

EXPERIENCIA MÍSTICA Y DISCERNIMIENTO: UNA INTERPRETACIÓN DE LA DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* DE IGNACIO DE LOYOLA

Prof. Dr. Nelson Tepedino
USB

Abstract

This essay presents a study of the Rules of Discretion of Spirits of Ignatius of Loyola, in order to respond the correct way to understand the underlying idea of all Christian discernment by which God presents men its will in all situations. In this sense, and leaning in the Zubirian metaphysics and the theology of Karl Rahner, the author shows how the Ignatian methodologic proposal presents the affirmation of the effective reality of his communication of God, without, meanings substitution of the creative freedom of men in its answer to the existential interpellation of this communication. The key of this conclusion is the consolation that appears all in Christian mystic.

Key Words: *Spiritual discernment, spiritual drills, Ignatius of Loyola, Karl Rahner, Xavier Zubiri, experience of God, christian mystic, spirituality.*

* El profesor **Nelson Tepedino** es Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit* de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB.

I. La *discreción de espíritus* como método de discernimiento

En un trabajo anterior¹ mostré que el discernimiento cristiano no puede considerarse como uno distinto del discernimiento ético, sino más bien como la apertura o elevación del mismo a un nivel más profundo o propiamente «espiritual», en el cual el hombre busca descubrir en las opciones que la realidad le ofrece —en orden a la realización de sí mismo—, aquellas que “expresan con mayor claridad el carácter posibilitante, humanizador y por lo tanto divino, de la realidad en la que estamos o que, como dirían Heidegger o Zubiri, nos posee»².

En otras palabras: el discernimiento cristiano no se pretende como uno «paralelo» al que todo hombre tiene que hacer a la hora de calibrar la pertinencia o no de las posibilidades que se le presentan en la vida y entre las cuales está internamente exigido a escoger, a fin de irse labrando una figura de realidad concreta —una *personalidad*, en palabras de Zubiri—, sino como *el mismo discernimiento*, pero en tanto *cualificado* por el carácter específico que brota de la fe vivida por el creyente. En este sentido, se trata de un discernimiento que no sólo se pregunta por la bondad moral de una opción, sino de uno que va más allá y trata de buscar activamente precisamente aquella que mejor responda a los criterios propios que nacen de la fe cristiana. Esto es así principalmente porque no hay dos realidades, una ética y otra cristiana, sino *una* sola realidad en la cual se tiene que realizar necesariamente la búsqueda de aquello que la tradición llama la «voluntad de Dios». El discernimiento, sea éste un simple discernimiento moral o un discernimiento cristiano, es siempre lectura de la *misma* realidad. La diferencia estriba en que el discernimiento cristiano presupone el discernimiento moral, pero lo excede en tanto que busca no sólo diferenciar lo «bueno» de lo «malo», sino que, presuponiendo este ejercicio elemental de humanidad, ausculta las opciones «buenas» que ofrece la realidad para hallar aquellas que de alguna forma «revelan» más lo que Dios quiere de manera particular para una persona y una situación concretas.

La pregunta que surge inmediatamente es cómo es posible hacer eso, cuál es el método que hay que aplicar para poder saber cuál es la manera

¹ Tepedino, Nelson: Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual, en ITER-Humanitas. Revista de Filosofía y Humanidades, N° 1, Caracas: Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Teología para Religiosos, enero-junio de 2004, págs. 13-22.

² Op. cit., pág. 11.

específicamente cristiana y, además, particularmente querida por Dios, de responder ante una situación dada. En general, habría dos posibles respuestas a esta pregunta, no necesariamente excluyentes. En primer lugar, podríamos considerar el discernimiento cristiano como una extensión del discernimiento moral, en tanto que se trataría simplemente de cribar las opciones moralmente aceptables que se me presentan en una situación aplicando unos criterios que me permitan mensurar racionalmente cuáles opciones responden mejor a lo que es propiamente una forma cristiana de actuar. Se trataría de un ejercicio puramente racional de aplicación de criterios específicamente cristianos a una situación dada.

Hay otra forma, sin embargo, de discernimiento, muy importante en la tradición cristiana, y es precisamente de ella de la que me voy a ocupar en las siguientes páginas: a saber, la que ha sido llamada tradicionalmente como *discernimiento* (o *discreción*) *de spiritus*, y que es aquella que no se limita a un análisis fríamente cerebral de las opciones que ofrece una situación y a una aplicación puramente «racional» de los criterios cristianos que la iluminan, sino que pretende *escuchar* aquello que Dios mismo dice *en* esa misma situación como voluntad específicamente suya *sobre* ella. El principal sistematizador de esta forma particular de discernimiento es san Ignacio de Loyola, en sus famosos *Ejercicios Espirituales*, más concretamente en sus *Reglas para la discreción de spiritus*³. No es mi objetivo aquí hacer una detallada exégesis de los textos ignacianos, dadas las modestas dimensiones de este ensayo, así que me limitaré a las líneas principales de esta manera de comprender el discernimiento cristiano y usaré eventualmente los textos ignacianos como su ejemplificación más lograda, sin pretender nunca ser exhaustivo.

II. El discernimiento ignaciano

II.1. *El discernimiento espiritual en el contexto de los Ejercicios Espirituales*

Dos son los presupuestos que tiene esta manera de entender el

³ Ignacio sistematiza la sabiduría proveniente de una larga tradición eclesial y procura esbozar las reglas de un método general para el discernimiento. Sobre la historia de esta tradición vale la pena consultar Arzubialde, Santiago: *Ejercicios espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991; Melloni, Javier: *La mistagogia de los Ejercicios*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001 y Ruiz Jurado, Manuel: *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*, Madrid: BAC, 2002.

discernimiento cristiano: primero, que Dios, de alguna manera, «habla» al hombre y le comunica su voluntad. Segundo, que el hombre está en capacidad de «escuchar» esta «voz» que le «habla» y le «revela» lo que quiere para él. Como se ve, se trata de afirmaciones muy problemáticas, que exigen que se muestre con claridad qué es lo que quieren decir y, sobre todo, si nos pueden decir algo a nosotros, seres humanos de principios del siglo XXI, a quienes la idea de un Dios que «habla» nos parece un asunto muy cercano a lo mítico y para quienes, además, la idea de un Dios que nos dice lo que tenemos que hacer nos resulta muy chocante, en tanto que hijos del programa emancipador y autónomo de la Modernidad.

A continuación, procederé a mostrar cómo plantea Ignacio este «hablar» de Dios y este «escuchar» del hombre en proceso de discernimiento, a fin de determinar filosóficamente si es posible interpretarlo de una manera que sea satisfactoria desde la fe y que, a la vez, responda a la altura de los tiempos en los que vivimos y que, por lo tanto, respete tanto lo más específicamente nuclear del mensaje cristiano como la libertad y autonomía moral de la persona, en tanto que conquistas irrenunciables del hombre moderno y a las que me parece que no es posible ni deseable renunciar o ponerle coto.

Los *Ejercicios* no son «ejercicios piadosos». Son todo un método puesto en función de, en palabras de Ignacio, «*buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima*»⁴, lo cual presupone, además, que el ejercitante ha de «*preparar y disponer su ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas*»⁵. Esto no se hace como una cavilación obsesiva y centrada de manera narcisista sobre la propia vida y la propia interioridad, sino de forma paralela y constante sobre el telón de fondo de una contemplación estructurada en distintas meditaciones sobre la vida de Cristo y otros tópicos puntuales, ordenadas a lo largo de cuatro semanas, que permiten al ejercitante poner su vida en relación con el misterio de Cristo e iluminar así su situación concreta con lo que esta confrontación va dando de sí a medida que va avanzando el proceso. Los *Ejercicios* se realizan así como en dos escenarios a la vez: por un lado, la meditación *sobre* la vida de Cristo y lo que ésta supone como interpelación a la propia existencia en trance hacer alguna

⁴ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, 1ª. Anotación, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1982, pág.8.

⁵ Idem.

opción vital. Por el otro, una atención muy cuidadosa a lo que Ignacio llama las «mociones» o movimientos que se van produciendo en la intimidad del ejercitante durante *todo* el periodo de tiempo que duren los Ejercicios. Lo interesante del método ignaciano es que es justamente en esta atención a los movimientos interiores del ánimo de la persona dónde se busca aquello que se quiere lograr (la voluntad de Dios), y no tanto en la «reflexión» sobre los «contenidos» nocionales que pudieran desprenderse de la meditación sobre la vida de Cristo o sobre cualquier otro de los «temas» que se proponen. En todo caso, se trata de ver cómo la vida de Cristo me *afecta* internamente. Y el proceso de discernimiento va a consistir, precisamente, en la cuidadosa lectura e interpretación de los «estados de ánimo» que se producen en mí a raíz de la experiencia de oración intensa y de los ámbitos de vida en la que ésta se realiza. Es allí, y no tanto en una «reflexión» sobre los «temas» de los Ejercicios, dónde Ignacio busca la «voluntad de Dios» sobre la persona que hace los Ejercicios.

Así, según la visión ignaciana es en el ámbito de los «estados de ánimo» (*mociones*) dónde se da la experiencia de la «escucha» de la voz de Dios que comunica su voluntad. Para hallar la «voluntad de Dios», el ejercitante deberá desplegar una fina hermenéutica de sí mismo y de su sentir más íntimo, a fin de leer en ella qué es lo que más le conviene para la *salud de su ánima*, como dice Ignacio.

II.2. *Los «tres tiempos de elección»*

Para posibilitar esa lectura, Ignacio estructura su método en torno a tres «tiempos» para hacer «sana y buena elección»: el primero parecería no necesitar de discernimiento alguno, porque, según Ignacio, la evidencia de que es Dios mismo quien «mueve y atrae la voluntad» es tan evidente por sí misma que no deja duda alguna de su procedencia. Es lo que en otros lugares llama la «consolación sin causa precedente»⁶. El segundo, que es aquél «*cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus*»⁷, sobre el que volveremos de inmediato, dada su importancia central en mi argumentación. Y, finalmente, el tercer tiempo, que es aquél en el cual el sujeto

⁶ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, Nros. 175 y 330.

⁷ Op. cit., N° 176.

⁸ Op. cit., N° 177.

«no es agitado de varios *spiritus* y usa de sus potencias naturales libera y tranquilamente»⁸, y hace su discernimiento a través de la aplicación de un examen puramente racional. En lo que respecta a estos «tres tiempos», sigo la interpretación de Karl Rahner, quien piensa que no se trata de tres formas o etapas totalmente divorciadas entre ellas, sino que más bien el «tercer tiempo» viene presupuesto e incurso en los otros dos, así como también que la llamada «consolación sin causa» (primer tiempo) lleva siempre de alguna manera a un discernimiento posterior del tipo del «segundo tiempo», con lo cual éste tendría un lugar capital dentro del método ignaciano, ya que prácticamente todas las reglas de discreción están en función de este examen de «mociones»⁹.

Por lo tanto, el foco de nuestra atención será este «segundo tiempo». De hecho, la definición que da Ignacio del mismo describe perfectamente la esencia de su método: adquirir *claridad y conocimiento* (de la voluntad de Dios) por medio de la *experiencia de consolaciones y desolaciones* y de la *discreción de espíritus*¹⁰. Cinco elementos estructuran este proceder: dos grandes «mociones» o «estados de ánimo» y tres posibles «agentes» o «causas» de los mismos. Los dos estados de ánimo son la «consolación» y la «desolación», que pueden ser «causados» por el «buen espíritu» o «el mal espíritu», pero también pueden tener su origen en el propio sujeto¹¹. El método, a grandes rasgos, consiste en «leer» las consolaciones y las desolaciones, averiguando en cuál de los dos «espíritus» tienen su origen o a cuál de ellos conducen sus efectos. Procedo a continuación a esbozar muy brevemente qué es cada uno de estos elementos, comenzando con los estados de ánimo fundamentales: consolación y desolación.

⁹ „...die drei Wahlzeiten haben das eine und selbe Wesen und unterscheiden sich nur durch eine abgestufte Wesensverwirklichung. Die erste Wahlzeit ist der ideale Grenzfall (nach oben) der zweiten Wahlzeit, die die Rationalität der dritten als *ein inneres* Element in sich selbst enthält, die dritte Wahlzeit ist der defiziente Modus der zweiten (und muß so aufgefaßt werden), der sich selbst nach oben in die zweite Wahlart zu überholen sucht». Rahner, Karl: *Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 93. («...los tres tiempos de elección tienen una misma y única esencia, distinguiéndose únicamente por cierta gradación en la realización de la misma. El primer tiempo de elección es el caso límite, en sentido ascendente, del segundo modo de elección, que contiene en sí mismo como elemento *intrínseco* la racionalidad del tercero, y este tercer tiempo es un modo deficiente del segundo —y así se debe entender—, de modo que tiende a superarse elevándose a la segunda manera de elección». Traducción de Alejandro Ross, en Rahner, Karl: *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 115).

¹⁰ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 176.

¹¹ Op. cit., N° 32.

III. Dios en el sentir: la hermenéutica de la consolación y la desolación

III.1. *Consolación, desolación y el «discurso de los pensamientos»*

La «consolación» es definida por el mismo Ignacio de la siguiente manera:

...llamo consolación quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza; finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fee y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propria salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor¹².

En claro contraste, Ignacio define la desolación como sigue:

...llamo desolación todo lo contrario de la tercera regla¹³; así como escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque así cómo la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación¹⁴.

El método ignaciano consiste, esencialmente, en «leer» estas «mociones» o movimientos anímicos. Es esa lectura la que va a ir indicando al ejercitante cuál es la «voluntad de Dios» sobre él. Ahora bien, ¿quiere esto decir que esos «estados de ánimo» tienen ellos, en sí mismos, un valor cognitivo lo suficientemente claro como para «revelar» dicha «voluntad»? En sentido estricto, no. La compleja filigrana de las reglas de discreción ignacianas no busca tanto leer un supuesto contenido objetivo en el estado de ánimo en cuanto tal, sino en su *relación* con los pensamientos, deseos, afectos, proyectos, etc. que lo suscita o a los cuales conduce. El arte del discernimiento, por lo tanto, es también, en gran medida, una reflexión analítica que integra lo racional y lo emocional del

¹² Op. cit., N° 316.

¹³ La anterior que acabamos de citar.

¹⁴ Op. cit., N° 317.

hombre en orden a un conocimiento moral cualificado espiritualmente. Así, en la 5ª regla de la segunda semana, Ignacio da una de las claves centrales de su método:

...debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel; mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna¹⁵.

En virtud de eso, en la siguiente regla Ignacio recomienda:

...quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños¹⁶.

Con todo ello vemos que el momento central del discernimiento no es el mero sentir «consolaciones» o «desolaciones», ya que éstas pueden resultar engañosas: una consolación no es en sí misma signo de «buen ángel», y una desolación no lo es necesariamente de «ángel malo». Esto se ve con toda claridad en las reglas tercera, cuarta y séptima de la segunda semana:

3ª regla. La tercera: con causa puede consolar al ánima así el buen ángel como el malo, por contrarios fines: el buen ángel, por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor; y el mal ángel para el contrario, y adelante para traerla a su dañada intención y malicia.

4ª regla. La cuarta: propio es del ángel malo, que se forma sub angelo lucis, entrar con la ánima devota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones.

¹⁵ Op. cit., N° 333.

¹⁶ Op. cit., N° 334.

[...] 7ª regla. La septima: en los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud, como quando la gota de agua cae sobre la piedra; y a los que proceden de mal en peor, tocan los sobredichos spíritus contrario modo; cuya causa es la disposición del ánima ser a los dichos ángeles contraria o símile; porque quando es contraria, entran con estrépito y con sentidos, perceptiblemente; y quando es símile, entra con silencio como en propia casa a puerta abierta¹⁷.

Todos estos textos nos indican claramente que discernir es *examinar* la *procedencia* y el *destino* de las «consolaciones» y de las «desolaciones». De lo que se trata es de saber de dónde vienen y a dónde me llevan anímicamente mis deseos, sueños, proyectos y todo lo que en general Ignacio suele llamar con el nombre de *afecciones*¹⁸. De hecho, lo que el ejercitante busca con los Ejercicios es descrito en los siguientes términos: «...ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea¹⁹. Si los Ejercicios tienen como objetivo facilitar un método de elección conforme a la voluntad de Dios, eso que se elige es algo a lo que tiendo y que deseo, una *afección*. Ese objeto del deseo puede ser una forma de vida o cualquier otro proyecto o asunto vital, cuya importancia es tal que no puede sino ser sometido a un proceso que permita calibrar la pertinencia de su apropiación para una existencia que se entiende a sí misma como específicamente cristiana.

Así, son estas afecciones, vividas como *deseo* u *opción problemática*, las que me van generando determinado estado de ánimo o «mociones» y me van conduciendo suave o rudamente hacia un determinado espacio anímico de «desolación» o «consolación». De una sabia atención y lectura de esos procesos anímicos, el ejercitante, acompañado de un orientador cualificado, va obteniendo un saber práctico lo suficientemente decantado como para *optar* por alguna de esas posibilidades que se le ofrecen. Esta opción, depende, en definitiva, de si los contenidos anímicos con las que ella me afecta indican una relación de procedencia del buen o mal «espíritu».

¹⁷ Op. cit., Nros. 331, 332 y 335.

¹⁸ Melloni, Javier: *La mistagogia de los Ejercicios*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001, págs. 75-80.

¹⁹ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 21.

III.2. Los «espíritus»

Esto no significa que Ignacio sea un maniqueo que ve al hombre como un títere movido por dos «seres» o «dioses» míticos. De hecho, hay mucho del lenguaje y de la visión propia del tiempo de Ignacio en esta formulación. Estamos ante una forma de expresión simbólica, que tiene sus propias reglas del juego y que podemos interpretar más modernamente, si así nos parece conveniente. De hecho, es mucho lo que hoy en día sabemos sobre la complejidad de la psicología profunda del hombre y una interpretación en esta línea es mucho lo que puede dar de sí para actualizar el rico legado de la tradición espiritual cristiana²⁰. El término «espíritu» aparece muchas veces y con significados diferentes en los *Ejercicios*. En algunos casos, hace referencia a «entidades» angélicas benignas o malignas que «desde fuera» mueven tendencialmente el ánimo del ejercitante. Con J. Melloni, pienso que, modernamente, sería quizás mejor pensar que lo mueven desde «adentro», desde los fondos de su propia interioridad psicológica. En todo caso, siempre terminan haciendo referencia a unos *movimientos* del estado de ánimo que o bien conducen a la comunión con Dios o a la desunión con él. Sea cual sea la solución más adecuada al problema de la naturaleza ontológica de los «espíritus», lo realmente decisivo es su manifestación en estados de ánimo que facilitan o entorpecen la experiencia de la cercanía de Dios y de la claridad en la decisión que se intenta dilucidar²¹.

Con esto, una primera conclusión que podemos sacar es que el «hablar» de Dios y el escuchar del hombre en el discernimiento no excluyen la necesidad del examen racional. Y es de hacer notar que dicho examen no recae sobre algo que Dios mismo «insufle» en el ejercitante, sino sobre la manera en la que el ejercitante se *siente* afectado por los proyectos y los objetos de su deseo. Éstos, por cierto, no los «revela» Dios, sino que es el ejercitante quien los trae y los somete a su consideración. En consecuencia, si Dios «habla» en el proceso

²⁰ Un interesante ejemplo de esto lo constituye el libro *Der Umgang mit dem Bösen* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1979), del monje benedictino Anselm Grün, en el cual el autor interpreta los «demonios» de la tradición monástica en términos de «complejos autónomos del inconsciente», siguiendo los postulados teóricos de la psicología junguiana. Hay traducción castellana bajo el título *Nuestras propias sombras. Tentaciones. Complejos. Limitaciones*, Madrid: Narcea S.A. de Ediciones, 1991.

²¹ Melloni, Javier: Op. cit., págs. 142-144.

²² Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 183.

²³ En el N° 174, Ignacio afirma que los frutos de la elección bien hecha son «notables y muy apacibles».

del discernimiento, no es para decirnos lo que tenemos qué hacer. Desde el punto de vista ignaciano, parece ser que se trata más bien de buscar una cierta *confirmación*²² de que la opción escogida de alguna forma coloca nuestra existencia en un espacio que muestra de manera más cabal que otros la presencia del misterio de Dios, en la medida que los *frutos* son un *sentirse y hallarse* el todo del hombre radicalmente instalados en él²³.

IV. Mística y consolación: la nuda presencia y la callada voluntad de Dios

Ahora bien, ¿en qué consiste el «hablar» de Dios? ¿No sería de esperarse que el discernimiento consistiera en «escuchar» una voluntad particular de Dios para mí, algún tipo de «revelación» que me hiciera patente lo que Dios quiere de mí? ¿No habla de hecho Ignacio de un tipo de consolación, la consolación sin causa precedente, en la cual, además, «...*Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado*»²⁴?

Pues bien, sería un error pensar que esta consolación y *lo que es mostrado* en ella implica algún tipo de «revelación» especial. En realidad, ella también está sujeta a un examen cuidadoso, como muestra la octava regla de segunda semana:

...quando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona spiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe, con mucha vigilancia y atención, mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente, y favorecida con el favor y reliquias de la consolación passada; porque muchas veces en este segundo tiempo por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo forma diversos propósitos y paresceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester

²⁴ Op. cit., N° 175.

²⁵ Op. cit., N° 336.

²⁶ Rahner, Karl: Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 126. Traducción de Alejandro Ross en Rahner, Karl: La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 155.

ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.²⁵

Parece, por lo tanto, que los «conceptos y juicios», los «propósitos y pareceres» no son dados «inmediatamente» por Dios en la consolación, sino que son algo que se presenta *después*, y cuyo decurso merece análisis y, precisamente, discernimiento. Rahner piensa que la «consolación sin causa» no es un tipo «especial» de consolación, sino que, en realidad, es el estado de ánimo al que se puede llegar aún cuando la «moción» ha sido inspirada por algún objeto, de tal manera que ésta puede «*crecer, hacerse más pura... puede hasta casi desaparecer y pasar inadvertida*» y «*puede irse poco a poco convirtiendo en lo esencial*»²⁶.

Lo esencial: esa es la clave para entender el problema del «contenido» y del papel de la consolación, sea ésta «con» o «sin causa». De hecho, comparemos la definición de consolación «genérica» que aparece en el N° 316 y que citamos más arriba²⁷ con aquella que parece ser la específica de la consolación sin causa:

...sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad.²⁸

Ambas definiciones, en realidad, son coincidentes, sólo que ésta última pone el acento en la carencia de un «objeto» del que pudiese sospecharse fuese la «causa» de un tal estado de ánimo. En ninguno de los dos números citados hay referencia a «contenido» alguno que pudiese entenderse como «revelación» oracular de la voluntad de Dios. Todo lo contrario: el «contenido» de esta experiencia es, según el N° 316, una «*moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas*»; y según la formulación del N° 330, no implica «*sentimiento o conocimiento de algún objeto*». Es decir, es una experiencia

²⁷ Ver nota 12.

²⁸ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 330.

²⁹ San Juan de La Cruz: *Llama de amor viva*, C. 3, N° 48.

no-objetual, cuyo único contenido es la «nuda presencia» del amor de Dios como trascendencia absoluta.

Lo que Ignacio describe aquí es lo propio de toda experiencia mística: aquella que san Juan de la Cruz esbozaba con la paradójica expresión del Pseudo-Dionisio *rayo de tiniebla*²⁹ y como «noche oscura», en la cual no se revela «nada», en la medida que todo lo «objetual», todo lo que no es absoluto, *no es* ni puede ser confundido con el absoluto mismo de la realidad. En ese sentido, es una experiencia con un grado máximo de *presencia real*, pero con un grado mínimo de *conocimiento objetivo*, en la medida que todo conocimiento lo es de una mediación relativa y nunca de Dios mismo. Digamos que es el simple *estar* del hombre en el pleno *estar* de Dios³⁰. No puede haber, por ello, ningún «saber infuso» acerca de lo que es materia de elección para el ejercitante. Es una experiencia, sin embargo, que tiene el inmenso poder de poner al ejercitante ante la posibilidad de *responder* al amor absoluto que se manifiesta en ella con una *disponibilidad de sí mismo* recíproca e incondicional, en la medida que lo que se vive allí es justamente que Dios *no nos pide nada, sino que nos lo da todo gratuitamente y en total incondicionalidad*. Esto es, naturalmente, una interpelación, en la medida que la incondicionalidad del amor de Dios nos llama a amar de la misma manera. En cierto sentido, ésta es la única «voluntad» de Dios que puede «revelarse»: qué él está moviéndonos a ser donación de nosotros mismos, que él no es sino el completo autocomunicarse gratuitamente y que lo que nos comunica es su propia vida y la realidad misma de las cosas.

Digamos, entonces, que lo que los Ejercicios buscan es que el ejercitante pueda situarse en el corazón de esta experiencia de amor absoluto y absolutamente incondicional, de tal manera que pueda *cotejar* sus propios proyectos y deseos con ella. Rahner lo vio y lo expresó muy claramente:

...en esta elección del segundo tiempo se trata únicamente de experimentar mediante una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la

³⁰ Para un desarrollo detallado de este tema, remito a mi tesis doctoral: *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz*, Frankfurt am Main-Berlin: Verlag Peter Lang, 1998.

³¹ La «consolación sin causa».

³² „... (es) kann (...) sich bei dieser Wahl der zweiten Wahlzeit nur darum handeln, daß durch eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Erfahrung gemacht wird, ob diese beiden Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenbarung auf Gott in der übernatürlichen

experiencia de consolación primigenia³¹ si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de elección en cuestión deja intacta la pura disponibilidad para con Dios en la experiencia sobrenatural de la trascendencia e incluso la apoya o acrecienta, o si más bien la atenúa y la oscurece, si la síntesis entre ambas actitudes, la pura disponibilidad para con Dios realizada en concreto, no formulada como principio teórico y la adhesión a este principio determinado y concreto de elección, se opera con «paz», «tranquilidad» y «quietud», de modo que se produzca verdadera «alegría» y «gozo» espiritual, es decir, se conserve el gozo de la trascendencia pura, libre e inmutada, o si, en lugar de operarse dulce, leve y suavemente (nº 335), se produce agudamente y con sonido e inquietud (ibid.)³²

En conclusión: el «hablar» de Dios que se intenta auscultar con el método ignaciano no consiste en un «revelar» un objeto concreto de elección al ejercitante. Este objeto de elección es más bien traído por el ejercitante para ser confrontado íntimamente con la palabra que Dios dirige al hombre *siempre* y que no es otra que la de su amor incondicional, la de su nudo estar en el fondo de todas las cosas, dando de sí realidad al mundo y amor incondicional al hombre. Esta experiencia fundante se da al ejercitante a su *sentir*. De lo que va en el proceso de discernimiento ignaciano es de situar el cómo *me encuentro*, el *cómo me siento* con mis propias opciones cuando me *ubico* en el corazón de la experiencia más radical que puede darse al sentir humano: la de ser un absoluto relativo fundado en una realidad absolutamente absoluta que no hace otra cosa que no sea donar su propia realidad para sostener y apoyar todo lo creado³³.

Transzendenzerfahrung unangetastet läßt, ja sogar stützt und vermehrt, oder sie abschwächt, verdunkelt, ob sich eine Synthese zwischen beiden Haltungen, der reinen Offenheit auf Gott (als konkret vollzogener, nicht als satzhaft theoretischem Prinzip) und dem Willen zu diesen kategorialen Wahlgegenstand in „Friede“, „Ruhe“, „Stille“ ergibt und so wahre „Frohlichkeit“ und geistige „Freude“ entsteht, genauer: als die Freude der reinen, freien, unverstellten Transzendenz bewahrt bleibt, oder ob statt der Sanftheit, Linde und Milde (n. 335) Schärfe, Lärm und Geräusch entsteht“ . Rahner, Karl: *Die logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, en *Das dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, pág. 138. Traducción de Alejandro Ross en Rahner, Karl: *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1968, pág. 168.

³³ Sobre esta concepción de lo divino, ver Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988⁴.

Esto implica que el tiempo del discernimiento no se acaba en una «decisión» puntual que se realiza en un «retiro». Quizás el valor del retiro está más bien en la posibilidad de facilitar un espacio de resonancia que permita al hombre situarse en el corazón reverberante del silencio, en el que es más factible abrir la sensibilidad a la trascendencia. Pero esa experiencia no hace sino convertirse en una suerte de magnitud existencial mensurante del *cómo me siento* con mis propias opciones una vez que las hago vida y éstas empiezan a ser la atmósfera de mi cotidianidad. Es allí quizás dónde se da la confrontación más profunda, y por eso hay que prestarle mucha atención a la idea ignaciana de la *confirmación*, que no debemos entenderla como un ejercicio imaginativo, sino como la efectiva aprehensión de la experiencia fundante de la «consolación» no al margen de la puesta en práctica de lo que ya ha sido elegido, sino en el fondo mismo de su despliegue como vida efectiva, al modo de una suerte de *cantus firmus* que subyace a toda mi actividad y que de alguna manera transmite la íntima certeza *sentida* de que la vida que se vive, fruto de mi propia libertad creadora, es justamente lo que está posibilitando *gustar y sentir internamente*³⁴ el amor en el que se apoya mi existencia y la de todas las cosas.

Así, discernir no es esperar pasivamente que Dios tome mi lugar y me diga qué es lo que tengo que hacer, sino crear y elegir libremente mis opciones y auscultar si ellas transparentan de manera adecuada para mí y los demás el ser propio de Dios.

Muchas otras cuestiones, evidentemente, quedan abiertas, pero sobrepasarían con mucho las dimensiones posibles de este breve escrito. En particular, creo que a la teología espiritual y a la filosofía se le abren muchos caminos interesantes en orden a tratar de entender la realidad efectiva de la comunicación de Dios como dación suya al sentir humano. El discernimiento espiritual, no sólo en su versión ignaciana, sino en una larga tradición que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo, ofrece toda una veta riquísima de exploración intelectual para hacer presente al hombre de hoy la racionalidad de la fe, no sólo como un sistema de «creencias» más o menos plausibles y coherentes, sino sobre todo como la posibilidad de abrirse a una *experiencia* viva y real de Dios y de su palabra en medio de su más íntima cotidianidad.

³⁴ Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales*, N° 2.



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- ***En Teología Pastoral.***
- ***En Teología Espiritual.***
- ***En Teología Bíblica-Pastoral.***
- ***En Teología Fundamental.***

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correo 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org