

REFLECTIR

Adolfo Chércoles Medina SJ

El término aparece 13 veces, todas ellas en el libro de los Ejercicios Espirituales. Otro dato es que siempre lo encontramos en un contexto de *contemplación* o de *aplicación de sentidos*, nunca en el de *meditación de tres potencias*. Esto nos lleva a plantearnos hasta qué punto podemos sin más interpretar su sentido como *reflexión* en el sentido más bien especulativo que nosotros damos al término. Sobre todo cuando el equivalente al sentido nuestro de reflexión, que correspondería a la *meditación de tres potencias*, san Ignacio lo formula como *discurrir con el entendimiento*.

Cuando algunos autores afirman que reflectir es reflexionar, habría que advertir que podría aceptarse si dicho término (*reflexionar*) se interpreta en su sentido más etimológico, y que es el primero que el **Diccionario de la lengua española** da: *acción o efecto de reflejar o reflejarse*, pero no el segundo: *acción o efecto de reflexionar*, teniendo en cuenta que *reflexionar es considerar nueva o detenidamente una cosa*, y *considerar: pensar, meditar, reflexionar una cosa con atención y cuidado*.

Esto supuesto, ¿qué puede significar? Esta clara selección a la hora de utilizar el término debe ayudarnos a descubrir su verdadero significado.

Por lo pronto, ni en la *contemplación* ni en el la *aplicación de sentidos* lo especulativo tiene cabida. Tanto una como otra son ejercicios fundamentalmente pasivos, mientras en la *meditación de tres potencias* la persona tiene un papel eminentemente activo de búsqueda y elaboración: *memorar, entender, moviendo los afectos con la voluntad...* Toda esta compleja tarea desaparece tanto en la contemplación como en la aplicación de sentidos, en las que los únicos que intervienen son los *sentidos*: dos en la primera (vista y oído) y los cinco en la segunda.

En efecto, a la actividad de cada sentido (*ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen*), que habría que denominar más bien pasividad, corresponde el *reflectir*. A la hora de buscar su significado, habría que descartar toda ‘potencia’ mediadora. Es decir, las ‘personas’ que uno ha visto, las ‘palabras’ que ha oído y los ‘hechos’ que ha mirado (que no es lo mismo que ver), es lo que cuenta. Puede darnos luz el ver lo que **Covarrubias** en su diccionario nos dice de la palabra *mirar*: *este mirar se hace con los ojos, poniéndolos en el objeto o cosa que miramos y juntamente la consideración y advertencia del ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar. Esta es la razón porque muchas veces se toma mirar por advertir y considerar. Y el significado de considerar: tener advertencia, pensar bien las cosas, reparar en ellas*. Es decir, ‘las cosas’ son las protagonistas y uno lo que tiene es que estar presente (con *los ojos*, la *consideración* y la *advertencia*).

Es decir *reflectir*, que no aparece en **Covarrubias**, vendría a significar “dejar que se reflejen” (el **Diccionario de autoridades**, (1700) donde sí aparece el término, le da este sentido: *reflectir: el hecho de reflejarse el rayo de luz en el cuerpo opaco*), “confrontar” las *personas*, las *palabras* y las *cosas que hacen*. Pero, ¿reflejar ‘dónde’, confrontar ‘con qué’? Con mi realidad personal. En efecto, siempre es *reflectir ‘en my mismo’, ‘en sí mismo’*: remitir lo percibido a mi ‘mismidad’, esto es, a mi realidad personal. Así como la meditación de tres potencias va remitiendo a la función de cada una de ellas, aquí lo hace a mi ‘totalidad’. Es lo que hoy diríamos *impactar*. En el impacto no media ningún juicio o elaboración de cualquier tipo. Es la realidad que tengo delante, la que me toca, sin mediación alguna. En esta

‘confrontación’ o ‘reflejo’, no hay posibilidad de manipulación, como se da cuando usamos el entendimiento.

Pero este *reflectir* apunta siempre a lo mismo, a *sacar algún provecho*. ¿Qué tipo de *provecho*?

El término *reflectir* y sus variantes salen siete veces en *contemplaciones*, dos en *aplicación de sentidos* y cuatro en la *contemplación para alcanzar amor*. Quizá estas cuatro últimas pueden darnos la luz que buscamos de cara a saber de qué provecho se trata.

En efecto, en EE 234, después de *traer a la memoria los beneficios rescibidos* y cómo *el mismo Señor desea dárseme en quanto puede*, dice: *Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien offresce affectándose mucho: Tomad Señor y recibid...* Podríamos decir que la secuencia es la siguiente: realidad de los beneficios, toma de conciencia, respuesta agradecida.

Si esta secuencia la confrontamos con la petición, caeremos en la cuenta que ésta tiene la misma estructura: *será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*. (EE 233). Es decir, la toma de conciencia (ver sentido de *conocimiento interno* en san Ignacio) de ‘tanto bien recibido’, reflejado en mí (dejando que me ‘impacte’) hasta el punto que se provoque en mí un reconocimiento que ponga en juego **toda** mi persona (*para que yo -mi persona-, enteramente reconociendo*), *pueda en **todo** amar y servir a su divina majestad*.

Es decir, el *reflectir* pone en juego a **toda** la persona para suscitar en ella, no una respuesta determinada, concreta, sino una **actitud**. El provecho, por tanto, que va buscando, no es tanto la ‘buena acción’ sino dejar que mi realidad personal, en cuanto tal, se sienta tocada (se sensibilice ‘sin glosa’) por la sorpresa de que todo es don recibido, que es pura deuda, y surja la espontánea respuesta llena de agradecimiento **en todo**. Cuando el **conocimiento** es **interno**, el *reflectir en mí mismo* irá suscitando una **actitud**, una predisposición incondicional a ser respuesta sin reservas. El *conocimiento interno* de la petición de 2ª Semana (EE 104), suscitará el *para que más le ame y le siga*, como el de la Contemplación para alcanzar amor *en todo amar y servir*.

CONOCIMIENTO INTERNO

Pocos términos tienen tanto calado en la espiritualidad ignaciana como el de *conocimiento interno*. Si bien *conocer* y *conocimiento* aparecen 32 veces, la fórmula compuesta que presentamos tan sólo la encontramos en tres ocasiones: dos como la enunciamos y una invertidos los términos: *interno conocimiento*. Su escasa utilización podría hacerlo irrelevante. Sin embargo, ¿por qué la simple matización que en un principio supondría la palabra *interno* cualifica hasta tal punto *conocimiento* que justifique ser destacado en este Diccionario? Y no conviene caer en la tan socorrida como insulsa razón de su “profundidad” o sugerencia, que nunca acaba uno de saber en qué consisten.

Evidentemente la formulación tiene suma importancia y, por lo pronto, podemos dar dos razones para ello: los momentos en los que aparece y, sobre todo, la dinámica a la que abren. En efecto, las cosas tienen importancia por su trascendencia, es decir, el contexto que las acompaña y el horizonte o tarea a que abren.

Veamos, pues, los tres contextos en los que san Ignacio recurre a la voz que nos ocupa: en 1ª Semana (pecado: problema de la propia negatividad), en 2ª Semana (seguimiento de Cristo: problema de la propia libertad) y en la Contemplación para alcanzar amor (vuelta a la realidad: *en todo amar y servir*). Siempre aparece en un contexto de petición: en el primer caso lo que se pide está enmarcado en el *triple coloquio*, y en los otros dos forma parte de la

petición, donde san Ignacio plantea *lo que quiero y deseo* (Ej 48), es decir, lo que la persona debe pretender en el ejercicio.

Es importante este dato: en los tres casos aparece en una petición, lo cual quiere decir que la persona está convencida que dicho *conocimiento interno* ni lo tiene ni puede alcanzarlo con el propio esfuerzo, ha de ser un don. No es asunto de voluntarismos ni estrategias.

Pero recojamos las tres citas:

- Ej 63: “... *que sienta interno conocimiento de mis peccados y aborrescimiento dellos*”;
- Ej 104: “... *será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*”;
- Ej 233: “... *será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien rescibido, para que enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*”.

Intentemos analizar cada una de las formulaciones en sus contextos para intentar descubrir su dinámica y a qué nos abre.

La primera aparece en la primera repetición después de dos meditaciones: *sobre el 1º, 2º y 3º pecado* (el pecado fuera de mí) y *sobre el proceso de los pecados* (el pecado propio). En efecto, en la primera, ninguno de los tres pecados que nos presenta son míos, sino el de los ángeles, el de Adán y Eva, y el del que se condena por un solo pecado. Es decir, intenta hacernos caer en la cuenta de que el pecado es algo real, que se da fuera de nosotros y que rechazamos visceralmente con expresiones como “¡No le dará vergüenza!”, que coincide con lo que san Ignacio quiere que pidamos: *vergüenza y confusión pero de mí mismo*.

Una vez que hemos alcanzado *vergüenza de mí mismo* al verme implicado en una realidad de pecado, pasa al *proceso de los pecados* propios, considerados como algo que realmente genera *fealdad y malicia*, y que debe provocar en mí *crecido y intenso dolor y lágrimas* que me lleven al encuentro (*coloquio de misericordia*) agradecido con Dios (*dando gracias*) porque no quiere mi destrucción (culpabilidad) (*porque me ha dado vida hasta agora*), sino mi recuperación (*proponiendo enmienda con su gracia*) (Ej 61)

La repetición que retoma todos estos sentimientos que han surgido en las dos meditaciones, ha de culminar con el coloquio en el que se pide gracia *para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrescimiento dellos* (Ej 63), que al parecer, no equivale ni a la *vergüenza de mí mismo*, ni al *intenso dolor y lágrimas*. ¿Qué es lo que añade?

Por lo pronto es algo que tiene que **sentir**. Y aquí tengo que aclarar que el verbo sentir en Ignacio hay que ligarlo más a la sensibilidad que al afecto: en la anotación 2ª san Ignacio contrapone al *mucho saber*, el *sentir y gustar*, la culminación del día de Ejercicios es una *aplicación de sentidos*, y lo más llamativo, en el **Primer modo de orar**, en la nota al **4º Sobre los cinco sentidos corporales**, dice: *Quien quiere imitar en el uso de sus sentidos* (¡está hablando de los corporales!) *a Christo nuestro Señor o a nuestra Señora*. (Ej 248). ¿No hubiese sido más importante sugerir esta “imitación” en el **3ª Sobre pecados mortales**, cuando alude a las *siete virtudes contrarias a ellos* (Ej 245)?

En efecto, san Ignacio sabe que la culminación de todo conocimiento se da cuando nuestra sensibilidad se incorpora. Uno sabe conducir cuando espontáneamente su vista, su oído, su tacto están coordinados de tal forma que reacciona correctamente ante los datos que le transmiten, y no porque ‘sabe lo que hay que hacer’ (*¡no el mucho saber...!*).

La praxis está ligada a nuestra sensibilidad. Volviendo al ejemplo que hemos puesto: el que acaba de aprobar el examen para adquirir el permiso de conducir, en teoría, es el momento en que más ‘sabe’, sin embargo, todos estamos de acuerdo que aún no sabe conducir. Tendrá que pasar tiempo practicando para que su **sensibilidad** se incorpore y sus respuestas sean las correctas, hasta tal punto que si ha de conducir un vehículo diferente al suyo, no tendrá el menor problema para adaptarse al nuevo, cosa que no sería posible el día que aprobó el carné de conducir.

Es decir, san Ignacio sabe que la estabilidad de nuestros comportamientos en la vida depende de la **estructuración de nuestra sensibilidad**. El pianista que un día se levanta sin ‘ganas’ de interpretar nada (emotivamente no está motivado), no por ello se le ha olvidado tocar el piano. Esto quiere decir que la **actitud** que apunta a la praxis, depende más de la ‘estructuración’ de nuestra sensibilidad que de la emotividad (muy cambiante y que no controlamos) ni siquiera del interés ni el entusiasmo.

Esto supuesto, ahora podemos entender la formulación que nos ocupa: *que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos*. ¿Qué es el aborrecimiento? Un cambio radical en la orientación de nuestra sensibilidad: que lo que antes me atraía, por un empacho, termino rechazándolo **instintivamente**. Algo que hemos ‘aborrecido’ no podrá en adelante ‘tentarnos’. Es decir, lo que san Ignacio empieza pidiendo en este triple coloquio es que los sentimientos que debieron suscitar en mí el pecado en sí (1ª meditación) y los míos propios (2ª meditación) no se queden en algo meramente afectivo. Es decir, ni la *vergüenza y confusión*, ni el *dolor y lágrimas de mis pecados*, por muy *intenso* que sea, de nada cambiarán mi vida si la orientación de mi **sensibilidad** no lo hace también. Sólo **sintiendo** un **conocimiento interno** (en el sentido que aquí estamos insinuando) *de mis pecados* que provoque su **aborrecimiento**, me abrirá su rechazo espontáneo.

Un segundo dato que hay que tener en cuenta, y que acompaña al ‘conocimiento’ para que sea ‘interno’ es que tenga que ver conmigo. En efecto, este ‘conocimiento interno’ tiene que ser de ‘**mis** pecados’, no ‘del pecado’. La abstracción no puede cambiar la sensibilidad. Por otro lado caer en la cuenta que este paso al cambio de sensibilidad está ligado a la **repetición**. Sin repetición no puede reestructurarse nuestra sensibilidad.

Pasemos a la segunda formulación, la de **Ej 104**: *conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*.

De nuevo, es algo que se pide, por tanto no depende de nuestro esfuerzo o voluntad. Por otro lado el ‘conocimiento del Señor’ que demandamos es **interno**, es decir, según veíamos en el caso anterior debe tener que ver conmigo para que sea ‘interno’. En efecto, no es ‘saber’ cosas sobre el Señor, sino de un Señor que **por mí** se ha hecho hombre.

Hasta aquí coincide con dos de las características que descubríamos en el término ‘conocimiento interno’, pero ¿y la incorporación de la sensibilidad? Más aún, si esta incorporación parece estar asociada a la ‘repetición’, aquí aparece encabezando la primera contemplación de la 2ª Semana. Sin embargo, sabemos que esta misma petición nos acompañará a lo largo de dicha semana, incluidas las “repeticiones” y las “aplicaciones de sentidos”. Es decir, una petición que se repite me abre a una dinámica más que a un logro inmediato. ¿Qué dinámica es esa?

Para que más le ame y le siga. El ‘más’ expresa que lo que se pretende es suscitar una dinámica, y para que algo se considere dinámico ha de encerrar un ‘más’. El conformismo es paralización. San Ignacio percibe siempre al ser humano dinámicamente: o *va de bien en mejor subiendo* (**Ej 315**) o *de pecado mortal en pecado mortal* (**Ej 314**), *de bien en mejor o de mal en peor* (**Ej 335**). La persona es *biografía* y por tanto historia, tiempo, proceso.

Pues bien, la dinámica que debe suscitar este ‘conocimiento interno’ es, por lo pronto, este **más le ame**. Ninguna vivencia humana es más dinámica y dinamizadora que el amor. Un ‘amor’ no abierto al ‘más’ está muerto. Ahora bien, el amor parece sugerirnos algo afectivo. Sin embargo ya aludimos que para san Ignacio no bastan los afectos (que es lo primero que surge en nuestra experiencia). En efecto, los sentimientos de ‘vergüenza’, ‘dolor y lágrimas’ por los propios pecados no satisfacían a Ignacio, y pedía en el triple coloquio de las repeticiones un **conocimiento interno** que nos llevase al **aborrecimiento** de los pecados propios. ¿Este paso de transformación de la sensibilidad no está presente en este ‘conocimiento interno del Señor’?

Por lo pronto, aparece en una petición que estará presente en todas las contemplaciones con sus repeticiones y aplicaciones de sentidos a lo largo de toda la 2ª Semana. Y si algo apunta a incorporar la sensibilidad en lo contemplado, a no quedarse en el eco emotivo, son las repeticiones con su culminación que no es otra cosa que el *traer los cinco sentidos y pasar(los)* (aplicación de sentidos, **Ej** 121).

Pero lo más importante es volver a la misma estructura de la petición: el *conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre* apunta a dinamizarme como persona: *para que más le ame*. Pero un amor que se traduce en seguimiento. No olvidemos, como enseguida veremos, que san Ignacio avisa que *el amor ha de ponerse más en las obras que en las palabras* (**Ej** 230).

Si se trata de una petición, quiere decir que no es logro, sino horizonte que se vislumbra como don, pero que se concreta en tarea: *contemplaciones, repeticiones* y, sobre todo, *aplicaciones de sentido*, que se irán sucediendo e irán transformando la propia sensibilidad en la de Jesús (**Ej** 248). En efecto, la *aplicación de sentidos* (¡que viene después de dos *repeticiones*!), en la que ha de *traer los cinco sentidos, pues aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación* sobre lo contemplado, apunta a esta transformación de nuestra sensibilidad. Es el ejercicio más pasivo. Nadie podrá describir en qué consiste este “traer” los sentidos (que por otro lado han estado presentes desde el principio en la contemplación: *ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen*) y sobre todo “pasarlos”. Sin embargo si estamos de acuerdo en que el *conocimiento interno* que pedimos ha de culminar en la incorporación de la sensibilidad, es evidente que su primera presencia no tiene nada que ver con esta culminación. En efecto, la primera presencia en la contemplación, que posibilitó mi emotividad, no parece bastar para san Ignacio, y están llamados a hacerse presentes “los **cinco** sentidos” (no únicamente la vista y el oído) y de una forma **permanente y activa**. Recordemos el ejemplo que pusimos del carné de conducir. El ‘entusiasmo’ del día en que se aprueba el carné de conducir está llamado a ir mucho más lejos para dar paso a algo no pasajero (el entusiasmo desaparecerá), a la estabilidad activa de una nueva estructuración de mi sensibilidad que **responde adecuadamente** a la realidad, aunque está cambie. Entonces es cuando la **praxis** está asegurada.

Es decir el *conocimiento interno del Señor* que pedimos, de nada servirá si se reduce a un entusiasmo emotivo, sino que el “*para que más le ame*” ha de traducirse en una mayor **seguimiento**, es decir en una praxis. Es decir, no habría que decir que la “aplicación de sentidos necesita del conocimiento interno”, sino lo contrario, el “conocimiento interno” necesita de la “aplicación de sentidos” para que llegue a ser tal.

La ingeniosa comparación para el alcance de la palabra “interno” añadida a “conocimiento” de que “todos podríamos escribir un apócrifo sobre las personas que mejor conocemos” me resulta corta. No basta conocer mucho a una persona hasta el punto de poder escribir un coherente ‘apócrifo’. Los fariseos, según nos muestran los Evangelios, conocían a Jesús perfectamente: sabían cuál podía ser su comportamiento, y acertaban (por ejemplo en **Mc** 3, 2, están esperando que cure al hombre que tiene ‘la mano seca’, y en **Jn** 8, 5 aparece que están seguros que no va a apedrear a la mujer sorprendida en adulterio), y sin embargo ni le ‘amaron’ y, menos aún, ‘le siguieron’.

Un conocimiento, por lo tanto, según san Ignacio no es “interno” si no se expresa en una praxis, en cierto sentido estabilizada y asegurada. La interpretación que un pianista afamado nos hace de una composición habría que decir, en terminología ignaciana, que se basa en un “conocimiento interno”. Su destreza, sin embargo no es algo mecánico, y cada interpretación tendrá su expresividad particular, pero el dominio del instrumento (¿su ‘conocimiento interno’?) ‘asegura’ la ejecución gozosa de cada obra.

En san Ignacio, esto que estamos intentando expresar se concretaría en la palabra *suavemente*. **Ribadeneyra**, entre las muchas cosas que nos dejó que nos ayudan a desvelar su original personalidad comenta en el **Modo de gobierno de N.P.S. Ignacio**. A propósito de su interés por conocer las “inclinaciones” de sus súbditos “*para gobernarlos conforme a ellas, y llevarlos más suavemente a toda perfección*” (cap. III, 12). Es decir, la “perfección” en nuestro actuar está ligada a la “suavidad”, pero ésta no es posible mientras nuestra sensibilidad no se haya incorporado.

La segunda cita, pues, en la que aparece el término **conocimiento interno**, tiene la misma dinámica que encontrábamos en la de 1ª Semana: afecta **personalmente** al que lo alcanza y lo dinamiza a una praxis gozosa en la que se pone en juego **toda** su realidad que culmina con la incorporación de su **sensibilidad**.

Y pasemos a la última cita que aparece en la **Contemplación para alcanzar amor**. Como las otras dos, ésta también aparece en una petición. Es algo, pues, que esperamos recibir como don y que va más allá de todo posible esfuerzo o capacidad propia.

Si en los casos anteriores se refirió a la propia negatividad (**mis** pecados), a la persona del *Señor*, en cuanto *por mí se ha hecho hombre*, ahora se trata de *tanto bien recibido* (**personalmente**). No se trata de una contemplación estética, que considera la “belleza-bondad” de lo que nos rodea y que posibilita nuestra existencia. Es decir la experiencia ‘benéfica’ a la que aquí alude es “personal”. No es algo que está a mi alcance y de lo que puedo disponer o (lo que estaría aún más lejos de lo pretende esta petición) algo que ‘debo exigir’ porque me pertenece.

Si este “conocimiento interno” ha de ser “don” (lo pido), es que ante todo es sorpresa y regalo personal. En este sentido, así como el *interno conocimiento* que pedíamos en 1ª Semana era de *mis* pecados, y el *conocimiento interno del Señor* de 2ª Semana se basaba en *que por mí se ha hecho hombre*, aquí pido percibir la realidad benéfica que me rodea, como regalo personal que me ha de llevar a una respuesta agradecida.

Es decir, este “*conocimiento interno de tanto bien recibido*” me abre a percibir cristianamente esa “presencia divina” pagana a la que san Pablo alude en su discurso en el Areópago: “... a fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos como han dicho algunos de vosotros: ‘Porque somos también de su linaje’...” Pero este ‘tanteo’ de la divinidad, se convierte en revelación sorprendente en Cristo: “Dios, pues... ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos...” (Hech 17, 27-31)

En efecto, el ‘resucitado’ es ‘garantía’, pues “*si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros... y todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios... y ... nos hace exclamar ¡Abba, Padre! El mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios... Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo... Por lo demás sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman...*” (Ro 8, 11. 14-16. 22-23. 28). Más aún, “*dándonos a conocer el Misterio de su voluntad... para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra.*” (Col 1, 9-10)

Creo que no está de más enmarcar la **Contemplación para alcanzar amor** en este contexto teológico. Veamos en qué sentido. La vivencia de *conocimiento interno* que ahora se pide es culminación de las dos anteriores. En efecto, el *interno conocimiento de mis pecados* me sensibilizó negativamente hasta experimentar *aborrecimiento dellos* (**Ej** 63) por la *fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí* (**Ej** 57), y me abrió a la sorpresa

(*exclamación admirative con crecido affecto*), ante una creación agredida por mis abusos (*discurriendo por todas las criaturas*), y que sin embargo posibilita mi existencia y me sustenta (*cómo me han dexado en vida y conservado en ella*) (Ej 60). Por otro lado, el *conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre* (Ej 104)... *para más seguir e imitar al Señor nuestro, ansí nuevamente encarnado* (Ej 109), ha cambiado mi sensibilidad hasta el punto de abrirme a este nuevo *conocimiento interno* que me posibilita estar ante la realidad (personal y no personal) con una actitud agradecida, *de tanto bien recibido* (Ej 233)... Quizá, para entender el alcance de este último “conocimiento interno” en el que culmina el proceso de Ejercicios, habría que sumarse a **Aloisius Pieris**, cuando en su libro **Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma para Asia**. Verbo Divino, Pamplona 2001, se lamenta de “*la perniciosa doctrina de que se han de usar las criaturas para llegar a Dios (la teoría instrumental de la creación) por la que allí se aboga, diametralmente opuesta a la postura de los budistas, procede también de un escolasticismo decadente y contrasta con la teoría sacramental de la creación que emerge claramente en el ejercicio culminante, la Contemplación para Alcanzar Amor (Ejercicios, 230-237)*” (p 306).

En efecto, sólo la vivencia de una “presencia sacramental” de Dios en la creación, posibilita la dinámica de este último “conocimiento interno”. Veamos en qué sentido.

Y tenemos que empezar por las dos advertencias con que encabeza el ejercicio: “*La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras, la 2ª, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante...*” (Ej 230-231)

Estas dos puntualizaciones son claves para terminar por desentrañar el contenido del término “conocimiento interno”. En efecto, san Ignacio anuncia que esta contemplación pretende “alcanzar amor”, pero ¿qué entendemos por amor? Y nos advierte por un lado que debe ser **praxis** y, por otro, en **reciprocidad**. Pero la sorpresa es que en esta “reciprocidad” aparece modificada cualitativamente nuestra experiencia de la realidad (personal y no personal). En efecto, mientras a lo largo del proceso de Ejercicios dicha realidad ha sido conflictiva y la hemos vivido como ‘**inconveniente**’ de cara a nuestra búsqueda de Dios, ahora se muestra como ‘**oportunidad**’: la *sciencia*, pero sobre todo las *riquezas* y los *honores* se convierten en oportunidad de donación, cuando antes las vivíamos como ocasión de aislamiento (codicia y narcisismo).

¿Qué es lo que ha ocurrido para que las mismas realidades se vivencien de forma tan opuesta? Si algo ha estado en primer plano a lo largo del proceso ha sido el salir de uno mismo, dinámica que dejó plasmado al final de la 2ª Semana: “*Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interesse*” (Ej 189). En efecto, es el descentramiento del propio yo que ha debido ir suscitando el amor-seguimiento a un Jesús pobre y humillado.

Y volvamos al método de los Ejercicios. Recordemos que todas las contemplaciones y aplicaciones de sentido de esta 2ª Semana han tenido el mismo final: “*acabando con los tres coloquios de los tres binarios (¿de dos banderas?), o según la nota que se sigue después de los binarios*” (Ej 159). En dicho coloquio se van afrontando las dos dinámicas que encierran al hombre en su yo: la codicia y el narcisismo. Esta tarea no consiste en un voluntarismo, sino en una adhesión personal. Es decir, está enmarcada en el *conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más lo ame y lo siga*.

Es decir, los dos conocimientos internos que se piden en la 1ª y 2ª Semanas posibilitan abrirse al de la Contemplación para alcanzar amor: el primero sensibilizándome negativamente a un pecado que aislaba y desarraigaba mi *ánima* (*encarcerada y desterrada*) y me abocaba al ‘vacío’ del *infierno*; en el segundo sensibilizándome positivamente a un Jesús pobre y humillado, desde el amor y seguimiento. Estos dos *conocimientos internos* son los que hacen

posible ahora percibir la realidad toda (personal y no personal) contemplativamente, no desde la codicia y el narcisismo, es decir, como don, no como ‘presa’ y desde el ‘engreimiento’.

En efecto, volvamos a **Ej 233**: “*pedir lo que quiero: será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*”.

La frase que recoge este cambio en mi sensibilidad es “...yo, enteramente reconociendo”. Es la clave de la contemplación, el **reflectir**. La actitud contemplativa, definida negativamente, consiste en poder estar ante algo de manera **no** depredadora **ni** manipuladora. Sólo entonces puede darse la **reciprocidad** que el amor lleva consigo y traducirse en una **praxis**. **Aborrecido** el aislamiento de mi yo (**pecado**), atento al **llamamiento** del *Rey eternal*, que me abre a la *vida verdadera* (Dos banderas), ‘saliendo de mí mismo’ de la única forma que puede hacerse (una adhesión personal), es decir, desde el *conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre (conocimiento interno), para que más le ame y le siga (Ej 104)* puedo **contemplar** la realidad **para alcanzar amor**.

Es decir, la realidad sigue siendo el mismo, quien no lo es el yo del ejercitante ‘preparado y dispuesto’. Ahora la misma realidad puedo percibirla como lo que es, puro don (¡‘somos pura deuda’!, se ha dicho acertadamente) y tal vivencia personal (*conocimiento interno*) suscita en mí totalidad (*enteramente*) un eco agradecido (*reconociendo*). No hay nada en mi persona que no sea ‘eco reconocido’. Sólo entonces será posible la **reciprocidad** desde la **praxis** en la que se expresa el **amor**: “*para que yo... pueda en todo amar y servir a su divina majestad*”.

En efecto, esta será la estructura de cada uno de los cuatro puntos que siguen: constatación de que todo es don personal de Dios (*conocimiento interno*), sorpresa agradecida (*reflectir en mí mismo = enteramente reconociendo*), respuesta agradecida de toda mi persona y en todo (*tomad, Señor, y recibid toda...*).

Es decir, esta respuesta es pura **reciprocidad agradecida**. Al final del proceso de ejercicios, jalonado por los dos *conocimientos internos* en los que han debido culminar la 1ª Semana y la 2ª, 3ª y 4ª, nos abrimos a este último que consiste en la actitud contemplativa ante una realidad ‘recapitulada’ en Cristo, en la cual Dios mismo se me da: “*y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede*” (**Ej 234**), pues “*Dios habita en las criaturas... dando ser, ...vejetando, ...sensando, ...dando entender...; haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad*” (**Ej 235**), pues “*Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas... conservando, vejetando y sensando, etc.*” (**Ej 236**) y “*todos los bienes y dones descienden de arriba... así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas*”. (**Ej 237**)

Esta experiencia totalizante (*enteramente reconociendo, reflectir en mí mismo*) lleva a una **praxis** que no tiene nada que ver con ningún tipo de voluntarismo u obligación, sino que ha de considerarse como **actitud**. Por eso esta praxis apunta a *en todo amar y servir...*

“*En todo*”, es la condición *sine qua non* para comprobar que Dios concede este último **conocimiento interno**, que como hemos visto es culminación-consecuencia de los anteriores. Esta actitud ‘contemplativa’ que me lleva a ‘alcanzar amor’, en cuanto actitud que es, no deja nada fuera: todo está llamado a convertirse en oportunidad de amor y servicio a su divina majestad.

Quizá no esté de más, en un **Diccionario de espiritualidad ignaciana**, aludir a la misma constatación en otro santo que representa la culminación de ‘otra’ espiritualidad. Me refiero a san Juan de la Cruz. En su comentario a la canción XXVIII de su **Cántico espiritual** que dice así:

*Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;*

*ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi servicio,*

comenta lo siguiente, entre otras consideraciones: “...*Y todo este caudal de es 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 la memoria se van luego a Dios, y los afectos, los sentidos, los deseos, los apetitos, la esperanza, el gozo y todo el caudal luego de primera instancia se inclina a Dios; aunque, como digo, no advierta el alma que obra por Dios. De donde esta tal alma muy frecuentemente obra por Dios, y entiende en Él y en sus cosas, sin pensar ni acordarse que lo hace por Él; porque el uso y hábito que en la tal manera de proceder tiene ya, le hace carecer de la advertencia y cuidado, y aun de los actos fervorosos que a los principios del obrar solía tener...*”

Toda la persona queda dinamizada, hasta tal punto que podemos decir con toda razón que en esta descripción lo que aparece es una **actitud** en el sentido más pleno del término, algo que va más allá de toda conciencia ‘narcisista’ o ‘voluntarista’ y que a mí me gusta equiparar con lo que a nivel popular definimos como actitud.

Pero más arriba hemos aludido, de la mano de **A. Pieris** al budismo, ‘otra’ gran espiritualidad, en este caso ni ‘cristiana’, que según él coincide con el planteamiento ignaciano. Pues bien, un poco después de la cita, en un apartado que titula **¿Contemplación o conciencia?**, empieza por criticar una *tendencia nunca cuestionada* de que *el término contemplación funcione como sinónimo de espiritualidad*. Esta identificación, no concuerda con el *concepto típicamente ignaciano de contemplación... que se indica mediante frases como ‘buscar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios’ o “encontrar a Dios en todas las cosas”* y que recogería la expresión acuñada por Nadal de “contemplativo en la acción”, corriéndose de esta forma *el riesgo de malinterpretar el pensamiento ignaciano de contemplación*.

Para avalar su teoría, **Pieris** remite a las **Memorias** de Fabro, de cual *podemos deducir que el encuentro efectivo con Dios (“poseer a Cristo”, como dice él) consiste en hacer la voluntad de Dios, en la obediencia, en el compromiso con la misión de Jesús sobre la tierra, en la actividad apostólica, en las obras de amor y justicia...*, para concluir dos páginas después: *Tenemos en primer lugar la tendencia helenística a “ver” a Dios como belleza suprema que hemos de contemplar, a la vez que se minusvalora la acción como algo secundario, como una mera preparación para la visión beatífica. Es un enfoque ajeno a la Biblia. Por el contrario, el piadoso activista que fue Ignacio quería que sus hijos miraran la acción (apostólica) como el contexto y el objetivo de la oración.* (pp. 310-314 *passim*).

El **conocimiento interno**, pues, podemos considerarlo la pieza clave del proceso de Ejercicios y que culmina en la **Contemplación para alcanzar amor** llamada a convertirse en la actitud básica del jesuita en su tarea misionera: ser contemplativo en la acción. Sólo una observación final: quizá, convendría recordar que de cara a este reto el único instrumento que san Ignacio dejó al jesuita fue es **examen de conciencia**.

EXAMEN

Pocos términos tienen tanta importancia en san Ignacio. La praxis del **examen**, en sus distintas concreciones, va acompañando todo el proceso de Ejercicios: el **particular** (Ej 24-31), el **general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar** (Ej 32-42), y el **examen general** (Ej 43), al final de los mismos.

Hay que notar que el documento que san Ignacio entrega al candidato se denomina **Examen y general que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús**. En este extenso documento sintetiza el fin del nuevo *instituto* y traza las líneas directrices que deben definir el talante del futuro jesuita. Es un documento cargado de concreciones **prácticas** que apuntan, por otro lado, a las metas más altas.

A partir de esta constatación se puede decir que tanto en el texto de los Ejercicios como en lo que puede ya denominarse las Constituciones, la palabra ‘examen’ apunta a la **praxis** en cuanto vida responsable.

1. Importancia del examen.

Es de destacar la importancia que san Ignacio da al examen. Al que termina la experiencia de los Ejercicios sólo le sugiere una práctica de cara a mantener en la vida cotidiana lo que ha debido suponer dicha experiencia: el **Examen de conciencia** (EE 43).

Pero hay algo más llamativo. Cuando escribe las **Constituciones** de la Compañía de Jesús, sólo deja establecido una hora diaria dedicada a ejercicios de devoción, y en ella van incluidos dos cuartos de hora para el **Examen de conciencia**. Esto provocó escándalo, no sólo entre ‘extraños’ sino entre los propios compañeros, ‘escándalo’ que queda ‘superado’ en la primera Congregación General, en la que se establece la hora explícita de oración diaria (la importancia dada por Ignacio a esta práctica les parece incompleta).

2. Diferentes “exámenes”

La idea que se tiene del ‘examen’ puede reducirse muchas veces a algo tan sin sentido como el mero control de los fallos, que fácilmente desemboca en un voluntarismo obsesivo y agotador. ¿Qué pretende san Ignacio con los distintos **exámenes** que propone?

A) El **examen particular** es el instrumento básico en el método de los Ejercicios, ya que no sólo recomienda que se dé a *personas más rudas y sin letras* (**Ej** 18), sino que expresamente dice *se haga para quitar defectos y negligencias sobre ejercicios y adiciones; y así en la 2ª, 3ª y 4ª semana* (**Ej** 90), es decir, está presente a lo largo de todo el proceso.

Este examen pretende focalizar, por lo pronto, nuestra atención en aquel *defecto o negligencia* que impide *mejor hacer los ejercicios* (**Ej** 73). Es importante que sea algo concreto y que estemos convencidos de su importancia, aun cuando la ‘inercia’ de nuestros hábitos impida preverlo.

En la detallada descripción de este examen que hace san Ignacio, se resalta ese desmenuzamiento del tiempo cronológico que sencillamente ‘pasa’, para convertirlo en tiempo ‘vivido’. Es decir, el **examen** parece que lleva a vivir responsablemente el tiempo: no es sólo llegar a ser ‘consciente’ de algo importante, sino llegar a dominarlo. En efecto, hay tiempos fijos de ‘focalización’ de nuestra atención: *a la mañana* (**Ej** 24), *después de comer* (**Ej** 25) y *después de cenar* (**Ej** 26). A estas tres concreciones que han de ser minuciosamente anotadas y confrontadas sigue el *conferir* un día con otro (**Ej** 28-29) y una semana con otra (**Ej** 30). Por otro lado, *cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber caído* (**Ej** 27). Este acto externo que acompaña al interno del arrepentirse acentúan la atención y por tanto la vivencia.

Este ganar conciencia está presidido por el *primer tiempo* (... *en levantándose*), en el que *debe el hombre proponer de guardarse con diligencia* (**Ej** 24). Es decir, empieza por responsabilizar a la persona y poner en juego todas sus facultades. Sólo en el *segundo tiempo* pide a *Dios nuestro Señor... gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto* (**Ej** 25). Responsabilizado totalmente al levantarse, reconoce, al medio día, la necesidad de *pedir gracia para acordarse*. Es decir, empieza poniendo en juego a la

persona pero sin caer en la trampa de la autosuficiencia. Es la convicción ignaciana de que Dios no anula ni suplente al hombre sino que lo responsabiliza *como si todo dependiese de él y nada de Dios*, para después abrirlo a la “gracia”, *como si todo lo esperase de Dios y nada de él*.

Debemos preguntarnos: ¿qué antropología hay detrás de este método? ¿Es la mera observación de nuestro actuar para corregir, el mero “ensayo y error”? Para responder puede ayudarnos la dinámica latente en la frase de la “oblación” al Rey eterno: “*que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada...*” (Ej 98).

Una cosa es lo que se quiere y otra lo que se termina haciendo. Esta molesta constatación tiene su trastienda: según san Ignacio, del ‘querer’ al ‘determinarse’ hay un trayecto no resuelto de antemano. En el querer, mi yo ‘señala’ lo que pretende conscientemente, en el deseo se deja llevar por lo que le ‘mueve’. En lo primero es activo, en lo segundo pasivo. En esta tensión hay que situar la *deliberación* para que el resultado sea responsable (la *determinación deliberada*). Una cosa es, pues, hacer lo que uno quiere (entra la ‘deliberación’) y otra muy distinta determinarse por lo que desea.

Y es que en los *pensamientos (mociones)* que hay *en mí* sólo uno es *propio mío*: el que *sale de mi mera libertad y querer*, los *otros dos vienen de fuera* de ‘mi mera libertad y querer’: uno *del buen espíritu* y otro *del malo* (Ej 32). Este es el ‘presupuesto antropológico’ de la dinámica antes descrita. Es decir, solo desde *lo propio mío*, que es *mi mera libertad y querer* (deliberando) puedo determinarme personalmente, de lo contrario me dejaré llevar por algo que no decidí¹.

Todo el **método** de los Ejercicios viene a sacar a flote esta dinámica ‘propiamente’ humana. Con el **examen particular** Ignacio pretende controlar cosas que no pasan de ser meros condicionantes (como los tratados en las **adiciones**, sobre los que expresamente dice se aplique este examen). Sólo, pues, ganando consciencia en nuestro actuar podremos llegar a una *determinación deliberada*, y no ser sorprendidos por un comportamiento que no queremos. Este examen por tanto pretende que ‘mi querer’ no se vea sorprendido por ‘deseos’ que están en mí pero que ‘vienen de fuera’, es decir, que no son míos, que no son ‘discernidos-deliberados’.

B) Examen general de consciencia para limpiarse y para mejor se confesar.

Este documento amplio (consta de 11 números, algunos de ellos extensos), está encabezado por Ej 32, que acabamos de citar. Es decir, el examen ignaciano debe situarse en lo nuclear de la persona, no en la mera observación, como puede ser el mal llamado ‘examen de la oración’ de la 5ª **adición** (Ej 77). Aquí se limita a constatar *cómo me ha ido en la contemplación o meditación: si bien... haré otra vez de la misma manera, pero si mal*, será materia clara del **examen particular** (no olvidemos que éste está destinado a ser aplicado a las adiciones y ésta es una de ellas).

El **examen** en san Ignacio no es un ejercicio narcisístico-culpabilizador, sino un tomar consciencia de la propia responsabilidad frente a la realidad desde la escucha a Dios. Pues bien, si el **particular** apuntaba a una responsabilización ante condicionantes, en el **general de consciencia** aborda nada menos que lo nuclear de la persona, su **consciencia**.

¹ Aquí habría que remitirse a la aguda observación de A. Pieris: “...*Ahí radica el sentido dinámico del “discernimiento”, del “discernimiento amoroso”, que se resume en la “mística del servicio”. Este es el motivo de que en la espiritualidad ignaciana juegue un papel tan importante el examen de consciencia diario*”. (Diálogo, inculturación, diálogo religioso, p 315). Si puntualizamos la frase formulando *discernimiento-deliberación*, la cita cobra todo su alcance de cara a lo que nos ocupa. El **examen** ignaciano pretende convertir en **discernidas-deliberadas** todas nuestras determinaciones.

Por lo pronto, hay que caer en la cuenta de que la ‘conciencia’ no es otra cosa que *lo propio mío: mi mera libertad y querer* de **Ej 32**, pero sabiendo que esto ‘propio mío’ está llamado a culminar en una *determinación deliberada* (**Ej 98**).

En efecto, este **examen general de conciencia** nos abre a tres grandes ámbitos: **del pensamiento, de la palabra y de la obra**, que corresponderían al mundo de las intenciones, de la relación-información y de la acción. San Ignacio no reduce la conciencia al mundo de las intenciones, sino que pretende responsabilizar a la persona de todo el proceso, hasta su *determinación*. Aludimos antes a la molesta constatación de la no coincidencia entre lo que ‘queremos’ y lo que ‘hacemos’. San Ignacio pretende responsabilizarnos de todo el proceso hasta acceder a la realidad y evitar que nos refugiemos en ‘la seguridad de la buena conciencia’. Dicho de otra forma, san Ignacio accede a la conciencia desde la praxis (la realidad). Hay que recordar que el acceso al *proceso de los pecados* propios en la segunda meditación de 1ª Semana es desde *el lugar y casa donde he habitado, la conversación que he tenido con otros y el oficio que he tenido*. Las tres cosas están fuera de mí. Sólo desde la realidad puedo acceder a la verdad de mi conciencia.

a) En el **examen general**, San Ignacio sí empieza por algo en principio ‘interior’, como son los **pensamientos**. Desde la perspectiva de San Ignacio los pensamientos o bien me llevan a “merecer” o bien me llevan a pecar (de manera mortal o venial). La cosa no puede ser más desconcertante. Ninguno de los dos desenlaces que propone tiene hoy vigencia. De hecho, el *mérito* parece eliminar la *gracia*, y la distinción entre *venial* y *mortal* parece sumergirnos en una casuística trasnochada.

No olvidemos que este **examen** empieza en **Ej 32**, antes citado: *de los tres pensamientos que hay en mí*, sólo uno es *propio mío*, los otros dos vienen *de fuera*. En el *propio mío* me juego la alternativa *mérito-pecado*. Los otros son la ocasión a dicha alternativa (es decir, mi **conciencia** está en lo *propio mío*, pues *sale de mi mera libertad y querer*; los *otros dos vienen de fuera* de ‘mi mera libertad y querer’, aunque estén *en mí*). Por tanto, aun en los ‘pensamientos’ accedemos a la ‘conciencia’ desde ‘fuera’.

En efecto, los pensamientos ‘de fuera’ están llamados a ser oportunidad y nosotros podemos perderla. Cuando la aprovechamos, hemos *merecido*. Y este aprovechamiento, según san Ignacio, consiste en afrontar desde la *mera libertad y querer*. Cuanto más hemos tenido que afrontar, más hemos ‘merecido’, hoy diríamos, ‘hemos crecido’.

Cuando no aprovechamos dicha ‘oportunidad’, *pecamos*. Ahora bien, este fracaso no tiene siempre el mismo alcance. Y aquí viene la distinción entre pecado *venial* y *mortal*, distinción que le trajo problemas en Salamanca. La prohibición de *que nunca definiesen: esto es pecado mortal, o esto venial* (**Au 70**), que *el peregrino* no acepta sino en la jurisdicción de Salamanca, tiene más calado del que a primera vista puede parecernos.

En efecto, creo no equivocarme al decir que si san Ignacio hubiese confeccionado ‘listas’ de pecados, con sus categorías de ‘venial’ y ‘mortal’, a la manera de los **Confesionales** de la época, no hubiese provocado esta prohibición. La ‘casuística’, curiosamente, da más seguridad que lo que san Ignacio propone en este **examen**: que la propia persona, desde su *mera libertad y querer* discierne-delibere su ‘fracaso’ (*pecado*). ¡No hay casuística que supla a la conciencia!

Más aún, hay algo que conviene resaltar: por muy ‘grave’ que sea el ‘pensamiento consentido’, el *poner en acto aquel pecado... es mayor*. Es decir, la realidad tiene más peso que todo lo ‘interior’: *por mayor tiempo;...por mayor intensidad;...por mayor daño de las dos personas* (**Ej 37**). Es decir, la conciencia se va configurando desde la realidad.

b) El **examen de la palabra** se divide en tres partes: **no jurar** (Ej 38-39), **no decir palabra ociosa** (Ej 40) y **no decir cosa de infamar o murmurar** (Ej 41). A pesar de que hoy en día se tiene en cuenta el último bloque, los tres bloques tienen entidad.

Si en el **pensamiento** san Ignacio aborda nada menos que el problema de nuestro *discernimiento-deliberación*, en el de la **palabra** es el de la relación-comunicación. Si, según San Ignacio, se accede a la conciencia desde fuera, es de suma importancia aquello que posibilita su apertura y comunicación. Más aún, sin otras conciencias (personas) no es posible que surja la propia.

En efecto, a través de estos tres apartados san Ignacio pretende responsabilizarnos de tres dimensiones fundamentales de la palabra: por su medio podemos expresar nuestra verdad personal, **jurar**; está llamada a aprovechar *a mí y a otros* o quedar reducida a **palabras ociosas**; y puede atentar contra la dignidad de la persona, **infamar o murmurar**.

- empecemos por el **jurar**. Hoy día nadie jura ‘por Dios’, pero ¿podemos afirmar que la problemática del juramento ha desaparecido? En el juramento la persona pretendía expresar lo más auténtico suyo, su verdad; al mismo tiempo reconocía que “su verdad” no podía fundamentarse en su propia persona, sino que necesitaba un ‘aval’. En el juramento, la persona expresa su dignidad y grandeza, al mismo tiempo que su relatividad.

Hoy día parece que nos hemos quedado sin ‘aval’, pero no sin la pretensión de expresar la propia verdad: con ello la propia ‘dignidad’ y ‘honor’ se han convertido en avales tautológicos que trivializan lo que pretendemos garantizar. En el “Juro por mi honor” ¿no se está postulando una absolutez que desborda y que no puede reducirse a la subjetividad?

Veamos cómo san Ignacio describe esta eterna pretensión del hombre y qué nos dice de su utilización: *no jurar ni por Criador ni por criatura, si no fuere con verdad, necesidad y reverencia*.

En efecto, por lo pronto hay que jurar ‘por el Criador o por la criatura’, no se puede jurar por sí mismo.

Pero donde aparece el verdadero alcance del juramento es en lo que lo justifica. En efecto, ya sea *por el Criador o por la criatura* ha de ser *con verdad*. Sería lo que en el lenguaje popular se expresaba con la frase: “Es un hombre de palabra”. En efecto, la palabra está llamada a expresar la ‘verdad personal’.

Esto supone que hay que hacerlo *con necesidad*, es decir, no por una trivialidad sino por algo importante *cerca el provecho del ánimo o del cuerpo o de bienes temporales*. Y la razón está en la tercera condición que justifica el juramento: *con reverencia*. Es lo que da todo el peso al juramento, lo que garantiza la autenticidad del ‘aval’. Por eso san Ignacio muy agudamente plantea el problema de que es más difícil jurar debidamente *por la criatura* que *por el Criador*, porque *no nos hace tan atentos ni advertidos para decir la verdad o para afirmarla con necesidad*, es decir se cae en la trivialización, porque es el ‘aval’ el que cualifica y da sentido al juramento.

Por eso el *jurar por la criatura* requiere por parte de la persona que jura que *por la asidua contemplación y iluminación del entendimiento considera, medita y contempla más ser Dios nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia*.

Dos cosas nos plantean estas afirmaciones: primera, ¿no se podría decir que cuando el ser humano pretende expresar la rotundidad de su experiencia como persona ‘con verdad y necesidad’ está queriendo nombrar sin saberlo al ‘Señor de todas las cosas’? Y segunda, que Dios no es ni evasión ni proyección sino presencia implicada en esta realidad, a la que por tanto no podemos trivializar, sino respetar. Al no hacerlo, abusaremos.

Una última razón de gran calado: podemos caer en el extremo opuesto: la *idolatría*. Para dar fundamento a nuestra verdad, idolatramos. La persona, si no se abre al Absoluto, absolutiza.

En definitiva, este planteamiento de la palabra nos remite a la constatación de nuestra finitud abierta necesariamente al Absoluto, que es el único que puede garantizar la dignidad de nuestra experiencia personal (aquí nos topamos con un problema: el hombre de hoy ha perdido la ultimidad de su dignidad, lo que le lleva a necesitar y exigir compulsivamente que se la otorguen y reconozcan desde fuera, dejándolo sin fundamento y con una susceptibilidad enfermiza).

Después de la dimensión más trascendente de la palabra, san Ignacio pasa a la **palabra ociosa**. Toda palabra que el ser humano pronuncie puede tener un alcance de provecho. Pero puede perder esta oportunidad y entonces la palabra será ‘ociosa’: *Quando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena*. Y este provecho no se reduce *al ánima propia o agena* (como tampoco la *necesidad* de recurrir al juramento), sino también *al cuerpo o a los bienes temporales...* (Ej 40).

Pero amplía el campo de la ociosidad. La responsabilidad de la persona no va más allá de su función o *estado*. Sin embargo el hablar de cosas que a uno no le incumben siempre es posible. Aquí nos encontramos con la “opinión”, que hoy día culmina en algo tan importante y decisivo como la “opinión pública”. Pues bien, aquí también surge la disyuntiva *mérito-pecado*, según apunte a *bien ordenar* o *mal enderezar* o *vanamente hablar*.

Por último toca el único aspecto ‘inteligible’ para nuestra mentalidad: **no decir cosa de infamar o murmurar**. Es curioso que tanto la *versio vulgata* como la *v. Prima* añade a estas dos concreciones la ‘mentira’, ‘falsos testimonios’ y la ‘detracción’. ¿Es un olvido? Opino que los añadidos entrarían plenamente en el apartado siguiente “de la obra”. En efecto, los tres inciden en la realidad. Aquí san Ignacio alude a la dimensión en apariencia más intrascendente de la palabra, lo que hoy llamamos información o comentario, pero que los medios de comunicación han convertido en un poder.

Y en este contexto nos topamos con la dialéctica entre lo **público** y lo **privado**. Descubrir lo *oculto*, según sea *pecado mortal* o *venial* o *defecto*, así será la falta. Sin embargo, con *la intención sana, de dos maneras se puede hablar* del pecado ajeno: cuando se trata de un pecado público que de alguna forma *inficiona las ánimas que conversa*, y *quando el pecado cubierto se descubre a alguna persona para que ayude al que está en pecado a levantarle*, con tal que se prevea *que le podrá ayudar*.

Como siempre, el criterio es positivo: prever una ‘infección’ o ayudar a la recuperación. Por ningún lado aparece la dimensión ‘morbosa’, lo cual es de agradecer, pero tampoco la ‘denuncia’, carencia, hoy día, imperdonable. Sin embargo, una vez más me quedo con san Ignacio. La ‘denuncia’ sin más puede convertirse en simple ‘anuncio’ que *inficione*. Para profundizar este problema tendríamos que ir a las reglas “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”.

- El último campo al que abre este **examen** es el **de la obra** (Ej 42), curiosamente el más breve. Evidentemente la objetivación de ‘las obras’ es menos problemática. Alude a tres capítulos: *los diez mandamientos, los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores*, puntualizando que *según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado*. Como siempre, la persona tendrá que calibrar esta ‘calidad’.

Nosotros habríamos remitido tan solo a los *diez mandamientos*. ¿Están de más las otras alusiones, sobre todo *comendaciones de los superiores*? Posiblemente en ellas san Ignacio plantea lo más novedoso y urgente para nuestra sociedad dominada por un individualismo narcisista. Los *diez mandamientos* corresponderían a los ‘derechos humanos’, hacia lo que en principio estamos sensibilizados, mientras que la dimensión social se encuentra ausente.

La **sociodoxia** (D. Bertrand) **BUSCAR CITA** que preside la praxis ignaciana debería convertirse en la gran aportación de este hombre a nuestra sociedad. En efecto, en esta breve

alusión a las *comendaciones de los superiores*, con la advertencia final, *porque no poco se peca entonces, en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones y comendaciones de nuestros mayores*, remite a un problema decisivo para el ser humano: a lo social en cuanto garante del **bien común**, que nunca se reducirá al conjunto de bienes particulares. Como es natural el contexto y la mentalidad del momento en que esto se formula no es el nuestro, pero lo que sí lo es la problemática que encierra y que san Ignacio desarrolla en sus reglas *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*.

¿Qué problemática es esta? **Posibilitar la socialidad**. El *ser causa* de enfrentamientos o *hacer contra* no es precisamente un logro. Esto no quiere decir que todas estas *exhortaciones y comendaciones* sean *pías*, pero el enfrentamiento o la ruptura, en cuanto tales son siempre fracaso. El aislamiento en el que se queda es tan desolador como peligroso. Responsabilizar en esta dimensión es, sin duda, urgente en nuestra sociedad individualista.

Resumiendo, podemos decir que este **examen general de conciencia** responsabiliza ante las tres coordenadas de toda realización personal: la interioridad (**pensamiento**), lo relacional-informativo (**palabra**) y la objetiva (**obras**). Cada uno está llamado a responsabilizarse de su conciencia desde *lo propio suyo* que es su *mera libertad y querer* (**pensamiento**); de la manifestación de su conciencia (la **palabra**) cuya verdad, dignidad y misterio es tal que reclama a Dios como aval (**jurar**); que está llamada a *aprovechar*, no a frustrarse como **palabra ociosa**; y a expresarse públicamente no para **infamar o murmurar**, sino para desenmascarar lo que *inficiona las ánimas* o *ayudar* a recuperar; y **de la obra**, todo lo que tiene repercusión en la realidad (en sentido amplio, no sólo personal sino social).

C) Por último nos encontramos con el **modo de hacer el examen general** (Ej 43), que llamaremos **cotidiano**. En realidad es el único instrumento que san Ignacio deja al que ha terminado el proceso de Ejercicios y al redactar las **Constituciones** lo único que dejó reglamentado para los escolares: *cada día tendrán una hora, en la cual dirán las Horas de nuestra Señora, y examinarán sus conciencias dos veces en el día* (342)

¿En qué consiste, pues, el **examen general cotidiano**? Si es el único instrumento que deja en manos del que ha terminado los Ejercicios, debe sintetizar, de alguna forma, lo que dicho proceso pretende. Comparemos, pues, su estructura con la dinámica de los Ejercicios que se nos describe en la primera anotación. En **Ej 1** se nos dice: “... *todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.*”

Es lo que san Ignacio pretende con los Ejercicios: *preparar y disponer*, no resolver. Sólo desmontando todo aquello que nos condiciona (*afectos desordenados*) impidiendo que seamos nosotros mismos (libertad), podemos plantearnos *buscar y hallar* lo que Dios quiere.

Pero estos dos verbos (*preparar y disponer*) describen lo que denominamos como **actitud responsable**. En efecto, en la vida nos jugamos todo en la actitud. Nacemos sin programar y tenemos que decidir qué hacer con nuestra vida, pero esta decisión va precedida de una **actitud**. Ahora bien, para que ésta sea **responsable** tienen que darse dos cosas: estar *preparados y dispuestos*. Es decir, una actitud responsable requiere dos condiciones previas: una *objetiva* (preparación) y otra *subjetiva* (disposición).

San Ignacio, pues, pretende con el método de los Ejercicios “prepararnos y disponernos” para poder acertar en la vida -*buscar y hallar la voluntad divina*- responsabilizándonos de toda nuestra vida, de nuestro tiempo (porque la vida es **biografía**, historia), es decir, de nuestro *pasado, presente y futuro*.

Por otro lado, el **examen general cotidiano** parece recoger la dinámica que plantea la Anotación 1ª. Enmarquemos, pues, estos dos textos en el siguiente esquema para ver hasta qué punto la dinámica que plantea la Anotación 1ª queda reflejada en el **examen**.

LA VIDA COMO BIOGRAFÍA			
ACTITUD Que responsabiliza	TIEMPO		
	Pasado	Presente	Futuro
Preparar y disponer el alma	para quitar de sí todas las afecciones desordenadas	y después de quitadas	buscar y hallar la voluntad a divina
1 P. - <u>Ante Dios</u> : dar gracias a Dios por los beneficios recibidos.	3 P. - Demandar cuenta al alma: - de pensamiento - de palabra - de obra	4 P. - Pedir perdón a Dios por las faltas	5 P. - Proponer enmienda con su gracia
2 P. - <u>Ante mí mismo</u> : pedir gracia para conocer los pecados y lanzallos.			

En efecto, los dos primeros puntos describirían la única **actitud** válida para acceder a la verdad de la propia historia. No hay cosa más problemática que acceder a la propia verdad. Somos una máquina de justificaciones y nuestro narcisismo no está dispuesto a descentrarse. Hay, pues, que **preparar y disponer el alma** para acometer algo que espontáneamente no estamos dispuestos a emprender con todas sus consecuencias.

Veamos cómo el **examen cotidiano** lo lleva a cabo. Antes de acceder a nuestra realidad, “sanea” dos ámbitos decisivos: nuestra postura ante Dios (1º punto) y ante nosotros mismos (2º punto):

En efecto, si mi **experiencia** de Dios es gratificante, liberadora, y no “amenazante”, tendré valor para acceder a mi negatividad, sabiendo que “*no ha venido a llamar a justos sino a pecadores*” (Mt 9, 13) (1º punto); y si mi narcisismo está controlado y no es el que decide, me atreveré a afrontar la negatividad que hay en mí, para hacerme cargo de mi vida y ser responsable de mi **biografía**. Pero este acceso a mi verdad (y especialmente la negativa), es una **gracia**, la primera gran gracia, y así lo formula este segundo punto: “*pedir gracia para conocer los pecados*”. Es decir, este es el único “examen” que se ha inventado para “suspenderlo”. Pero sólo experimentaré este “suspense” como “gracia”, si cuento con un **Dios recuperador** y con un **yo maduro**, que ha superado su etapa infantil

El **examen** que san Ignacio propone va a afrontar dos trampas que toda persona tiene: una respecto a Dios y la otra respecto a sí misma. El creyente tiene la trampa de la **proyección**: queremos que Dios coincida con nosotros, proyectando nuestros “deseos” e “ilusiones” y convirtiéndolos en “dios”. Esto nos lleva a manipular a Dios. Pero el ser humano tiene otra trampa respecto a sí mismo: es la trampa de la **justificación**: somos capaces de justificarlo todo para quedarnos tranquilos. Es la trampa de la **seguridad de la buena conciencia**. Pues

bien, los dos primeros puntos del **Examen** pretenden salvar estas dos trampas, para poder acceder a nuestra verdad en el **pensamiento**, la **palabra** y la **obra**.

Primer punto: dar gracias a Dios N.S. por los beneficios recibidos.

Empecemos por constatar que, según el **Ev**, no cualquier “acción de gracias” es válida. En la parábola del fariseo y el publicano, la “acción de gracias” del primero no es válida (**Lc** 18, 9-14). En su acción de gracias, el fariseo está en el centro y consiste en una exhibición de “sus logros”. Por lo que da gracias es “por sí mismo”. En esta acción de gracias la persona queda satisfecha de sí misma: es una autosatisfacción narcisista.

Veamos, sin embargo, por qué “dio gracias” Jesús, y qué “acción de gracias” echó de menos. Por lo pronto, la acción de gracias en Jesús siempre es una sorpresa. En **Lc** 10, 17-22, Jesús va a dar gracias por la alegría de los discípulos que vuelven de su primera ‘misión’: *En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños’*. La acción de gracias surge, pues, de una **sorpresa**, no de un “logro” que refuerza mi narcisismo, y lo que suscita es **alegría** por el don, en cierto sentido, inesperado. No es dar gracias “por lo formidable, lo auténtico, lo fiel que soy”, sino “gracias por las sorpresas que me das y que desbordan mis expectativas”. En realidad no damos gracias por “lo que se nos debe”, sino por lo que es “regalo” (**gracia** diríamos en un lenguaje más teológico).

Es interesante ver cómo Jesús se sorprende y por qué. En efecto, Jesús se sorprende y da gracias por lo inesperado: por la viuda que echó dos moneditas en el Tesoro de templo (**Lc** 21, 1-4), por la fe del centurión, un pagano (**Lc** 7, 1-10), lo mismo que la cananea (**Mt** 15, 21-28). Sólo el que es capaz de sorprenderse puede abrirse al agradecimiento.

Pero nuestro narcisismo puede ser tan exacerbado (cuanto menos madura -más infantil- es la persona, menos capacitada estará para agradecer, porque piensa que todo se le debe), que “no volvamos a dar las gracias”, como los nueve leprosos que Jesús curó (**Lc** 17, 11-19). Como el refrán dice, “es de bien nacido ser agradecido”. Ahora bien, seguramente todos somos “bien nacidos”, pero a lo mejor no todos somos “bien *crecidos*”.

Nos encontramos, pues, con el problema de si estamos capacitados para dar gracias. A esto se añade otra pregunta: ¿por qué damos gracias?, o ¿cuándo las damos? San Ignacio responde a esta pregunta en la petición de la Contemplación para alcanzar amor: “...*pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*” (**Ej** 233). En efecto, el problema está en caer en la cuenta (¿*conocimiento interno!*, ¿sorpresa?) de que todo es don. No se trata de si somos “agradecidos” únicamente, sino que se trata de descubrir aquello por lo que verdaderamente hay que dar gracias. Sólo un ejemplo: cuando en el siglo XIX el papado pierde los Estados Pontificios, el mundo católico ¿vivió aquello como un don? Sin embargo, ¿no damos gracias hoy por ello?

Ése es el problema de la “acción de gracias”. Tenemos que empezar por pedir *conocimiento interno*: es una gracia que se nos abran los ojos, porque si no, vamos a estar girando en torno a nuestro narcisismo convirtiendo la acción de gracias en un asfixiante egocentrismo. Hay que llevarse la sorpresa de que, en muchos casos, aquello por lo que tenemos que dar gracias de verdad son cosas que cuando las vivimos, en absoluto se nos hubiese ocurrido que llegaría el día en que las agradeceríamos.

Es el planteamiento que hace san Ignacio en la segunda **nota** (**Ej** 231) que precede a la **Contemplación para alcanzar amor**: lo que hemos vivido como engaño desde nuestro narcisismo (*hombres, riquezas*), se convierte en oportunidad de donación agradecida si hemos salido de *nuestro propio amor, querer e interesse* (**Ej** 189).

En una palabra, este primer punto del **examen** recoge toda la dinámica del **conocimiento interno** que jalona el proceso de Ejercicios y que culmina en esta sorpresa de *“tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad”*.

¿Qué desencadena este *conocimiento interno de tanto bien recibido*? Ante la sorpresa de que todo ha sido don y oportunidad, ¡“reconociéndolo”!, me abro confiado y agradecido al futuro; en una palabra, a ser **contemplativo** (estar abierto a la realidad de forma agradecida, no depredadora) **en la acción** (“para en todo amar y servir”). Y es que el **Ev** no apunta a una contemplación “estética”, sino a una contemplación que, **sorprendida**, se transforma en **respuesta agradecida**, **“en todo”**, que no conoce excepción. Es abrimos a un Dios palpable en sus dones (su *Bondad-Belleza*) que nos sorprenden, nos descolocan, nos abren los ojos, nos hacen nuevos. Dios no es la expectativa de la “omnipotencia”, sino la **sorpresa de la gracia**. Este primer punto del **examen**, nos ‘prepara y dispone’ para acceder a “nuestra verdad”. En efecto, por muy desastrosa que sea ésta, podemos contar *a priori* con un Dios que hemos palpado en la sorpresa del don. ¡Nadie tiene experiencia de condenación!

Segundo punto: pedir gracia para conocer los pecados y lanzallos.

Este punto va a **preparar y disponer** nuestro yo para ese reconocimiento y confesión de nuestra debilidad y así poder encontrarnos **con Dios y con nuestra verdad**. Frente a nuestra actitud espontánea de autodefensa y justificación, san Ignacio plantea la actitud de desnudarse, de no dar nada por supuesto y, menos aún, la propia inocencia. La primera “gracia” que necesitamos es acceder a nuestro pecado. Pero hay que partir de la propia sospecha.

El pecado en el NT está llamado a ser un lugar de encuentro, no de ruptura (culpabilidad). Y esto es así porque el pecado se plantea como **ceguedad**: Jesús denomina a los que se cierran a su anuncio, *“ciegos, que guían a ciegos”* (Mt 15, 14), en la cruz exclama *“Padre, perdónales porque no saben lo que hacen”* (Lc 23, 34) y Pedro dice al pueblo al que acusa de haber matado *“al jefe que lleva a la vida”*: *“Ya sé yo hermanos que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes”* (Hech 3, 17).

Pues bien, este pecado que es ante todo un ‘cegar’, puede vivenciarse como autodestrucción (Judas) o como recuperación (Pedro). En efecto, Judas lo vive desde la culpabilidad (¡desde su imagen rota!) y Pedro desde un triple encuentro: consigo mismo (su verdad), con los hermanos (confiesa sus negaciones llorando) y con Jesús (*“Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero”*) (Jn 21, 17)

Sólo desde esta doble perspectiva del pecado como **ceguedad** (que no culpabiliza) y como oportunidad de **encuentro** (experiencia recuperadora), puedo pedir la **gracia** de *“conocer mis pecados”*. El propio pecado es la gran ignorancia y sin salir de ella difícilmente habrá recuperación, seguiremos **ciegos**. Es alcanzar la actitud del publicano y de Pedro, no la de Judas.

Al **examen** va uno a encontrarse con su verdad y para ello hay que empezar por reconocer que no podemos acceder a ella. Este punto pretende destruir nuestras defensas, nuestros mecanismos de justificación. Por eso pedimos **gracia**.

Pero no queda ahí la petición: no es sólo acceder a nuestra verdad negativa, sino que necesitamos **gracia** también para **lanzallos**. Todo es gracia, de nada sirve el “voluntarismo”. La propia “recuperación” nos va a venir de Dios, aunque con nuestro consentimiento operativo. ¡Dios no impone la recuperación!

Estos dos primeros puntos, por tanto, nos **preparan y disponen** para acceder a la propia realidad, en sus dos dimensiones, la **positiva** (primer punto) y la **negativa** (segundo punto), pero de forma que ni lo positivo nos engría, ni lo negativo nos hunda. Sólo así está uno ‘preparado y dispuesto’ para acceder a un **examen** que se ha inventado para **suspenderlo**.

Ahora podemos acceder a nuestra vida con garantía de no engañarnos: no tenemos que aparecer “puros” ante un Dios que nos acosa con dones y nos espera en lo más bajo, ni ante nosotros mismos: “*La verdad os hará libres*” (Jn 8, 32). Ahora es posible acceder a la propia realidad negativa y abrirnos de este modo a la recuperación: 3º, 4º y 5º puntos.

Tercer punto: demandar cuenta al alma...

Como sugeríamos en el esquema, este tercer punto pretende abrirnos a nuestro pasado, nuestra historia. Ahí están nuestros condicionamientos (“*afectos desordenados*”). Una vez desmontados nuestros mecanismos de defensa y de justificación (2º punto), podremos acceder a nuestra verdad. San Ignacio sugiere que lo hagamos desde los tres ámbitos que planteó el **examen general de conciencia: del pensamiento** (el mundo de nuestras intenciones, donde se fragua nuestra conciencia); **de la palabra** (nuestra verdad personal y el mundo de la relación y comunicación); y **de las obras** (nuestra incidencia en la realidad y el cuerpo social).

Cuarto punto: pedir perdón a Dios nuestro Señor por las faltas.

Hay que tomar en serio el presente. Ha de darse un momento en el que reconozcamos nuestro pasado negativo y rompamos con él de la única forma humana que hay: pidiendo **perdón**, ¡no culpabilidad! Es la ruptura necesaria (“*y después de quitadas*” de Ej 1) para cambiar.

Quinto punto: proponer enmienda con su gracia.

Es la apertura a la recuperación. Si no hubiésemos cortado con el pasado negativo (*quitar todas las afecciones desordenadas*, Ej 1), el futuro estaría hipotecado, no habría nada que *buscar* ni que *hallar*. Esa *voluntad de Dios* a la que me abro pasa por la *enmienda*, aunque siempre contando *con su gracia*.

Este es el **examen** que S. Ignacio nos propone. Ahora podemos entender que sea el único instrumento que deja en manos del que acaba los Ejercicios. A través de los cinco puntos sintetiza todo el proceso. Por otro lado, hay que reconocer que un examen de conciencia así planteado es pura **oración**, con la ventaja de que **nunca podrá ser ilusa**. Y es que para acceder a Dios ¡que es Criador!, no hay que escapar de la realidad. Esto explica que dé mayor importancia en las **Constituciones** al **examen** que a la oración. En momentos puntuales de crisis admite más tiempo de oración, pero el encuentro con Dios no lo concibe como una huida de la realidad, sino más bien, un abrirse a ella para cargar con ella y “en todo amar y servir a su divina majestad”.

Quiero terminar con la desconcertante reacción de san Ignacio ante la exigencia de la Provincia de España que consigue de Nadal más tiempo de oración del establecido y que recoge Cámara en su **Memorial** (196): “(A) *un verdaderamente mortificado* (que no se deja dominar por los enganches) *bástale un cuarto de hora para se unir a Dios en oración*’. Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que le oímos decir otras muchas veces: *que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve*”.

La dinámica que ese ‘cuarto de hora’ del **examen** suscita en la persona que agradecida e interrogándose recoge su jornada delante de ‘su Criador y Señor’ para acceder a su verdad y *proponer enmienda con su gracia. Pater noster*.

INSERCIÓN

Evidentemente el término en cuanto tal tiene poca historia, pero su sentido y dinámica están presentes en san Ignacio desde antes de surgir la Compañía. En Monserrat, “*despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora*”. La experiencia de aquella noche se ve enturbiada a la mañana, camino de Manresa: “*le saltaron las lágrimas de los ojos de compasión del pobre a quien había dado los vestidos; de compasión porque entendió que lo vejaban, pensando que los había robado (Au 18)*”. La pobreza por seguir a Jesús no es algo ajeno al mundo de los pobres y hay que prever sus consecuencias. ¡Los preferidos de Dios son los pobres, no la pobreza en sí!

En efecto, son los pobres los que nos la enseñan. Veamos lo que nos cuenta el P. Laínez de san Ignacio: “*estando a solas, le venía un pensamiento que le decía si tuvieras ahora tus vestidos, ¿no sería mejor que te vistieses?, y sintiéndose un poco contristar, se parte de allí y se entra con los pobres, y aquella cosa se le pasa. (Fon. Narr. I, p 78)*”. Su desfallecimiento en el seguimiento a Cristo pobre, lo resuelve, no ‘espiritualmente’ sino “insertándose’ entre los pobres.

Las mismas actitudes van apareciendo en los primeros compañeros: frecuentan las cárceles y los hospitales, cuando no viven en ellos, con la extrañeza de quienes los habían llamado a sus dominios.

Pero, lo más significativo: en la segunda *Probación* por la que deberá pasar el candidato a la Compañía, tres de las experiencias apuntan expresamente a situarse desde esta perspectiva: *hospitales, peregrinación, oficios bajos y humildes*, y la quinta, *dar la doctrina cristiana a muchachos y a otras personas rudes*, refleja la misma preocupación: de cara a la misión: nunca perder de vista el *pueblo menudo*.

Una cosa es dedicarse a ‘los pobres’ y otra muy distinta desde dónde se lleva a cabo la misión y la decisión del primer grupo es clara: “*predicar en pobreza*”.

Más aún, en situaciones de extrema pobreza como la que padece el colegio de Padua en 1547, Polanco, por encargo de san Ignacio, les escribe una carta en la que les hace esta consideración: *“La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno”*, Rey eterno al que no sólo se ‘ofrecieron’ sino al que *“hicieron oblações de mayor estima y mayor momento... de imitarle en pasar... toda pobreza, así actual como espiritual”* (Ej 97-98), oblação llamada a culminar en la tercera manera de humildad: *“por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza...”* (Ej 167).

Parece ser que esta *“pobreza con Christo pobre”* la posibilita *“la amistad con los pobres”*. Este **con** será un reto permanente en la espiritualidad ignaciana y hoy día habría que concretarlo en la **inserción**.

No conviene pues reducir la problemática de la inserción al momento histórico en que surge en cuanto tal y aislarla de unas raíces olvidadas, más por ‘dicotomías espiritualistas’ que por falta de datos históricos y fundamento teológico-espiritual.

En efecto, la problemática de la **inserción** en cuanto tal tiene un contexto político-social al que la Iglesia empieza a hacerse sensible a finales del s. XIX y que culminará en la experiencia de los “curas obreros” en Francia, movimiento, como todos, que surge en la Iglesia al mismo que es mirado con recelo por sus responsables. Tensión permanente que, en vez de ser un inconveniente, es señal de que el Espíritu está presente permanentemente en ella, a pesar de ella misma.

Esto supuesto, hay que situar la incorporación del término a la teología espiritual a raíz del **Concilio Vaticano II** y que la Compañía de Jesús asumirá en la **Congregación General 32**, con un enfoque que no sólo no se ha superado, sino que a veces uno se pregunta si se ha llegado a tomar conciencia de su profundidad, aun después de haber sido recogido explícitamente en las **Normas complementarias** que la **Congregación general 34** elaboró.

En efecto, los nn. 48-50 del Decreto 4º, plantean en toda su hondura el problema de la **inserción**, presente, como hemos visto, en la espiritualidad ignaciana desde sus comienzos, pero actualizada desde la clave **fe-justicia**..

En efecto, el nº 48 plantea que *“la solidaridad con los hombres que llevan una vida más difícil y son colectivamente oprimidos, no puede ser asunto solamente de algunos jesuitas: debe caracterizar la vida de todos... Se harán necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida...”* A renglón seguido, al reconocer que, tanto la larga y costosa formación, como *“nuestras afinidades nos protegen de la pobreza...”*, plantea que *“será, pues, preciso que un mayor número de los nuestros participen más cercanamente en la suerte... de aquellos que en todos los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida.”* Al no ser posible que todos tengan esta oportunidad, *“se hace preciso, gracias a la solidaridad que nos vincula a todos y al intercambio fraternal, que todos seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos. Aprenderemos así a hacer nuestras sus preocupaciones, sus temores y sus esperanzas. Sólo a este precio nuestra solidaridad podrá poco a poco hacerse real”* (49).

Por último plantea lo más novedoso: cómo ha de ser esta ‘solidaridad’ con los pobres: *“Caminando paciente y humildemente con los pobres aprenderemos en qué podemos ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos. Sin este paciente hacer camino con ellos, la acción por los pobres y los oprimidos estaría en contradicción con nuestras intenciones y les impediría hacerse escuchar en sus aspiraciones y darse ellos a sí mismos los instrumentos para tomar efectivamente a su cargo su destino personal y colectivo. Mediante un servicio humilde tendremos la oportunidad de llevarles a descubrir, en el corazón de sus dificultades y de sus luchas, a Jesucristo viviente y operante por la potencia del Espíritu”* (50).

Los tres números, pues, plantean las claves de toda **inserción**: solidaridad con los últimos, que debe concretarse en una implicación real que nos vincule a todos a través de los *implicados más de cerca*, para poderles hablar de *“Dios nuestro Padre que se reconcilia la Humanidad, estableciéndola en la comunión de una fraternidad verdadera”* (50).

El problema siempre estará en las concreciones. Hay que reconocer que no son fáciles, pero tampoco hay que poner tantas precauciones que se conviertan en irrealizables. Por ejemplo, mientras el P. Kolvenbach, hablando de la necesidad de ‘experiencias de inserción’ en tiempo de formación, fundamenta sólidamente su oportunidad: *“... recordar algo que pertenece a la tradición más antigua y constante de la Compañía: el impulso que nos lleva a los pobres para compartir con ellos el Evangelio anunciándoselo y siendo al mismo tiempo evangelizado por ellos”*, a la hora de hacerlas viables todo se convierte en cautelas: *“La inserción intensa puede presentar verdaderos problemas para la vida de oración y dedicación a los estudios”*. Lo segundo, correcto; lo primero plantea serios interrogantes a la hora de definir la ‘oración’ del jesuita, llamado a ser contemplativo en la acción.

Dadas estas precauciones, propone unos *criterios* que en su formulación podrían mejorarse. Decir que la **inserción** *“es un medio más de la formación apostólica”* no parece del todo correcta, aunque sea verdad que no debe *comprometer la calidad de los estudios*. Más adelante vuelve a la misma formulación: *“la inserción será estimada como un medio más entre otros para lograr una aproximación mayor a la gente y a sus problemas”*. Una equiparación de la **inserción** con los demás medios es trivializarla, cuando la Compañía tiene clara su opción **fe-justicia**. (*Acerca de la formación desde el Noviciado hasta el magisterio*, 28-XII- 88, pp 117-9) **COMPROBAR CITA Y SI HAY QUE AMPLIARLA**

Dos años después, en la alocución a la **Congregación de Provinciales** en Loyola (20-IX-90), previene de *“la tentación de dedicarse exclusivamente a los pobres abandonando completamente a los ricos, o por el contrario, la de despreciar el trabajo con los humildes para consagrarse con exclusividad a los grandes de este mundo”*. No está de más la advertencia, aunque la formulación no es precisamente acertada. En efecto, parece que lo que quiere evitar un radicalismo exclusivista que en esos años ya no se daba, pero lo que se pretende no acaba uno de saber lo que es.

En efecto, por un lado, no se trata de una disyuntiva (pobres-ricos) sino de un **desde dónde** hay que llevar a cabo cualquier misión, y ese ‘desde’ será la problemática, siempre presente, del pobre explotado por alguna injusticia. Por otro lado, la misión a la que uno se dedica necesita *todo el hombre* como el propio san Ignacio dice al escolar, y el problema no es estar en todos sitios. Es decir, lo que plantea la **CG 32** es el “desde dónde” se debe llevar a cabo cualquier misión: *“El jesuita de hoy es un hombre cuya misión consiste en entregarse totalmente al servicio de la fe y a la promoción de la justicia, en comunión de vida, trabajo y sacrificio con los compañeros que se han congregado bajo la misma bandera de la cruz, en fidelidad al vicario de Cristo, para construir un mundo al mismo tiempo más humano y más divino”* (**CG 32**, Dec. 2, 31)

Finalmente, las **NC** recogen el enfoque de la **CG 32**, aunque en algún momento con cierta timidez e incluso reticencias. En el n. 106, 2 se nos dice: *“Fomenten particularmente la solidaridad con los pobres para aprender de ellos mismos cómo les pueden ayudar”*, y en el párrafo 3 se nos dan dos razones para dicha solidaridad se materialice en la formación *“en alguna experiencia de vida con los pobres, que les ayude tanto a superar los límites provenientes de su procedencia social, como a afianzar el amor a los pobres”*. Es un breve resumen del enfoque que aparece en los números 48-50 del Decreto 4º.

Las dos alusiones son especialmente importantes: la primera porque condiciona la posibilidad misma de cualquier “misión con los pobres” a “aprender de ellos” cómo poder llevarla a cabo adecuadamente. Aquí rozamos otro importante reto, el de la **inculturación**, que el mismo P.

Arrupe va a ligar a la **inserción**: “*La inserción se hace con vistas a una inculturación. Si la inculturación no se consigue, la inserción no pasa de ser un snobismo. (La identidad del jesuita en nuestro tiempo, Con los representantes de Misión Obrera, 10-XI-80, pp 197-8).* Es decir, si la **misión** no es posible sin **inculturación**, ésta tampoco lo es sin **inserción**.

Pero pasemos a la segunda alusión. Hay que partir de que todos estamos ‘inculturados’ en el contexto social en el que hemos nacido y nos hemos formado, y esta *procedencia* lleva consigo unos *límites* que hay que *superar*. Y a afrontar este problema viene la **inserción**, pues de lo contrario difícilmente se podrá “*llevar a cabo los objetivos que se propone el jesuita obrero*”, puntualiza el P. Arrupe. En efecto, esta inserción “*condiciona la validez de su testimonio y la posibilidad de su acción apostólica*”, ya que “*vuestra vida espiritual (las ‘raíces’ teológico-espirituales a las que al principio aludimos)... ‘sobre todo en las dificultades es perenne fuente de fe y esperanza escatológica y da sentido a vuestra vida’*” (**Ibid.**)

Es decir, el P. Arrupe es consciente de que la fe no es una abstracción y las circunstancias encarnatorias suscitan respuestas tan inéditas como necesarias. Y es que sólo “*caminando paciente y humildemente con los pobres aprenderemos en qué podemos ayudarles*” (**CG 32**, d. 4, 50), porque “los pobres nos evangelizan” en la medida en que ‘compartimos’, de alguna forma inteligible para ellos, su pobreza.

La **inculturación**, pues, que pretende la **inserción**, es ¡con los pobres! Para ello hay que descender a los únicos niveles que podemos denominar evangélicos, ya que como recogen las **NC**, 246, 1º “*nuestra propia y continua conversión para encontrar a Cristo Jesús en la quiebra de este mundo y vivir en solidaridad con los pobres y marginados de modo que podamos asumir su causa bajo la Bandera de la Cruz. Nuestra sensibilidad frente a esta misión se verá fuertemente afectada por el frecuente contacto con esos ‘amigos del Señor’, de quienes siempre podemos aprender acerca de la fe*”. Sin embargo termina el párrafo mitigando la apuesta: “*Cierta (?) inserción en el mundo de los pobres debería (?) formar parte de la vida de todo jesuita*”.

Más precauciones encontramos en **NC 180**: “*...sin menoscabo de la unión y caridad con el resto de la Provincia... que elijan una más exigente práctica de la pobreza o prefieran vivir entre los pobres, dedicados a su servicio y compartiendo su vida.*” Siempre resulta sospechoso que la prudencia en no faltar a la ‘unión y caridad’ va en un sólo sentido: la mayoría ‘situada dignamente’. Quizás deberían pesar razones más evangélicas y testimoniales. Contrastan estas precauciones con la frase que aparece a la hora de hablar de la necesidad de *fomentar* entre los escolares *alguna experiencia entre los pobres*: “*pero que sea en condiciones que la hagan auténtica y no ilusoria*” (**NC 106**, 3).

Para resaltar la nuclearidad que la **inserción** está llamada a tener en la misión quiero citar unas palabras del P. Arrupe en su **Alocución final a la Congregación de Procuradores** del 5-X-78: “*La inserción y solidaridad con los pobres nos lleva a una vivencial penetración de la doctrina evangélica sobre (la)? pobreza, libertad interior y valor de la persona humana, aun - y sobre todo- de la más humillada y desposeída de cualquier otro valor*” (**Identidad del jesuita en nuestros tiempos**, p 380).

El peligro de poner el ‘valor de la persona humana’ donde no está es hoy mayor que nunca. En efecto, en el lenguaje corriente se confunde la ‘dignidad de la persona’ con la de sus ‘circunstancias’; y así se habla de ‘una casa digna’, ‘un sueldo digno’, etc., cosas todas ellas que no pueden herir la ‘dignidad’ ni el ‘valor’ de la persona en cuanto tal. ¡Ninguna circunstancia da dignidad a la persona, ni se la quita! La dignidad y el valor de la persona están en ella misma, y cuando está “*más humillada y desposeída de todo valor*”, nos topamos con la **dignidad** misma. Por eso el seguimiento de Jesús, ¡Rey Eternal!, es desde la pobreza y la humillación. Esta experiencia, por tanto, para que sea *vivencial* ha de ser desde la

inserción. El plantearla, por tanto, con miedo e incluso con cortapisas, es señal de que no estamos convencidos “*que pertenece a la tradición más antigua y constante de la Compañía*” (Kolvenbach).

Sólo habría que plantear dos interrogantes: **dónde** insertarse en el Primer Mundo, y **cómo** vivir dicha inserción para que no pierda su sentido.

En efecto, hay que tomar conciencia de la dificultad de encontrar en un mundo ‘desarrollado’ una **inserción** que exprese la dinámica que la hace tal. Si pretende no sólo expresar *la solidaridad*, sino de *participar de la suerte... de aquellos que... constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida*, ¿cómo hacerlo donde la pobreza en sentido estricto (en cuanto carencia) no se da, sino la marginación? ¿Es posible una **inserción** en la marginación? Según este interrogante, cualquier tipo de inserción en el Primer Mundo tendrá que ser ‘contracultural’, suscitando perspectivas universales, ¡lo más bajo es lo más universal!, para que *seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos*. La **inserción** de los que realmente pueden llevarla a cabo, debe suscitar un **desde** que plantee las *necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida, a fin de que la pobreza que hemos prometido, nos identifique al Cristo pobre que se identificó él mismo con los más desposeídos*” (48). ¡Tenemos que ser evangelizados desde el Tercer Mundo!, (con tal que no lo haya ‘dignificado’ el Primero).

El segundo interrogante parte de una constatación: la repetida experiencia de inserciones, correctas en un comienzo, que se convirtieron en irrelevantes al subir el nivel de vida del entorno. Esto plantea lo siguiente: ¿cómo llevar a cabo la **promoción de la justicia**, que evidentemente supone la superación de niveles de pobreza inhumanos sin que dicha promoción se agote en los logros materiales? Hay que tomar conciencia de esta paradoja: los valores de solidaridad que viven los pobres, desaparecen en la misma medida en que no sienten necesidad y, en lugar de compartir, compiten. Es decir ¿cómo evitar que la ‘promoción’ de los pobres no elimine los valores con que nos evangelizaron?

Esto quiere decir que tendremos que acentuar en cualquier inserción lo que realmente da sentido a que este término aparezca con pleno derecho en un diccionario de espiritualidad ignaciana, al mismo tiempo que lo hace inteligible a cualquier persona. Una **inserción** como la intuyó el mismo san Ignacio y como la ha descrito el Decreto 4º de la **CG 32**, es un reto para todo jesuita, trabaje donde trabaje, que le lleva a situarse, a la hora de dar respuesta a cualquier problema, en un **desde** que fue el mismo de Jesús de Nazaret: **lo más bajo**, porque ‘lo más bajo es lo más universal’. Habría que decir que Jesús ‘no optó por los pobres’, sino que **fue pobre**, que no es lo mismo; y sólo desde ahí pudo **optar por todo hombre y decirle algo**.

Una vez que la **CG 32** en el Decreto 4º nos da la pauta más certera en este asunto: ante la imposibilidad de que todos puedan vivir una inserción real para dar respuesta al reto de la **fe-justicia**, habrá que hacerlo a través de quienes tengan el privilegio de poderla experimentar. Es la actitud de la 3ª manera de humildad: “*siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza...*” (Ej 167). Habría que decir que si el fin de la Compañía es “*ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criados*” (307), la opción de la Compañía (como fue la de Jesús) debe ser ‘por el hombre’ (el reto de la **inculturación**), pero ésta sólo será correcta desde abajo (necesidad de la **inserción**) para que pueda llevar a cabo su **misión**: “*el servicio de la fe y promoción de la justicia... debe ser el factor integrador de todos nuestros ministerios; y no sólo de éstos, sino de nuestra vida interior, como individuos, como comunidades, como fraternidad extendida por todo el mundo*”. (**CG 32**, Dec.2, 9)

