

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, SJ*

LA «DOGMÁTICA IGNACIANA» DESDE LA «VIDA CRISTIANA IGNACIANA». A PROPÓSITO DE UNA OBRA RECIENTE

Fecha de recepción: 07 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 10 de enero de 2020

RESUMEN: El presente artículo comenta el volumen *Dogmática Ignaciana*, publicado con la colaboración de 13 especialistas, y lo hace desde la perspectiva de la relación entre experiencia y reflexión, tal y como se está desarrollando en una reciente área de investigación de la tradición ignaciana. Una vez presentada la relación entre experiencia ignaciana y teología dogmática ignaciana, tal como se sostiene en el libro, se interpreta la misma relación desde otra perspectiva y, sobre esta base, se comentan las 17 contribuciones del libro. De este modo, en ocasión de la nueva publicación, y gracias a ella, se propone un nuevo paradigma que transforma la así llamada *espiritualidad ignaciana*, propia de una concepción de cristiandad, en *vida cristiana ignaciana*, más adecuada para la actual etapa postcristiana, pues replantea el tradicional enfoque de la relación entre experiencia cristiana y reflexión teológica desde el proceso de toma de decisiones.

PALABRAS CLAVE: espiritualidad; mística; experiencia; reflexión.

* Profesor Ordinario de Teología Espiritual, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma: zasfriz.r@gesuiti.it; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4263-1591>

*The «Ignatian Dogmatic» from the Point of
View of the «Ignatian Christian Life»*

ABSTRACT: The present article offers a commentary on the volume *Dogmática Ignaciana*, published in collaboration among 13 experts. It adopts the perspective of the relationship between experience and reflection, in symphony with recent developments in a certain area of research in the Ignatian tradition. It first seeks, just as the book does, to establish the relationship between Ignatian experience and Ignatian dogmatic theology; it then interprets that relationship from another perspective and, on this basis, comments on the 17 contributions brought together in the book. Thus, in conjunction with and thanks to its publication, a new paradigm is proposed, which transforms the so-called «Ignatian spirituality», proper to a Christendom worldview, into «Ignatian Christian life», more suitable for the present-day post-Christian era. It repurposes the traditional focus on the relationship between Christian experience and theological reflection, from the perspective of the process of decision-making.

KEY WORDS: Spirituality; mysticism; experience; reflection.

Un grupo de profesores de diferentes centros de estudios superiores de la Compañía de Jesús ha dado a luz un volumen, editado por Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, con el título de *Dogmática Ignaciana* (DI) y subtítulo: «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]¹. Consta de cuatro partes: *Partiendo de Ignacio*²; *Un Dios que habla al hombre*³; *Un hombre que escucha a Dios*⁴; y

¹ Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, ed., *Dogmática Ignaciana «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*. Prólogo del cardenal Luis F. Ladaria, SJ. Bilbao: Mensajero, 2018, pp. 573. Citamos en el cuerpo del artículo con la abreviación (DI) seguido del número de página.

² Ignacio Ramos Riera, SJ, del Beijing Center trata de lo «ignaciano» y de lo teológico ignaciano (pp. 45-69).

³ Ángel Cordovilla Pérez, de la Universidad Pontificia de Comillas (UPCO), aborda los «rasgos del Dios de Ignacio» (pp. 73-96); Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI, de la UPCO, escribe sobre la voluntad general y voluntad particular en perspectiva ignaciana (pp. 97-132); mientras Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, de la UPCO, presenta las líneas maestras de la cristología ignaciana (pp. 133-175) y «Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios» (pp. 177-204); Bert Daelemans, SJ, también de la UPCO, presenta la pneumatología ignaciana (pp. 205-240) y concluyendo esta parte Miren Junkal Guevara Llaguno, RJM, de la Facultad de Teología de Granada, ofrece la comprensión de la Biblia en la tradición ignaciana (pp. 241-268).

⁴ Nurya Martínez-Gayol Fernández, ACI, en un segundo estudio, reflexiona sobre la gracia en Ignacio de Loyola (pp. 271-302) y Pedro Rodríguez Panizo, de la UPCO, lo hace sobre el *Principio y Fundamento* [Ej 23] (pp. 303-327); en cambio Manuel Reus Canals, SJ, de la Universidad de Deusto, se centra sobre el tema de la

*En la Iglesia para el servicio del mundo*⁵. Introduce y concluye el editor⁶. Al final se ofrece una bibliografía de las obras más citadas y varios índices: de citas bíblicas e ignacianas, de nombres y de materias.

La primera impresión que deja la obra es de una gran densidad de contenido. Una densidad que invita a reflexionar por el enfoque con el que afronta algunos de los aspectos más significativos de la experiencia humana y cristiana del santo de Loyola. Así, después de «sentir y gustar internamente» la lectura del libro, me ha parecido que la relación entre experiencia cristiana (ignaciana) y reflexión teológica (ignaciana) era la veta particular que mejor se acomodaba a una reflexión que desentrañase un filón de la riqueza del volumen.

Como, obviamente, no es posible comentar en detalle los diecisiete estudios, incluyendo la introducción y conclusión, dada la profundidad y el tramado interdisciplinar de la obra, me parecía razonable escoger esa relación como un punto de observación desde el cual considerar todo el panorama presentado en las diferentes partes de la *Dogmática ignaciana*.

Con esta aclaración del punto de partida desde el cual afronto la lectura y el comentario del libro, inicio por presentar cómo entiende el editor la relación entre experiencia cristiana (ignaciana) y teología dogmática (ignaciana) (n. 1), para después presentar mi interpretación (n. 2) y reordenar algunas ideas en función de la interpretación propuesta (n. 3) y, con esos presupuestos, presento un breve comentario sobre los escritos de la segunda, tercera y cuarta parte del volumen (n. 4), para después cerrar con una síntesis conclusiva (n. 5).

experiencia inmediata de Dios en referencia al n. 15 de los *Ejercicios* (pp. 329-354) y Pascual Cebollada Silvestre SJ, de la UPCO, propone ejemplos del ministerio de acompañar en los *Ejercicios* (pp. 355-380); Luis María García Domínguez, SJ, de la UPCO, cierra esta tercera parte relacionando la voluntad de Dios con la motivación humana en el discernimiento ignaciano (pp. 381-408).

⁵ La última parte contiene los siguientes estudios: Diego M. Molina Molina, SJ, de la Facultad de Teología de Granada, “La Iglesia en la dogmática ignaciana” (pp. 411-436); Enrique García Hernán, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, “Confesores de Ignacio de Loyola” (pp. 437-467); Santiago Madrigal Terrazas, SJ, de la UPCO, “La Iglesia de Jesucristo según los *Commentarii* de Salmerón” (pp. 469-502).

⁶ Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, “El sentido de una dogmática ignaciana” (pp. 23-41) y “Arquitectura básica de la dogmática ignaciana” (pp. 503-524), respectivamente introducción y conclusión al volumen.

1. LA RELACIÓN ENTRE EXPERIENCIA Y REFLEXIÓN EN LA «DOG MÁTICA IGNACIANA»

En esta sección se considera la relación entre experiencia y reflexión desde la perspectiva planteada por Gabino Uríbarri, dado que en la introducción pone las premisas metodológicas a la que se van a sujetar las contribuciones del volumen y en la conclusión cosecha lo sembrado.

Uríbarri considera, en la introducción del libro (*DI* 25), que Ignacio es teólogo en razón de su experiencia personal del Misterio de Dios, explicitada en el libro de los *Ejercicios espirituales*, pues allí la formaliza y articula en una mistagogía para ayudar a los otros a encontrarse con Dios.

Sin embargo, a Ignacio no se le puede considerar teólogo en el sentido académico del término, pues «no se distinguió por la producción de un corpus teológico elaborado, pensado, en el que abordara cuestiones propias del quehacer teológico típicamente letrado: interpretación técnica de la Escritura, exposición orgánica de los artículos del credo, propuesta de fundamentación y contenidos de la moral cristiana» (*DI* 26).

No obstante lo dicho, se tiene de él «una serie de escritos donde se decanta una vivencia teológica concreta, una teología vivida más que pensada especulativamente», por eso, «se plantea si hay algo así como una “dogmática ignaciana”». Lo cual, para Uríbarri, abre metodológicamente a dos caminos posibles «que no necesariamente son incompatibles, aunque sí suponen acentos diversos. Evidentemente, lo ideal sería la combinación integradora de ambas» (*DI* 31).

Esos dos caminos son: uno *ignacianista* y el otro propiamente dogmático *de cuño ignaciano*. En el primero, se trata de «estudiar los textos y las fuentes ignacianas, situarlos en su época histórica y teológica y, desde ahí, comprender a fondo la dogmática vivida por Ignacio» (*DI* 31). El objetivo es «recomponer y conocer propiamente la dogmática del propio Ignacio con la mayor precisión y exactitud posibles» (*DI* 32). Para Uríbarri es «una tarea ineludible, central e inexcusable para poder hacer un trabajo con un mínimo de rigor y profundidad» (*DI* 32).

Sobre este primer camino importa señalar la relación entre «la mística ignaciana vivida» y «una serie de acentos teológicos con fuerte raigambre en la experiencia de Dios que hizo Ignacio» (*DI* 32). Esa experiencia, siempre según Uríbarri, se refleja en los textos del Santo «y en la Compañía con su modo de proceder y sus realizaciones específicas» (*DI* 32).

Respecto al segundo camino, el dogmático/académico *de cuño ignaciano*, no se puede «construir una dogmática en su conjunto», porque «Ignacio no da tanto de sí» (DI 32). Sin embargo, como lo ha hecho Karl Rahner, es posible «extraer de la dogmática vivida por Ignacio preguntas centrales y significativas para que la teología hoy las elabore a la altura de nuestro tiempo» (DI 33). En efecto, Rahner concibe «la existencia de una dogmática ignaciana o, al menos, en la presencia en Ignacio de una teología vivida, muy rica, que, en su opinión, la teología reflexionada todavía no había incorporado y debería asimilar» (DI 33)⁷.

Esta teología *de cuño ignaciano* se guía «por el deseo de “teologar” en diálogo con la dogmática vivida y propuesta prácticamente por Ignacio, reconociendo que se trata de dos aspectos complementarios» (DI 35). Uríbarri afirma que en el libro por él editado se ha dado prioridad al «cuño ignaciano», por eso el objetivo del volumen es «pensar hoy con Ignacio y en su estela» (DI 35). Para ello se toma como referencia, de entre los escritos de Ignacio, el libro de los *Ejercicios (Ej)*, y en particular, el aspecto de «buscar y encontrar la voluntad divina [Ej 1]» (cfr. DI 39). Un aspecto que, según Rahner, citado por Uríbarri⁸, «debería constituir el corazón y el núcleo principal de la nueva teología fundamental, cosiendo los aspectos teóricos con los espirituales de la vivencia de la fe» (DI 35). Por eso, en el libro se recoge la decisión a favor de la voluntad de Dios como «la hondura existencial y especulativa del mismo acto de fe» (DI 35). Obviamente, «no se pretende agotar el contenido de una “dogmática ignaciana” completa; sí se aspira a recabar su temple y recoger su impostación esencial» (DI 39).

En la conclusión, donde el mismo Uríbarri plantea la «arquitectura básica de la dogmática ignaciana» (DI 504), propone algunos aspectos

⁷ Los dos pilares de la teología rahneriana sobre Dios, la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, y la del ser de Dios como *auto-comunicándose*, no se las puede atribuir únicamente a la «experiencia mística ignaciana; sin embargo, no cabe duda de que en cierto modo la formulan teológicamente» (DI 33). Después de traer a colación a Rahner, Uríbarri busca apoyarse en Hans Urs von Balthasar para reforzar esta perspectiva gracias a la insistencia del teólogo suizo sobre «la unión de la teología dogmática y la espiritual, y también en la teología vivida de los santos, sin dejar de lado el influjo que la propia dogmática ignaciana, alojada en su espiritualidad, haya tenido en la misma teología de von Balthasar» (DI 34).

⁸ Cf. Karl Rahner. “Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe de Fundamentalthologie”. *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972): 397-408.

teológicos imprescindibles para una dogmática ignaciana: el teocentrismo, junto con el cristocentrismo y el antropocentrismo, además del eclesiocentrismo y del cosmocentrismo⁹.

Esa dogmática ignaciana tiene también una marcada orientación práctica: «Todo el campo de la pastoral y de la teología práctica en el sentido más amplio, de los catecismos (Canisio, Bellarmino), de la dirección espiritual, de los casos de conciencia, de las prácticas devotas... forma parte esencial del despliegue de la dogmática ignaciana» (DI 512). A lo que hay que añadir esta otra frase: «Como colofón, esta teología más especulativa (Dios se comunica) desemboca en una práctica pastoral: discernir y ayudar a escuchar esa voz de Dios en la vida propia y en la ajena» (DI 515).

Por último, el editor cierra la conclusión general comentando la conocida frase sobre el «modo de proceder» ignaciano, que equivale a «una nueva forma de espiritualidad», afirmando que en el libro se ha querido demostrar «que dicho modo de proceder [como espiritualidad] se sustenta y sostiene, últimamente, en una comprensión de diferentes aspectos teológicos, propiamente dogmáticos, de profundo calado»¹⁰ para «concluir que si de hecho hay una espiritualidad ignaciana y esta es sólida, se debe al armazón dogmático que la genera y sostiene. Aunque la espiritualidad ignaciana sea habitualmente lo más conocido y demandado, esta novedad eclesial, en su momento, y este modo de ser cristiano, a lo largo de la historia y hoy día, se alimentan de una *dogmática ignaciana*» (DI 524).

⁹ Reconoce, sin embargo, el autor dos limitaciones: hubo temas asignados que, por la baja de los autores encargados, no se pudieron presentar en el volumen; y también que el tema escogido sobre el cual converger desde los diferentes aspectos dogmáticos, el de «hallar y encontrar la voluntad de Dios», ha dejado de tratar temas como «el aspecto misionero, la ayuda de las almas, junto con la dimensión sacramental» (DI 504).

¹⁰ Estos aspectos teológicos serían: «a) Cómo es Dios, cómo actúa, cómo se relaciona con el mundo y con los seres humanos. b) Qué puesto les cabe a Cristo y al Espíritu como mediadores y actualizadores de esta acción divina. c) Qué tiene que ver el logro personal con la relación con Dios. d) Qué encarga Dios a la persona humana como misión y con qué estilo misionero envía. e) Qué vivencia y comprensión de la Iglesia implica y requiere una vivencia sana de este modo de proceder. f) Por qué remite este Dios al mundo y a la historia como lugar de encuentro con él. g) Cómo encaja la práctica sacramental en este modo de proceder» (DI 523-524).

2. EL ENFOQUE DE LA RELACIÓN ENTRE EXPERIENCIA Y REFLEXIÓN DESDE LA «VIDA CRISTIANA»

En esta segunda sección presento mi interpretación de la relación entre experiencia cristiana y reflexión teológica, proponiendo una nueva visión de la relación entre ellas.

Para comenzar, es importante mantener la distinción entre los dos elementos de la relación, pero dentro de una unidad, de un mismo paradigma. Ello se consigue si se considera una unidad de sentido que ponga en el centro de su atención el proceso de transformación y maduración de la vida cristiana. Este paradigma lo entiendo como *vida cristiana* y asume que su desarrollo es un proceso escatológico que, a través de una iniciación, se desarrolla progresivamente hasta llegar a su plenitud en la vida eterna. Cuando ese proceso se interpreta desde la tradición ignaciana se puede hablar entonces de vida cristiana *ignaciana*.

Ahora bien, el fundamento de la nueva perspectiva desde el concepto de *vida cristiana* implica reconocer que en el proceso de toma de decisiones se sintetizan los principales aspectos antropológicos implicados en la relación con la Revelación, incluyendo como uno de esos aspectos, la reflexión teológica *tout court*.

Sobre ese reconocimiento reinterpretó, en el primer punto de la sección, la relación entre experiencia cristiana y reflexión teológica para plantear el tránsito hacia el nuevo paradigma¹¹, mientras que en el segundo punto recuerdo la reflexión de Jean Gerson, en el siglo XIV, sobre la relación entre teología dogmática y teología mística, muy constructiva para nuestros fines. Concluyo la sección distinguiendo entre «lo» de Ignacio y «lo» ignaciano.

¹¹ El planteamiento aquí presentado supone varios trabajos previos como: Rossano Zas Friz De Col. *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*. Roma: G&B Press, 2015, 120-122. Trad. inglesa: *The Transforming Presence of Mystery. A Perspective of Spiritual Theology*. Leuven: Peeters, 2019, 74-75; Idem. *Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad*. Cuarto número especial. *Ignaziana Rivista di ricerca teologica*. Fecha de la última modificación 14.04.19. Fecha de la consulta 28.07.19. <http://www.ignaziana.org>; Idem. "Dall'asce-tica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo". *Vita Cristiana* 88, n.º 1 (2019): 9-32; L. Pereira de Oliveira, "El metodo teologico-decisionale". *Mysterion. Rivista di teologia spirituale* 12 n.2 (2019): 220-239. Fecha de última modificación 30.01.2020. <http://www.mysterion.it>

2.1. LA RELACIÓN ENTRE EXPERIENCIA Y REFLEXIÓN

El punto de vista para interpretar la relación entre experiencia y reflexión, parte de una consideración trascendental de la conciencia humana que hace posible la percepción de la auto-comunicación/revelación divina a-categorial a través de mociones espirituales categoriales. Ello implica un proceso dinámico que se inicia en la percepción cognitivo-afectiva de las mociones espirituales recibidas¹², sobre las que se puede reflexionar individualmente para tomar una decisión (con la cual asumir o no responsablemente la voluntad particular de Dios en una concreta situación existencial) o bien reflexionar simplemente, con los medios culturales disponibles en un determinado contexto, ya sea sobre la experiencia misma o bien sobre contenidos, temas, asuntos, situaciones, problemas que el mismo contexto cultural pone a la experiencia cristiana.

Esto quiere decir que el nexo entre la experiencia de la revelación divina y su reflexión se puede dar a tres niveles: uno exclusivamente personal, para la orientación de la propia vida en el proceso de transformación y maduración de la relación con Dios; otro, en el que se reflexiona no solo sobre la relación personal, sino también sobre el mismo proceso de transformación, objeto de una teología *experiencial* o de la experiencia cristiana, tradicionalmente conocida como teología *espiritual*¹³; y el

¹² Una moción espiritual es «la alteración del ánimo, algo que se da en el mundo interior de la persona, pero que no contiene en su misma definición la idea de “agente de movimiento”. [...] Moción es una alteración, un movimiento en el espíritu de la persona, pero del que no se sigue que tenga a su vez que mover necesariamente a la persona hacia esto o hacia aquello en el ámbito de la historia». También «Moción quiere decir que implica “movimiento” pero no hacia algo, sino en sí mismo. Una moción es sencillamente “algo”; es algo que me está pasando y que me altera (mueve) en mi modo de percibir, o de conocer o de desear, o sencillamente, en el mundo de mis intenciones y deseos» (José García de Castro. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330]. Colección Manresa 26. Bilbao: Mensajero, 2001, 118-119).

¹³ Tomo el término *experiencial* de Jesús Manuel García, aunque él se refiere al método *experiencial* de la teología espiritual en su libro del 2013 (*Teología espiritual. Epistemología e interdisciplinarità*. Roma: LAS, 2013, 237ss; ed. cast.: *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinaridad*. Salamanca: Sígueme, 2015, 244ss) que luego reformula como método teológico-experiencial (cf. Jesús Manuel García. “Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale”. *Mysterion. Revista de teología espiritual* 9, n.º 1 (2016): 5-17. Fecha de la última modificación 30.07.2016. Fecha de la consulta 18.07.2019. <http://www.mysterion.it>.) Yo propongo cambiarle el nombre a la disciplina: de teología *espiritual* a teología *experiencial*. Creo

tercero, cuando se reflexiona críticamente sobre los contenidos de la Revelación asumiendo las preguntas y desafíos que una realidad cultural determinada impone a la vida cristiana (teología *dogmática*). Los dos últimos deben ser necesariamente disciplinados y, por eso, académicos.

Una *teología experiencial* estudia el proceso de transformación actitudinal (cognitiva, afectiva y comportamental)¹⁴ del creyente, como fruto de su personal relación con la Revelación cristiana. Lo hace con uno de los métodos posibles, en este caso el teológico-decisional, que permite establecer una relación entre las mociones espirituales recibidas y las decisiones tomadas por el creyente. De este modo el método da cuenta sincrónicamente de las decisiones singularmente consideradas, pero también de su desarrollo y continuidad diacrónicas en el tiempo. Así se puede estudiar la historia de la transformación y maduración progresiva de la relación personal con Dios¹⁵.

En efecto, con el método teológico-decisional se abraza en una unidad la dimensión a-categorial de la Revelación con la categorial humana a través del proceso de toma de decisiones, mediante el cual es posible

que así queda más claro el ámbito de su competencia y la diferencia fundamental con el tradicional enfoque de la teología latina, dominada por la dogmática. La teología espiritual tradicional es una aplicación del método dogmático a la experiencia espiritual. De aquí el esfuerzo por encontrar métodos alternativos para darle a la disciplina autonomía metodológica e independencia académica, en un contexto teológico que asume la dimensión antropológica de la toma de decisiones como fundamento del nuevo paradigma.

¹⁴ La actitud se define como «la valoración global de un objeto» y está compuesta por tres dimensiones: cognitiva, afectiva y comportamental. La primera hace referencia a «las informaciones y a las creencias que los individuos poseen respecto de un objeto al que se dirige la actitud. La componente afectiva tiene que ver con la reacción afectiva (*affect*) que el objeto suscita, es decir, la actividad del sistema nervioso simpático. En fin, la respuesta comportamental está relacionada a las acciones mediante las cuales se aproxima o evita al mismo objeto [de la actitud]». Nicoletta Cavazza. *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Bologna: Mulino, 2005, 21-22 (traducción del autor).

¹⁵ En realidad el método tiene tres momentos. El primero estudia sincrónica y diacrónicamente las decisiones tomadas por el creyente; el segundo indaga dos aspectos en la toma de decisiones: la mistagogía seguida por Dios a través de las mociones que motivan las decisiones y el proceso de transformación del creyente a través de las respuestas dadas a las mociones recibidas; y el tercer momento apunta a una reflexión actualizada preguntándose: ¿qué aspecto de nuestra cultura se ilumina con el análisis de las dos primeras partes, en que se evidencia la dinámica de la relación entre Dios y el creyente? Cf. Zas Friz De Col. «Dall'ascetica e mistica», 26-28.

seguir la transformación actitudinal del fiel, pues significa un cambio de mentalidad, de sensibilidad y de comportamiento que abarca todas las dimensiones de la persona. Por eso, se trata de una comprensión holística del ser cristiano, pues abraza en una unidad la experiencia de la Revelación: explicita la dinámica del proceso psicológico para buscar y hallar la voluntad de Dios identificando la percepción y toma de conciencia cognitiva y afectiva de las mociones espirituales, para reflexionar sobre ellas y asumir responsablemente ante Dios mismo las consecuencias de las decisiones tomadas.

Por su parte, la *teología dogmática*, practicada desde la experiencia personal cristiana del teólogo, es una reflexión que brota, impregnada por las virtudes teologales, desde las mociones espirituales que el teólogo recibe para abordar, elaborar, discutir y juzgar viejos o nuevos problemas teológicos que su entorno cultural le impone y así decidir una respuesta para iluminarlos y resolverlos desde su experiencia cristiana. Esta reflexión de corte académico puede tomar también otras perspectivas teológicas de estudio, además de la dogmática, como la moral, el derecho canónico, la pastoral, la patrística, la teología bíblica, etc.

En resumen, experiencia y reflexión forman una unidad inseparable, pues a través de la experiencia se hace presente categorialmente la dimensión a-categorial de la Revelación que deja siempre un contenido cognitivo y afectivo sobre el cual se reflexiona. La reflexión es un segundo momento que sigue al primero —la experiencia— y que da lugar a un tercero —la decisión— sin la cual no es posible la responsabilidad. Por eso, los tres tipos de reflexión (estrictamente personal, experiencial y dogmática) pueden ser abrazados en una unidad a través del término *vida*, que abarca todo el proceso decisonal, como se ha visto: percepción, reflexión, decisión, responsabilidad. Y dado que esa vida se interpreta desde una particular tradición cristiana, que es la ignaciana, por eso se puede hablar de *vida cristiana ignaciana*.

2.2. UNA REFLEXIÓN HISTÓRICA

Para entender mejor la relación entre una reflexión sobre la experiencia cristiana y una reflexión dogmática, recorro a Jean Gerson (1363-1429) en su obra *La teología mística*. Es un antecedente histórico que deja claro

cómo la problemática que presento tiene una larga historia en la discusión teológica.

En su obra el autor establece una doble distinción, siguiendo a Dionisio Areopagita (s. v-vi, probablemente): la primera, entre una teología simbólica, una especulativa y otra mística; y la segunda, subdividiendo la teología mística en especulativa y práctica¹⁶. Abordamos esas dos distinciones.

Parafraseando a Gerson sobre los tres tipos de teología, sostiene que la teología mística/experiencial encuentra su fundamento en la experiencia interior de los fieles, mientras las otras dos formas de teología se fundamentan en operaciones exteriores, como las metáforas y los conceptos (cfr. TE I, 1; 65). Esto quiere decir que la teología mística/experiencial, por la experiencia interior de Dios (*cognitiones experimentales de Deo interius*), procede negando lo que las otras afirman, ya sea analógica o conceptualmente, trascendiendo metáforas y conceptos referidos a Dios, en el más puro estilo de una teología negativa.

Según Gerson, el modo de conocimiento místico/experiencial es más alto que el alcanzado en las otras dos, porque logra una certeza mayor y más perfecta puesto que «ninguna experiencia exterior es más cierta que la experiencia interior; juzgada como ciertísima por el alma que la tiene» (TE I, 3; 69). En efecto, el testimonio interior es «de lejos más sublime, además de más gustoso, más sabroso y más penetrante de todos los conocimientos provenientes del exterior» (TE I, 5; 73). En cambio, el mismo autor observa que el teólogo especulativo, o dogmático, estudia y razona sobre un testimonio que no ha experimentado él mismo: adquiere su ciencia por razonamiento, no por experiencia (cfr. TE I, 7; 77). El teólogo místico/experiencial, por el contrario, no contempla razonando, sino amando, así «el amor es más perfecto que el conocimiento, la voluntad que el intelecto, la caridad que la fe» (TE VI, 28; 149). Por eso, «un acto de amor se llama elevación por sobre la mente o por sobre el espíritu» (TE VI, 29; 153).

Aclarando las diferencias entre los tres tipos de teologías, Gerson afirma que la teología especulativa/dogmática avanza por razonamientos, mientras la mística/experiencial, lo hace mediante la virtud, en la escuela del

¹⁶ Cf. Jean Gerson. *Teología mística*. Versión italiana con texto latino a frente a cura di M. Vannini. Cinisello Balsamo: Paoline, 1992. Citaremos así, traducidos al castellano por el autor: *Tratado primero especulativo* (TE), *Tratado segundo práctico* (TP), seguidos del número de la parte y de la consideración, además de la página.

afecto. De aquí que cualquier fiel la puede adquirir, pues «un ciego que escucha hablar de los colores podrá discutir amplia y agudamente, pero en el libro secreto de su corazón no llegará nunca a escribir alguna idea precisa de aquello que se discute» (TE VI, 30; 159). Además, mientras la teología especulativa/dogmática está siempre inquieta en una búsqueda sin descanso, la teología mística/experiencial lleva a la paz y a la quietud de Dios alcanzando la unión con Dios que realiza la transformación interior (cfr. TE VIII, 41; 191), por medio de la oración afectiva y no de la contemplación intelectual (TE VIII, 44; 207).

Respecto a la segunda distinción dentro de la teología mística/experiencial, que Gerson divide entre especulativa y práctica, la justifica afirmando que para ser comprendida y adecuadamente expuesta, es necesario practicarla (cfr. TP Prol; 215). La práctica, la experiencia precede la reflexión, puesto que solamente a través de la práctica, es decir, en la experiencia, se tienen los contenidos revelados sobre los cuales reflexionar.

Según lo expuesto, se puede definir la teología mística/experiencial como una disciplina teórico/práctica: reflexiona teóricamente sobre la experiencia de la Revelación para «ayudar a las almas» de manera práctica. Indiscutiblemente, la teología dogmática tiene también una aplicación práctica, en cuanto ayuda a orientar la reflexión y la praxis cristianas, pero no se puede afirmar que sea una disciplina teórico/práctica como lo es la reflexión sobre la experiencia misma.

En el contexto de Gerson, la consideración del factor «experiencial» es precisamente lo que independiza la teología mística de sus dos hermanas, la simbólica y la especulativa. En nuestro contexto es el mismo factor el que establece una neta distinción entre una teología dogmática y una experiencial (tradicionalmente *teología espiritual*, como ya señalé).

Si la segunda reflexiona sobre lo vivido, puede tener por eso un marco teórico propio que emana de la experiencia misma y sirve para orientarla prácticamente; la primera, por el contrario, puede orientar la praxis solo secundariamente, cuando ha terminado su labor reflexiva sobre los contenidos de la revelación y sus implicaciones para la doctrina y la moral, pues su cometido son los contenidos deducidos de lo vivido, a través de la reflexión; no es una reflexión sobre lo vivido. De aquí la diferencia en los dos tipos de reflexión que hay que tener presente y que forma parte de nuestra tradición teológica.

Ahora bien, hay que tener en cuenta igualmente que no se puede identificar la reflexión mística/experiencial con la experiencia misma

del creyente, por eso se necesita tener siempre presente la triple distinción señalada en la sección anterior (2.1.) entre una reflexión estrictamente personal, otra teológica experiencial y otra dogmática. Por eso, es importante distinguir entre la experiencia personal de Ignacio y la reflexión sobre ella.

2.3. «LO» DE IGNACIO Y «LO» IGNACIANO

La vida cristiana ignaciana se da en un preciso contexto socio-histórico-religioso en el que se encuentran existencialmente la revelación divina y el hombre/mujer concretos. Así, Ignacio hace experiencias en las que madura progresivamente en su contexto cultural, precisado por un tiempo (1521-1556) y un espacio a la vez (Loyola, Manresa, Tierra Santa, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Venecia, Roma). De esas experiencias socioreligiosamente definidas, va tomando conciencia, poco a poco, de lo que le va pasando (*Autobiografía*), hasta madurar cristianamente (*Diario espiritual*), llegando a elaborar y establecer un itinerario para sus seguidores (*Ejercicios Espirituales, Constituciones*).

Ahora bien, los seguidores de ese itinerario ignaciano no lo practican para reproducir la experiencia de Ignacio, sino para «hacer» experiencia del Dios del que Ignacio ha hecho experiencia, siguiendo su mistagogía. En este sentido, la experiencia del seguidor actualiza en cierto modo la experiencia del fundador, pero en otras coordenadas espacio-temporales, y al mismo tiempo, actualizándola, la renueva, adaptándola a las nuevas circunstancias de lugares y personas, dándole continuidad en el tiempo y estableciendo una tradición ignaciana¹⁷.

En ambos casos, en el de Ignacio y en el de los seguidores, se toman decisiones que, en base a sus experiencias, los orientan al fin deseado y perseguido: la unión de voluntades con Dios. Pero hay que distinguir lo que es *de* Ignacio, su personal experiencia y reflexión (como aparece, por ejemplo, en el *Diario espiritual*), de *lo* ignaciano, la experiencia y reflexión personales que sus seguidores realizan practicando la mistagogía de Ignacio, como consta en los *Ejercicios*.

¹⁷ Obviamente es también el caso del seguidor del Evangelio que renueva la presencia de Jesús en la historia a través de su seguimiento personal y concreto.

Ahora bien, siguiendo la estela de los tres tipos de reflexión sobre la experiencia cristiana, entre los seguidores de Ignacio se pueden encontrar también las mismas tres tipologías. Algunos, y los más numerosos de sus seguidores, viven la experiencia cristiano/ignaciana, la reflexionan y toman sus decisiones para buscar la voluntad de Dios a un nivel estrictamente personal. Otros, en cambio, se sienten llamados a reflexionar sobre la experiencia de Ignacio y de sus seguidores (la así llamada, académicamente, *espiritualidad ignaciana*, que preferimos llamar *teología experiencial ignaciana*), a partir de la cual interpretan teóricamente y adaptan prácticamente «lo» de Ignacio a las diferentes circunstancias históricas de personas, tiempos y lugares; mientras otros, en tercer lugar, reflexionan disciplinadamente sobre los contenidos de la experiencia cristiana de Ignacio para dialogar, desde ellos, con la cultura de su entorno y responder a los desafíos que presenta: es la reflexión dogmática ignaciana, de la cual el volumen reseñado es un excelente ejemplo en sus distintas partes.

3. EL ENFOQUE DE LA «VIDA CRISTIANA IGNACIANA»

La perspectiva asumida en la sección anterior proporciona la base para reordenar, desde una unidad paradigmática, en esta tercera sección, los diferentes matices de la reflexión *ignaciana* sobre la revelación.

En efecto, tanto el creyente como el teólogo ignaciano (experiencial o dogmático) parten de la personal experiencia de la mistagogía de Ignacio y reflexionan sobre ella: es el contenido de «lo» ignaciano. Así, la experiencia de la Revelación puede tener una matriz ignaciana desde la cual madurar la personal relación con Dios, por una parte, y, por otra, desde ella abordar la interpretación de la experiencia misma de transformación y maduración personal (teología experiencial ignaciana) o también reflexionar sobre los contenidos de la Revelación para iluminar cristiana e ignacianamente una situación sociocultural (teología dogmática ignaciana).

En cualquiera de los tres casos, como se ha ya señalado, la categorización de la a-categorial auto-comunicación de Dios se da través de un proceso decisional: las mociones divinas son percibidas bidimensionalmente (cognitiva y afectivamente), para luego ser reflexionadas en vista de la toma de una decisión como respuesta responsable a esas mociones. Esas mociones, como es bien sabido, pueden ser producidas directamente por Dios, o bien indirectamente, a través de una mediación. La reflexión

teológica, experiencial o dogmática, reflexiona desde la actitud teológica de la fe, esperanza y caridad, donde la razón encuentra la luz que proviene del Padre de todas las luces, como dice san Buenaventura en el prólogo del *Itinerarium mentis in Deum*.

De donde se sigue, y este es el punto de la cuestión, que la experiencia de las mociones precede la reflexión, como lo a-categorial precede lo categorial, de lo contrario la razón esbozaría y calibraría las mociones divinas. Por eso, no se puede anteponer la razón a la experiencia cristiana, como ya explicaba Gerson. Si se ha acentuado lo racional/reflexivo sobre lo experiencial, es porque, a través de los siglos, la unidad de la teología se ha dividido, separándose la reflexión sobre los aspectos existenciales del encuentro con la Revelación y la reflexión especulativa sobre sus contenidos. Así, la reflexión sobre la experiencia cristiana ha adquirido, a través de los siglos, distintas menciones: mística, espiritualidad, devoción, piedad, religiosidad popular. Una consecuencia es que, desde la rotura de la unidad, la experiencia cristiana ha sido durante siglos objeto de desconfianza.

Creo que este es el presupuesto que da soporte a la afirmación de Uríbarri cuando plantea «que si de hecho hay una espiritualidad ignaciana y esta es sólida, se debe al armazón dogmático que la genera y sostiene» (DI 524). La dogmática ignaciana alimenta la espiritualidad ignaciana en el sentido que, según esta interpretación, le da a la espiritualidad un armazón sólido porque se parte del presupuesto de que la dogmática «genera y sostiene» la espiritualidad, siguiendo cierta tradición teológica que campea en la Iglesia latina.

Sin embargo, como se ha mostrado en las páginas anteriores, la reflexión teológica, en cualquiera de sus tres acepciones, surge de la percepción de las mociones espirituales (la auto-comunicación divina). Mediante estas mociones espirituales se explicitan sus contenidos cognitivos y afectivos para reflexionar desde ellos y decidir darle un sentido cristiano a la existencia personal, o profundizar en él, para así asumirlo responsablemente para alcanzar la unión con Dios. Esto hay que afirmarlo indistintamente del fiel cristiano como del teólogo experiencial o dogmático, pues la reflexión teológica categorial recoge lo que se revela en la percepción de las mociones a-categoriales (antes *espirituales*). Por eso, habría que matizar la postura tradicional.

Uríbarri sostiene, con Rahner, que «buscar y encontrar la voluntad divina» [Ej 1], «debería constituir el corazón y el núcleo principal de la nueva

teología fundamental, cosiendo los aspectos teóricos con los espirituales de la vivencia de la fe» (DI 35). Eso significa que se busca reflexionando las mociones recibidas, y se encuentra decidiendo, se reflexiona sobre las mociones recibidas a través de las cuales se revela la voluntad divina, para adherir o no a ella. Pero la revelación de la voluntad divina no puede no ser sino la a-categorial auto-comunicación de Dios que se categoriza a través de las mociones espirituales, por eso el discernimiento de ellas resulta de suma importancia «para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» [Ej 21].

El núcleo existencial de la vida cristiana *tout court*, como de la así llamada *espiritualidad ignaciana*, pero mejor llamarla *teología experiencial ignaciana*, se encuentra en el proceso decisional, de la cual la reflexión (personal, experiencial o dogmática) es un componente más, imprescindible obviamente, pero debe ser valorizada en el conjunto de la toma de decisión. Por ejemplo, lo que comúnmente se entiende por *conversión* no es sino el proceso de toma de una nueva decisión que equivale a darle un nuevo sentido a la existencia. Precisamente, en el acto de darle sentido a la propia vida se aprecia cómo la percepción de nuevos valores (mociones) llevan a una toma de conciencia cognitiva y afectiva que hacen reflexionar profundamente, para finalmente decidir dar un viraje radical a la propia vida asumiendo las consecuencias. El caso del cardenal Newman viene muy al caso: las mociones que recibía, las reflexiones que le seguían, lo llevan progresivamente durante años a madurar muy reflexivamente su decisión de abandonar la iglesia de Inglaterra y abrazar el catolicismo, decisión que tuvo para él consecuencias graves que afrontó con coherencia.

Volviendo a nuestro tema, si se aplica el esquema del nuevo paradigma al desarrollo de la *dogmática ignaciana*, cuando Uríbarri distingue entre un camino *ignacianista* y otro *de cuño ignaciano*, desde mi perspectiva, se trata del mismo contenido y del mismo tipo de reflexión, centrado en el texto de los *Ejercicios*¹⁸. Si el camino *ignacianista* centra su atención en «una serie de acentos teológicos con fuerte raigambre en la experiencia de Dios que hizo Ignacio» (DI 32), y el *de cuño ignaciano* extrae «de

¹⁸ «Nuestra aproximación prima, con mucho, el texto de los Ejercicios. El esquema de fondo está tomado de ahí. [...] En este sentido, la dogmática ignaciana que aquí presentamos contiene algo de una dogmática de los Ejercicios, sin llegar a serlo, por defecto (faltan temas, por ejemplo la escatología o la mariología) y por exceso (se incorporan otros, como Salmerón)» (DI 39).

la dogmática vivida por Ignacio preguntas centrales y significativas para que la teología hoy las elabore a la altura de nuestro tiempo» (DI 33), en realidad, «los acentos teológicos» de la experiencia ignaciana es la «dogmática vivida por Ignacio», desde la cual se reflexiona sobre sus contenidos para extraer «preguntas centrales y significativas para que la teología hoy las elabore a la altura de nuestro tiempo» (DI 33). Pienso que no hay un camino *ignacianista* y otro de *cuño ignaciano*, sino simplemente una *dogmática ignaciana* que se distingue de la reflexión académica sobre la experiencia cristiana de Ignacio y de sus seguidores.

En este sentido, habría que precisar el uso de la frase «dogmática vivida por Ignacio», citada en el párrafo anterior. La *dogmática* es fruto de la reflexión sobre las mociones espirituales que se suscitan en el teólogo sobre los contenidos de la Revelación cristiana, en diálogo con la cultura de referencia y asumiendo sus categorías. Para una elaboración teológica ignaciana «a la altura de nuestro tiempo» habría que recurrir siempre a la experiencia cristiana y cultural del teólogo y a «lo» de Ignacio. Pero sin descuidar el hecho de que la reflexión (experiencial) sobre «lo» de Ignacio tiene sus propias reglas y métodos, distinta al modo de reflexionar (dogmático) sobre «lo» ignaciano. Así, se puede considerar a Ignacio como teólogo («espiritual») «en cuanto a su personal experiencia del Misterio de Dios», pero «no se lo puede considerar teólogo [dogmático] en el sentido académico del término». El reconocimiento de que su experiencia se decanta en unos escritos como «una teología vivida más que pensada especulativamente» significa que esa «teología vivida» responde al proceso decisional que Ignacio logra esquematizar y proponer en sus *Ejercicios*, explicitado en el nuevo paradigma. Ignacio es un teólogo experiencial, teórico/práctico en el sentido más propio del término, porque ha formalizado una mistagogía, un proceso basado en su propia experiencia para que otros puedan hacer experiencia, como consta en el texto de los *Ejercicios*.

Ahora bien, si el objeto de estudio de una *teología experiencial* es el proceso de transformación de las actitudes del creyente como fruto de su personal relación trascendente/categorial con la Revelación, el objeto de estudio de una dogmática cristiana no será el proceso de transformación interior del fiel, sino la reflexión sobre todos aquellos contenidos revelados que de una manera u otra, directa o indirectamente, coadyuvan a la realización de ese proceso transformador.

Del mismo modo, y en paralelo, si el objeto de estudio de una *teología experiencial ignaciana* es el proceso de transformación interior del sujeto ignaciano, una *dogmática ignaciana* reflexiona sobre todas aquellas realidades reveladas que interactúan en el proceso de transformación interior del sujeto ignaciano. Por eso, la *dogmática* que reseñamos reflexiona desde la formalización que Ignacio ha cuajado de su propia experiencia en los *Ejercicios*¹⁹, explicitando los dos polos de la relación cristiana (Dios²⁰ y el hombre²¹), en su imprescindible contexto eclesial²². No parte de la reflexión sobre la experiencia misma, sino sobre su formulación mistagógica en los *Ejercicios*. Por el contrario, el teólogo experiencial busca desentrañar la experiencia misma de Ignacio, por eso privilegiará el *Diario* o la *Autobiografía*.

En fin, cuando Uríbarri afirma que «siguiendo la línea apuntada por Rahner, nos proponemos recabar de Ignacio preguntas teológicas centrales, que surgen del genuino ser teólogo de Ignacio —conocimiento personal de Dios y transmisión del mismo—, así como una orientación para su solución, sin pretender encontrar en él una dogmática completa y elaborada en cuanto tal» (*DI* 36), reconoce que «lo» teológico de Ignacio es su experiencia y la reflexión que ofrece sobre ella, por un lado, y, por otro, reconoce que la dogmática ignaciana «recaba de Ignacio preguntas teológicas centrales» precisamente de su experiencia razonada y formulada. No cabe duda que manteniendo la distinción se facilita la relación entre la reflexión experiencial y la dogmática (cfr. *DI* 36).

¹⁹ Incluyo aquí la introducción y conclusión general del editor: *El sentido de una dogmática ignaciana y Arquitectura básica de la dogmática ignaciana*, así como la primera parte *Partiendo de Ignacio*.

²⁰ La segunda parte, *un Dios que habla al hombre*: El Padre (los rasgos del Dios de Ignacio; la voluntad general y voluntad particular de Dios en perspectiva ignaciana); el Hijo (líneas maestras de la cristología ignaciana; los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios); el Espíritu Santo (pneumatología ignaciana) y la Escritura (la comprensión de la Biblia en la tradición ignaciana).

²¹ Tercera parte, *un hombre que escucha a Dios*: la gracia en Ignacio; el Principio y Fundamento [*Ej* 23]; la experiencia inmediata de Dios [*Ej* 15]; el ministerio de acompañar en los Ejercicios; voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento ignaciano.

²² Cuarta parte: *la Iglesia para el servicio del mundo*: La Iglesia en la dogmática ignaciana, confesores de Ignacio, La Iglesia según los *Commentarii* de Salmerón.

Después de todas estas consideraciones comentamos a continuación algunos aspectos de la dogmática ignaciana aprovechando las restantes contribuciones al volumen.

4. LA «DOGMÁTICA IGNACIANA» DESDE LA «VIDA CRISTIANA IGNACIANA»

La reflexión de fondo que he propuesto en las secciones anteriores reinterpreta la relación entre la experiencia *de* Ignacio y *lo* ignaciano, dejando claramente establecido que la experiencia de Ignacio, *su* experiencia, es inefable e incommunicable: «lo» teológico/dogmático ignaciano reflexiona sobre los contenidos de la elaboración que Ignacio construye de su experiencia personal, que es una reflexión distinta a la teológica/experiencial, que tiene por objeto la transformación y maduración de la experiencia cristiana «de» Ignacio, según consta en sus escritos.

Así, pues, la perspectiva abierta por la *vida cristiana ignaciana*, después haber considerado desde ella el marco de interpretación de la *dogmática ignaciana*, presentado por Uríbarri, me permite ahora interpretar las restantes contribuciones del volumen. Comienzo comentando, por separado, los artículos de Ramos Riera (único artículo de la primera parte), de Reus Canals y García Domínguez (de la tercera parte) y el de Molina Molina (de la cuarta); luego, agrupados en tres secciones diferentes, los restantes trabajos siguiendo la distribución del volumen, obviamente excluyendo los tratados individualmente. Concluyo con una síntesis de todos ellos.

4.1. «PARTIENDO DE IGNACIO», DE IGNACIO RAMOS RIERA, SJ

El autor sostiene que la «la dogmática o lo teológico ignacianos tienen como objeto lo que se atribuye a Ignacio y/o se pone en conexión directa con la inspiración que pasa por él, es decir, con la llamada “espiritualidad ignaciana”» (DI 46). Es la manera en que afirma la relación entre experiencia cristiana y reflexión teológica/dogmática, de aquí que esa reflexión se pueda proponer como «Teología de la tradición espiritual ignaciana» (DI 46) y, en «una primera definición aproximativa» de la dogmática ignaciana, se pueda presentar como la «comprensión orgánica de aquella “síntesis de fe para ayudar [las almas]” legadas por Ignacio de Loyola,

en donde el autor y el receptor de las síntesis aceptan existencial e intelectivamente que cualquier medio (“cualquier cosa”) puede ser cauce de comunicación divina» (DI 52).

El problema que plantea la interpretación del autor de la relación entre experiencia y reflexión, primero, y, después, entre «comprensión orgánica» y «síntesis de fe», se debe, desde mi punto de vista, a la falta de claridad en la distinción entre la experiencia personal de Ignacio («lo» de Ignacio) y la de sus seguidores, consideradas inabordables en sí mismas; y la reflexión sobre «lo» ignaciano, que puede tener dos modalidades: (1) el estudio de la experiencia de Ignacio y de sus seguidores a partir de sus testimonios, con el fin de aclarar el proceso de transformación y maduración como fruto de la relación con Dios (teología experiencial ignaciana) y (2) la reflexión sobre contenidos particulares de esa experiencia para aclararlos en diálogo con la cultura y la tradición teológica de referencia (*dogmática ignaciana*).

Reinterpretando la relación que el autor formula entre experiencia y reflexión a la luz de la triple distinción, habría que considerar que «lo» teológico ignaciano, o *dogmática ignaciana*, tiene como objeto, no la reflexión sobre la transformación y maduración de Ignacio, que sería lo que el autor llama *espiritualidad ignaciana* y *yo teología experiencial ignaciana*, sino los conceptos que Ignacio utiliza para expresar su experiencia. Por eso, la *dogmática ignaciana* no puede considerarse como una «teología de la tradición espiritual ignaciana» porque equivaldría a definirse como reflexión de la reflexión sobre la transformación y maduración de la relación de Ignacio con Dios, cuando esa reflexión es el objeto de la teología experiencial. Sería más bien una reflexión sobre diferentes contenidos que intervienen en la experiencia de Ignacio y de sus seguidores, como lo hacen los autores de la segunda, tercera y cuarta partes del volumen.

En cuanto a la definición de la *dogmática ignaciana* como «comprensión orgánica» de la «síntesis de fe para ayudar [las almas]» de Ignacio, el autor no hace sino reproducir el equívoco ya señalado, al no distinguir los dos niveles de reflexión académica. En efecto, la «síntesis de fe» alude a una reflexión articulada sobre contenidos de la experiencia por parte de Ignacio y no a una reflexión sobre la experiencia misma, pues se trata de un sumario de lo que se cree (la fe), no de lo que se experimenta. Por eso, no queda claro a lo que apunta la «comprensión orgánica»; obviamente no hacia una reflexión de la experiencia misma, pero ¿entonces es una reflexión tautológica de la reflexión articulada de la fe, de la misma

«síntesis de fe»? Me parece que más bien habría que afirmar que la teología experiencial ignaciana se ocupa de la «comprensión orgánica» de la experiencia de Ignacio y de sus seguidores, y que la dogmática ignaciana se ocupa de la particular «síntesis de fe» que emerge de la experiencia cristiana de Ignacio.

Otra interpretación de Ramos Riera que me permito matizar es cuando afirma que «la vocación orientadora» de la vida de Ignacio sería «un deseo tenaz que nació como sueño de comunicación: “ayudar a las almas”» (DI 47). Da la impresión de que se trata de una interpretación de la reflexión que Ignacio hace sobre su experiencia personal, privilegiando *a priori* la orientación apostólica de la vocación cristiana, la cual «acaba dando forma, dentro de la Iglesia, a toda una nueva corriente de espiritualidad» (DI 49). La preferencia de la acción apostólica, sobre la contemplación de Dios y, por tanto, sobre la experiencia, parece ser un presupuesto dogmático muy difundido que no toma en cuenta el proceso de maduración de la vida cristiana (y de la tradición mística ignaciana²³). Ese proceso apunta, precisamente, a la contemplación divina como medio de realización de la unión de voluntad entre el sujeto ignaciano y Dios, de donde brota secundariamente la acción apostólica, de otro modo esta no tendría sentido cristiano.

El deseo personal de encuentro con Dios que Ignacio progresivamente descubre y discierne es, al mismo tiempo, deseo de comunicarlo. Si el autor se pregunta por el modo de combinar «teología y mística en el ámbito de esta espiritualidad» para relacionarlas «con la hondura existencial de la palabra “ayuda”» (DI 49) está poniendo en una sola frase cuatro términos (teología, mística, espiritualidad, ayuda) que, para que sean articulados, deben asimilarse y acomodarse en una comprensión integral del desarrollo histórico de la vida cristiana.

Ciertamente a esa comprensión apunta el autor cuando se pregunta «si la espiritualidad, en su faceta de comunicación mística de la persona con Dios y de toma de decisiones para hacer real el seguimiento de Cristo [...], por un lado, y la teología como desarrollo orgánico de unas conclusiones dogmáticas [...], por otro, más allá de manifestar la una respecto de la otra una sublime vocación de iluminar a la parte contraria, lo que

²³ Rossano Zas Friz De Col. “Breve introducción a la mística ignaciana del siglo xvi”. *Ignaziana Rivista di ricerca teologica* 16, n.º 1 (2013): 201-235. Fecha de la última modificación 13.12.13. Fecha de la consulta 18.08.2019. <http://www.ignaziana.org>

no estarán manifestando es a la vez un deseo y una necesidad muy profundos de comunicación, sin la atención a los cuales la integridad misma de la persona (o de un discurso teológico) puede venirse abajo» (DI 50). Esa integridad es la que se pretende fortalecer desde el nuevo paradigma. Por eso, preguntarse por la relación entre experiencia mística, reflexión dogmática y experiencial/espiritual y acción apostólica (ayudar) es preguntarse por la relación entre afecto/deseo/amor, reflexión/conocimiento y comportamiento.

Una relación que he abordado desde la psicología de las actitudes (cfr. *supra* nota 14) y articulado en el proceso de toma de decisiones, como fundamento del nuevo paradigma en el que se armoniza la relación entre experiencia y reflexión en la vida cristiana (ignaciana): la percepción cognitiva y afectiva de la revelación divina a-categorial a través de las mociones espirituales categoriales, son reflexionadas para decidir una respuesta responsable.

Según lo expuesto, cuando Ramos Riera afirma que: «Toda experiencia genuina de fe puede entenderse como una experiencia mística que se basa en presupuestos teológicos y entra en un “círculo virtuoso” de retroalimentación con ellos» (DI 53), en realidad hay que observar que la «experiencia mística» se basa en la autocomunicación de Dios y no en presupuestos teológicos, por eso no hay «círculo» sino linealidad: la reflexión teológica sigue a la experiencia de Dios. Por eso también, cuando inmediatamente después afirma que: «Una vez que se ha discutido cómo una tal experiencia basada en la síntesis de Ignacio se conjuga con el ideal de la ayuda a los otros y proveniente de los otros, procede preguntarse cómo correlaciona una experiencia mística, o como mínimo espiritual, con la “doctrina” que se vivencia y se propone vivenciar a otros» (DI 53).

En nuestra opinión, la experiencia de Ignacio no se basa en su síntesis, sino al revés, la síntesis se fundamenta en su experiencia, de otro modo sería pura elucubración. Además, si la experiencia de Dios precede la síntesis reflexiva y esta la acción de ayudar ¿por qué hay que preguntarse todavía en el segundo miembro de la frase por la correlación entre «experiencia mística, o como mínimo espiritual, con la “doctrina” que se vivencia y se propone vivenciar a otros»? La doctrina es de ayuda después que ha sido conceptualizada a partir de la experiencia; pero, además, lo que se vivencia es la vida de Dios, no la doctrina, ¿o «lo que [se] propone vivenciar a otros» en los *Ejercicios* es una doctrina y no una experiencia *inmediate* de Dios? Da la impresión, una vez más, que experiencia

(*mística*), reflexión (*síntesis*) y comportamiento (*ayuda*) se colocan en una relación que no refleja la fenomenología del proceso de toma de decisión. Dicho sea de paso, hoy por hoy considero que la distinción entre mística y espiritualidad está superada²⁴.

Retornando a nuestro tema y como consecuencia de lo expuesto hasta ahora, me permito comentar la siguiente afirmación: «lo que la dogmática sea capaz de llegar a expresar sobre la teología que Ignacio vivió (y que después fue interpretada como suya, recibida y hecha molde maleable en la llamada “espiritualidad ignaciana”)» (DI 52). «La teología que Ignacio vivió» en realidad es la personalísima reflexión que hizo de su experiencia de Dios. Reflexiona lo que vive, obviamente desde sus presupuestos sociorreligiosos que le sirven de instrumentos para interpretar su experiencia, como participante activo que es de la tradición cristiana a la que pertenece. Es importante distinguir entre la reflexión experiencial y la reflexión dogmática, pues son dos reflexiones diferentes, como se ha visto ya.

De aquí que, cuando a continuación el autor afirma que dicha reflexión dogmática ha de relacionarse siempre «con el ámbito de la necesidad de afecto, del afecto que nace de arriba y es capaz de canalizarse encarnatoriamente en todas las criaturas, lo cual es quizá una buena forma de definir la “mística”» (DI 52), habría que considerar que el principio de la encarnación, que presupone la condición antropológica trascendental, brota del deseo secreto que mueve a Dios a autocomunicarse en y desde el amor; en otras palabras, quiere compartir categorialmente con la condición humana su a-categorialidad. En este sentido, me parece que la necesidad de afecto que Ramos Riera interpreta en Ignacio, no es sino el aspecto psicológico de la dimensión trascendental a-categorial de la condición humana.

En fin, afirmar que «para la teología dogmática, ayudar a la espiritualidad es también manifestarse necesitada de ella» (DI 51) es afirmar que la reflexión dogmática ayuda a la experiencia, y es cierto, pues no basta solo

²⁴ La superación se da a través de la asunción del proceso de toma de decisiones, pues no hay experiencia humana que no sea reflexionada, y no hay reflexión que no tenga algún asidero en la experiencia. Obviamente, hay mociones divinas de diferentes intensidades, pero eso no justifica calificar unas de místicas y otras de espirituales. Además, la vida cristiana se mide, si se puede medir, por el amor a Dios y al prójimo, y no por la intensidad de las percepciones recibidas, ni por la sublimidad de las reflexiones elaboradas.

percibir las mociones, sino que hay que asimilarlas a la historia personal mediante la reflexión y la decisión. Ahora bien, la dogmática necesita de la experiencia como la reflexión sobre el amor necesita de la experiencia misma del amor. Obviamente, sin la segunda la primera sería imposible.

4.2. «LA EXPERIENCIA INMEDIATA DE DIOS», MANUEL REUS CANALS, SJ

Siguiendo la afirmación de Ignacio según la cual el ejercitador debe dejar que el Criador obre *inmediate* con la criatura [*Ej* 15], el autor intenta «sintetizar una fenomenología de la teología de los *Ejercicios* como experiencia de Dios» (*DI* 333). Lo hace tomando la experiencia de Ignacio como principio hermenéutico (cfr. *DI* 333), y asumiendo, según mi opinión, el principio de que «la espiritualidad es la teología de los santos» (*DI* 333). El núcleo de esa fenomenología, Reus la coloca en el Dios trinitario (cfr. *DI* 336) con la mediación privilegiada de la humanidad de Cristo (cfr. *DI* 339), por eso se puede caracterizar como trinitariamente cristocéntrica.

Quisiera profundizar en dos frases. La primera tiene que ver con la «fenomenología de la teología de los *Ejercicios*». La fenomenología es una reflexión sobre los fenómenos percibidos, mientras que la teología, en este caso de los *Ejercicios*, es el texto de una reflexión de Ignacio sobre su experiencia personal y ajena. Por eso, no acabo de ver claro cómo sea posible una fenomenología de la teología de los *Ejercicios*. ¿No sería mejor sostener una fenomenología de la experiencia de los *Ejercicios*, aunque en este caso se entre en el área de la teología experiencial?

La segunda frase se refiere a la espiritualidad como «teología de los santos». Depende cómo se entiende aquí la «teología». Si es reflexión (académica o no) sobre la experiencia o si es reflexión sobre los contenidos de la experiencia. No queda claro si Reus se refiere al primer o segundo caso, pero se puede sospechar positivamente que los teólogos sobre los que se apoya, Rahner y von Balthasar, aludan al segundo caso. Von Balthasar es el gestor de esa concepción de la espiritualidad, que, sin duda, la equipara a los contenidos dogmáticos de la experiencia, y no a la fenomenología de la experiencia. En este sentido, me quedo con la impresión de que el marco teórico sobre el cual Reus desarrolla su argumento merecería ser precisado.

Por otro lado, me parece muy acertado el sentido que el autor da a la experiencia *inmediate* de Dios: significa que la vida cristiana «no se

reduce a una aplicación de principios universales doctrinales o morales. Existe una voluntad de Dios para los casos personales. Sin esta fe no es posible creer en una revelación libre en la historia de salvación, en una revelación por la palabra de un Dios vivo y personal» (DI 345)²⁵. Por eso, Dios se puede comunicar a través de signos exteriores, pero «también comunicarse por mociones interiores personales, que cabe reconocer como provenientes de él. Los principios de la racionalidad ética, los de la moral general o los de la obediencia eclesial son necesarios, pero no suficientes, para conocer la voluntad de Dios sobre mí» (DI 345). Teológicamente, «la vivencia de la filiación [divina] nos lleva a discernir la voluntad de Dios para cada uno en singular» (DI 345). Lo cual solo es posible a través de la gracia y la fe, que «son solo formas de expresión del connubio central de Dios con la humanidad» (DI 346).

En efecto, la decisión de creer se entiende como «el resultado de un discernimiento razonable y de una atracción del Espíritu, por la que captamos en tal discernimiento la llamada personal de Dios. La atracción del Espíritu transforma el conocimiento de los signos en un conocimiento por afinidad, un tipo de conocimiento que percibe vitalmente la invitación a creer apoyándose solo en la misteriosa, pero atractiva credibilidad de la palabra de Dios» (DI 348)²⁶. De aquí que el conocimiento por experiencia «no desemboca en los conceptos sino en la realidad hacia la cual apunta» (DI 348). Resuena aquí la concepción de la teología mística de Gerson.

Merecen también un positivo comentario final las reflexiones del autor sobre la mística ignaciana, en su doble rostro indisociable: contemplativo y activo/servicial. Siguiendo a Rahner²⁷, Reus define la mística como «el encuentro interior unitivo del hombre con la infinitud divina que lo fundamenta tanto a él como a todo ser». En ese encuentro interior «la

²⁵ Según Reus, «Ignacio presupone tácitamente una ontología existencial en la que una decisión moral, en cuanto algo propio del individuo, no sea solo caso de las normas morales universales, sino que en la esfera de la decisión moral contenga lo positivamente individual, único e irrepetible, que no es solo una limitación negativa de lo universal» (DI 345).

²⁶ El texto prosigue así: «Este itinerario sigue un progresivo despojamiento, de apoyarse en los signos a apoyarse solo en Dios, y un recorrido de progresiva certidumbre (me apoyo en Dios). Es una peregrinación hacia los adentros, en la que la fatigosa historia de nuestra libertad deposita sus frágiles elecciones en la fuente de la cual recibe fuerza, sentido, certidumbre» (DI 348).

²⁷ Cf. Karl Rahner. «Mística». En *Diccionario teológico*, dirigido por Karl Rahner, y Herbert Vorgrimler, 440. Barcelona: Herder, 1966.

mística del servicio se da la mano con la mística de la unión amorosa», por eso, no duda en afirmar que «Ignacio participa del “aire de familia” de los místicos españoles del siglo XVI» (DI 343).

Si en la experiencia de Ignacio es posible recabar una clave hermenéutica de una fenomenología de la acción inmediata de Dios sobre la criatura, entonces: «El amor humilde y lleno de respeto por las realidades de la tierra que animaba a Ignacio no provenía de una ideología o de una suerte de adiestramiento intelectual. Era fruto de una experiencia íntima, que es la experiencia de Dios: participar de la intimidad entre el Padre y el Hijo, de la familiaridad divina, de la que da testimonio la visión del Cardoner con su resonancia sobre toda la vida de Ignacio (mística de amor reverencial)» (DI 342).

A lo dicho añadir, simplemente, como glosa final, que se puede dar por superada la distinción entre una mística del servicio y otra nupcial u otra especulativa, pues, si no hay amor no hay servicio, dado que la acción cristiana, para ser tal, debe radicarse en el amor de/a Dios.

4.3. «VOLUNTAD DE DIOS Y MOTIVACIÓN HUMANA EN EL DISCERNIMIENTO IGNACIANO», DE LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

Este artículo es particularmente interesante por la relación que el autor establece entre la dimensión humana del discernimiento y su interacción con el discernimiento cristiano. Si el discernimiento natural es «una operación compleja que forma parte del proceso ordinario de la decisión y acción humana madura» (DI 384), sin embargo, «la actividad humana natural en el discernimiento no excluye la acción de Dios pues, para Ignacio, Dios actúa y opera en el interior del hombre, trayendo la consolación, retirando el gusto o el hervor de la misma, etc.» (DI 402). Por eso, «una mirada a los textos ignacianos revela un uso muy abundante de una terminología antropológica que no es aleatoria, sino articulada en la estructura del acto de discernir, que integra las facultades humanas con las mociones divinas. De modo que el discernimiento *espiritual* incluye las mismas operaciones psíquicas que el discernimiento *natural* para que el proceso termine con garantías de verdad y no se distorsione en ninguno de sus pasos [...]» (DI 387).

Por lo expuesto, se puede afirmar que Ignacio «concibe el discernimiento espiritual como el uso creyente de las facultades naturales

implicadas en el discernir humano. Sería una capacidad presente en todo creyente habitado por la gracia de Dios, que puede utilizar sus facultades superiores naturales. Si todo ejercitante puede y debe discernir, es claro que el discernimiento es un don que se ofrece a todo cristiano» (DI 403). Así, la perspectiva ignaciana «incorpora explícitamente una apertura de todo el que discierne a la posible acción del Espíritu sobre las operaciones humanas implicadas y considera que esa acción puede darse en cualquier momento del proceso. Discernir uno mismo no es un don especial, sino común a todo cristiano (al menos, si tiene “sujeto” para hacer *Ejercicios*)» (DI 403).

En el análisis antropológico del discernimiento ignaciano ofrecido por el autor, explicita con mayor detalle la relación entre motivación humana y búsqueda de la voluntad de Dios a través de su proceso fenomenológico que implica, sucesivamente, percibir, sentir y conocer²⁸.

Así, por ejemplo, respecto a la percepción García Domínguez afirma que «es una organización e interpretación de las sensaciones más básicas, pero en esa elaboración intervienen no solo la sensación física (interna o externa), sino también los recuerdos y la memoria afectiva, las expectativas de futuro y la imaginación, que puede elaborar la realidad o crear fantasías» (DI 388).

En cuanto al sentir y conocer, considerados desde una perspectiva fenomenológica para establecer la mutua relación e influencia entre emociones, sentimientos, y pensamientos, el autor afirma que «la emoción precede al pensamiento y lo condiciona. [...] Esta secuencia parece predominar en las reglas ignacianas para “sentir y conocer”, reglas que giran en torno a dos experiencias básicamente afectivas como son la consolación y la desolación, de las que “salen” pensamientos y decisiones [*Ej* 317]» (DI 391).

En fin, toca a la inteligencia «preguntarse, llegar a entender, formular lo comprendido, elaborar implicaciones, y posteriormente reflexionar y sistematizar las evidencias alcanzadas para emitir juicios sobre la verdad o falsedad de las afirmaciones, de modo que por la inteligencia llegamos a comprender, a elaborar conceptos, a captar el sentido de las cosas» (DI 394).

²⁸ En ese proceso se deja sentir la ausencia del «decidir».

4.4. «LA IGLESIA EN LA DOGMÁTICA IGNACIANA», DE DIEGO MOLINA MOLINA

Según el autor, la *eclesiología* de Ignacio «ha de entenderse enmarcada en la meta de su propia vida, que no fue otra que el servicio a Dios y la ayuda de las almas» (DI 415). Un servicio y una ayuda que se da *bajo el romano pontífice*, con lo cual adquieren el uno y la otra una dimensión universal que pone a Ignacio, y al jesuita, en una actitud de disponibilidad sin reservas para cumplir la misión de la Iglesia: «anunciar a todos la salvación realizada plenamente por Dios en Jesús de Nazaret» (DI 423). Salvación que es posible gracias a la constitución sacramental de la Iglesia: «San Ignacio siempre fue muy consciente de ese misterio por el que Dios se sirve de lo humano para llevar adelante su obra. [...] siempre consideró que la dimensión divina de esta [la Iglesia] no puede seguir actuando en nuestra historia al margen de su dimensión humana; que no podía haber una “Iglesia verdadera” que no tuviese nada que ver con la “Iglesia visible” tal como entonces existía» (DI 424).

Como consecuencia de lo expuesto, *desde* la experiencia de Ignacio, Molina centra las notas de una *eclesiología ignaciana* en considerar la Iglesia como «objetivadora de la experiencia de Dios y la potenciadora de la misma» (DI 425). Ella es garante de la unidad y de la comunión, además de ser el criterio último de la autenticidad cristiana de las experiencias personales, pues el discernimiento de la acción del Espíritu hay que hacerlo sobre las cosas que «militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella» [Ej 170]. Son criterios claros para que la acción de los fieles sea verdaderamente *eclesial*, pues la eclesialidad es esencial a la acción de Espíritu Santo.

En el párrafo conclusivo (DI 436) afirma «que no es posible la espiritualidad ignaciana sin una referencia a la Iglesia», por un lado, y, por otro, la misma experiencia de Ignacio y de sus seguidores «subraya que se sirve solo al Señor, pero concreta dicho servicio en servir a la Iglesia y usa y agradece el papel de esta como la que objetiva tanto la experiencia de Dios como las diversas elecciones que tendremos que ir realizando para poder servir más y mejor».

En conclusión, dado que el proceso de transformación personal es fruto de las mociones del Espíritu Santo, «difícilmente se podrá entender la espiritualidad ignaciana (ni la cristiana en general) sin una referencia a la comunidad eclesial, en la que dicha experiencia tiene lugar» (DI 412).

4.5. COMENTARIO A LOS AUTORES DE LA SEGUNDA, TERCERA Y CUARTA PARTE

En esta sección señalo, desde mi punto de vista, algunos de los aspectos más relevantes de los restantes artículos del libro. Me parece conveniente recordar cómo la distribución de los artículos en el volumen inicia con la experiencia de Ignacio (primera parte), sigue con la presentación de la dimensión cristiana a-categorial (Dios habla al hombre) y concluye con el aspecto categorial, respectivamente, de la dimensión antropológica y eclesial de la experiencia cristiana.

4.5.1. Comentario a los autores de la segunda parte: «Un Dios que habla al hombre»

Al tratar sobre los *rasgos del Dios de Ignacio*, Cordovilla Pérez presta especial atención a las mediaciones culturales, familiares, eclesiales, religiosas en las que va formándose la imagen de Dios en Ignacio, destacando: «La mediación de los sacramentos, especialmente de la confesión y de la eucaristía, y la piedad popular, fuertemente arraigada en la devoción mariana y en los santos [...]» (DI 74). En efecto, la tradición recibida es la que Ignacio va a interiorizar para apropiársela personalmente, junto con sus exclusivas experiencias personales, para configurar la historia de *su* relación con Dios.

Por su parte, Nuria Martínez-Gayol Fernández, al tratar sobre la voluntad general y particular de Dios, desde la perspectiva ignaciana, se pregunta por la posibilidad de una percepción categorial personal de la voluntad divina a-categorial. Responde así: «La voluntad de Dios se adentra en la *subjetividad humana* en un proceso en que tanto el Creador como la criatura se implican y responden a las circunstancias históricas y particulares en las que aquella ha de realizarse» (DI 131). Esa mutua implicación de Dios con la criatura se da a través de una voluntad objetiva relacionada con el destino de la creación (cfr. DI 131), por un lado, y, por otro, contando con la libertad y voluntad humana, históricamente situada.

Gabino Uríbarri Bilbao afirma, en las *líneas maestras de la cristología ignaciana*, dos aspectos importantes de esa cristología: «el entronque trinitario y la conexión antropológica. Pues en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, se nos revelan simultáneamente el rostro de Dios y la imagen verdadera del hombre» (DI 174). Por eso, en la contemplación de las escenas (*misterios*) de Jesús, se unen la dimensión a-categorial y

categorial de la experiencia cristiana, por lo cual, a través de ellos, el creyente se puede conformar a Cristo y recibir la voluntad particular que el Señor tiene para él. De este modo es posible, contemplando la vida de Jesucristo, el encuentro entre Dios y el ejercitante como «encuentro de dos libertades en medio del amor» (DI 201)²⁹.

La segunda parte del volumen concluye con dos investigaciones, una pneumatológica y otra bíblica, muy emparentadas entre ellas por la acción del Espíritu. En efecto, Bert Daelemans trata un aspecto de la pneumatología ignaciana como un *cruce de voluntades* entre el Espíritu (a-categorial) y el creyente (histórico categorial), pues el mismo Espíritu que mueve al creyente para cumplir con la objetividad normativa de la Iglesia, le facilita la apropiación subjetiva de su relación personal e íntima con Dios.

Del artículo de Miren Junkal Guevara Llaguno, sobre la comprensión de la Biblia en la tradición ignaciana, rescato la misma dinámica trascendental que se va repitiendo en todos los artículos entre lo a-categorial y categorial, pero esta vez para comprender mejor la dinámica de la inspiración bíblica. Así, la autora afirma: «Es en la palabra del autor humano la que une en sí lo humano [categorial] y lo divino [a-categorial], y esa unión se da *hipostáticamente*; no es una anulación de las capacidades del autor humano sino, al contrario, un aprovechamiento de las mismas. Solo porque la persona humana está constituida en esta disposición para lo divino [a-categorial], puede recibir la inspiración [histórica categorial]. Hay inspiración, pues, porque hay “oyente de la palabra”» (DI 267).

Se puede concluir *ignacianamente* estos breves comentarios afirmando que a través de las mediaciones históricas se manifiesta no solo una voluntad general de Dios, sino una particular para cada creyente. Esa posibilidad es real gracias al misterio de encarnación que une Dios y el hombre en Jesucristo. De aquí que la contemplación de su vida, sea al

²⁹ El texto prosigue así: «De un lado actúa la libertad de Dios (el Padre de toda bondad), de nuestro Señor Jesucristo (el Mesías salvador que nos ha precedido), del Espíritu de santidad, con su designio de salvación general y particular para cada uno de nosotros y su dispensación de los carismas particulares. Esta libertad aparece objetivada en la vida histórica concreta de Jesús, con una carga de interpelación, desenmascaramiento, llamada, atracción y configuración. De otro lado, se encuentra la libertad del ejercitante, en proceso de cristificación, aumentando su docilidad al Espíritu, creciendo en deseo (*magis*) de ponerse por entero, al estilo de Cristo (rey temporal, banderas, binarios, maneras de humildad), en plena disposición al servicio del Padre, para cargar con la cruz como servicio redentor del mundo» (DI 201).

mismo tiempo revelación de Dios y seguimiento histórico, acompañado por el Espíritu Santo que inspira no solo al autor bíblico, sino a cada creyente en particular.

4.5.2. Comentario a los autores de la tercera parte: «Un hombre que escucha a Dios»

El tema de la comprensión que Ignacio tiene de la gracia lo desarrolla Nurya Martínez-Gayol Fernández. Mediante la acción de la gracia es posible el encuentro con la voluntad de Dios (cfr. *DI* 273), pues regenera y transforma a la criatura para hacerla capaz de darle una respuesta (cfr. *DI* 286)³⁰: «hablar de gracia es hablar de una relación dinámica, susceptible de crecimiento (o disminución), estando este fundamentalmente referido no solo al dador de los dones, sino a la libre acogida de la criatura y a su compromiso con dicha relación» (*DI* 287). Por eso, Ignacio «nunca prescinde de la intervención [a-categorial] de Dios, ni de reconocerla como “necesaria” y primera, pero tampoco [prescinde] de la implicación de la voluntad, la intención, la libertad y la puesta en acto de las humanas capacidades [categoriales, como la toma de decisiones], pues es en ellas donde Dios habitualmente actúa» (*DI* 285).

En otras palabras, si Dios actúa con su gracia es porque quiere hacer partícipe al hombre de sí mismo, quiere divinizarlo (cfr. *DI* 277) y lo hace interpelándolo, atrayéndolo, dándose a sentir, invitándolo, llamándolo y al hombre compete escucharlo, dejarse mover y tocar por Él cognitivamente y afectivamente (cfr. *DI* 289). Se descubre así la importancia del discernimiento, que «pide el ejercicio de todas las capacidades humanas cooperando con la gracia y una actitud de “disponibilidad activa” por parte de la criatura. La “gracia” es el “medio” que Dios nos ofrece para que esta búsqueda pueda llegar a buen puerto» (*DI* 298). Un puerto al que se llega mediante las decisiones que se asumen y conforman cotidianamente a la voluntad de Dios, pues si Él precede e interpela con su gracia, al hombre es dado responder responsablemente.

³⁰ La gracia cooperativa es «aquella por la que el hombre es capacitado para responder a la acción gratuita de Dios en el espacio y el tiempo» (*DI* 285); ayuda al esfuerzo humano: «Dios coopera con su gracia con el trabajo de la criatura con su naturaleza, ajustándose de alguna manera a ella» (*DI* 285).

Pedro Rodríguez Panizo, tratando sobre el *Principio y fundamento* [Ej 23], llama la atención sobre las diferencias del ambiente sociorreligioso de Ignacio y el de nuestra modernidad (cfr. DI 306-307) y, por eso, reconoce que en la actual situación de la fe «se necesita una mistagogía que vuelva inteligibles sus palabras y sus gestos [de Ignacio], así como las experiencias que están en su base y fueron, alguna vez, cuestión de preocupación última para quienes las formularon» (DI 309). El autor sugiere comenzar por renovar la dimensión antropológica de la escucha y del silencio (cfr. DI 309-311), que ejemplifican la capacidad humana de acoger a Dios (cfr. DI 320).

La contribución de Pascual Cebollada desarrolla testimonios tomados de la historia del ministerio del acompañante de los *Ejercicios*, centrando su atención en la «identidad del ejercitador, sus cualidades y atribuciones, pero especialmente sus actitudes» (DI 357). Para ello, se basa en la segunda y decimoquinta anotación de los *Ejercicios* [Ej 2 y 15], y recorre los *Directorios de Ejercicios*, de 1540 a 1599, para después abordar las exposiciones al respecto de Luis de Palma (1560-1641), Jan Philip Roothaan (1785-1853), José Calveras (1890-1964) y autores de la segunda mitad del siglo xx. La intención es «detectar cómo “esa mediación de la gracia” que supone el acompañante en unos *Ejercicios*, particularmente en el momento de la elección, funciona bien, ajustándose a la intención del autor de la obra [san Ignacio]» (DI 357).

La acción del acompañante se debe conjugar con el texto de los *Ejercicios* (cfr. DI 379) y con la gracia divina «activando el contenido de las Anotaciones. La fidelidad a ellas facilita a la actuación de la gracia, cuando quiera y como quiera» (DI 379). De aquí que hay que evitar los dos riesgos comprobados a través de la historia: «la intromisión excesiva del director —exceso de indicaciones, relatos personales, manipulación, discernimiento en nombre del ejercitante...— y su dejadez. Normalmente es el primero el más acusado por los críticos de los *Ejercicios*, pero el otro extremo también es posible» (DI 379).

Los autores de esta parte, incluyendo a Reus Canals y García Domínguez ya tratados individualmente, reflexionan desde diferentes ángulos la condición humana como *capax Dei*. Precisamente, porque el hombre es capaz de una relación responsable con Él, esa capacidad se articula en la toma de decisiones en la que se concentra la gracia divina y la estructura antropológica responsable, necesitada siempre de mediaciones, como de una educación mistagógica y de una guía experimentada.

4.5.3. Comentario a la cuarta parte: «En la Iglesia para el servicio del mundo»

Enrique García Hernán contribuye a la reflexión sobre la experiencia eclesial de Ignacio a través de una investigación sobre los confesores que frecuentó, según consta en la *Autobiografía* (cfr. DI 440). Aunque su punto de vista es histórico, conocer los confesores de Ignacio puede ser de ayuda «para descifrar en parte su *iter* espiritual» (DI 442, cursiva del autor). Por eso, el autor centra su atención en ellos para investigar el influjo que pudieron tener sobre Ignacio «en su modo de proceder —al seguir o no sus consejos— y en su discernimiento espiritual, en paralelo a la acción directa y cierta de la gracia sobre su alma. De ahí que aparezca en la *Autobiografía* varias veces que, en momentos de duda y de escrúpulos, se “puso en manos de un confesor”, haciendo una defensa de la autoridad de este no tanto como confeccionador del sacramento, cuanto como consejero» (DI 441).

Dado que el interés de esta recensión no es histórico, sino teológico, es de notar la diferenciación que hace el autor entre una espiritualidad de Ignacio y una espiritualidad ignaciana. Lo hace comparando el *Diario espiritual* con la *Autobiografía*: del primero «no hay duda de su paternidad única y su originalidad, ya que [Ignacio] escribía solo para sí mismo y para nadie más» (DI 443); en cambio, de la *Autobiografía* «no sabemos si esta que tenemos ahora era realmente la que escribió Cámara en su integridad» (DI 440).

No cabe duda de la importancia para Ignacio del sacramento de la confesión como mediación eclesial de la gracia. De ahí también la necesidad no solo de confesarse bien, sino de confesar bien, para lo cual ayudaban los *directorios de confesores* que por entonces tuvieron abundante difusión. Pero el autor va más allá, pues afirma la importancia del confesor, no solo como mediador sacramental, sino como consejero en la toma de decisiones³¹.

El último trabajo del volumen es dedicado, por Santiago Madrigal Terrazas, a la eclesiología de Alfonso Salmerón (1515-1585), compañero de Ignacio desde la primera hora, y uno de los dos teólogos más importantes de entre la primera generación de jesuitas, al lado de Diego Laínez.

³¹ «¿No cabe preguntarse si una de las intenciones de la *Autobiografía* no era precisamente la de dar importancia a la confesión y al papel del confesor como a auténtico consejero, más allá de un mero administrador del sacramento?» (DI 467).

Por esta razón, además de su envergadura, su reflexión sobre la Iglesia reviste particular importancia.

Destacamos solamente dos afirmaciones del autor desde sus conclusiones, que sintetizan, desde mi perspectiva, no solo la eclesiología de Salmerón, sino de la entera tradición ignaciana, en consonancia con el artículo de Molina Molina ya comentado: «la visión sacramental de la Iglesia, con su característica valoración de la visibilización histórica de la gracia, forma parte del patrimonio y de la traición jesuita en materia eclesiológica» (DI 501); y la segunda: «La metodología de Salmerón permite articular fácilmente los dos factores que modulan la reflexión eclesiológica de todo tiempo: de una parte, el testimonio de la Escritura y, de otra, las circunstancias históricas concretas que envuelven el desarrollo de la institución eclesial como realidad humana y social y le señalan sus temas más urgentes» (DI 501).

4.6. SÍNTESIS

Recojo, en esta apretada síntesis, algunos de los puntos más importantes de los autores tratados en esta cuarta sección, con el fin de precisar mejor mi valoración.

A partir del estudio de Ramos Riera me parece importante mantener clara la distinción entre la reflexión «del» sujeto ignaciano sobre su experiencia personal, y la reflexión académica sobre la experiencia cristiana en su doble vertiente, experiencial y dogmática. Esto es importante para armonizar conceptos como espiritualidad, mística, acción apostólica, reflexión dogmática en una nueva unidad paradigmática: la de vida cristiana (ignaciana). Así, se puede formular en una unidad la dimensión a-categorial de la Revelación y su manifestación categorial, temáticamente elaborada mediante el proceso decisional que implica percibir, reflexionar y decidir responsablemente. Hemos asumido este constructo como criterio de análisis de los artículos reseñados.

Efectivamente, la antropológica condición trascendental (Reus) se fundamenta teológicamente en la mediación de Jesucristo, concretamente, en los *Ejercicios*, a través de sus *misterios* (Uríbarri) y siempre desde la comunidad eclesial por la constitución sacramental de la Iglesia (Molina, Madrigal). A través de esas mediaciones actúa categorialmente la a-categorial gracia de Dios (Martínez-Gayol), del Espíritu Santo (Daelemans),

de la Escritura (Guevara Llaguno) y los sacramentos (Cordovilla), asumiendo los planteamientos históricos de la mistagogía ignaciana (Panizo) y de las diversas tradiciones culturales, familiares, eclesiales y religiosas (Cordovilla), en las que se expresan mediaciones, entre otras, como la de los confesores (García Hernán) o la del «que da los *Ejercicios*» (Cebollada).

Me parece claro que, si por el principio de la Encarnación de Jesucristo es posible articular históricamente la relación entre el ser a-categorial de Dios y la condición categorial humana, ello es factible gracias al hecho de que las dimensiones humanas del discernimiento son asumidas por el discernimiento cristiano (García Domínguez), la naturaleza es asumida por la gracia. En otras palabras, eso quiere decir que la fenomenología de la toma de decisiones, mediante la cual se asume humanamente la voluntad divina, es asumida por la a-categorial gracia de Dios como mediación para manifestar su voluntad a un fiel particular.

5. CONCLUSIÓN

La exposición que he presentado ha tenido cuatro pasos, antes de llegar a esta conclusión. En el primero he comentado ampliamente la reflexión de Uríbarri sobre la relación entre experiencia y reflexión, lo cual me ha motivado para presentar la mía, en un segundo paso, y en el sucesivo confrontarla con la suya. La cuarta es una relectura de los restantes quince artículos del volumen desde la perspectiva de la *vida cristiana ignaciana*.

Soy consciente de que propongo un nuevo paradigma en el que se articulan unitariamente la dimensión a-categorial y categorial de la antropológica constitución trascendental a través de una fenomenología del proceso de toma de decisiones que implica la acción conjunta de las virtudes teologales en el horizonte de la psicología de las actitudes. Este es mi sencillo aporte de fondo a la discusión sobre la relación experiencia cristiana ignaciana y reflexión dogmática ignaciana, esperando haber contribuido al deseo de Uríbarri de una «combinación integradora de ambas» (DI 31).

También soy consciente de que, desde el método teológico decisonal, se propone un modo de interpretar el quehacer teológico en su conjunto, que implica, en particular, el cambio de nombre de la disciplina tradicionalmente conocida como teología *espiritual* en teología *experiencial*. Ello

es lógica consecuencia del planteamiento desarrollado. Obviamente esto merecerá mayor discusión en el futuro.

Asumiendo, pues, lo expuesto en la síntesis conclusiva (n. 4.6), espero haber alcanzado una mayor claridad en la relación entre la experiencia de la Revelación y la reflexión sobre ella, a través del constructo de la *vida cristiana* y del método teológico-decisional. Ninguna experiencia llega a ser humana, si no se reflexiona sobre ella, pues no basta el solo «sentir» o «percibir». Pero en el caso de la experiencia cristiana/ignaciana, que es la percepción categorial de la autocomunicación a-categorial de Dios a través de las mociones recibidas, el «sentirlas» y el «percibirlas» precede psicológicamente la reflexión. Por eso, hay que distinguir: una cosa es la experiencia estrictamente personal e incommunicable de Ignacio, y de cada creyente, en la que obviamente se reflexiona después de la experiencia vivida (el *Diario espiritual*), y otra, es la reflexión elaborada sobre la experiencia, como consta en los *Ejercicios* y en la *Autobiografía*. En este último sentido Ignacio es teólogo experiencial.

Ignacio no es teólogo académico porque no desarrolla los contenidos de su experiencia en diálogo con la tradición teológica ni con su contexto cultural: este es el trabajo del teólogo dogmático ignaciano. En cambio, el trabajo del teólogo experiencial ignaciano es elaborar una reflexión coherente, en sintonía con el desarrollo de las ciencias humanas, para explicar el proceso de transformación categorial como efecto de la vivencia a-categorial de Dios, no solo de Ignacio, sino de todos los que viven y reflexionan su experiencia cristiana desde la tradición ignaciana.

Hemos insistido mucho sobre este punto, por la confusión reinante que no distingue adecuadamente los dos ámbitos de reflexión académica sobre los escritos de Ignacio: el experiencial y el dogmático. Por eso mismo, resulta impensable proponer una unidad de la teología desde la dogmática, sino más bien pensar y aspirar a una unidad desde la experiencia cristiana, pero con una diversidad de reflexiones sobre ella (experiencial y dogmática, por ejemplo).

Si la experiencia de la Revelación es el punto que une la reflexión personal y académica (en su doble vertiente, experiencial y dogmática) quiere decir que experiencia y reflexión van juntas, pero en función de responder responsablemente a las mociones divinas, y por eso la experiencia cristiana se concentra en el acto de decidir: ¿es posible responder a la voluntad divina sin una decisión personal? ¿No se concentra, entonces, en la decisión personal todo el drama de la relación con Dios?

En efecto, si Rahner afirma que *buscar y encontrar la voluntad divina* [Ej 1] «debería constituir el corazón y el núcleo principal de la nueva teología fundamental, cosiendo los aspectos teóricos con los espirituales de la vivencia de la fe» (DI 35) ese cosido es precisamente la costura que la teología experiencial está llamada a hacer en cuanto teórico/práctica. Una posición que Christoph Theobald defiende para la teología experiencial en el segundo capítulo de su libro *Le christianisme comme style* (Cerf, 2007), aunque él habla todavía de teología espiritual. En realidad, la teología experiencial debería considerarse la teología fundamental, porque desde ella se fundamenta holísticamente el acto de decidir, del cual la reflexión es una parte imprescindible.

Ahora bien, hay que considerar que el método teológico-decisional no solo se aplica a la experiencia personal del fiel, sino también a la del teólogo. La reflexión académica sobre la Revelación, ya sea experiencial o dogmática, no puede prescindir, por un lado, de la experiencia cristiana personal del teólogo y, por otro, de la referencia al particular momento histórico y cultural que vive, así como a su relación con la tradición teológica de pertenencia. Su reflexión debe llevarlo a la articulación de una propuesta en que, lo revelado, la realidad y lo pensado, unidos, se condensan como una formulación que pueda ser juzgada como verdadera, para ser asumida como tal por la comunidad creyente, asunción que, obviamente, es posible solo a través de una decisión personal y magisterial.

Soy de la opinión de que el método teológico-decisional, en cuanto proceso de toma de decisiones en el que se ordena la relación entre experiencia y reflexión, hace posible unificar el punto de partida de la reflexión en la experiencia de la Revelación, como se ha señalado ya, y condensarlo en la decisión. Por eso, porque se abrazan dimensiones antropológicas fundamentales en una unidad vital, creo que el concepto de *vida cristiana* es el más adecuado para unir, en una unidad existencial y vital, la pluralidad metodológica de la reflexión académica y la experiencia personal intransferible e incommunicable. Varios trabajos, especialmente de la segunda y tercera parte, al tratar sobre sus temas específicos he tenido que relacionarlos necesariamente, directa o indirectamente, con el discernimiento y la toma de decisiones (Martínez-Gayol, Uríbarri, Daelemans, Reus, Cebollada, Domínguez).

El nuevo paradigma que propongo plantea la *vida cristiana ignaciana* como marco de referencia para la reflexión de lo que es *de* Ignacio y de *lo* ignaciano, superando en una unidad las dicotomías entre teología,

espiritualidad y mística y entre las místicas (del servicio, ignaciana; nupcial, carmelita; o especulativa, dominica). Se superan porque se articulan en una unidad psicológica: la experiencia cristiana como percepción de las mociones divinas que son reflexionadas para tomar una decisión responsable frente a ellas.

Así, la vida cristiana ignaciana se propone como un marco de interpretación de la relación *inmediata* con la vida divina: ya sea por facilitar la comprensión de la experiencia estrictamente personal, ya sea por proponer una *teología experiencial* que sustituya la *teología espiritual*, que se considera inadecuada para el actual contexto sociorreligioso, puesto que la experiencial asume la fenomenología de la toma de decisiones; y junto a ella, la *teología dogmática ignaciana* que elabora sus reflexiones desde los contenidos más importantes de la experiencia fenomenológicamente considerada.

No queda sino alabar el empeño con el que los autores han llevado adelante el proyecto de traer a la luz una *dogmática ignaciana* después de varios años de trabajo personal y de equipo. Solo quien está empeñado en el trabajo universitario puede comprender lo que eso significa y por eso merecen nuestras felicitaciones. Pero, además, las merecen porque su empeño ha dado un muy buen primer fruto, que esperamos sea continuado con una siembra renovada para una futura cosecha abundante.

BIBLIOGRAFÍA

- Cavazza, Nicoletta. *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Mulino, Bologna 2005.
- García, Jesús Manuel. *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013. Trad. cast.: *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinaridad*. Salamanca, Sígueme 2015.
- García, Jesús Manuel. "Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale". *Mysterion. Rivista di teologia spirituale* 9, n.º 1 (2016): 5-17. Fecha de la última modificación 30.07.2016. Fecha de la consulta 18.07.2019. <http://www.mysterion.it>
- García de Castro, José. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* [EE 330]. Colección Manresa 26, Bilbao: Mensajero, 2001.
- Gerson, Jean. *Teologia mistica*. Versione italiana con testo latino a fronte a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo: Paoline, 1992.

- Pereira de Oliveira, Licia. “El metodo teologico-decisionale”. *Mysterion. Rivista di teologia spirituale* 12, n.º 2 (2019): 220-239. Fecha de última modificación 30.01.2020. <http://www.mysterion.it>
- Rahner, Karl. “Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe de Fundamentalthologie”. *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972): 397-408.
- Rahner, Karl. “Mística”. En *Diccionario teológico*, dirigido por Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, col. 440-442. Barcelona: Herder, 1966.
- Zas Friz De Col, Rossano. “Breve introducción a la mística ignaciana del siglo xvi”. *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* 16, n.º 1 (2013): 201-235. Fecha de la última modificación 13.12.13. Fecha de la consulta 18.08.2019. <http://www.ignaziana.org>
- Zas Friz De Col, Rossano. *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*. Roma: G&B Press, 2015. Trad. inglesa: *The Transforming Presence of Mystery. A Perspective of Spiritual Theology*. Leuven: Peeters, 2019.
- Zas Friz De Col, Rossano. *Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad*. Cuarto número especial. *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*. Fecha de la última modificación 14.04.19. Fecha de la consulta 28.07.19. <http://www.ignaziana.org>
- Zas Friz De Col, Rossano. “Dall’ascetica e mistica alla vita cristiana. No-vant’anni dopo”. *Vita Cristiana* 88, n.º 1 (2019): 9-32.