actuando en él, no contrariando su opción por la misericordia, sino valiéndose de ella misma. También aquí se puede intentar compensar el afecto tratando de inclinarlo al otro extremo de aquel al que tiende; también se puede contemplar a Jesús: su capacidad de goce y de uso de las cosas, etc. Pero creo que lo definitivo, y lo único que puede seguir siendo eficaz a la larga, es la sinceridad brutal y la lucidez sobre uno mismo, mucho más que las mil ascéticas concretas que duran poco. La seguridad de que, a la larga, en la vida vale más una debilidad lúcida que una inocencia engañada, porque la debilidad lúcida nunca podrá sentirse cómoda, mientras que la inocencia engañada, si no deja de ser engañada, acabará por dejar de ser inocencia, aun sin saber cómo ni cuándo.

Y este ejercicio se sitúa precisamente aquí no sólo por la inmediatez de una eventuales elecciones, sino porque, a estas alturas de la experiencia espiritual, el ejercitante ha de ser ya capaz de aceptarse a sí mismo, capaz de autoconocerse, por cuanto sabe que autoconocerse ya no significa autovalorarse, puesto que el propio valor (la «justificación») reside en la misericordia experimentada. Mi valor ya no está en cómo soy yo, sino, en todo caso, en qué hago y qué amor construyo con aquello que soy.

Si, a esta altura de los Ejercicios, ha de tomarse alguna decisión, entonces el paso por este doble descubrimiento –crítica de las ideologías grupales y de los mecanismos inconscientes de autoengaño- no deberá prejuzgar la decisión que haya que tomar el ejercitante, sino simplemente «ponerle en situación de decidir». Si no ha de tomarse decisión concreta, sino más bien esa opción general de hacer de la propia vida un cauce de esa misericordia que sólo actúa por los hombres y a través de ellos, entonces la doble meditación de banderas y binarios comienza a curtir al ejercitante para esa orientación de su vida. Y decimos sólo que comienza, por cuanto esa labor de consolidación está reservada propiamente a la tercera y cuarta semanas, como ahora vamos a ver.

II. LA DIVINIDAD QUE SE ESCONDE

Resumamos una vez más cuanto llevamos dicho: la Segunda semana quería entusiasmar al ejercitante con la contemplación de Alguien que vive para el Reino –y que “es” el Reino mismo en cierto sentido–, de modo que su vida tiene la dimensión de profundidad que trasciende la de una vida cualquiera. Y por eso era preciso ese «conocimiento interno» que atisba la Divinidad, que degusta la Misericordia de Dios actuando en Jesús. Se esperaba que el ejercitante saliera de ahí entusiasmado y decidido, y por eso se procuraba aquilatar al máximo esta decisión.

La Tercera semana intenta mantener en pie al ejercitante a través de todas las dificultades que le van a salir a su opción, y que son mayores de lo que él piensa.

En realidad, parece un rasgo inherente a toda gran opción humana de el que, cuando se la contempla en todo su despliegue posterior, sus dificultades han resultado mayores de lo barruntado en el momento de tomar la opción. Hasta el punto de que, si se hubiesen podido

prever todas, quizá no se habría asumido el compromiso que se asumió. Y, sin embargo, el hombre puede ser capaz de ir arrastrando poco a poco esos obstáculos, dejando que a cada día le baste su propia malicia. Creo que es éste un rasgo muy humano, y uno de esos en los que el hombre más se hace a sí mismo: de ahí lo peligroso de esa actitud, típica de la sociedad técnica, por la que el hombre se niega a correr todo riesgo o a contraer todo compromiso no programado, o rompe con excesiva facilidad compromisos anteriores alegando que «no sabía» a qué se comprometía cuando dio el paso. Esa actitud olvida que el compromiso humano no es sólo mera ratificación de una realidad ya previamente poseída, sino que, en buena parte, es también creación de esa realidad.

Y todo eso, que es típico de la existencia humana en general, es prototípico de la opción creyente por el Reino. Hacer de la propia vida cauce y transparencia de una Misericordia a la que se reconoce como sentido último y raíz de todo, suena a programa maravilloso y a palabra contagiosa y convincente. Pero los contenidos reales de ese programa no siempre contienen tanta lírica como sus formulaciones. Por ello se hace necesario curtir al ejercitante que ha optado así. Y para eso, lo pedagógico será hacerle vivir «de antemano» todas las dificultades, para que luego no se sienta desprevenido ni llamado a engaño. Las vivirá, no directamente en su propia carne, pero sí en la carne de Aquel a quien sigue y que ahora lo supone todo para él. De tal manera que, en cierto sentido, el ejercitante ha de ser no sólo testigo, sino partícipe de esa dificultad, ante la cual no deberá arredrarse después. De ahí la petición de esta semana: dolor con Cristo doloroso y quebranto con Cristo quebrantado [203].

Tiene, pues, la Tercera semana una doble finalidad: por un lado, crear una situación de *sym-patheia*, de com-pasión, expresada por la petición que acabamos de citar y, por otro lado, crear una situación de «ejemplaridad», expresada por la recomendación de «considerar cómo la divinidad se esconde» [196].

Este escondimiento de la Divinidad es, en efecto, la última raíz teológica de todas esas dificultades que ahora quizá no sospecha el ejercitante, ilusionado por la belleza del programa. Es la «*kénosis*» de Dios en el mundo, que nace de la «*kénosis*» de Dios en Cristo y que constituye el escándalo del creyente, la *demos-tración* de la enorme seriedad del mal y la raíz de la frustración de la historia. Por eso la pasión debe ser leída y meditada extendiéndola, por una parte, a toda la historia, en la que, como ya decía Pascal, «Cristo sigue en agonía»; y, por otra parte, a toda la vida de Jesús, que la cruz asume y de la que decide: la 3ª semana como «consecuencia» de la 2ª y no como simple obstáculo marginal e innecesario y que podría ser apartado del camino. La Divinidad no se esconde sólo en la pasión de Jesús, sino en toda esta vida nuestra en la que tantas veces nos faltan las señales más elementales de la misericordia, en toda esta «hora» en que los que los maten creerán dar culto a Dios (Jn 16,2). Resulta impresionante ver esta frase, casi cínica, en labios de Aquel que sabemos tenía la experiencia más profunda de la paternidad de Dios. Y así sucesivamente.

También la otra finalidad de esta Tercera semana –la que expresa su petición y que hemos definido como situación de *sym-patheia*- ha de ser extendida de la pasión de Jesús a la pasión del mundo: el dolor con Cristo doloroso es también dolor con el mundo dolorido, cuerpo real de Cristo y lugar actual de encuentro con El (Mt 25,31-ss). Pues Jesús «es» el Reino, y el Reino es lo que padece en todo este mundo doliente.

La Tercera semana, por consiguiente, marca un momento duro. Pero no es la dureza de un campo de entrenamiento para kamikazes; y la consideración de la oración del huerto y de la debilidad de Jesús debe dejar esto bien claro desde el principio. Más bien intentará sacar del ejercitante, por esta vía de com-pasión (en el sentido más noble del término), lo que ya no le podría pedir por un imperativo directo. Lo que el imperativo ético ya no puede pedir, quizá lo dará (más que exigirlo) el hecho existencial de Cristo y del mundo cristificado que me afecta. Realizar al hombre no es un hermoso programa fácil, sino un programa incomprensiblemente trágico. Y quizá el hombre de hoy necesita más particularmente esta consideración, por cuanto nos hemos acostumbrado en exceso a considerar el dolor del mundo exclusivamente bajo el punto de vista del análisis «técnico», como el médico que discute causas y efectos sin importarle ya demasiado el dolor del enfermo. Es preciso, pues, que lo que en otros momentos se analizará socialmente sea vivido ahora espiritualmente como pasión de Cristo, pasión del Reino y, en definitiva, como pasión de Dios y, por eso, como pasión propia. De aquí creo que discurre la función de la Tercera

semana y de la Divinidad que se esconde. Porque, a fin de cuentas, cuando la Divinidad se esconde son también el hombre y el mundo los que se nublan.

Otra vez hemos de prescindir de los contenidos concretos de estos «ejercicios» (ya he apuntado la enorme importancia que doy a la oración del huerto). Pero quizá valga la pena subrayar que es muy útil dedicar algún ejercicio a la fe y fidelidad de Jesús, que engloban toda la historia de su vida y pasión.

Y otra observación: quizá es éste el momento de retomar algunos temas concretos que pudo parecer que quedaban orillados por la interpretación que hicimos del Principio y Fundamento como de la Primera semana. Por ejemplo, el tema de Dios. Era muy frecuente en los esquemas tradicionales comenzar los Ejercicios con una meditación sobre Dios que se centraba inevitablemente (y no podía ser de otro modo) en la relación Absoluto-creatura. Sin perder nada de lo que tenía de válido, aquella meditación puede ser recuperada ahora, ante el crucificado, en una especie de «ecce Deus» añadido al «ecce Homo» joané, que sitúa la relación Absoluto-creatura en el marco misterioso del Dios cercano, a merced del hombre e identificado con él en Jesús. Desenmascarados los ídolos por la cruz, el «tanto-cuanto» ignaciano puede recobrase desde el crucificado, en el sentido de que nada es fin: ni la santidad es fin, ni la Iglesia es fin, ni la democracia es fin, ni el socialismo es fin... Y en su idolización está siempre el pecado.

Y, por ejemplo, también el tema de la muerte. La muerte de Jesús conduce a otro cambio del sentido de este tema, que deja de ser una «verdad eterna» para pasar a ser una transformación de la dura «verdad» de esta vida. La muerte es, sin duda, la verdad que «subyace» (Heb 9,27) a toda vida humana. Pero, si no se supera este nivel de consideración, la contemplación de la muerte sólo dará lugar, en el mejor de los casos, a una cierta «sabiduría»: a una especie de desprendimiento relativizador de las cosas y teñido de cierto ascetismo distante. Y, sin embargo, cristianamente hay que decir más: no sólo que la muerte es la verdad que subyace a toda vida humana, sino que esa verdad última ha sido transformada: que, en adelante, morir es morir «en Cristo» y es, por eso, pascua y paso. Y ello posibilita anticipar la muerte y aceptarla, ya desde ahora, como paso a los brazos del Padre, en lugar de sólo defenderse de sus heridas mediante una cierta desesperanza o escepticismo inmunizador. Precisamente esta experiencia de la muerte como «paso» ayuda a curtir al ejercitante para las diversas «muertes» concretas que trae consigo el seguimiento de Jesús y la puesta de la propia vida al servicio de la misericordia.

III. EL «OFICIO DE CONSOLADOR» DEL RESUCITADO

La Cuarta semana es inseparable de la Tercera, cuyo reverso constituye y con la que forma, por tanto, una unidad. En realidad, para que el ejercitante esté «curtido» ante todo lo que puede venirle, no hace falta sólo que lo conozca y lo haya previsto. Es preciso que sepa además que tiene un sentido. Un sentido que no sólo es razonable desde el punto de vista intelectual, sino también experimental existencialmente. Y un sentido que no sólo podrá quizá ser atisbado después, sino que ya ha sido revelado antes, en la resurrección de Jesús.

La Cuarta semana considera como fundamental y como necesario el que se haya pasado por la experiencia de ese sentido. Pues es coherente desde el punto de vista psicológico el que, en el momento mismo de la oscuridad y de la dureza, no exista manera de descubrir la posibilidad de integración de aquellas horas negras que, de otro modo, dejarían de ser tales. El mismo que dijo: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es aquel en cuyos labios aparecen estas otras palabras: «¿Acaso no era necesario que el Mesías pasase todo eso...?» (Lc 24,26-ss). He aquí la función de la Cuarta semana.

Utilizo la palabra «sentido», en vez de la ignaciana «consuelo», porque no se trata de «rebajar» la cantidad de dolor, sino, en todo caso, de «situarlo» en otro contexto: un contexto que, sólo si previamente se ha vivido y asimilado, dejará quizás en pie algún empeño o fibra que trate de hacerlo presente en el momento de la noche oscura. Y, aun así, no conviene desconocer que en la vida existen situaciones de tal brutalidad que, probablemente, serían capaces de destruir absolutamente a cualquier persona; sólo hay que evitar la pretensión de que tales situaciones ya se dan simplemente cuando la dureza de la vida me afecta «a mí», en mi carne, en vez de afectar a otros...

En resumen, la Cuarta semana ilumina la Tercera no en cuanto que le niega su brutalidad, sino en cuanto que le niega la última palabra (y «última» no sólo en el sentido cronológico). Y esta misión consoladora intenta evitar que la dureza de la Tercera semana quede reducida a una cuestión de empeño y fuerza de voluntad. El cristianismo no es una religión para héroes, aunque haya arrancado de muchas personas los actos más heroicos. Y el ser humano tampoco está hecho con madera de héroe, aunque pueda haberse comportado como tal en algún momento. El esfuerzo que es fruto de la voluntad y del imperativo categórico acaba por criar mala sangre y por endurecer a las personas, y ésta es una de las lecciones más repetidas por la vida. En cambio, el sacrificio que ha brotado del cariño, de la espontaneidad y del caudal de gozo, no endurece tanto. Es capaz de hacernos más comprensivos o, por lo menos, menos tensos. Cuando no hemos sido generosos por la fuerza de alguna ley, tampoco trataremos de imponer la ley a los demás. Y lo que cuenta decisivamente para poder ser cauces de la misericordia es evitar convertirse en personas de éstas a las que el bien, en vez de hacerlas hecho bondadosas, las ha vuelto resentidas, hurañas o de mal genio. Si el cristianismo no es una religión para héroes, los Ejercicios no pueden ser, en absoluto, un campo de entrenamiento de guerrilleros, kamikazes o terroristas del bien. Y, por más alienante que esto pueda parecer a todos los reductores «éticos» del hecho cristiano, quizás ahí reside el desafío decisivo del cristianismo: su debilidad que es la fuerza de Dios (1Cor 1,24).

Esta es entonces la importancia de la Cuarta semana. Y quizás ahora se vea cómo, sin ella, queda efectivamente manca no sólo la Tercera, sino toda la experiencia espiritual de los Ejercicios.

Para ello puede ser muy buena ayuda el considerar despacio la «transformación» de los apóstoles, ocurrida a partir de un escándalo que, en algún sentido, era más insuperable que el del propio Jesús. Y en la que aparece suficientemente claro que aquellos hombres no regresan por una especie de imperativo moral de ser más fuertes que las dificultades: vuelven porque «algo» los ha transformado. Y pese es el «oficio de consolador» del resucitado.

Son igualmente de ayuda las leyendas postpascuales de los evangelios. Que difieren incluso literalmente del resto del texto evangélico, y donde, incluso al nivel del recurso literario, la presencia de una tema tan humano y tan extraño como el de la sorpresa contribuye a sugerir un clima nuevo en el que el «oficio de consolador» no necesita ya ser descubierto por aquel «conocimiento interno» que había de captar a la misericordia como presente en Jesús. Ahora se impone más bien por sí mismo, en una situación que era de aparente ausencia de consuelo y a partir de una determinado «gesto» del resucitado que ilumina de repente todas las oscuridades anteriores como pasos en el proceso que ha llevado hasta su presencia actual victoriosa y definitiva. Y ojalá que esta experiencia pascual llegue a crear en el ejercitante unos ojos nuevos o un nuevo «conocimiento interno» que esta vez sea capaz de descubrir que, debajo de todo este dolor del mundo y del compromiso, en los que «la Divinidad se esconde», se halla la resurrección. No precisamente por encima de ellos, como si fuera un manto piadoso o una gasa que cubre la herida sigue existiendo. No precisamente así, sino más allá de toda esa dureza que, como hemos subrayado, queda transformada pero no negada ni suprimida.

Pero otra vez hemos de insistir en que aquí no se trata de ofrecer contenidos concretos, sino de describir los pasos de una experiencia espiritual, gradual y compleja, por cuanto su innegable simplicidad está hecha de una constante e incómoda dialéctica. Permítase, por tanto, que, antes de concluir, reproduzcamos una vez más las diversas etapas de toda la experiencia que hemos intentado describir.

- Una primera experiencia que es ya raíz y germen de toda la trayectoria: la profundidad inaudita del mal y la realidad increíble de la misericordia (Primera semana).
- Un segundo momento que es, en cierto modo, el decisivo de los Ejercicios ignacianos: la comprensión cris-tológica de esa misericordia victoriosa no actúa si no es por los hombres y a través de ellos (2ª semana).
- La constatación de que ese actuar no es un camino fácil, sino lleno de dificultades y de posibilidades de fracaso: que se da en medio de esta misma vida y sin eliminar nada de su prosa, su dureza y hasta su escándalo (Tercera semana).

- Y finalmente, como último paso, la vivencia de que toda esa dureza que se le ha puesto delante al ejercitante y que a lo mejor crea temor o inseguridad, está iluminada. No es sin más opaca, sino que tiene un sentido (Cuarta semana).

Esta sería, en mi opinión, la experiencia espiritual que intentan comunicar (o, si se prefiere, la trayectoria experiencial por la que intentan llevar) los llamados Ejercicios de san Ignacio. Queda, no obstante, como un último punto cuya consideración se nos impone al llegar aquí: de hecho, los Ejercicios no concluyen con la Cuarta semana, sino con un nuevo y, en cierto modo, desconcertante «ejercicio» que, además, lleva el nombre extraño de «contemplación para alcanzar amor». ¿Aporta algo a cuanto llevamos expuesto? ¿tiene algún papel que jugar dentro de la trayectoria experiencial que hemos intentado describir? ¿dice algo que hoy pueda seguir siendo válido y que constituya material de experiencia, más allá de sus fórmulas, que suenan a consideración piadosa del más rancio espiritualismo barroco?

IV. LA «CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR»

Cuanto queremos decir cabe en la siguiente fórmula: las posibilidades de recuperación de la «contemplación para alcanzar amor» radican en que sepa hacerse una traducción de su texto desde la naturaleza hasta la historia.

Empezando por su pomposo título. en realidad, esta última contemplación para ser un puente tendido que empalme la experiencia de los Ejercicios con la experiencia cotidiana de cada día, igual que dijimos que el Principio y Fundamento constituía la plataforma o puente levadizo que anudaba la vida del ejercitante con aquel «positivismo cristológico» de la Primera semana. La contemplación intenta, por tanto, delinear una actitud ante la vida y las cosas en la que sea posible mantener la seriedad y la intensidad que se ha vivido en los Ejercicios. Al revés que muchos de sus sucesores, san Ignacio parece creer muy poco en los «propósitos de Ejercicios»: sabe perfectamente que todos esos buenos deseos suelen pecar de irreales y suelen quedarse en agua de borrajas al primer contacto serio con la dureza de lo real. En cambio, cree más en la eficacia de una verdadera transformación, de una actitud interior que (aun cuando puede ir siendo desgastada por el roce con la brutalidad de cada día), sin embargo, puede tener a su vez cierta capacidad para transformar esa cotidianeidad.

Y esa actitud interior es lo que en el título de la contemplación se denomina «amor». No vale la pena discutir sobre el nombre. Igualmente podríamos hablar de un ejercicio «para llegar a ser contemplativos en la acción» (o contemplativos en la revolución, como puede decirse para hoy) sin alejarnos en exceso del lenguaje ignaciano. Las dos notas previas [230-231] suministran también una cierta descripción de esa actitud. Por ejemplo, la observación sobre el difícil equilibrio entre obras y palabras en que el amor consiste. En una situación de cristiandad y en un ambiente de místicos y alumbrados, Ignacio tiene que insistir en que las obras cuentan «más» que las palabras –sin excluir por ello a éstas-. Pero es muy posible que en un mundo como el nuestro, dominado a todos los niveles, conservadores y revolucionarios, por la idolatría de la eficacia, convenga insistir algo más en que las obras pueden darse, a pesar de todo, sin nada de amor: no para excluirlas, evidentemente, pero sí para dibujar ese difícil equilibrio a que apunta la actitud que se intenta conseguir.

Y esta actitud consta como de tres elementos: considerar los beneficios recibidos [234], mirar cómo Dios habita en sus creaturas [235] y considerar cómo Dios trabaja [236]. Sobre ellos recae la tarea que hemos enunciado de una especie de traslado, desde el mundo y el lenguaje de la naturaleza, al de la historia.

Para el primero de los elementos enunciados, este programa significará simplemente una actitud profunda de reconciliación con la propia historia. Una consideración puramente estática de los «beneficios» recibidos, tal como muchas veces se propone al exponer esta meditación, lleva insensiblemente a esa actitud falsamente «religiosa» que sólo descubre a Dios allí donde las cosas me van bien a mí. Con lo que difícilmente se evita el hacer de Dios una especie de ventaja personal. En la actitud que buscamos se trata de algo mucho más profundo y difícil: más allá de la propia autodecepción y más allá de la autonomía del mundo y del respeto absoluto de Dios por las causas segundas, es ofrecida a todo hombre la posibilidad de releer la propia vida como historia de una fidelidad: como historia de la fidelidad de Dios, más fuerte que el propio pecado y que la buena o mala suerte. La importancia de esta actitud no hace falta ponderarla. Al hombre le cuesta

cada vez más vivir auténticamente reconciliado con la propia historia y, sin querer, tiende a buscar esa reconciliación en una variante secularizada del antiguo rito del chivo expiatorio, proyectado esta vez sobre las «estructuras» o sobre los propios «traumas infantiles». Pero este ritual tampoco acaba de reconciliar al hombre consigo, porque no llega a cubrir todas las dimensiones de lo humano: el hombre no es sólo circunstancias, sino también lo que él ha hecho con ellas. «Las circunstancias hacen al hombre, pero también el hombre hace a las circunstancias», había dicho un personaje tan poco sospechoso en este punto como K. Marx. La reconciliación con la propia historia es absolutamente necesaria y es una fuente decisiva de salud psicológica, la cual puede que sea hoy la más cristiana de todas las virtudes. El «Magnificat», como carta de identidad de la actitud cristiana, es una de las pruebas más claras de ello.

El segundo punto del texto ignaciano también es susceptible de una traducción de la naturaleza a la historia. «Dios mora» en el mundo, pero no simplemente «dando ser en los elementos, vegetando en las plantas y en los animales sensando...» [235]. Dios habita en la historia en cuanto la vemos y vivimos como polarizada por el Reino. Habita en el pobre como llamada para nosotros a que deje de ser pobre; habita en el afligido que conoce el consuelo y en el oprimido que encuentra la libertad (Lc 4,18). Habita allí donde lo humano se esponja, donde el hombre se realiza como hombre y nace la humanidad en el establo de inhumanidad que somos cada uno de nosotros. Habita en esa incomprensible llamada que marca a toda la historia y en la que es posible recuperar aquella esperanza de que se habló en el Principio y Fundamento: esa capacidad de esperar que ninguna frustración reduce totalmente a cenizas, porque siempre quedan esas pavesas que vuelven a encenderse y que vuelven a hacer arder las llamas de la esperanza. Todo eso es la historia en cuanto polarizada por el Reino.

Con ello tampoco pretendemos que el paso a la historia nos haga olvidar la naturaleza, cuando el hombre moderno ya comienza a sufrir bastante por su olvido y desprecio de la misma. Pretendemos más bien que la consideración de la naturaleza no nos haga olvidar la historia. El clásico habitar de Dios «en las florecillas» es demasiado cómodo y demasiado tranquilizador. Exclusivizado, puede hacernos cerrar los ojos a ese habitar «privilegiado» de Dios en la historia y en el hombre, que es más trágico pero también es más interpelador.

Finalmente, se trata de tener capacidad para descubrir que «Dios trabaja». También este punto es fácilmente trasplantable de la naturaleza a la historia, y se vuelve entonces enormemente muy rico. «Dios es admirable en sus santos», decía una antigua traducción de un salmo que expresa perfectamente lo que ahora intentamos describir: Dios trabaja a los hombres, trabaja los corazones humanos, y su trabajo aparece allí donde podemos encontrarnos con algo de bondad. Si no interviene en el mundo contra las causas segundas, sí que interviene llamando a los corazones humanos: Dios no hace sino haciendo que hagamos.

Lo que pide, pues, este tercer punto es una capacidad habitual para captar y admirar la bondad de los demás. Una admiración que no debe estar hecha de engaño o falsificación: ¡cuántas veces, creyendo admirar a otro, admiramos una imagen que hemos proyectado sobre él de acuerdo con nuestro gusto! Pero, aun así, y en medio de todos los realismos que la vida imponga, puede que una de las actitudes más ricas del hombre sea la sensibilidad para captar la bondad de los demás, para dejarse impactar por ella y para admirarla, puesto que la bondad es ciertamente lo más hermoso y admirable que encierra la vida: mucho más que las puestas de sol y que las flores del campo. Y ello aunque se trate de una bondad que siempre está mezclada con mucho barro, como también las puestas de sol están a veces mezcladas con nubes, y las flores del campo con polvo y terrones carentes de belleza.

Esta triple actitud de reconciliación con la propia historia, de captación de la presencia de Dios en la historia como llamada, y de sensibilidad para el trabajo de Dios en las personas, ha de percibir estas tres realidades como «descendientes de arriba» [237], y, por tanto, como referidas a Dios. Este es el último punto a que alude el ejercicio final. Ello nos quiere decir que las posibilidades de reconciliación de la propia historia, y de admiración de la bondad de los hombres, son en sí mismas posibilidades «humanas» que, en cuanto tales, también están abiertas al no creyente. Los ojos de la fe no nos hacen descubrirlas (o, al menos, no necesariamente). Lo que sí nos hacen es «referirlas» a su Fuente. La triple actitud que hemos intentado describir, recibe así lo que podríamos llamar su «objeto formal»: el prisma que la colorea explícitamente como actitud creyente. Y entonces queda esbozado el puente levadizo desde los Ejercicios a la vida de cada

día, el camino por donde la acción cotidiana y la vida deben iluminarse y por donde hemos de descubrir esa dimensión profunda de lo real que a veces se escapa a nuestras miradas rápidas, superficiales y tecnicistas, haciéndonos tan difícil el juntar a Dios y la realidad a nivel vivencial, por más que sepamos que no debemos separarlos, a nivel teórico.

Efectivamente, esta triple actitud, que decimos que traza el camino de salida y de enlace con la vida, puede cuajar como talante o modo de ser de quien ha pasado por la experiencia espiritual de los Ejercicios: de quien cree en la misericordia no porque desconozca el mal, sino a pesar de él. Y de quien, por esa fe incondicional, está dispuesto y deseoso de convertir su vida en transparencia y cauce de acción de esa misericordia, que él vive como clave última de todo. Algo así me parece que es la experiencia espiritual de que han nacido los Ejercicios ignacianos y que ellos intentan suscitar.