

REVELACIÓN Y ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL IGNACIANO

FELIPE ANDRÉS GUZMÁN DAHIK, S.J.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C. – COLOMBIA**

2015

REVELACIÓN Y ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL IGNACIANO

FELIPE ANDRÉS GUZMÁN DAHIK, S.J.

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE TEÓLOGO

DIRECTOR:

P. URIEL SALOMÓN SALAS, S.J.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ – COLOMBIA**

2015

Nota de aceptación

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 2015

Καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην οὗ ἔπορεύοντο,
καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι. καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες,
Μεῖνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα.
καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν
λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδίδου αὐτοῖς· αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν
οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.
καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους,
Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν ὡς ἐλάλει ἡμῖν
ἐν τῇ ὁδῷ,
ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;

*Cuando se acercaron a la aldea a la que se dirigían,
él hizo como que iba a pasar de largo, pero lo retuvieron, insistiéndole:
“¡Quédate con nosotros! Ya es tarde y el día se acaba”.*
*Entonces, entró para quedarse con ellos. Jesús se sentó a cenar,
tomó el pan, pronunció la oración de acción de gracias, lo partió y se lo dio.
Los ojos de ellos se abrieron y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista.*
*Entonces se dijeron uno a otro:
“¿Acaso no ardía nuestro corazón cuando nos hablaba
por el camino
y nos explicaba las Escrituras?”.*

DEDICATORIA

*Quiero dedicarle este trabajo de grado
al P. Javier Osuna Gil, SJ (+),
seguidor incansable de Jesús,
maestro en discernimiento
como buen hijo de San Ignacio,
amigo y hermano en la Compañía de Jesús.*

AGRADECIMIENTOS

Al Señor por haberme permitido profundizar en
mi fe cristiana por medio de este trabajo.

A la Compañía de Jesús por permitirme vivir mi fe al estilo de Ignacio.

A mis docentes, en especial al P. Uriel Salas, SJ,
por su paciencia, consejos e inspiración
para orientar la elaboración del trabajo de grado.

A mi familia por el cariño y por siempre
invitarme a avanzar en este camino.

A mis acompañados, amigos profesores y compañeros de camino
del Colegio San Bartolomé La Merced en Bogotá,
por permitirme, poco a poco, encontrar a ese Dios que se revela en cada uno de ellos.

A.M.D.G.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO 1: LA REVELACIÓN CRISTIANA COMO CATEGORÍA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGÍA	12
1.1. La revelación en el Magisterio de la Iglesia	12
1.1.1. Concilio Vaticano I.....	12
1.1.2. Concilio Vaticano II	15
1.2. Acercamiento a la revelación y su implicación teológica.....	19
1.2.1. Planteando el problema de la revelación	19
1.2.2. Dimensiones de la revelación	20
1.2.3 La mayéutica histórica.....	22
1.2.4. Condiciones previas para la revelación	28
1.2.5 La revelación como acontecimiento	33
1.2.6 Dios como posición en la estructura existencial del ser humano.....	35
CAPÍTULO 2: EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO UNA EXPERIENCIA DE REVELACIÓN	38
2.1. La vida de Jesús: fundamento de la espiritualidad cristiana.....	38
2.2. El origen de la espiritualidad ignaciana desde la experiencia de Ignacio de Loyola	41
2.3. La autobiografía como paradigma de la experiencia de Dios en Ignacio para otros	45
2.4. La conversación espiritual en la vida de Ignacio.....	48
2.5. Los Ejercicios Espirituales y sus recursos para el acompañamiento.....	55
2.5.1. Las Anotaciones	57
2.5.2. Las adiciones	60
2.5.3. Las reglas de discernimiento de espíritus	61
2.5.4. Las notas.....	62
2.5.5. Las mociones espirituales.....	63
2.5.6. El coloquio.....	64
2.5.7. El examen general de conciencia.....	66
2.6. Llamados a la comunión como Dios	67
2.7. De la conversación espiritual a la significación común.....	71

CAPÍTULO 3: EMAÚS, DOBLE PARADIGMA	78
3.1. El relato de Emaús (Lc 24, 13-35).....	78
3.2. Emaús y la Revelación	79
3.2.1. El texto a partir de la revelación	80
3.2.1.1. Primero momento: el encuentro	81
3.2.1.2. Segundo momento: la conversación por el camino	82
3.2.1.3. Tercer momento: la cena de Emaús.....	85
3.2.1.4. Cuarto Momento: el regreso a Jerusalén	86
3.3. Emaús y el acompañamiento espiritual	88
3.3.1. El diálogo por el camino.....	88
3.3.2. A la mesa compartiendo y partiendo el pan.....	92
3.3.3. El anuncio del “invisible” a la comunidad.....	94
3.4. El Espíritu Santo como dinamizador de la comunidad.....	96
CONCLUSIONES	98
BIBLIOGRAFÍA	101

INTRODUCCIÓN

Antes de convertirse en san Ignacio de Loyola, Íñigo debe pasar un proceso de conversión personal, luego de caerle una bala de cañón en una pierna. Durante su convalecencia, tiene la oportunidad de releer su vida a la luz de un conjunto de experiencias donde Dios se le va a revelar y donde él mismo le va a hacer caer en la cuenta a Ignacio su auténtica identidad como hijo suyo y seguidor de Jesús. Si bien empezó solo por este camino, a medida que pasaba el tiempo se fue dando cuenta de la necesidad de compartir aquello que el Señor le iba inspirando y manifestando con otras personas que lo ayudaran a reconocer si aquello que sentía era inspirado y motivado por Dios o no.

Muchas de las personas con las cuales he podido conversar se han hecho la pregunta de cómo encuentran ellos lo que Dios les dice. También se preguntan si Dios les habla, si se puede manifestar y cómo. Por eso, este trabajo de grado quiere acercarse al tema de la revelación, para ayudar a profundizar el cómo Dios se manifiesta, cuál es el modo de relacionarse y en qué medida el ser humano puede captar esa experiencia. De ahí que es importante acercarse a la categoría revelación a partir de la teología fundamental. Además, teniendo en cuenta el contexto de esta pregunta, a partir de la experiencia de los Ejercicios Espirituales (EE.EE.) que he podido realizar y acompañar a lo largo de mi formación como jesuita, la categoría de acompañamiento espiritual está totalmente presente en este trabajo también. Es importante destacar que la categoría de acompañamiento espiritual está nutrida a partir del carisma ignaciano.

El trabajo está dividido en tres capítulos. El primer capítulo se titula “la revelación cristiana como categoría fundamental de la teología”. En esta parte he intentado hacer un recorrido histórico desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II y cómo el magisterio de la Iglesia ha entendido la categoría revelación. Intento, además, presentar la categoría de la revelación a partir de la teología fundamental y cómo este concepto es importante para la vida cristiana, pues nos remite a la experiencia pascual de las primeras comunidades y a la vida cotidiana de los seres humanos. Asimismo, he intentado explicar en qué consiste la

revelación, cómo acontece y de qué manera los seres humanos podemos ser susceptibles a ella y captarla.

El segundo capítulo se titula “el acompañamiento espiritual como una experiencia de revelación”. En esta parte he querido vincular, a partir de la vida de Ignacio de Loyola, de su experiencia espiritual y de su recorrido histórico, la manera cómo Dios fue aconteciendo en él y cómo, lo que iba aprendiendo, lo iba poniendo al servicio de los demás. Así, se ha podido poner en evidencia en el capítulo, de acuerdo a las herramientas que el mismo Ignacio va proponiendo en el libro de los Ejercicios Espirituales, los modos cómo el acompañamiento, dentro y fuera de la experiencia espiritual ignaciana, ayudan a la persona a reconocer el acontecimiento de Dios en su vida y en compañía de otros, en comunidad. Como todo carisma que nace del Espíritu, la espiritualidad ignaciana para la Iglesia es un regalo que Dios nos ha dado por medio de san Ignacio de Loyola. Teniendo en cuenta este don de Dios he querido profundizar en esta experiencia de acompañamiento espiritual como un modo de reconocer que Dios se revela tanto a quien se acompaña como a quien acompaña.

El tercer y último capítulo se titula “Emaús, doble paradigma”. En esta parte he querido hacer una propuesta de interpretación, a partir del texto de los discípulos de Emaús, acerca de cómo se puede dar el proceso de la revelación por medio del acompañamiento. Lo he querido presentar como un proceso de fe que implica un camino dialogado para encontrar juntos lo que Dios quiere, una experiencia de revelación a partir de la partición del pan y una invitación a ser testigos del resucitado como consecuencia de esa fe.

Es importante resaltar que al ser un trabajo de grado, no se puede hacer un estudio en profundidad acerca de cómo se gesta el proceso de revelación en el acompañamiento en todos sus aspectos. La idea del trabajo es dar pistas, criterios y posibles rutas de trabajo para ir entendiendo cómo se da Dios en la relación acompañante-acompañado. Creo también que, aunque los criterios del acompañamiento se han tomado desde la espiritualidad de san Ignacio, gran parte de los tres capítulos pueden valer para otros carismas. En

especial, el capítulo primero sobre la revelación, puede servir para cualquier persona que esté interesada en entender cómo sucede ese proceso, más allá del acompañamiento. Sin embargo, dado el enfoque del trabajo, estos dos elementos están intrínsecamente unidos.

El haber puesto un texto bíblico como el de los discípulos de Emaús tiene una historia detrás. Mucho antes de estudiar teología, siempre me ha parecido un texto en donde se manifiesta la presencia de Dios en mi vida. Tal vez esa es la razón por la cual lo escogí: siento una inmensa responsabilidad, como jesuita y futuro presbítero, de estar atento al crucificado-resucitado, a sus manifestaciones, a sus invitaciones, a sus pedidos. Además, no se puede olvidar que la Sagrada Escritura es la Revelación por excelencia. Teniendo eso en consideración, interpretar el pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) ha sido una tarea orante. Más aún, el hecho de vincularlo con el proceso de acompañamiento. Sin embargo, creo que el esfuerzo ha valido la pena.

Finalmente, creo que la razón de ser de este trabajo se debe al [No. 230] de los EE.EE. En éste número Ignacio nos invita a vivir desde el amor que hemos recibido a servir por completo haciéndonos caer en cuenta que “el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras”. Mi único interés, al final, es poner por escrito lo que intento vivir cada día y la experiencia que Dios me ha regalado desde el acompañamiento espiritual ignaciano. Espero que al lector le ayude también.

CAPÍTULO 1: LA REVELACIÓN CRISTIANA COMO CATEGORÍA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGÍA

La revelación cristiana es un tema que corresponde a la teología fundamental dentro de la Iglesia. En otras palabras, la revelación es el fundamento del saber teológico: como su objeto y como su horizonte.¹ Durante varios periodos en la historia, especialmente a partir del siglo XIX, ha sido tratada de varias maneras. Pero, en especial, es en el siglo XX con el Concilio Vaticano II que ha tomado mayor fuerza, si bien su confrontación con la Ilustración ha ayudado a que pueda tomar la importancia y la novedad que merece como tema de investigación y sistematización teológica. Se va a intentar plasmar lo que dice el Magisterio de la Iglesia frente a dicho concepto y luego se verá, en este mismo capítulo, desde la postura de varios autores, cómo entender la revelación cristiana y cuáles son los puntos de acercamiento que se deben tener para poder vislumbrar su manifestación e investigación como criterio de vida en la vida cristiana ordinaria.

1.1. La revelación en el Magisterio de la Iglesia

La revelación en la Iglesia Católica ha sido tan importante que los dos últimos concilios se han manifestado sobre el tema: el Concilio Vaticano I con la Constitución Dogmática *Filius-Dei* y el Concilio Vaticano II con la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Teniendo en cuenta la profundidad del tema, vamos a tratar de sintetizar la evolución del pensamiento de la Iglesia acerca de la revelación, desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II. Además, tendremos los aportes del Catecismo de la Iglesia Católica y de varios autores que nos pueden ayudar a enmarcar el contexto y el lugar teológico de la revelación cristiana.

1.1.1. Concilio Vaticano I

Para entender lo que implica la revelación el Concilio necesita definir en qué Dios cree y cómo los creyentes también deben ser capaces de entenderlo. Por eso, en el capítulo I, acerca de entender a Dios como creador de todas las cosas, declara:

¹ Ver, Sánchez, *Hechos y palabras*, 47-48.

La Iglesia Santa, Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un sólo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmensurable, incomprensible, infinito en su entendimiento, voluntad y en toda perfección. Ya que Él es una única substancia espiritual, singular, completamente simple e inmutable, debe ser declarado distinto del mundo, en realidad y esencia, supremamente feliz en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que existe o puede ser concebido aparte de Él. (...) Todo lo que Dios ha creado, lo protege y gobierna con su providencia, que llega poderosamente de un confín a otro de la tierra y dispone todo suavemente (Cfr. Sab 8,1). «Todas las cosas están abiertas y patentes a sus ojos» (Heb 4,13), incluso aquellas que ocurrirán por la libre actividad de las creaturas.²

Con esta definición acerca de Dios, se puede deducir que hay un proceso histórico en marcha “que lleva al hombre a liberarse de los modelos de comportamiento y de las categorías mentales determinadas metafísicamente y religiosamente y lo induce a orientarse por las leyes propias de los distintos ámbitos de la realidad”.³ El concilio está intentado dar una respuesta apologética contra el deísmo y el racionalismo de la época que intenta demostrar que la religión natural no basta y que, por tanto, “es necesaria una revelación positiva y sobrenatural para proteger al hombre de sus propios errores y darle a conocer los misterios inaccesibles a la razón. Así se explica la promoción del término ‘revelación’ para designar el objeto específico de la fe cristiana”.⁴ Lo que va entendiendo por revelación el Concilio Vaticano I es “el conjunto de todos los misterios contenidos en la Palabra de Dios escrita y transmitida (Escritura-Tradición), propuestas a nuestra fe por el magisterio de la Iglesia”.⁵ Desde esta perspectiva, la Iglesia “sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana. [...] Plugo -Dios-, sin embargo, a su

² Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática Filius Dei, Cap. 1: Sobre Dios creador de todas las cosas, 1870, Can. 1-4. Ver, D-1782.

³ Bravo Lazcano, Carlos. “La revelación: cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II.” *Theológica Xaveriana*, vol. 33, no. 3-4 (Julio-Septiembre, 1983): 261-262.

⁴ *Ibid.*, 262.

⁵ *Ibid.*

sabiduría y bondad revelarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad al género humano por otro camino, y éste sobrenatural”.⁶

El Concilio está expresando una identificación clara entre revelación y doctrina de la fe, así como también revelación y verdades de fe. La revelación es fuente de donde procede la doctrina sagrada o las verdades de fe. Se puede llegar a pensar que la revelación es un conjunto de verdades bajadas del cielo, provenientes directamente de Dios. Hace énfasis en que dicha ‘revelación sobrenatural’, como verdad misteriosa garantizada por la autoridad divina, que está por encima del conocimiento ‘natural’ y que no tiene misterio alguno. Es necesario justificar para el Vaticano I esta necesidad de una revelación al ser Dios mismo quien, en su infinita bondad, destina al hombre para un fin sobrenatural de cuya naturaleza puede participar o está constituido para ella. Es, sin duda, una concepción vertical de la revelación, entendida como una verdad que viene del cielo en donde no se hace mención alguna a la mediación histórica.⁷

Queda expresado, entonces, para el Concilio Vaticano I que

la doctrina de la fe que Dios ha revelado es propuesta no como un descubrimiento filosófico que puede ser perfeccionado por la inteligencia humana, sino como un depósito divino confiado a la esposa de Cristo para ser fielmente protegido e infaliblemente promulgado. De ahí que también hay que mantener siempre el sentido de los dogmas sagrados que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, y no se debe nunca abandonar bajo el pretexto o en nombre de un entendimiento más profundo.⁸

La revelación en el Vaticano I se da, entonces, en un contexto apologético para responder al racionalismo. La revelación consistiría en haber Dios comunicado al hombre *por otro camino sobrenatural, a sí mismo y los decretos de su voluntad*. De modo que lo que la

⁶ CVI, Filiius Dei, Cap 2: Sobre la Revelación, 1870, Can. 1. Ver, D.-1785. Ver, Catecismo de la Iglesia, No. 36.

⁷ Ver. Bravo, La revelación, 261-264.

⁸ CVI, Filiius Dei, Cap 4: Sobre la Fe y la Razón, 1870, Can. 3. Ver, D-1800.

revelación transmite son *verdades acerca de Dios que sobrepasan totalmente a la razón*. Las *fuentes de esta revelación* serían las tradiciones escritas y no escritas. La *fe* estaría dispuesta *en términos de verdad y de conocimiento* por sobre la razón y a la vez obligada por plena obediencia de entendimiento y voluntad. La *verdad* transmitida por la revelación divina sería *la verdad de la fe que iluminan sobrenaturalmente al entendimiento humano*. La *transmisión* de la fe es medida por el *conocimiento objetivo del cuerpo doctrinal* que brota de la Escritura, la tradición y la enseñanza de la Iglesia. La *instrucción de la fe* sería saber el catecismo y las cosas que se necesitan para salvarse. La *ortodoxia* se entendería como *la afirmación intelectual de las verdades y enunciados* propuestos por la Iglesia. La *heterodoxia* sería la *negación de esas verdades de fe* o la no completa confesión de las mismas. El *magisterio* de la Iglesia viene a ser la instancia nocal y árbitro para dirimir controversias sobre lo que está y lo que no está de acuerdo con el cuerpo nacional de verdades. El *dogma* se entiende como una proposición intelectual que esclarece un punto del controvertido cuerpo doctrinal. Así, la teología se hace, a partir de esta visión, fundamentalmente, especulación e indagación positiva en las fuentes de las verdades de fe y en la sistematización del cuerpo doctrinal. El camino de Jesús se volvió la adquisición de un sistema doctrinal teórico, sobre la base de lo que Dios reveló al entendimiento humano y que la Iglesia enseña y preserva.⁹

1.1.2. Concilio Vaticano II

Sin proponerse contradecir a los Concilios de Trento y Vaticano I, pero haciendo grandes cambios y profundizando en la reflexión teológica sobre la revelación, el Concilio Vaticano II “realizó una obra de grande alcance en la renovación de la Iglesia, tan profunda y fundamental que todavía no ha podido ser suficientemente asimilada a nivel pastoral”.¹⁰ De ese modo, el Concilio Vaticano II “se propone exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión, para que todo el mundo,

⁹ Ver, Parra, Alberto. *Textos, Contextos y Pretextos: Teología Fundamental*. Primera Edición. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005, 82-86.

¹⁰ Bravo, *La revelación*, 264.

oyendo, crea el anuncio de salvación; creyendo, espere; y esperando, ame”.¹¹

Lo primero que desea expresar el Concilio es tratar de explicar la economía de Dios en la historia de los seres humanos y cuál es la naturaleza y el objeto de la revelación. Así, expresa el Concilio que

quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 1Pe 1,4). Así, pues, por esta revelación Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tm 1,17), movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15) y trata con ellos (cf. Bar 3,38), para invitarlos y recibirlos a la comunión con El. Este plan de la revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.¹²

En comparación con el Concilio Vaticano I, el Concilio Vaticano II permite un cambio de perspectiva en la revelación en la cual Dios quiere comunicarse con el ser humano, hacerlo partícipe de su vida divina, tratándolo como amigo, queriendo la comunión con él, evidenciándose en obras y palabras en la historia del ser humano, hasta llegar a la plenitud en Cristo. Así, “la relación en el Vaticano II no aparece como un cuerpo de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Se presenta como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a

¹¹ Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Dei Verbum, 1965, Can 1. Ver, Catecismo de la Iglesia Católica, No. 51-53.

¹² Ibid., Can. No 2.

conocer a sí mismo a través de su acción salvífica histórica, cuyo centro y culminación es Jesús el Cristo”.¹³ Desde esta nueva concepción “el axioma bíblico-cristiano que permite la apropiación de la revelación en términos diversos a los nocionales procede de la fundada percepción de que Dios se revela en la historia y por la historia”.¹⁴

Parra, en una brillante síntesis, logra captar el cambio de un concilio a otro insistiendo que

de un cristianismo entendido como simple auditor de la palabra, anclado con seguridad al cuerpo doctrinal del pasado y a un tipo de verdad irremisiblemente conquistada y poseída, se pasa a la figura de un cristianismo, pueblo de Dios, que en la historia y por la historia peregrina hoy hacia la casa del Padre con todos los riesgos de lo provisional y de lo imprevisible, de lo dinámico y de lo perfectible, de lo ya poseído pero aún inalcanzado.¹⁵

Por ello, el Concilio afirma de manera contundente que

después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, «últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo» (Hb 1, 1-2), pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (cf. Jn 1, 1-18); Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado a los hombres», «habla palabras de Dios» (Jn., 3, 34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por tanto, Jesucristo -ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14, 9),- con toda su presencia y manifestación de sí mismo, con sus palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, con el envío, finalmente, del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con testimonio divino que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.¹⁶

¹³ Bravo, *La revelación*, 264.

¹⁴ Parra, *Textos*, 87.

¹⁵ *Ibid.*, 89.

¹⁶ CVII, DV, No. 4.

Sánchez, por su parte, retoma un esquema de Shöckel acerca del primer capítulo de la *Dei Verbum*, donde se condensan las afirmaciones más esenciales de esta Constitución Dogmática sobre la revelación: el principio de la revelación que es Dios mismo, haciéndolo sujeto revelador. El objeto de la revelación, es Dios mismo y el misterio de su voluntad, dando carácter personal a lo revelado, pero también un carácter relacional de la revelación. El fin de la revelación es llegar a la comunión de los hombres con Dios, considerándolos amigos. El destinatario de esa revelación es el ser humano. El modo de la revelación, las obras y las palabras de Dios acontecidas en la historia. La plenitud y centro de la revelación, Cristo Jesús, plenamente Dios y hombre.¹⁷

En otras palabras, es importante entender que el Concilio Vaticano II afirma que la revelación de Dios se da en términos históricos, es decir, que Dios habla en, desde y por medio de la historia y que los seres humanos no tenemos otra manera de poder captarlo que no sea desde ahí. Para ello, pueden ayudar varias afirmaciones del Concilio que se pueden complementar con varias citas del Nuevo Testamento y que pueden ayudar a facilitar la comprensión de la revelación. El hecho de que Dios es accesible al ser humano porque, como dice Pablo en el Areópago, “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). El hecho que el ser humano pueda existir en Dios, se da por ser creado a “imagen y semejanza” (Gn 1,26) suya, desde ese criterio de antropología teológica, podemos decir que Dios acontece dentro de nosotros, pero también esa vida suya que nos habita nos permite vivir en la historia. Y es que Dios, en Jesús, se hace historia, puesto que “la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn 1,14a). Esta experiencia teológica de la comunidad de Juan nos permite reconocer que “la revelación ha acontecido de modo culminante y normativo en la historia de Jesús de Nazareth interpretada en su dimensión salvífica y reveladora. La revelación acontece en toda la historia y a lo largo de la historia de la salvación. En la historia y por la historia Dios salva y, salvando, se revela”.¹⁸ De esa forma, a los creyentes, teniendo en cuenta

¹⁷ Ver, Sánchez, *Hechos y Palabras*, 49.

¹⁸ Parra, *Textos*, 87-88.

que Jesús se revela en la historia, les da “poder de llegar a ser hijos de Dios” (Jn 1,12c) y salvarse por medio suyo. Se trata, entonces, “de un plan de salvación y de revelación no sólo perteneciente al tiempo histórico, sino trazado para ser realizado en la historia y por la historia”.¹⁹

1.2. Acercamiento a la revelación y su implicación teológica

En la reflexión teológica sobre la revelación hay que hacerse varias preguntas: ¿Dios se revela?, ¿Cómo se revela?, ¿Es posible que el ser humano capte la revelación de Dios?, ¿Cómo acontece la revelación?, ¿Qué es la revelación cristiana? Es importante recalcar que las preguntas están presentadas inductivamente. Al intentar responder estas preguntas, a la luz del Vaticano II y de los autores que se han consultado, se entenderá y profundizará el concepto de la revelación. Pero para llegar a entrar fielmente en el tema se debe tener como antecedente que “la creencia en la revelación consiste en la afirmación no sólo de la existencia de Dios y de la posibilidad de establecer relación con él, sino en el testimonio de que aquella relación ya ha tenido lugar y tiene lugar en la vida de los hombres”.²⁰ Sin esta afirmación previa, no se podría hacer una reflexión sobre la revelación.

1.2.1. Planteando el problema de la revelación

Torres Queiruga sugiere tres problemas ante los cuales la revelación ha sido cuestionada desde la modernidad: la Ilustración, con su énfasis en la razón; la comprensión nueva de dicho término, es decir, el conflicto entre la inmanencia y la trascendencia de quien se revela; y, por último, la cultura como lugar histórico desde donde el ser humano va descubriendo esa revelación.

La Ilustración, con su necesidad de entender el mundo desde la razón, hace una crítica a la revelación, en el sentido de que no se puede entenderla como un dictado que cae hecho y derecho desde el cielo, pues debe deshacerse de su carácter mitológico para que el ser

¹⁹ Ibid. 88.

²⁰ Sánchez, *Acontecimiento y pensamiento*, 89.

humano de la modernidad pueda captar esa realidad. Con respecto a la comprensión del término revelación, debe redescubrirse en lo fundamental, es decir, que lo que sea que intente descubrir la revelación debe hacerse ‘desde abajo’, en el sentido de intentar descubrir cuál es la experiencia base. Por último, la experiencia de la revelación es demostrable por ella misma, es decir, se hace autoevidente, porque lleva en sí misma las aspiraciones que nacen desde dentro de la cultura. La comunidad creyente, partiendo de la fe, entenderá y comprenderá una posible revelación de acuerdo con la sensibilidad cultural.²¹

1.2.2. Dimensiones de la revelación

Para que se dé la revelación, ella acontece entre Dios y el hombre, pero en la historia. Estas tres dimensiones tienen que permanecer intrínsecamente unidas para que haya una auténtica experiencia de revelación. Es de destacar que en diferentes momentos cada una de estas dimensiones ha sido puesta en relevancia sobre las otras, pero no se puede entender la revelación sin la participación de las tres.

El acento en la dimensión divina hace eco de la revelación como palabra autoritativa de Dios sin atender las condiciones subjetivas de los seres humanos a los que está dirigida. De ese modo la pregunta crítica y la medicación histórica quedan acalladas y al sujeto moderno no se le facilita el acceso a la comprensión y aceptación de la revelación.²²

El énfasis en la dimensión subjetiva ha logrado, de alguna manera, enfocar la necesidad de tomar más en cuenta el papel de las personas en el proceso de revelación. Torres Q., que toma prestado este pensamiento de Rahner, indica la radical profundidad del aspecto subjetivo, pues

lo más original de su aportación consiste en acentuar la implicación de la subjetividad trascendental en el proceso de la revelación. En realidad, a partir de la profunda reconfiguración ontológica que supone el ‘existencial sobrenatural’,

²¹ Ver, Torres Q, *Repensar la revelación*, 17-24.

²² Ver, *Ibid.*, 102-103.

concluye que todo ser humano –y todo el ser humano- está impregnado por la presencia de la revelación. El hombre es constitutivamente vocación a ser ‘oyente de la palabra’; el movimiento mismo de su existencia, en cuanto buscando realizarse en su verdad decisiva, es ya ‘revelación trascendental’. La historia de las religiones y sobre todo la historia bíblica, en cuanto determinada por Cristo, son su expresión refleja y concreta: son la revelación propiamente dicha, la ‘revelación categorial’.²³

La importancia en la dimensión histórica “quiere insinuar la primacía del espacio abierto por la comunicación entre Dios y el hombre como lugar donde se realiza la revelación”.²⁴ Por esto, Torres toma una cita de Edward Schillebeeckx, que ayuda a acentuar el carácter histórico de la revelación y su importancia cuando el autor citado afirma que “la revelación, nos dice, tiene que ver por su propia naturaleza con la experiencia humana. La revelación es una *experiencia* expresada con palabras; es acción salvífica de Dios en cuanto experimentada y expresada por el *hombre*”.²⁵ En ese sentido la historia tiene sentido en cuanto historia de salvación donde Dios actúa y se comunica con el ser humano para que éste lo escuche y lo acepte.

Estas dimensiones podrían provocar alguna dificultad con el tema de la diferencia entre la trascendencia de Dios y la inmanencia del ser humano. Sin embargo, la solución la propone Baena cuando explica cómo Dios hace partícipe al ser humano de esa trascendencia suya al estar él posicionado en la estructura fundamental humana. Dios, siendo trascendente, no tiene límites, es infinito. El ser humano es trascendente, pero limitado y finito. Sin embargo, recibe de Dios la capacidad de salir de sí mismo hacia el otro, y eso es lo que le permite trascender, es decir, hacerse infinito. De ahí que si el objeto de la teología fundamental es la revelación y esa revelación se da en la inhabitación de Dios en el ser del ser humano, entonces, el objeto de la teología es el ser

²³ Ibid., 104-105.

²⁴ Ibid., 106.

²⁵ Ibid., 109. Cita tomada de: Schillebeeckx, Edward. Cristo y los cristianos. Madrid 1982, 22-71. Nota: las cursivas están en tomadas del texto mismo.

humano habitado por Dios para que pueda trascender, es decir, salir de sí y, al mismo tiempo, sea creado constantemente en ese movimiento. Así, sólo si Dios se nos revela podemos reconocer que nos habita y, por otro lado, acoger esa intimidad de Dios en nosotros es tener fe.²⁶ En otras palabras, al estar Dios posicionado en la estructura fundamental humana (inmanencia) permite que, al salir de sí mismo, el ser humano sea creado por él en el encuentro con el otro (trascendencia). En este sentido, Baena irá perfilando y profundizando los términos de revelación trascendental y revelación categorial desde donde abordará el problema de la revelación para indicar que Dios se revela a sí mismo en la intimidad del ser humano y se corrobora desde la significación común de esa experiencia.

En consecuencia, surgen al menos dos preguntas que nos pueden ayudar para guiar la reflexión: cómo acontece la revelación, es decir, el modo como ella puede llegar a la conciencia humana, expresarse dentro de ella y descubrir qué significa ese fenómeno; en segundo lugar, cuáles son las consecuencias para el ser humano cuando asume la revelación desde el tema de la autonomía de su saber y de su libertad. Para resolver estas preguntas, Torres Queiruga pretende explicar el criterio de mayéutica histórica para profundizar en esta realidad de la revelación y que sea accesible para el ser humano.

1.2.3 La mayéutica histórica

El planteamiento de este criterio permite afrontar el desafío que, por un lado, la revelación mantenga su gratuidad y que, por otro, no impida renunciar a la exigencia crítica propia del pensamiento moderno. Así, definiendo la revelación bíblica como una ‘mayéutica histórica’ implica que la palabra bíblica hace de “partera” para que quien la oye pueda percibir por sí mismo la realidad que ella pone al descubierto.²⁷

Es importante recalcar que no se puede separar el hecho de la revelación con el tema religioso, pues a aquella pertenece la comprensión de este último. De ahí que se

²⁶ Baena y Arango, *Fenomenología de la Revelación*, 3-4.

²⁷ Ver, Torres Q., *Repensar la revelación*, 116-117.

experimente una doble sensación entre la trascendencia, o el misterio que se hace presente, y la inmanencia, en cuanto que esa presencia remite a lo más íntimo de la existencia humana. Esta constatación ayuda a confrontar la idea de la revelación con lo que ella es en sí mismo en la experiencia humana. En la experiencia de la captación de la revelación bíblica, tanto el pueblo de Israel en su relación con Yahvé en el Antiguo Testamento con la experiencia de Moisés, como las primeras comunidades cristianas en relación con la experiencia de Jesús resucitado en el Nuevo Testamento, las situaciones concretas de la vida cotidiana fueron leídas a la luz de esta experiencia fundante de manera que se pueda interpretar, en la historia, la acción de Dios en las personas. Por eso en la Escritura encontramos tramas mezcladas de historia, problemas y la toma de conciencia de una experiencia de Dios en ambos testamentos.²⁸

Ciertamente, la Escritura no puede ser tomada de manera literal, es decir, creer que los hechos son tal y como se nos narran; pero tampoco podemos olvidar que esa narración fue inspirada. Así, para poner el caso del Éxodo con Moisés, sería ingenuo pensar que todo lo narrado en la salida de Egipto fue tal cual y que el mismo Moisés fue el que escribió todo eso. Pues, concretamente, no se puede considerar que el libro del Éxodo fue escrito como dictado por Dios, sino que fue escrito en perspectiva religiosa. Por tanto, lo escrito ahí nos ayuda a descubrir una verdad profunda de lo que efectivamente sucedió, no sólo como hecho histórico, sino salvífico.²⁹ En ese sentido

los hechos parecen consistir fundamentalmente –dejando aparte las ampliaciones de la tradición- en que un hombre, Moisés, vive y de algún modo promueve los acontecimientos desde una profunda experiencia religiosa, los interpreta a su luz y logra que, poco a poco, también otros experimenten e interpreten de la misma manera. Cuando esto sucede, en aquel pequeño grupo de personas se vive una experiencia de revelación. Experiencia que a lo largo del tiempo irá siendo asumida, profundizada y ampliada por grupos más numerosos en una larga tradición de reinterpretación creadora, hasta hacerse patrimonio nacional, y más tarde

²⁸ Ver, Ibid., 117-120.

²⁹ Ver, Ibid., 123-124.

todavía –a través del cristianismo-, patrimonio mundial. En el proceso, esa experiencia inicial posibilita y promueve nuevas experiencias de revelación, que a su vez reobran sobre ella, enriqueciéndola y profundizándola.³⁰

Al ser la mayéutica histórica un criterio para poder reconocer el acontecer de la revelación, ella se enmarca dentro de un proceso. Seguimos el ejemplo del Éxodo. El iniciador del proceso (Moisés) entiende su experiencia como dada por Dios, es decir, como iniciativa divina: puede ser hecho, revelación, palabra o mandato. Quien la recibe tiene una convicción interna tal que puede implicar incluso poner en juego la propia vida. Este proceso tiene dos vertientes, la primera, que esa revelación que viene de Dios remite a la historia, es decir, a la circunstancia concreta, a la realidad de la vida, a la conducta interhumana; la segunda vertiente, que se dirige siempre a los demás, es decir, que es para todos puesto que se refiere a la realidad común. Luego, la revelación pasa a los receptores (los hebreos que acogen esa experiencia) de ese anuncio que inician un proceso de apropiación: hay una interpelación, pues esa llamada se refiere a ellos y a la situación en la que se encuentran. Dos posturas, una de rechazo, casi siempre la mayoría de las veces, y otra, de pocas personas, que aceptan participar de esa experiencia y asumir tal manera de vivir. Encontramos una dinámica externa, inesperada y sorprendente desde la que parte esta nueva realidad. Al mismo tiempo, hay una apropiación interior. En otras palabras, la comunidad no se siente convocada a algo ajeno, sino que se trata de ella misma en su proceso de liberación. Esa experiencia se vive como proceso de transformación propia. Por eso el Dios de los Padres y el Dios de Moisés puede ser entendido como nuestro Dios, de la misma manera que el Padre de Jesús pasa también a ser nuestro Padre (quien se revela o es lo revelado). Es en esta constatación donde se muestra la apropiación comunitaria de la revelación, dándose una dialéctica muy particular de exterioridad e interioridad.³¹

La categoría de mayéutica implica, por su abolengo socrático, al ámbito de la relación

³⁰ Ibid., 124.

³¹ Ver, Ibid., 124-125.

maestro-discípulo por un lado. Por otro lado, esa misma mayéutica, aunque no aparezca en el Nuevo Testamento, tiene gran importancia en su enraizamiento bíblico porque ayuda a poner en palabras las experiencias que van percibiendo los escritores bíblicos y que la misma comunidad va reconociendo como suya. Sin embargo, no se le puede quitar la calificación de histórica –a la mayéutica–, que es lo que interesa en este trabajo. Lo histórico quiere mostrar la compatibilidad del criterio con la apertura a la libertad de Dios y a la novedad de la historia.³² En consecuencia, “se impone, pues, una cuidadosa atención a los rasgos fundamentales de esa categoría en su aplicación a la revelación. Muy en concreto, en orden a mostrar su capacidad de clarificar ese momento fundamental en que la revelación proclamada por el mediador es *apropiada* por la comunidad”.³³

De esta manera, en la mayéutica histórica se dan dos procesos: “la palabra externa del mediador (del ‘mayeuta’) y la remisión del oyente a su propia realidad”.³⁴ Lo que hace la palabra del mediador es ayudar a los demás a descubrir que la presencia de Dios ya estaba con ellos y los está llamando a ser, en un proceso de reconocimiento y apropiación. Ese es el caso de Moisés que descubre la presencia de Yahvé en el Éxodo y que ayuda a los demás a descubrir esa presencia. Esa palabra de Moisés ayuda a nacer en los oyentes una nueva conciencia de que Dios estaba en su realidad haciéndolos ser, sustentando y dinamizando su vida.³⁵ En este sentido, “se está introduciendo una importante modificación de la categoría socrática: no hablamos del intimismo del ‘recuerdo’ (de la *anamnesis*), del sacar de dentro ‘ideas’ puras que estaban en la memoria, sino del *descubrimiento* de una presencia real y concreta”³⁶, que en este caso, teológicamente, estamos hablando de la presencia de Dios en la vida de las personas que logran captar ese acontecimiento. La invitación es, entonces, “ser-desde-Dios-en-este-mundo”.³⁷

³² Ver, Ibid., 129-130.

³³ Ibid., 130-131.

³⁴ Ibid., 131.

³⁵ Ver, Ibid., 131-132.

³⁶ Ibid., 132.

³⁷ Ibid.

El autor pone de relieve la importancia de esta categoría diciendo que

en la revelación todo remite siempre a la novedad de un origen histórico. Por eso incluye el recuerdo y abre al futuro. Por eso la autocomprensión religiosa –en todo caso, sin lugar a dudas, la autocomprensión bíblica- se traduce en religión ‘positiva’: se apoya en la historia y no pretende ‘deducir’ lo que el hombre sería por sí mismo, sino descubrir lo que es y está siempre empezando a ser por iniciativa divina. No se trata de un despliegue inmanente de su ‘esencia’ abstracta, sino de hacer patente la determinación de su realidad en cuanto sustentada y determinada por Dios en la historia. De ahí que la revelación sea siempre experimentada como una iniciativa divina: *nueva y gratuita*. Más aún, cuando consigue su intensidad máxima y se vivencia en toda su eficacia, el resultado llega a ser concebido como innovación radical, como un ‘nuevo nacimiento’ (Jn 3,3-8), o incluso como ‘nueva creación’ (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15; Rm 6,2; 7,6; Ef 2,15; 4,24; Col 1,9-10; 3,10; 2 Pe 3,13; Ap 21,1). Por eso en la revelación el modo fundamental no es el recuerdo, sino el ‘anuncio’, y cuando el recuerdo es evocado [...] empuja hacia delante: hacia el crecimiento y la realización del nuevo ser que se adquiere en la historia. Por eso también en esta peculiar mayéutica la palabra deja de ser mera enseñanza de una realidad neutra y objetiva, para ser percibida como gracia, interpelación y llamada. Eso sí, llamada a reconocer, acoger y realizar *el propio ser* [...] en cuanto se lo descubre como fundado, habitado, agraciado y promocionado por Dios.³⁸

Es importante recalcar que la mayéutica no se refiere al surgir de la revelación de la experiencia originaria en el mediador inspirado, sino al momento en que la revelación, ya formulada por el profeta o recogida en las Escrituras, es reconocida y apropiada, sea por los oyentes primeros o sea por los que remitieron esos escritos o por los que oyen esas palabras posteriormente. Lo mayéutico está en descubrir en la realidad de la persona lo

³⁸ Ibid., 134-135.

que ya se está manifestando y ella misma es.³⁹ Por ello,

lo específico de la revelación consiste en descubrir y aceptar que esa realidad es la verdaderamente propia, *su* realidad, no a pesar de, sino *gracia a* que está fundada y promovida por Dios. Revelación significa descubrir el propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo; es decir, descubrir que a la definición del propio ser pertenece su ser-creado, su estar fundado y agraciado por Dios que en él se manifiesta para orientar y salvar. Hablar de *propio ser* [...] es enunciar la realidad pura y simple, la *única* realidad que concreta e históricamente se es.⁴⁰

Tomando a Karl Rahner, Torres Queiruga señala que “la relación en la que funda la esencia del proceso revelador, a saber la relación ente revelación trascendental y la revelación categorial, constituye innegablemente una estructura mayéutica. En ella, efectivamente, la palabra categorial del mediador bíblico hace salir a la luz de la conciencia en el oyente la revelación trascendental ya siempre presente en él”.⁴¹ Es un proceso de mistagogía, en el fondo: ayudar a otros a descubrir lo que se lleva dentro.

Teniendo en cuenta lo dicho por la DV en el No. 2, Torres Queiruga tiene en cuenta que la revelación es la comunicación de la intimidad divina, cuyas obras son esa concreción de comunicación en la historia. Por ello las palabras son las que ayudan a aclarar la conciencia del creyente. Así, gracias a ellas y a la mayéutica –pueden manifestar el misterio contenido en ellas- la persona creyente puede acoger libremente lo que Dios le revela, así esa persona es engendrada en la fe y se siente confrontada con la realidad divina y divinizada: la conoce, la vive y la experimenta.⁴² Incluso considera que otro nombre para la mayéutica puede ser ‘visión sacramental’. Toma una cita de Ratzinger para apoyar su tesis, insistiendo en que en la revelación “palabra y acontecimiento son un todo, un diálogo real, que afecta al ser humano en su totalidad y no desafía únicamente a su entendimiento, sino que respondiendo a la esencia del diálogo afecta a su tú como tal,

³⁹ Ver., *Ibid.*, 135.

⁴⁰ *Ibid.*, 135.

⁴¹ *Ibid.*, 139.

⁴² Ver., *Ibid.*, 160.

más aún, por primera vez lo lleva verdaderamente a sí mismo”.⁴³

Para reforzar este criterio es importante decir que, en síntesis,

la mayéutica histórica, al apoyarse en la concepción *concreta* de la realidad humana *a cuya definición pertenece su estar fundada en Dios* –con su presencia salvadora y reveladora-, permite guardar el equilibrio sin perder la riqueza. Salva el intrinsecismo de la revelación y con ella la posibilidad de su justa apropiación humana, puesto que la Palabra hace de partera para que el oyente vea por sí mismo la revelación. Pero mantiene la total gratuidad de la iniciativa divina, puesto que el nacimiento de esa palabra del mediador –‘externa’ para el oyente- sólo es posible y tiene sentido en cuanto captación de lo que Dios en su amor quiere libremente manifestar y, de hecho, está tratando de manifestar a todos.⁴⁴

1.2.4. Condiciones previas para la revelación

Para partir del esquema de revelación que estamos proponiendo, es importante resaltar dos premisas. La primera, para entrar en el acontecer originario de la revelación, es el hecho de que “*desde siempre y en todas partes* los seres humanos han creído que Dios se nos manifiesta. Así lo prueban las religiones, los mitos y los ritos de la humanidad, que presuponen una comunicación real entre Dios y el hombre”.⁴⁵ Y, para que se entienda más radicalmente esta intuición de fondo, “consiste en la convicción de que *Dios se revela siempre, cuanto es ‘posible’, en todas partes y a todas las personas y culturas, en la generosidad libre e irrestricta de un amor siempre en acto, que quiere darse plenamente*”.⁴⁶ La segunda es que, como hemos dicho en el apartado anterior, la palabra bíblica puede ser entendida como ‘mayéutica histórica’. Es decir, “como palabra que ayuda a ‘dar a luz’ la realidad más íntima y profunda que somos y en la que vivimos ya, gracias a la libre iniciativa del Amor que nos crea y nos salva”.⁴⁷

⁴³ Ibid. La cita está tomada de: Ratzinger, J. Comentario a este número en LThK, *Das Vatikanische Konzil II*, Freiburg Br./Basel/Wien 1986, 506.

⁴⁴ Ibid., 167.

⁴⁵ Ibid., 190.

⁴⁶ Ibid., 21. Ver., Ibid., 504-506.

⁴⁷ Ibid., 22. Ver., Ibid., 506-508.

Para darle énfasis a estas dos premisas, nos remitirnos a las palabras de Walter Kasper, cuando sostiene que “el misterio divino se manifiesta dentro de nuestro mundo. Podemos encontrarlo en la naturaleza, que en cuanto creación de Dios remite al Creador; en el misterio que se revela en el hombre mismo; y en la historia, que vive de una esperanza que significa algo más que la historia”.⁴⁸

De estas dos premisas, podemos tener, dos conclusiones. Primero, que “lo divino es siempre experimentado como ‘trascendencia activa’, que sale –por propia iniciativa- al encuentro del hombre; y, por eso, en definitiva, toda religión se considera revelada”.⁴⁹ Eso quiere decir que “*en cuanto el ser humano experimenta de algún modo –en sí mismo, en la naturaleza o en la historia- a Dios como legando a él, como manifestándole, está teniendo la experiencia radical de revelación*”.⁵⁰ Y, por otro lado, que “Dios está presente *a todos los hombres y mujeres*, y –a pesar de todas las deformaciones- *se les revela realmente* [...] sobre todo en las experiencias mediadas por sus tradiciones religiosas. Existe, por tanto, un *continuum* salvífico y revelador en la experiencia religiosa de la humanidad”.⁵¹ La revelación bíblica es un ejemplo claro de este proceso. Sin embargo, es preciso remarcar que, de acuerdo a nuestra fe cristiana católica, como ya ha remarcado la tradición y el magisterio, esa historia de revelación de Dios se da total, definitiva y plenamente en Jesucristo y que, por tanto, esa misma culminación aparece como la presencia salvadora de Dios a todos los pueblos. Así, “la captación definitiva de la revelación divina significó, en efecto, el final histórico del particularismo bíblico y el descubrimiento de su destino universal [...] como el ofrecimiento en plenitud del mismo Dios ya buscado ‘a tientas’ por todos, pues en él, en su presencia viva y reveladora, ‘vivían, se movían y existían’ (Hch 17, 27-28)”.⁵²

⁴⁸ Ibid., 194. Ver, Nota 23: Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 143.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 195. Nota: Las cursivas son del autor.

⁵¹ Ibid., 196.

⁵² Ibid., 197.

De esta manera, la revelación puede definirse como “la auto-comunicación de Dios y de su plan salvífico. La revelación es la autodonación de Dios en la mostración de lo que Él ha querido ser para el hombre. [...] La voluntad de revelación de Dios, al ser tan generosa e incluyente como su amor, se realiza siempre y en todo lugar”.⁵³ Y si esta revelación la puede reconocer el ser humano entonces, “la revelación se realiza no por oráculos pronunciados desde el cielo, sino por la actuación salvífica de Dios a través de hechos y palabras. [...] Se puede afirmar, entonces, que la revelación acontece en la experiencia histórica (acontecimiento) interpretada a la luz de un proyecto de sentido (palabras)”.⁵⁴ En ese sentido,

la revelación surge, como ya lo hemos dicho, no como palabra dada sino como experiencia interpretada y, en esta lógica, la afirmación de ella como ‘palabra’ tiene un sentido eminentemente analógico, que descubre la fuerza develadora de la experiencia y reconoce la necesidad del lenguaje en el emerger de su sentido. En efecto, la revelación vivida como experiencia de la presencia de Dios, demanda ser comprendida y comunicada, como es propio de toda vivencia humana. Ahora bien, para que la comprensión y comunicación sean posibles, ella tiene que ser expresable en palabras o acciones que se haga palabra.⁵⁵

Para poder lograr la comprensión del cómo se realiza la revelación es necesario poner varios elementos en cuestión para poder profundizar el tema. El primer tema es acerca del cómo conoce el ser humano. Por un lado, puesto que el ser humano es histórico, la única manera de conocer es por medio de los fenómenos que se le abren a la conciencia y puede conocer la realidad de los objetos. Así

conocer, es pues, replegarse sobre sí mismo, es decir, sobre el fenómeno producido por la sensibilidad o la facultad espiritual del conocimiento, impresionada por la síntesis del objeto externo que afecta los sentidos, para abstraer del fenómeno particular un universal. Entonces el ser humano conoce el particular, pero también el hombre que lo conoce se conoce a sí mismo porque se repliega sobre sí mismo. El

⁵³ Sánchez, *Hechos y Palabras*, 49.

⁵⁴ *Ibid.*, 50.

⁵⁵ *Ibid.*, 52.

conocimiento de sí mismo es concomitante con el conocimiento de un particular; y para esto es condición *sine qua non* el ser en general o absoluto.⁵⁶

En otras palabras, al ser el universal del ser o ser absoluto es condición de posibilidad de conocimiento de cualquier objeto. De esta forma,

es posible llegar filosóficamente a la existencia de Dios en la anticipación del ser absoluto o infinito (o existencia de Dios) como condición necesaria para todo conocimiento particular. La existencia del *ser absoluto* o infinito o Dios es un presupuesto que entra así en la estructura del conocimiento humano. El ser en general (el ser infinito) es un trascendental a-priori que hay en todo fenómeno porque éste pertenece al hombre mismo quien es espacio-temporal. El *ser absoluto, el tiempo y el espacio* son categorías ya dadas que hacen parte de la estructura del conocimiento humano y que existen en todo hombre, sin que el hombre haya realizado ningún trabajo para obtenerlas. El ser absoluto, pues, [...] ya está en el hombre, porque todas las condiciones trascendentales del conocimiento están en el sujeto, que es el trascendental: el espacio, el tiempo y el ser absoluto.⁵⁷

Y, por otro lado, aparte del conocimiento fenoménico, hay un tipo de conocimiento que es metafísico, porque el ser humano se pregunta sobre su existencia y en su propia existencia tiene ya dado el lugar donde se origina la respuesta a la pregunta por el ser. Por eso, siguiendo a Rahner, el P. Baena considera que la pregunta metafísica del ser humano tiene tres aspectos: la pregunta por el ser en general, la pregunta por el ser, y la pregunta por el ente en la distinción ente y ser. En palabras de Baena,

Rahner, en su propósito de construir una filosofía de la religión, en cuanto revelación de Dios, en su relación con el hombre (religión), procede estableciendo como ejes de sus análisis discursivo, la primera tesis de su ontología general: ‘la esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, como estado de luminosidad, subjetividad, comprender del ser de los entes’. Por otra parte

⁵⁶ Baena-Arango, *Introducción al AT*, 7.

⁵⁷ *Ibid.*, 8.

Rahner considera que la primera tesis de su antropología metafísica es: ‘la esencia del hombre es apertura absoluta al ser en general o el hombre es espíritu’ y su análisis constituye la segunda parte de Oyente de la palabra. La segunda tesis de su antropología metafísica: ‘el hombre es el ente que con libre amor se halla ante el Dios de una posible revelación’. La tercera tesis: ‘el hombre es el ente que en su historia debe prestar oído a la revelación histórica de Dios, posiblemente efectuada en palabra humana.’⁵⁸

Según esto,

el hombre tiene necesidad absoluta de ser lo que es, es decir, ‘alguien que en todo pensar y obrar pregunta por el ser’ de su propio ser, siempre referido al ser en general. El hombre [...] por poner en acto su propia existencia concreta, tiene necesidad absoluta de hallarse en la luminosidad del ser absoluto. [...] El estar consigo del hombre al volverse sobre sí, no es otra cosa que la necesaria actitud como inevitable tarea de asumir su propia existencia en una decisión libre.⁵⁹

En otras palabras,

al situarse frente al ser absoluto de la anticipación, el hombre descubre también la finitud de su existencia como contingente y para ello tiene que establecer, él mismo como contingente, una relación necesaria con el ser absoluto, en la cual el hombre asume libremente su existencia contingente y finita, en cuanto que es condición necesaria para situarse frente a la infinitud del ser absoluto.⁶⁰

El segundo tema es acerca de la naturaleza del ser humano. Teniendo en cuenta a Rahner, no podemos concebir la naturaleza como algo teológicamente secundario a la gracia, sino que aquella, aunque imperfecta, adquiere condición de fundamentada por la gracia. Por ello, “la gracia no necesita ‘venir desde afuera’, sobre-añadirse a la naturaleza, porque es en ella, en Dios, que lo natural está siendo o que es. Desde esta perspectiva, pensar la revelación no es descifrar la unión entre lo que está separado, sino considerar la

⁵⁸ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 123.

⁵⁹ *Ibid.*, 164.

⁶⁰ *Ibid.*, 165

distinción de lo que está fundamentalmente unido [...], la comunión ontológica [...] entre el fundamento y lo fundamentado”.⁶¹ Es decir, que la revelación se da si hay dos condiciones, primero, que Dios como ente y además espiritual, pueda manifestar al ser humano su intimidad y, por otro lado, que el ser humano pueda recibir constantemente una revelación de Dios. Eso hace implícito que el ser humano, por ende, participa de una apertura de Dios para que éste se comunique; de ahí que el ser humano también sea espíritu.⁶² Esto implica

la unión radicalísima –previa a todo y más profunda que todo- de la criatura con su Creador, que ‘está a realizarla y a sustentarla’ [...]. La unión con Dios no sólo no llega o se establece desde fuera, sino que está *desde siempre* constituyendo el ser de la criatura: *la revelación no necesita ‘entrar’ en la vida del ser humano, puesto que es la presencia viva de Aquel mismo que está sustentando su ser, suscitando su libertad y empujando su historia*. Dios no necesita ‘llegar’, porque está ya siempre. Por eso la revelación *efectiva* es siempre una experiencia ya realizada, algo con lo que el sujeto religioso se encuentra en el mismo acto de tomar conciencia de ella. Es caer en la cuenta de que alguien está ya presente, hablando, perdonando, animando, interpelando [...].⁶³

1.2.5 La revelación como acontecimiento

Un tercer y último tema es el carácter de acontecimiento de la revelación entre Dios y el ser humano. El único lugar donde Dios y el ser humano se encuentran plenamente es el mundo, la historia. Por eso, hay que entender en este punto que, en primer lugar, hay una realidad de la acción divina y, por otro, una capacidad humana de acogida frente a la manifestación de Dios.⁶⁴

Si Dios es la raíz viva de todo ser y toda actividad, por ende su presencia debe resultar efectiva e influyente en el curso de las cosas. Pero esa realidad no es tan evidente, por lo

⁶¹ Sánchez, *Hechos y Palabras*, 54.

⁶² Ver, Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 130.

⁶³ Torres Q., *Repensar la Revelación*, 200.

⁶⁴ Ver. *Ibid.*, 202-205.

tanto hay que reconocer que el modo expreso de la revelación tiene carácter indirecto. Como Dios sólo se nos puede manifestar en nuestra realidad, en nuestro mundo, de ahí parte el carácter simbólico de la revelación. Dios se nos transparenta de algún modo a través de la realidad del mundo, es decir, mundanamente. Es impensable, entonces, la manifestación directa de Dios como si nos hablase. Sin embargo, esto da pie para entender el carácter analógico de la Palabra divina. Es decir, que es palabra (divina) en la medida que ilumina la existencia y la historia, dándonos a conocer su sentido, de un modo peculiar, diferente a la palabra humana y que debe ser comprendida y respetada en su diferencia irreductible.⁶⁵ Y es que “justo porque Dios es diferente –como trascendencia que no está al lado, sino que sustenta; como presencia que no interfiere, sino que posibilita toda otra presencia- puede manifestársenos en toda la realidad y en cualquier realidad”.⁶⁶ Para enfatizar, es importante entender que

la revelación no es posible, pues, porque el Dios que estaba fuera del mundo venga a él, sino porque el que está presente en el mundo desde siempre, como presencia que posibilita toda presencia, emerge en la conciencia del creyente al hacerse fenómeno de sí mismo en el acontecer de la historia. Esto engendra una dinámica distinta en la vida del creyente, para quien solamente a través de la pregunta por el fenómeno, por su hondura y su sentido, le es posible acceder al Dios que se revela.⁶⁷

Por otro lado, es esa radicalidad, esa diferenciación lo que permite al ser humano acoger esa manifestación de Dios. Y esto sucede en la subjetividad del ser humano, pues es el lugar donde aparece o se evidencia la experiencia reveladora. Lo que se comprende es que esa diferenciación sucede y es en el ser humano, por eso la percibimos como tal.⁶⁸ En otras palabras, “es evidente la importancia que tiene en nuestra religión judeo-cristiana el tema de la revelación, como también su contraparte, el fenómeno de la fe, porque el fenómeno de la revelación es correlativo: es un fenómeno de relación. Dios,

⁶⁵ Ver., *Ibid.*, 202-203.

⁶⁶ *Ibid.*, 204.

⁶⁷ Sánchez, *Hechos y palabras*, 55.

⁶⁸ Ver. Torres Q., *Repensar la revelación*, 204.

decimos, se manifiesta al hombre y el hombre es interpelado por dicha manifestación para responder a Dios”.⁶⁹ Sin embargo, esta manifestación o revelación

se realiza para el hombre siempre de forma indirecta, a través de una experiencia interpretada, por la que el hombre cae en la cuenta de la presencia de Dios como fundamento de la realidad. Presencia de un Dios generoso que toma siempre la iniciativa de donarse, y hace todo lo que está a su alcance para que el hombre caiga en la cuenta, lo descubra. Como el sol, que ilumina todo y deja penetrar su luz donde encuentra una abertura, así es la presencia de Dios en las criaturas.⁷⁰

1.2.6 Dios como posición en la estructura existencial del ser humano

Esto es lo que el P. Baena, por medio de Rahner, llamará la posición de Dios en la estructura de la existencia del ser humano. Para entender esto es importante tener en cuenta que el ejercicio humano de ser, de existir, esencialmente es conocer. Es decir, que se repliega sobre sí mismo conscientemente y esto es posible porque es espíritu. Si, por otro lado, Dios que es el ser absoluto se conoce absolutamente, entonces, quiere decir que se repliega plenamente sobre sí mismo. De ahí que el ser humano no sólo necesita al ser absoluto para conocer sino para ser, significa que éste es condición de posibilidad del conocimiento, sino también del ser del ser humano. De ese modo, se puede intuir que existir es poner al ser en acción, en ejecución, es decir, que el existir es el ser en acto, siendo. Entonces, se puede concluir que el ejercitar propio del ser humano es existir y la estructura de la existencia humana es conocer.⁷¹ De ahí que, “al firmar su propia existencia en acto su ser conociendo, está afirmando el *ser absoluto*. Si Dios se da y ofrece y está presente en todo acto cognitivo, significa que el hombre tiene apertura al ser trascendente, al *ser absoluto*”.⁷²

Ahora, si bien el ser humano no puede producir por sí mismo la estructura de su existencia, eso implica que ya tiene esa capacidad dada a-priori. Esta existencia es puesta

⁶⁹ Ramírez, *La palabra y el silencio*, 201-202.

⁷⁰ Sánchez, *Hechos y palabras*, 55.

⁷¹ Ver., Baena-Arango, Introducción al AT, 9-10.

⁷² *Ibid.*, 10.

en marcha por medio de las operaciones intencionales que son: experimentar, conocer, juzgar, desear, decidir y actuar. Son intencionales porque se orientan a un objeto y cuando el ser humano las pone en funcionamiento se llaman operaciones categoriales. Al ser dada a-priori la estructura de la existencia del ser humano, ella se encuentra en la anticipación del ser absoluto, pues sin éste aquélla no podría conocer ni desarrollar su existencia. De donde se sigue que la estructura de la existencia del ser humano es el ser absoluto aconteciendo en el ser humano pero en su forma concreta y limitada.⁷³ En otras palabras,

el *ser absoluto* no produce la estructura de la existencia del hombre como quien pone otro allá, diferente de sí mismo, sino que es él mismo (el *ser absoluto*) poniéndose. [...] La estructura del ser humano es la *posición* del *ser absoluto* mismo aconteciendo en el hombre. Dios pone la estructura de la existencia del ser humano no como quien pone una cosa otra, distinta de sí mismo, sino que él mismo se da en la estructura de la existencia del ser humano, él mismo se pone en el ser humano. [...] El hombre [...] es una *posición* del *ser absoluto*; o sea, es el ser absoluto mismo poniéndose él mismo en el hombre.⁷⁴

El P. Baena hace una síntesis importante sobre este tema cuando sostiene que

el hombre al comprometerse responsablemente con su propia existencia, lo hace poniendo en acto la posición, que [...] debe ser 'voluntad' y además, él mismo la trascendencia hacia el ser absoluto y luminoso. O en forma más sencilla, existir sería poner en acto la voluntad de Dios sobre él, o sea la posición. [...] La voluntad como 'acción' es la que efectúa la apertura al ser absoluto en la 'posición' o estructura de la existencia humana y en consecuencia la que 'orienta' la trascendencia del hombre hacia el ser absoluto.⁷⁵

Se ha hecho todo un recorrido desde el magisterio de la Iglesia sobre el tema de la revelación cristiana. En ese sentido, hemos podido recoger, principalmente, lo que el

⁷³ Ver., Ibid. 10-11.

⁷⁴ Ibid., 11.

⁷⁵ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 167.

Concilio Vaticano II ha inspirado a la Iglesia y que nos ayuda como punto central de referencia con respecto al tema. Después, se ha hecho un recorrido sobre cómo acontece la revelación, cuál es su fundamento y cómo Dios se revela al ser humano. Se ha desarrollado el criterio de mayéutica histórica con el cual se ha querido demostrar cómo la revelación acontece dentro del ser humano y es propiamente histórica, pero también propiamente humano-divina y, por tanto, posible para que cada hombre y mujer la pueda conocer y conocer, de ese modo, a Dios mismo habitándolo. Para finalizar, se ha hecho un pequeño acercamiento a la posición de Dios en la estructura de la existencia del ser humano para ayudarnos a entender que Dios se nos puede comunicar, porque Dios está dentro de nosotros, creándonos, dándonos el ser, siendo en nosotros siempre, especialmente, cuando salimos de nosotros mismos. De este modo, se quiere seguir con el segundo capítulo de manera que, a partir de la vida de san Ignacio de Loyola se pueda evidenciar esta experiencia del acontecer de la revelación por medio de su vida y de su obra.

CAPÍTULO 2: EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL COMO UNA EXPERIENCIA DE REVELACIÓN

Se ha hablado, en el capítulo anterior, acerca de los aspectos fundamentales de la revelación, es decir, cómo acontece, quién la sustenta y a quién va dirigida. Pero, para que el acontecer de la revelación pueda entenderse mejor, se la ha querido vincularlo por medio de la vida de san Ignacio de Loyola y del libro de los Ejercicios Espirituales, así como de algunas de sus cartas, de modo que el acontecer de la revelación pueda ser reconocido desde la identidad concreta de la experiencia espiritual ignaciana. En ese sentido, se quiere dar énfasis en el ámbito de la conversación espiritual como lugar ignaciano desde donde el acontecer de la revelación personal se convierte en significación común. En otras palabras, ese Dios que se revela en la naturaleza y en la historia, por su misma naturaleza divina, se da a los seres humanos de manera incondicional, siempre, en la totalidad de su ser; sin embargo, para que el ser humano pueda reconocer su presencia en el mundo, necesita de un apoyo y una ayuda humana desde donde la presencia de la divinidad pueda ser reconocida como tal, como acontecimiento revelatorio. Para ocuparnos de este tema donde la revelación se proyecta desde ámbito personal al comunitario, queremos hacer énfasis, desde el carisma ignaciano, primero, en la vida de Ignacio, centrada en Jesucristo, tomando sus escritos de la Autobiografía, los Ejercicios y las Cartas para luego, en segundo lugar, reconocer el valor que él pudo conceder a ese espacio particular de la conversación espiritual o como comúnmente se lo conoce, el acompañamiento espiritual ignaciano. Es importante resaltar que en el acompañamiento espiritual se da la posibilidad que el acompañado salga de sí mismo al encuentro con el otro y viceversa. Por tal motivo, se puede reconocer que en el acompañamiento espiritual se produce una significación común entre dos personas que buscan la voluntad de Dios, en la medida que cada uno sale de sí para encontrarse con el otro, de modo que juntos puedan encontrar la presencia de Dios en la vida cotidiana.

2.1. La vida de Jesús: fundamento de la espiritualidad cristiana

Es importante para los cristianos entender de qué se está hablando cuando se utiliza el término espiritualidad. Quiero tomar el aporte de Castillo, cuando dice que con el término espiritualidad “nos referimos a la forma de vivir de aquellas personas que se

dejan llevar por el Espíritu de Dios”.¹ Y si alguien tenía el Espíritu de Dios a plenitud era Jesús mismo, especialmente, después de ser bautizado por Juan.²

Esta relación histórica entre la persona de Jesús, el Cristo, y la persona del Espíritu Santo es la que le permite a los cristianos participar de la vida divina o, en otras palabras, participar de la comunión con Dios. Existen, pues, cuatro momentos fundamentales donde se puede reconocer esta relación histórica de comunión entre Jesús y el Espíritu Santo: la encarnación, la unción del Padre en el Jordán (bautismo), la santificación del Verbo por medio de la disponibilidad irrestricta de la obediencia para la misión y su oferta al Padre a favor de los hombres en el momento de la pasión. De este modo, el Espíritu Santo santifica la humanidad de Jesús y despliega sobre él su pleno desarrollo, de manera que al *habituarse* en él, pueda repetir después esa misma obra en la persona de cada uno de los creyentes. Es importante explicar estos cuatro momentos fundamentales, porque la vida de Jesús, por la acción del Espíritu Santo, es la razón principal por la cual podemos participar de la vida del Padre y, es en esos cuatro momentos históricos concretos, que esa misma vida de Dios nos es participada. En primer lugar, la encarnación de Jesús, en María, es el acontecimiento por el cual el Verbo preexistente santifica y asume la humanidad con su divinidad. En segundo lugar, en el bautismo en el Jordán, el Padre unge la humanidad del Hijo encarnado; el Verbo es el ungido y el Espíritu Santo es la unción. En ese momento la humanidad de Jesús se convierte en el lugar de la presencia y actividad del Espíritu. En tercer lugar, este Espíritu Santo que unge a Jesús en el bautismo permite desarrollar en su humanidad dos aspectos: primero, crea en él la disposición de la obediencia amorosa y, segundo, conduce y guía a Jesús para que en todo obedezca a la voluntad salvífica de su Padre. En otras palabras, el Espíritu configura a Jesús en integración de Hijo con Dios Padre. En cuarto lugar, en el momento de la pasión, Jesús se abaja totalmente y se entrega al Padre en el Espíritu (Heb 9,14). Esto crea un vínculo en el que tiene lugar la síntesis de la Infinitud con la finitud y el acceso de la humanidad a la comunión con el Padre.³

Así como hemos visto la acción salvífica del Padre en el Hijo por medio del Espíritu Santo para todos los cristianos, es importante también evidenciar el programa bíblico de

¹ Castillo, *Espiritualidad para insatisfechos*, 33.

² Ver., Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,22; Jn 1,32.

³ Ver, Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 995-996.

esa acción histórica, el cual se reconoce con claridad, entre muchos pasajes, en Lc 4, 14-21 se evidencia con claridad: Jesús se dejó guiar o llevar por el Espíritu de Dios. La consecuencia de esa acción del Espíritu de Dios en él fue, en resumidas cuentas, toda una experiencia que lo llevó a

aliviar el sufrimiento humano. A eso, ni más ni menos, es a lo que el Espíritu impulsó a Jesús: a dar la buena noticia a los pobres, la vista a los ciegos, la libertad a los cautivos y a los oprimidos. En definitiva, a *dar vida* a quienes tienen la vida cuestionada y disminuida. Y devolver la *dignidad de la vida* a todos los que se ven atropellados por causa de la opresión o por carecer de la libertad que merecemos los seres humanos. Esto significa que la espiritualidad que presenta el Evangelio funde la *causa de Dios* con la *causa de la vida* hasta tal punto, que la predicación y el comportamiento de Jesús nos vinieron a decir lo siguiente: *los seres humanos encontramos a Dios en la medida, y sólo en la medida, en que defendemos la vida, respetamos la vida y dignificamos la vida*. Aquí y en esto se sitúa el centro de la espiritualidad cristiana. Por eso, el Evangelio resulta comprensible sólo cuando se parte de este planteamiento. [...] En efecto, como es bien sabido, el centro de este mensaje, según los sinópticos, no fue Dios, sino el reino de Dios. Es decir, a Jesús no le preocupó el problema de Dios en sí, sino dónde y cómo podemos los seres humanos encontrar a Dios y relacionarnos con él.⁴

En este sentido, la espiritualidad cristiana no puede ser un proyecto que centra al sujeto en sí mismo, ni en su perfección, ni en la santificación personal, ni en la adquisición de determinadas virtudes. Más bien, “la espiritualidad que presenta el Evangelio es un proyecto centrado en los otros, orientado a los demás, con la intención puesta en aliviar el sufrimiento ajeno, o, más exactamente, se trata de un proyecto centrado en la defensa de la vida, el respeto de la vida y la lucha por la dignidad de la vida. [...] En definitiva, *los que se afanan por la vida de los demás, éstos son los que encuentran a Dios*”.⁵ Por ello, la característica propia de la significación común es la capacidad del ser humano de salir de sí en función del encuentro con otros. Esta capacidad nos ayuda a entender en qué medida Jesús es el fundamento de la experiencia de Ignacio de Loyola.

⁴ Castillo, *Espiritualidad para insatisfechos*, 33-34.

⁵ Ver, *Ibid.*, 34.

2.2. El origen de la espiritualidad ignaciana desde la experiencia de Ignacio de Loyola

Se ha de reconocer que la espiritualidad ignaciana tiene como fundamento a la persona de Jesús. Ignacio, durante su vida y en todo el proceso de realizar y poner por obra el libro de los Ejercicios, así como su Autobiografía, no hace más que acercarnos a la experiencia de Jesucristo.

El aporte espiritual de Ignacio de Loyola, aunque empieza puntualmente durante su convalecencia en el castillo de Loyola, se puede decir que tuvo una significativa experiencia de Dios en la cueva de Manresa. Ignacio, después de un tiempo, va a poner por escrito esta misma experiencia para que otros también la puedan vivir y les sirva tanto como a él le sirvió: la llamará Ejercicios Espirituales (EE.EE.). Es durante su tiempo de convalecencia, conversión y, especialmente en el inicio de su vida como peregrino cuando Ignacio va siendo consciente de un trato especial de Dios hacia él. En su autobiografía dice de manera explícita que “en ese tiempo Dios le trataba de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole”.⁶ Es decir, Ignacio descubre en esta experiencia personal una manera particular de actuar Dios en él. Esta experiencia entre Dios e Ignacio es la que podemos llamar espiritualidad, porque es aquí donde reconoce la presencia “su Criador y Señor”⁷ y, más aún, la posibilidad de un encuentro y diálogo con él. En otras palabras, es el inicio de la revelación de Dios en Ignacio.

Sobre todo, hubo una experiencia fundante que Ignacio vivió, donde él experimentó un cambio profundo en sí mismo y un acontecer directo y personal de Dios para consigo. Esta experiencia se ha denominado ‘la ilustración del Cardoner’. Es tan importante para Ignacio que él mismo la describe como un acontecimiento vital en su búsqueda de la voluntad de Dios. Pero también es un momento donde él se siente interiormente renovado. Ignacio mismo lo puede contar:

⁶ Rambla, José María. El Peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola. Bilbao – Santander: Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae. 1983, 46. Para efectos de la nomenclatura y de las citas posteriores, se utilizará (Autob. 27). Todas las citas de la autobiografía son tomadas de este autor. Ver., Gray, Howard. The experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education. En: Traub, George (Ed.), A Jesuit Education Reader. Chicago: Loyola Press. 2008, 64.

⁷ De Dalmases, Cándido. Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. 5ta Edición. Santander: Sal Terrae. 1985, 45. Para efectos del trabajo, se citará de la manera propia como se refiere en los Ejercicios Espirituales [EE.EE 5]. Todas las citas de los EE.EE. serán de este autor.

una vez iba de camino por su devoción a una iglesia, que estaba a poco más de una milla de Manresa, [...] y el camino va junto al río y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande que todas las cosas me parecían nuevas.⁸

Este acontecimiento espiritual de Ignacio es el punto de partida desde donde se debe entender la relación entre revelación y espiritualidad ignaciana, porque hay un cambio en la relación de Dios con él, hay una visión nueva de lo que Dios le hace notar y hay una actitud muy abierta al mundo y a los otros. Pero, especialmente, Ignacio va entendiendo que en el fondo, esta experiencia que va viviendo es gratuita y que, por ello, se siente agradecido con Dios, pero con un deseo personal de ayudar y de compartir los regalos que Dios le ha dado, impulsado a partir del deseo de servir a los demás. Por eso, en otras palabras, desde su propia experiencia de interpretación divina, Ignacio llegó a entender la universalidad del deseo de Dios de comunicarse personalmente con hombres y mujeres, para involucrarse en sus historias con una nueva interpretación, para reorientar su imaginación con nuevas posibilidades y para redirigir sus talentos y oportunidades hacia nuevas empresas. Él denominó esta intervención divina *de arriba*⁹, como un regalo no sólo para el entendimiento del Dios que desciende a lo humano, sino de la habilidad humana para alcanzar a Dios desde la realidad creada¹⁰ (desde el mundo).

⁸ Autob. 30. Ver., Gray, *The experience of Ignatius Loyola*, 65; ACODESI, *Propuesta Educativa de la Compañía de Jesús*, 95.

⁹ El autor del texto quiso mantener la expresión española. Esta expresión quiere significar la profunda confianza absoluta que Ignacio tenía en Dios. En el fondo es el saberse, sentirse y vivirse siempre en manos de Dios, cuidado por Dios, es decir, un Dios que provee de todo lo que la persona necesita, que cuida de sus criaturas, que vela por ellas y no las desampara. Es una actitud creyente de profunda confianza en la providencia divina. Se debe recordar que esta expresión “de arriba” es propia de la época de Ignacio, donde se entiende que el cielo es el lugar donde Dios habita, es decir, que la gracia de Dios viene de lo alto. Por tanto debe contextualizarse apropiadamente.

¹⁰ Gray, *The experience of Ignatius Loyola*, 66. Expresión original: “in other words, out of his own experience of divine interpretation, Ignatius came to understand the universality of God’s desire to communicate personally with men and women, to engage their histories with a new interpretation, to reorient their imaginations with new possibilities, and to redirect their talents and opportunities toward

Es tan importante este momento porque “la experiencia de Manresa no desgastó la educación de Ignacio sobre la sabiduría divina. Los siguientes años de estudio y después su gobierno sobre la joven Compañía de Jesús contribuyeron para su propio enriquecimiento. Pero Manresa simboliza la fundación de la educación ignaciana”.¹¹ Pero, más claramente, de la espiritualidad ignaciana como tal. Los colegios, en ese sentido, son un aporte histórico concreto que Ignacio fue reconociendo para ayudar a las almas en situaciones muy específicas y, específicamente, para la formación de los jóvenes jesuitas, así como de los nobles de la época. El sello característico de los colegios será el el carisma ignaciano que se desarrolla en los Ejercicios Espirituales.

Pero hay que profundizar aún más en la misma experiencia de Ignacio para entender la espiritualidad que subyace a su persona. Es decir, tenemos que reconocer las actitudes que están detrás de este proceso espiritual y que él mismo asumió. Entendiendo esto, como base primigenia, podemos hacer una reflexión clara sobre cómo la vida de Ignacio es un proceso de revelación.

Hubo tres aspectos del desarrollo espiritual de Ignacio de Loyola por los cuales él mismo tuvo que pasar y que dan fundamento a las características esenciales de la espiritualidad ignaciana. Sin ellos no se la podría entender. El primer aspecto característico de la espiritualidad ignaciana lo podemos llamar “la primacía de la experiencia espiritual personal”¹² donde “Dios estaba tratando de comunicarse con él, de una manera personal y directa, para poder guiarlo en su vida y en sus decisiones. Es en esta convicción que fueron basados los *Ejercicios Espirituales*, desde donde la acción de Dios operaba de alguna manera o desde donde quería operar en cada vida humana”.¹³ Esto se refleja, entre otros lugares, en la anotación [15].

new enterprises. He was to term this divine intervention de arriba, a gift not only of understanding of God descent into the human but of the human ability to rise to God from created reality”. Traducción personal.

¹¹ Ibid., 67. Expresión original: “the Manresa experience did not exhaust Ignatius’s education in divine wisdom. His subsequent years of study and then his governance over the young Society of Jesus contributed their own enrichments. But Manresa symbolizes the foundation of Ignatian education”. Aquí podemos cambiar educación ignaciana por espiritualidad ignaciana. Traducción personal.

¹² O’Malley, John. *How the First Jesuits Became Involved in Education*, 48. Expresión original: “the primacy of personal spiritual experience”. Traducción personal.

¹³ Ibid. Expresión original: “God was trying to communicate with him, in a personal and direct way, so as to guide him in his life and choices. It was on this conviction that the *Spiritual Exercises* were based, for this action of God was somehow operative or wanted to be operative in every human life”. Traducción personal.

El segundo aspecto característico de la espiritualidad ignaciana lo podemos llamar “reconciliación con el mundo”.¹⁴ Podemos decir que la primera experiencia de Dios que Ignacio interpreta es la del alejamiento del mundo. Es decir, renunciar al mundo que lo seduce y que lo saca del camino de Dios. Es por esta razón que, una vez empezado el camino de conversión, intentando huir del mundo, se deja las uñas largas, no se peina ni baña, entre otras cosas.¹⁵ Sin embargo, poco, en este proceso de conocimiento y de relación que iba aconteciendo, fue dándose cuenta de un modo de ser de Dios diferente al que él esperaba. De ese modo, “él crecía en amor y en ver como un regalo de Dios las cosas que antes temía. Cambió de estar descuidado y de verse como un repulsivo ermitaño a un hombre determinado a concluir su educación en una de las instituciones académicas más prestigiosas de su tiempo, la Universidad de París. Estaba en camino hacia desarrollar lo que se podría llamar una espiritualidad amistosa con el mundo”.¹⁶

El tercer aspecto característico de la espiritualidad ignaciana es el hecho de que “él vio la vida cristiana como un llamado cada vez más explícito y decidido para ayudar a los demás. (...) Ninguna expresión aparece tan seguido en su correspondencia –casi en cada página- como la de ‘ayudar a las ánimas’”.¹⁷ Es decir, que la relación de Ignacio con Dios no se queda en su interioridad, sino que ésta lo lleva a la acción en obras concretas para ayudar a su prójimo. Dos momentos iluminan esta experiencia de ayudar al prójimo: el coloquio del primer ejercicio de la primera semana cuando le pide al ejercitante que imagine a Cristo crucificado y se pregunte qué ha hecho por Cristo, qué hace por Cristo y qué debe hacer por Cristo¹⁸, haciendo referencia al servicio de los demás como Cristo mismo lo hizo. Y, de un modo particular, es interesante ver la relación que el primer ejercicio tiene con la primera nota de la Contemplación para Alcanzar Amor, en el cierre de los Ejercicios Espirituales, cuando señala Ignacio que

¹⁴ Ibid. Expresión original: “reconciliation with the world” Traducción personal.

¹⁵ Ver., Autob., 19.

¹⁶ O'Malley, *How the First Jesuits Became Involved in Education*, 49. Expresión original: “he grew to love and see as a gift of God the things he early feared. He changed from being disheveled and repulsive-looking hermit to a man determined to pursue his education in the most prestigious academic institution of his day, the University of Paris. He was on the way toward developing what might be called a world-friendly spirituality”. Traducción personal.

¹⁷ Ibid. Expresión original: “he ever more explicitly and fully saw the Christian life as a call to be of help to others. (...) No expression appears more often in his correspondence –on practically every page- than ‘help of souls’”. Traducción personal. Ver., Const., 636.

¹⁸ Ver, EE.EE. 53.

“el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras”.¹⁹ Sin embargo, estas obras no son externas al ser humano, sino para la salud-salvación del “ánima”.²⁰ Se ve con claridad cómo para Ignacio el ayudar a las almas es una característica constitutiva de su espiritualidad porque él siente que como Dios lo hace, él también lo tiene que hacer.

Es importante caer en cuenta que la espiritualidad ignaciana no debe basarse únicamente en la experiencia de los Ejercicios Espirituales, aun cuando ésta sea la experiencia primigenia y fundante. Hay otros documentos que dan cuenta de su honda experiencia de Dios, como es el caso de su Autobiografía, las Constituciones de la Compañía de Jesús, las más de siete mil cartas que envió y su Diario Espiritual.²¹

Entre los elementos característicos de la visión espiritual de Ignacio y, al mismo tiempo, estructurales de la experiencia espiritual de la Compañía de Jesús, son de destacar los siguientes: el sostenido carácter pedagógico de la revelación de Dios al ejercitante; la consciencia de que Dios confía en éste como auténtico discípulo de Jesús; el asumir el proceso del acompañamiento espiritual como un intercambio beneficioso para las dos partes, tanto para el que da los ejercicios como para el que los recibe; y, en cualquier experiencia de aprendizaje (interior), la confirmación de la presencia de Dios es la manera que llevaba al jesuita a reconocer su capacidad de ayudar a las personas de la misma manera como Cristo lo hizo –puede decirse que el acompañante es testigo y testimonio– y de la misma manera, acompañar a otros, da el sentido de comunión con los demás miembros de la Compañía de Jesús.²² El primer testimonio de esa comunión con los miembros de la Compañía viene del mismo Ignacio en el texto de la Autobiografía, donde él narra, en palabras de Luis Gonçalves da Câmara, cuál fue la pedagogía de Dios con él desde los días de su conversión hasta el proceso de redacción de las constituciones.

2.3. La autobiografía como paradigma de la experiencia de Dios en Ignacio para otros

¹⁹ EE.EE. 230.

²⁰ Las citas de los ejercicios sobre esta finalidad de la espiritualidad ignaciana son abundantes en los EE.EE. Ver, [1,3-4; 2,5; 15,3; 17; 23,2; 152; 166; 169; 175]

²¹ ACODESI, *Propuesta Educativa...*, 95.

²² Ver, Gray, *The Experience of Ignatius Loyola*, 76-77.

La Autobiografía fue un escrito que tuvo muchas dificultades para ser escrito. Primero, porque Ignacio no quería. Segundo, porque fue dictada por el mismo Ignacio a P. Luis Gonçalves da Câmara. Tercero, porque fue dictada en un periodo de unos tres años, en diferentes momentos y circunstancias. Sin embargo, Ignacio cede a hacerlo por insistencia de los jesuitas para que

no se perdiese para la posteridad una gran lección de vida cristiana en la experiencia de Ignacio. Según Jerónimo Nadal, [...]lo que se quería conocer era ‘cómo el Señor le había dirigido’, o también ‘cómo el Señor os formó’. El conocimiento de la manera de proceder de Dios en una vida como la de Ignacio debía ser de gran ayuda para la vida cristiana de otros. Sin embargo, existe una motivación más particular: el bien de la Compañía de Jesús que se encuentra en sus primeros años de vida.²³

En este sentido, no podemos dudar que Ignacio de Loyola era un *peregrino*. Él mismo lo subraya en el relato de su Autobiografía. Ella tiene raíces bíblicas profundas acerca del camino de seguimiento de Cristo, pero también de permanente presencia en la historia de la Iglesia. Ese ser peregrino lo hizo a Ignacio *partir* a otros rumbos y a otros horizontes, pues su búsqueda lo movilizó hacia fuera, es decir, a recorrer Europa en esta búsqueda incansable porque era un *peregrino de Dios*. Dios lo movilizaba porque lo encontraba en todas las cosas²⁴ y eso fue parte fundamental de su camino, ir descubriendo dónde Dios lo llamaba a estar y hacia dónde lo impulsaba a seguir. En este proceso de peregrinaje, Ignacio se dio cuenta que lo que le estaba pasando le podía ayudar a otros. De ahí que la peregrinación ignaciana tiene un carácter de experiencia apostólica, es decir, de *misión* que me lleva a servir a los demás o, en palabras de Ignacio, “*ayudar a las almas*”.²⁵ Ese ayudar a las almas viene empapado de una experiencia de Cristo que lo hace ser servidor de los demás. Ser servidor de los demás, también implica, desde otra perspectiva, una pregunta incansable para Ignacio y es la pregunta sobre qué haría o qué debía hacer dadas las circunstancias. Eso significa que Ignacio era un buscador de la voluntad de Dios, puesto que no dejaba de buscar lo que Dios quería y lo que podía hacer por sus hermanos. Así, Ignacio es un revestido con las

²³ Rambla, *El Peregrino*, 14.

²⁴ EE.EE., 98.

²⁵ Autob. 45, 50, 63-64, 71, 94, 96.

armas de Cristo, pues se adhiere a un nuevo estilo de vida donde Dios es su único refugio, pues en Él tenía puesta su confianza.²⁶

Si bien la autobiografía de Ignacio, a raíz de su conversión, hace mención de la necesidad y el predominio del silencio en el aislamiento en Loyola²⁷, Aránzazu²⁸ y Montserrat²⁹, es en Manresa donde hay una nueva comunicación o estilo de vivir la fe, aunque también marcado por el silencio y el aislamiento. Esta necesidad de comunicación va acrecentándose con el paso de los días y finalmente terminará por remitirnos a la realidad del acompañamiento espiritual.³⁰

La conciencia de Ignacio acerca de la necesidad que él va teniendo no sólo de buscar a otras personas espirituales, sino de que él mismo vaya siendo una persona a la cual buscan para cosas espirituales, en la Autobiografía, va creciendo a lo largo de los años. El primer ejemplo es la confesión en Pamplona, antes del asedio de los franceses con un compañero en las armas: “y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas”.³¹

Después de su recuperación en Loyola, se ve que su mutación interna lo invita a buscar un cambio de vida:

partido deste lugar, fuese, según su costumbre, pensando en sus propósitos; y llegado a Moserrate, después de hecho oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días; y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de nuestra Señor. Y este fue el primer hombre a quien descubrió su determinación (de ir a Jerusalén), porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto.³²

²⁶ Ver., Rambla, El Peregrino, 109-111.

²⁷ Autob. No., 11.

²⁸ *Ibíd.*, 13.

²⁹ *Ibíd.*, 15.

³⁰ Ver., *Ibíd.*, 29.

³¹ *Ibíd.*, No. 4.

³² *Ibíd.*, No. 17.

En su proceso espiritual Ignacio va descubriendo, a tientas y poco a poco, que tiene que confrontar lo que viene de Dios y lo que no, como ya le había pasado en Loyola, que en sus sentimientos y pensamientos descubría que

había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho: mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fué el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus.³³

2.4. La conversación espiritual en la vida de Ignacio

La experiencia de Ignacio con Dios fue muy personal; la revelación acontecía en la intimidad de dos personas en diálogo. Tanto, que como él mismo lo describe, sentía que en este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quien le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera; antes si dudase en esto, pensaría en ofender a su divina majestad.³⁴

Este tipo de trato que Ignacio siente al inicio de su conversión, es un largo proceso que va aconteciendo a lo largo de su vida. Sin embargo, podemos resaltar cinco momentos en los que se puede enmarcar esa familiaridad de Dios con Ignacio: primero en la contemplación de la Santísima Trinidad que lo movía a las lágrimas, una devoción que desarrolló durante toda su vida³⁵; segundo, en la alegría espiritual que le produce la

³³ *Ibid.*, No. 8.

³⁴ *Ibid.*, No. 27.

³⁵ *Ibid.*, No. 28.

comprensión de que Dios había creado el mundo, sintiendo que Dios le imprimía esas noticias espirituales en el alma; tercero, en la cueva de Manresa, viendo el fruto que hacía ayudando a las almas, estando en misa, vio con el entendimiento cómo estaba nuestro Señor Jesucristo en el sacramento de la eucaristía; el cuarto, estando en oración, como veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo y esto en varios sitios: Manresa, Jerusalén y Padua, así como también pudo ver la humanidad de la Virgen María en algunas ocasiones³⁶; quinto, la ilustración del Cardoner³⁷ sentado junto al río donde sintió que se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento, y aunque no vio cosa alguna, fue entendiendo y conociendo muchas cosas tanto espirituales como de letras y esto de una manera tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas.

Para alcanzar tal grado de familiaridad con Dios, Ignacio pasó por una diversidad de movimiento interiores que le asombraron. Paulatinamente, se fue dando cuenta que

empezó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habersele quitado la tristeza y la desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno. Y aquí se empezó a espantar destas variedades, que nunca antes había probado, y a decir consigo: -¿Qué nueva vida es esta, que agora comenzamos? En este tiempo conversaba todavía algunas veces con personas espirituales, las cuales le tenían crédito y deseaban conversarle; porque aunque no tenía conocimiento de cosas espirituales, todavía en su hablar mostraba mucho hervor y mucha voluntad de ir adelante en el servicio de Dios.³⁸

Esta búsqueda interna lo lleva a acercarse a personas espirituales con las cuales pudiera conversar: “así empezó a buscar algunos hombres espirituales, que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba”.³⁹ En esos intentos por vencer los escrúpulos solo, se da cuenta que muchas veces no se pudo tomar decisiones certeras cuando no se confronta lo que se va sintiendo y viviendo. Por eso, para dominar los escrúpulos, decidió ayunar y luego de comulgar un domingo, hizo ayuno sin meterse un bocado

³⁶ *Ibíd.*, No. 29.

³⁷ *Ibíd.*, No. 30.

³⁸ *Ibíd.*, No. 21.

³⁹ *Ibíd.*, No. 22.

alguno por una semana, pero justamente su confesor era quien le serviría de punto de toma de conciencia acerca de lo inapropiado de esta medida. Al final Ignacio llega una revelación acerca del actuar misericordioso de Dios con él:

mas venido el otro domingo, que era menester ir a confesarse, como a su confesor solía decir lo que hacía muy menudamente, le dijo también cómo en aquella semana no había comido nada. El confesor le mandó que rompiese aquella abstinencia; y aunque él se hallaba con fuerzas, todavía obedesció al confesor, y se halló aquel día y el otro libre de escrúpulos; mas el tercero día, [...] se comenzó a acordar de los pecados; y así como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez confesallos. Mas en la fin destes pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiero el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día en adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido de librar por su misericordia.⁴⁰

En otra ocasión, ya cuando Ignacio estaba decidido a ir a Jerusalén, estando en Barcelona, logra que un capitán de un barco lo pueda llevar y el capitán le dijo que lo llevaba con la condición que se procurase su propio biscocho para mantenerse. Ante esto, Ignacio tuvo un ataque de escrúpulos y fue muy difícil para él saber qué era lo que tenía que hacer. “Y al fin, no sabiendo qué hacerse, porque dentrambas partes había razones probables, se determinó de ponerse en manos de su confesor; y así le declaró cuánto deseaba seguir la perfección, y lo que más fuese gloria de Dios, y las causas que le hacían dubdar si debía llevar mantenimiento. El confesor se resolvió que pidiese lo necesario y que lo llevase consigo”.⁴¹ Y, cuando estaba esperando el barco para irse a Jerusalén “estando todavía aún en Barcelona antes que se embarcase, según su costumbre, buscaba todas las personas espirituales, aunque estuviesen en ermitas o lejos de la cibdad, para tratar con ellas”.⁴²

⁴⁰ Ibid., No. 25.

⁴¹ Ibid., No. 36.

⁴² Ibid., No. 37.

Siguiendo en esa misma línea, Ignacio ya en Jerusalén “empezó a escribir cartas para Barcelona para personas espirituales”⁴³ porque va comprendiendo la importancia de mantener las relaciones con las personas que le han ayudado, pero también con aquellas que él ayudó. Sin embargo, uno de los episodios más difíciles para Ignacio es que su sueño de estar en Jerusalén se ve truncado. Cuando habla con el provincial de los franciscanos y es amenazado con la excomunió⁴⁴ Ignacio entiende que la mediación de las personas puede ser tan importante, especialmente en la Iglesia, tanto acepta dejar Jerusalén, aunque era su sueño quedarse ahí y estaba totalmente determinado a ello. Se puede decir que este es un punto de quiebre para Ignacio, pues se ve impulsado a pensar qué hacer. Por ello, “después que el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría, y al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas”.⁴⁵

Ignacio se da cuenta que este proceso de Dios en él, que es una experiencia íntima y personal, se debe convertir en el servicio de los demás, es decir, en una experiencia que también pueda ser vivida por otros y, por tanto, que sea vivida comunitariamente. Por ello, quiere compartir su propia experiencia “y estando en Alcalá se ejercitaba en dar ejercicios espirituales, y en declarar la doctrina cristiana; y con esto se hacía fruto a gloria de Dios. Y muchas personas hubo, que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales”.⁴⁶

Este acontecer histórico de Dios en la vida de Ignacio se va a ver reflejado en su necesidad de servir y de ayudar a las personas –lo que antes se ha mencionado como salir de sí, propio de una significación común–. Por eso, “luego (de haber pasado en prisión en Salamanca) fueron sacados de la cárcel, y él empezó a encomendar a Dios y a pensar lo que debía hacer. Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y venial. Y así se determinó de ir a París a estudiar”.⁴⁷

⁴³ *Ibíd.*, No. 46.

⁴⁴ *Ver, Ibíd.*, No. 46-47.

⁴⁵ *Ibíd.*, No. 50.

⁴⁶ *Ibíd.*, No. 57.

⁴⁷ *Ibíd.*, No. 70-71.

Este tiempo de Ignacio que vive en París es importante, porque se va forjando las amistades que va a permitir en el futuro el nacimiento de la Compañía de Jesús. Es “por este tiempo (en París) conversaba con Maestro Pedro Fabro y con Maestro Francisco Javier, a los cuales ganó después para el servicio de Dios, gracias a los Ejercicios”.⁴⁸

Junto con ellos va soñando un estilo de vida de peregrinaje que los iba a llevar a

ir a Venecia y a Jerusalén y allí gastar su vida en provecho de las almas, y si no obtuvieran el permiso para permanecer en Jerusalén, volverían a Roma y se presentarían ante el Vicario de Cristo para que los emplease donde considerase que fuese mayor gloria de Dios y provecho de las almas. Habían determinado también, que esperarían un año la embarcación en Venecia, y que si aquel año no salían naves para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y se presentarían al Papa”.⁴⁹

Junto con estos compañeros llenos de deseos de servir a las almas, Ignacio seguía en Venecia con el apostolado de los ejercicios y la conversación espiritual⁵⁰ mientras esperaban embarcarse para Jerusalén. Sin embargo, Ignacio debía prepararse para un nuevo discernimiento pues

al acabar el año y no encontrar pasaje para Jerusalén, decidieron ir a Roma; y esta vez también el peregrino [...]. Fueron a Roma repartidos en tres o cuatro grupos; al peregrino le tocó con Fabro y Laínez, y durante este viaje fue muy especialmente visitado por Dios. Había decidido que después de ser ordenado sacerdote estaría un año sin decir misa, preparándose y pidiendo a la Virgen que lo quisiese poner con su hijo. Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo.⁵¹

Es importante resaltar que la conversación ignaciana no sólo es provechosa para quien la busca, sino para quien la escucha⁵², porque “de la misma comunicación de los dones

⁴⁸ *Ibid.*, No. 82.

⁴⁹ *Ibid.*, No. 85.

⁵⁰ *Ver.*, *Ibid.*, No. 92.

⁵¹ *Ibid.*, No. 96.

⁵² *Ver.*, *Ibid.*, nn. 34, 37.

que Dios le había otorgado le venía más fervor espiritual”.⁵³ Nadie mejor que Polanco, su secretario personal, para darnos a entender el sentido de la conversación para Ignacio: “y estos deseos de comunicar al prójimo lo que Dios a él le daba, siempre los tuvo, hallando por experiencia que no sólo no se disminuía en él lo que comunicaba a otros, pero aún mucho crecía”.⁵⁴ Es decir, hay una comunicación de ambas partes, un dar y un recibir. Así, Ignacio “aportaba el ardor de su palabra y el testimonio de su vida generosa, y, en cambio, recibía la confirmación que procedía del contraste con los demás, y sobre todo, de la expansión de su corazón cada día más lleno del amor de Dios”.⁵⁵ Pero también, en una de sus cartas, Ignacio va a reconocer cómo la conversación espiritual es una ganancia que él descubre en su vida: “cierto hallo, y regla general es para mí, que cuando me junto con alguno, aunque mucho pecador, para comunicar las cosas de Dios N. S., yo soy el que gano, y hallo en mí provecho; cuánto más cuando con personas siervas y elegidas de Dios N. S., yo soy el que ganar debo con mucha parte en todo”.⁵⁶

La conversación espiritual para Ignacio se va convirtiendo en todo un arte que él mismo debe ir aprendiendo a realizar y que va a implicar, también, el encuentro con Dios y con la otra persona: escucha a la otra persona, acoge el tema y lo prepara (n. 42); trata al interlocutor sin convencionalismos, pero con respeto (n.52); tiene algunos puntos de fondo, constantes en todas las conversaciones (n. 65). Otra forma de la conversación espiritual, pero más elaborada aún, son los *Ejercicios*. De ahí que en la conversación se desarrollen dos características: primero, el que haya una *conversación espiritual individual* da paso a que se desarrolle también una *conversación espiritual comunitaria* (nn. 65, 85); segundo, que la comunicación para Ignacio es tan importante que rompe las barreras físicas de separación y escribe cartas, por lo que la *comunicación epistolar* va a ser esencial para seguir teniendo un vínculo con las personas con las que se ha comunicado antes (nn. 46, 79, 80).⁵⁷

⁵³ Rambla, *El Peregrino*, 124.

⁵⁴ *Ibid.*, Cita tomada de: *Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González de Cámara 1553-1555*, en *Monumenta Historica Societatis Jesu*, series IV, Fontes Narrativi de Sancto Ignatio, volumen I, Roma 1943, pp. 163-164.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ De Loyola, *Obras Completas*, 655-656. Carta de san Ignacio a Jaime Cassador, escrita en Venecia el 12 de febrero de 1536; Epp. I, 93-99.

⁵⁷ Ver., *Ibid.*, 125.

Hay que dejar en claro la importancia –y para Ignacio cada vez fue más evidente– de la conversación espiritual como ayuda de las almas, pues ésta determina a Ignacio en el fondo de su ser como una auténtica confirmación de la experiencia de encuentro con Dios. Así,

la ayuda a las almas vertebrará la enseñanza y la obra ignaciana. Las *tres personas divinas*, que deciden salvar a la humanidad⁵⁸, *Cristo* que recorre predicando las tierras de Palestina⁵⁹ y que *envía* a sus seguidores a *ayudar* a los hombres⁶⁰, son el centro de la experiencia espiritual de los *Ejercicios*. Y el aliento de la vida personal de Ignacio se concentra en el objeto propio de la comunidad religiosa por él fundada: ‘el mayor servicio divino y mayor bien universal y provecho espiritual de las ánimas’^{61 62}.

En consecuencia, la comunicación será clave y constante para el modo de ser ignaciano. En los *Ejercicios* se ve una clara relación entre el guía y el ejercitante, la necesidad de que haya una confianza recíproca entre ambos⁶³ y que ésta implica, de algún modo, conversión para ambos. En este sentido,

la conversación es uno de los medios de apostolado privilegiados que Ignacio recomienda con más insistencia en sus cartas y en las Constituciones hasta considerar como una gracia muy apreciada ‘la gracia de hablar’ y ‘la gracia de conversar’⁶⁴. Puesto que la comunicación es fundamento y expresión de toda verdadera comunidad, la Compañía de Jesús deberá crecer –según Ignacio– sobre la base ‘la mucha comunicación’^{65 66}.

Ignacio, haciendo camino, bajo la guía de Dios, se convierte, por ese motivo, en guía de los demás. De esa manera, el deseo de ayudar a las almas se iba configurando de diversas maneras: consejo, conversación, ayuda material, consuelo en las aflicciones, entre otras. Esta evolución de discípulo a maestro la encontramos en dos de sus escritos más personales y difundidos: la *Autobiografía* y los *Ejercicios Espirituales*. Los

⁵⁸ Ver., EE.EE. 102.

⁵⁹ Ver., *Ibíd.*, 91.

⁶⁰ Ver., *Ibíd.*, 146.

⁶¹ Ver., Const., No. 258.

⁶² Rambla, *El Peregrino*, 128.

⁶³ Ver., EE.EE. 22.

⁶⁴ Ver., Const., nn. 157 y 624.

⁶⁵ Ver., Const., No. 821.

⁶⁶ Rambla, *El Peregrino*, 128.

Ejercicios son en un comienzo la experiencia de formación personal de Íñigo y luego, una forma de ayuda a los demás presentada en un texto escrito. Así, queda claro que hay una profunda relación del itinerario personal de Íñigo narrado en la *Autobiografía* con el proceso espiritual de los *Ejercicios*.⁶⁷ Es tan íntima esta relación que puede decirse que los ejercicios son “su autobiografía pero reelaborada didácticamente”.⁶⁸

En ese sentido, la Autobiografía

en forma de relato finamente dirigido, es una clara demostración del tránsito que realiza Íñigo de discípulo a maestro. [...] El texto nos presenta en exacta correlación la obra de Dios en Ignacio y la obra de Ignacio para sus compañeros y seguidores. Dios ‘le había dirigido’, Ignacio convertirá esta dirección divina en ‘testamento y enseñanza paterna’. En efecto, el relato ignaciano no es simplemente un relato *neutro* de los hechos, sino la *transmisión* de un discernimiento de la acción de Dios en su vida para que *también* pueda servir de *guía* a los lectores quienes, de este modo, pueden dejar que Dios lleva a cabo su propia acción en sus vidas.⁶⁹

Como punto importante podemos decir que “Dios ha conducido al peregrino por un camino muy largo. Empezó guiándolo en la necesarias etapas del cambio personal. Pero, al final, el caminante se ha convertido en guía de los demás. El don de una vida nueva que Dios ha hecho a Ignacio se ha convertido en don de Dios a los demás”.⁷⁰ De esa guía el mejor testimonio de acompañamiento son los Ejercicios Espirituales que abordaremos a continuación.

2.5. Los Ejercicios Espirituales y sus recursos para el acompañamiento

Quién mejor que aquél a quien Dios le permitió vivir en sí mismo, primero, los Ejercicios Espirituales para indicar la importancia y el valor que ellos tienen. Ya en una carta enviada a Manuel Miona, quien luego entraría en la orden, Ignacio lo invita y le insiste a realizar los EE.EE. Ciertamente Ignacio confía en la eficacia y fecundidad de

⁶⁷ Ver., *Ibid.*, 129-130.

⁶⁸ *Ibid.*, 130. Cita tomada de: Bremond, Henri. *S. Ignace et les Exercices*, La Vie Spirituelle Supplément 20, 1929, p. 9-10.

⁶⁹ *Ibid.*, 132.

⁷⁰ *Ibid.*, 133.

los EE.EE, porque descubre en ellos una experiencia de Dios muy y al mismo tiempo, asequible para su invitado:

Dos y tres y otras cuantas veces puedo os pido por servicio de Dios N. S. lo que hasta aquí os tengo dicho, porque a la postre no nos diga su divina Majestad por qué no os lo pido con todas mis fuerzas, siendo todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos; que cuando para lo primero no sintiédes necesidad, veréis sin proporción y estima cuánto os aprovechará para lo segundo.⁷¹

En palabras de Arzubialde, “todo modo de llegar a este nivel radical de libertad, en que el hombre deja a Dios actuar inmediate [15³⁻⁶] sobre su ser y sobre la disposición de su vida, se llama Ejercicios Espirituales. Y éstos, a un tiempo, serán siempre superación de la pasión (de toda afección desordenada), y búsqueda apasionada de la voluntad divina [1]”.⁷² Se percibe que en ellos hay una dialéctica muy clara: sirven para uno, pero también sirven para otros. Ambas partes se benefician. Eso implica que ya desde el comienzo Ignacio pone de manifiesto la importancia de los demás en el camino que uno tiene que realizar. Por ello, en los EE.EE., desde el inicio, ya se da la clave para entenderlos: “anotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir”.⁷³

En otras palabras, no podemos hacer el camino de Dios solos, sino referido a otros, con su ayuda y su apoyo. Si bien el camino es personal, se necesita de un acompañante, de un compañero de camino que ayude a ir clarificando y desmenuzando aquello que se va sintiendo para evitar los engaños del enemigo de la naturaleza humana y no caer en posibles autoengaños, de manera que reconozcamos claramente aquello que Dios nos dice. Tanto para quien da los Ejercicios como para quien los hace, Ignacio da una serie de ayudas: las anotaciones⁷⁴, las adiciones⁷⁵, las reglas de discernimiento tanto de primera⁷⁶ como de segunda⁷⁷ semanas y, de manera particular, las notas⁷⁸ que recorren

⁷¹ De Loyola, Obras completas, 665. Carta de san Ignacio al P. Manuel Miona, escrita en Venecia el 16 de noviembre de 1536; Epp. I, 111-113.

⁷² Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 87.

⁷³ EE.EE. 1

⁷⁴ Ver, *Ibid.*, 1-20.

⁷⁵ Ver, *Ibid.*, 73-90.

⁷⁶ Ver, *Ibid.*, 313-327.

⁷⁷ Ver, *Ibid.*, 328-336.

todo el libro de los ejercicios. A partir de estas ayudas que Ignacio dispone en el texto de los Ejercicios, nace el acompañamiento espiritual.

2.5.1. Las Anotaciones

Las anotaciones en los EE.EE. son consejos que se dan tanto al que hace los ejercicios como al que los da a otro; son, además, los números en los que Ignacio define qué son los ejercicios y la finalidad a la que se ordena toda la experiencia.⁷⁹ Son de gran importancia porque ayudan a dar modo y orden de meditar y contemplar; y al mismo tiempo, perfilan las actitudes ideales por parte del que se ejercita. Aquí un pequeño cuadro que puede ayudar a reconocer el papel de cada uno de los integrantes de esta experiencia⁸⁰:

Anotaciones para el que los da	Anotaciones para el que los recibe
2 y 17: cómo dar modo y orden, conforme a las necesidades del individuo	5: La actitud o disposición general de apertura incondicional a Dios.
4: la división general de la experiencia.	11: la actitud con relación al trabajo de cada semana.
12: cómo se ha de hacer cada ejercicio.	3, 12 y 13: la reverencia debida y las normas de conducta en el momento de la oración.
6, 10, 17: La conducta del que da los Ejercicios con relación a las varias agitaciones y pensamientos que le sobrevienen al que se ejercita.	16: la libertad exigida para pasar a la elección.
14 y 15: la actitud del que da los Ejercicios en el momento en que el hombre se halla en elección.	20: la necesidad del apartamiento y soledad; la atmósfera que ayude a la total libertad para poder dedicarse enteramente a decidir la vida ante Dios.
18, 19 y 20: Los modos posibles de acomodación de la experiencia.	

La función principal de quien da los ejercicios es la de tener una actitud normativa que ayude al ejercitante en cuanto al método, pero no en cuanto a la experiencia. Su disposición debe ser neutral, para poner al otro correctamente ante Dios, pero dejar que solo Dios actúe en el ejercitante. Su actividad es sobria, porque informa sobre lo que son los ejercicios y, además, ofrece la materia de meditación y contemplación sin desgranarla, para que el ejercitante descubra por sí mismo lo que Dios quiere. Instruye sobre lo que le pasa al ejercitante desde las mociones de Dios, del mal espíritu y de las suyas. Asimismo, hace adaptaciones a la experiencia de acuerdo al ejercitante y le da la

⁷⁸ Ver, *Ibid.*, 31, 47, 49, 62, 72, 87-90, 99, 100, 105, 118, 127-131, 133, 148, 157, 159, 160, 162-164, 168, 174, 188, 199, 204-207, 209, 226-231, 242, 243, 248, 256, 257, 261, 346-351.

⁷⁹ Ver, Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 73.

⁸⁰ Ver, *Ibid.*, 75-76.

materia correspondiente. Le interroga acerca de los ejercicios cuando no le vienen mociones. Se acomoda a la situación personal del sujeto. Le ayuda a vencer las tentaciones del enemigo y a descubrirlo. Su papel, particularmente, es en el principio de equilibrar: relativizar en el tiempo de consolación y evitar que se desmorone en el tiempo de desolación. Le debe inspirar al ejercitante siempre la confianza y cercanía de Dios que no lo abandona, porque el principio de equilibrar se funda en este abandono confiado. Debe tener siempre en cuenta quién tiene delante y ayudarlo según esas capacidades a realizar la experiencia de los ejercicios: capacidad intelectual, su aptitud e idoneidad, su deseo de aprovechar la experiencia y su situación social, puesto que la experiencia es personalizada. En síntesis, debe adaptar siempre la experiencia de acuerdo a las mociones y a las posibilidades de cada individuo para que pueda comprender el método, le resulta fácil y lo pueda llevar descansadamente.⁸¹ En síntesis, se puede decir del que da los ejercicios que “no tiene por qué ser mejor que el que se ejercita. Es un pecador que acompaña a otro. Por esta razón no debe ser idealizado. Ni debe crear dependencias que puedan mediatizar o sustituir bien la responsabilidad del individuo (el que se ejercita no es el que los da, sino el otro), o bien el primado de la acción inmediata de Dios [15³⁻⁶], que es lo único importante”.⁸²

En cuanto a la disposición ideal del que se ejercita, se necesita solamente una:

la del que está desembarazado, de fuera y por dentro, la del que en todo lo posible desea aprovechar [20]. En fin, la del que está dispuesto a pagar cualquier precio con tal de hallar la voluntad divina en la disposición de su vida. Ese tal que, andando adelante, resultará del tercer binario [155] [...]. Porque es preciso que, antes de embarcarse en esta aventura, el hombre discierna su *actitud inicial*, su situación real y la veracidad de sus deseos, y que, al mismo tiempo, desde fuera, le ayuden en este sondeo inicial de intenciones.⁸³

Sin dejar de lado esta actitud deseable que, si no se tiene, puede viciar de raíz y acabará por ser un rotundo fracaso la experiencia de los ejercicios, el que se ejercita debe tener actitudes de ofrecer toda su libertad a Dios para que haga de él lo que mejor sea para su servicio y alabanza. Deberá también superar las tentaciones y las grandes dificultades

⁸¹ Ver, Ibid., 77-82.

⁸² Ibid., 82. Nota: este principio de inmediatez de Dios con la criatura es el fundamento de la relación entre el que da los ejercicios y el que los recibe.

⁸³ Ibid., 84.

que le presente la desolación, especialmente, las dificultades de la vida cotidiana que tiene dentro de sí y provienen de la pasión. Es una actitud de vivir el presente de manera honda e intensa. Es dirigirse a Dios de manera respetuosa y reverente, sabiendo que todo viene de él, pero teniendo claro que se debe asumir la responsabilidad propia y colaborar con él hasta el extremo de todas sus fuerzas, como si todo dependiera solamente de su libertad. Por eso la idea de apartarse absolutamente es para reconocer los condicionamientos de la libertad de cada ejercitante delante de Dios y de su voluntad.⁸⁴ Así, “cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar a su Criador y Señor; y cuánto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad”.⁸⁵

En el fondo, Ignacio quiere promover en la experiencia de los Ejercicios la centralidad del “sentir” la acción del Espíritu o, lo que es lo mismo, descubrir a Cristo resucitado vivo en el ejercitante, “porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente”.⁸⁶ Por ello pide a quien vaya a realizar los EE.EE. “entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor”⁸⁷ para poder descubrir solamente su Voluntad. Ignacio presenta los ejercicios como un proceso de descubrimiento para “preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima”.⁸⁸ El punto principal, entonces, es descubrir la voluntad divina en la disposición de su vida, por ello se hacen Ejercicios Espirituales. Por eso le pide al que da los ejercicios que dé modo y orden de lo que se va a meditar y a contemplar, mientras que al que los hace le dice que discurra y racione por sí mismo hasta llegar a ser movido desde los afectos.

Ignacio entiende claramente que toda experiencia de Dios es personal, pero proyectada hacia los demás, es decir hacia la misión.⁸⁹ Ya de por sí, estamos ante una situación

⁸⁴ Ver, *Ibid.*, 84-86.

⁸⁵ *EE.EE.*, 20

⁸⁶ *Ibid.*, 2.

⁸⁷ *Ibid.*, 5.

⁸⁸ *Ibid.*, 1.

⁸⁹ Sobre la misión de los jesuitas: “*Ignacio presenta un Cristo en movimiento, viajero por sinagogas y villas para predicar el Reino, acudiendo a donde la gente vive y trabaja. Esta identificación contemplativa con Jesús misionero enlaza con la elección de los EE.EE. En su propio discernimiento comunitario, que abocó a la fundación de la Compañía, Ignacio y sus compañeros intuyeron ese enlace como su única vocación, como su carisma: estar con Cristo como servidores de su misión, estar con la gente donde ésta vive y trabaja y lucha, llevar el evangelio a sus vidas y trabajos*”. CG. XXXIV. Dcto. 1:

bastante particular: Ignacio ante todo confía en el diálogo inmediato de Dios con las personas. Por ello, al que da los ejercicios le dice que considere esto para aquél que los hace:

en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.⁹⁰

2.5.2. Las adiciones

Las adiciones en los EE.EE. van de los números 73-90. Están ubicados al final de la primera semana y son consejos que Ignacio da al ejercitante para que pueda “hacer mejor los ejercicios y para mejor hallar lo que desea”.⁹¹ En este tiempo de la primera semana, se busca “el don de la compunción, la vergüenza y la confusión por mis tantos pecados”.⁹² Sin embargo, Ignacio va cambiando las adiciones de acuerdo a cada semana por medio de las notas, según la materia subyecta y teniendo en cuenta las capacidades del que hace los ejercicios.

Es importante entender que son prescripciones para que se puede asegurar la seriedad y el modo como debe realizar la persona los ejercicios. Son ayudas que da Ignacio al que da los ejercicios para que ayude al que los recibe en la experiencia. Tratan de adecuar la actitud corporal y psicológica al estado anímico que se pretende, es decir, la atención de la mente e imaginación, las posturas, la luz, el modo de conversar, las composturas y reverencia ante Dios, con el fin de cooperar con él en la medida de lo posible para recibir el don que nos quiere regalar, concedido por la gracia: el sentimiento interno que corresponde a cada semana. Por ello, las adiciones son las diligencias anímicas y corporales indispensables, mediante las cuales el ser humano se dispone a recibir adecuadamente la gracia deseada. Ignacio las crea porque debe haber una exigencia mínima de seriedad de quien busca a Dios.

Unidos con la Misión de Cristo No. 7, p. 51. Alusión a la Deliberación de 1539, MHSI, Ignaciana s.III, pp. 1-7. Cfr., CG. XXXV. Dcto. 2: *Un fuego que enciende otros fuegos* No. 3, p. 83.

⁹⁰ EE.EE., 15.

⁹¹ EE.EE., 73.

⁹² Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 246.

Asimismo, en los últimos números (87-90), va a hablar sobre la penitencia interna y externa. Esto lo hace para poder ayudar al que hace los ejercicios a que tenga un uso ordenado y correcto de la penitencia y que pueda ayudarlo a encontrar la gracia que busca delante de Dios por medio de ella.

2.5.3. Las reglas de discernimiento de espíritus

Las reglas de discernimiento, por su parte, son una síntesis personal de la experiencia de Dios en Ignacio y también son guías con las cuales va a ayudar tanto al que da los ejercicios como al que los recibe para descubrir la presencia de Dios en ellos, especialmente, su voluntad. La manera cómo llegamos a conocer esa voluntad es mediante la consolación⁹³ y la desolación⁹⁴, que son estados espirituales que nos ayudan a orientar nuestras acciones en el discernimiento. Así, las mociones de buen y mal espíritu son indicadores interiores que nos permiten reaccionar –acogiendo o rechazando– frente a lo que nos pasa. Ignacio advierte que cuando hay desolación no se debe hacer mudanza [318], mientras que en la consolación es importante tener la humildad suficiente de reconocer que esa gracia no es suya [324]. Por ello, es importante aclarar en cuanto a la diversidad de los espíritus que

como experimentamos tantos sentimientos diferentes en nuestro corazón, en los exámenes de la oración y del día tenemos que recoger las mociones que se mueven dentro de nosotros, para darnos cuenta de ellas, discernirlas y descubrir las propuestas de Dios y las trampas del ‘enemigo’. A lo largo de los Ejercicios *se va formando el deseo*. No se trata de anular el deseo, sino de orientarlo según Dios, de amar intensamente.⁹⁵

Las reglas de primera semana (313-327) son propias del principio y fundamento y la primera semana de los Ejercicios Espirituales. Ignacio se da cuenta que estas reglas son, especialmente, para cuando el enemigo de naturaleza humana ataca de manera muy obvia, abierta y frontalmente al ejercitante. De esta manera, ayuda en estos primeros pasos de la vida espiritual del que hace los ejercicios para que pueda identificar y vencer los ataques del mal espíritu. Son una ayuda también para el que da los ejercicios, de

⁹³ Ver, EE.EE., 316.

⁹⁴ Ver, *Ibid.*, 317.

⁹⁵ Gonzalez Buelta, *Caminar sobre las aguas*, 78.

manera que ayude al que los hace, en el acompañamiento o conversación espiritual, a develarlo. Asimismo, las reglas de segunda semana (328-336) son propias de la segunda semana en adelante. A diferencia de las reglas de primera semana, estas reglas son para identificar los ataques del enemigo que realiza de manera más sutil y también para identificar realmente lo que implica una consolación verdadera. Es de notar que Ignacio pone estas reglas para disponerse al seguimiento de Jesús durante los misterios de la vida de Cristo y la jornada ignaciana antes de hacer elección. En ese sentido, estas reglas implican tanto para el que los hace como para el que da los ejercicios, una constante vigilia de la vida espiritual y de las mociones del ejercitante, para que se pueda identificar con claridad y sin dudar, si lo que experimenta el ejercitante es de Dios o no.

Sólo para mencionar, en el libro de los Ejercicios Espirituales, luego las reglas mencionadas previamente, se encuentran otras reglas que también pueden ayudar a los que hacen los ejercicios a ordenarse en diferentes situaciones. Especialmente escritas al final de los ejercicios, sirven especialmente para la tercera y la cuarta semanas: las reglas para el ministerio de distribuir limosnas (337-344); las reglas para sentir y entender escrúpulos y sugerencias de nuestro enemigo (345-351); y, por último, las reglas para el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener (352-370).

2.5.4. Las notas

Las notas, en el contexto de los ejercicios, son pequeñas aclaraciones que Ignacio hace en los diversos momentos de la experiencia, especialmente al que da los ejercicios, para que pueda ayudar al que los recibe y éste tenga claro el modo, el orden y la manera cómo ha de hacer tal o cual cosa, de acuerdo al ejercicio a realizar, a la materia del ejercicio, a la semana en la que está el ejercitante. Son, especialmente, consejos prácticos que abarcan detalles de cómo hacer oración, hasta lo que debe hacer el que se ejercita en cada etapa de los ejercicios. También, las notas ayudan a cambiar ciertas cosas como las adiciones en cada semana, o profundizan sobre la penitencia y la manera correcta de llevarla a cabo.

En todo el texto de los ejercicios hay 50 notas. Aquí un resumen: sobre el examen particular [31], la oración [47, 49], la repetición [62], cuántos ejercicios hacer de acuerdo a las personas [72], notas para las adiciones [87-90], sobre la meditación del

Reino [99, 100], notas sobre la segunda semana [105], puntos a tener en cuenta sobre la repetición [118], la aplicación de sentidos [127-131], aprovechar los EE de acuerdo al ejercitante [133], sobre la contemplación de las 2 Banderas [148], sobre los binarios [157], sobre los misterios de la vida de Cristo [159-164], cómo alcanzar la tercera manera de humildad [168], sobre la elección [174,188,199], sobre la tercera semana [204-207, 209], sobre la cuarta semana [226-229], sobre la contemplación para alcanzar amor [230-231], sobre los modos de orar [242, 243, 248, 256, 257], sobre los misterios de la vida de Cristo [261], sobre los escrúpulos [345-351].

2.5.5. Las mociones espirituales

Lo que el examen nos ayuda a descubrir son las mociones espirituales del bien y del mal. Por eso es importante decir qué son, puesto que ellas son la materia de la conversación espiritual entre el que da los ejercicios y el que los recibe.

Varios términos claves para ir entendiendo en la espiritualidad ignaciana el uso de las mismas y el correcto uso de las mociones. El conocimiento posee una dirección de fuera hacia dentro. El sentimiento y la vivencia, se caracterizan por la inmanencia de esa realidad en el sujeto; nace de él. La consolación y la desolación son sentimientos. Los espíritus (bueno o malo) y las afecciones son tendencias marcadas por un fuerte rasgo emocional de apego (hacia una dirección).⁹⁶

La moción, por su parte es una tendencia que hace referencia a un impulso de dentro hacia fuera. Viene del vocablo griego kinesis y “describe al impulso afectivo, que acontece en la interioridad del ser humano y es el resultado de un conocimiento sensible-emocional sobrevenido de fuera, que afecta el ámbito apetencial del deseo y con configura emocionalmente en alguna dirección”.⁹⁷ Algunas mociones son de origen divino por lo que son signo de la voluntad de Dios para otorgarle, en el amor, la plenitud y con ella la verdadera libertad. En cambio, otras, son el resultado de la verdad con el fondo del ser humano o con el recto uso de la ‘razón’ ordenada intrínsecamente hacia el bien.⁹⁸

⁹⁶ Ver, Arzubialde, Ejercicios Espirituales, 689.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Ver, *Ibid.*

La palabra ‘*espíritus*’ encierra, en el texto ignaciano, tres significados diferentes: primero, equivale a diversos movimientos concretos e individuales que manifiestan cierta tendencia; segundo, la relación de las causas de donde proceden, personificadas o no; tercero, a la bondad o a la malicia intrínseca de las mismas tendencias (buen o mal espíritu) en cuanto tal. Así, son de *buen espíritu* las tendencias que inducen al bien limpio y confieren madurez, plenitud y libertad al ser humano en su búsqueda del Bien, más allá de todo interés. En cambio, son de *mal espíritu*, las tendencias contrarias al buen espíritu, que desvían el camino y la correcta dirección por la que se está transitando, además de inducir la vuelta atrás hacia las cosas pasadas o de los pecados cometidos.⁹⁹

Es importante entender que el principio de la libertad humana se superpone y acontece a partir de la aparición de las diversas mociones. Por eso el discernimiento es por esencia una verificación de la procedencia (origen), calidad (bondad o malicia), y dirección (a dónde conducen) de las mociones para que, a partir de ellas, el ser humano decida según el querer de Dios. Dentro de todo este proceso, existe un peligro enorme de autoengaño, por lo que el discernimiento sólo podrá cerrarse al final, luego de verificación histórica y el paso por la realidad de esas mociones que se llama confirmación, que será el resultado objetivado en la historia y en el tiempo.¹⁰⁰

2.5.6. El coloquio

En el coloquio uno examina las diferentes mociones que han surgido a partir de la petición eje y del *reflectir* durante la oración; el coloquio es el diálogo conclusivo del encuentro entre Dios y el ejercitante. Ante todo, en las contemplaciones, lo que Ignacio quiere es que nos acerquemos a los relatos de los evangelios, es decir, que nos metamos en la narrativa de los textos –a esto se refiere el *reflectir*– y tengamos un “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más lo ame y lo siga”¹⁰¹, lo que implica un conocimiento afectivo –a esto se refiere la petición eje–, que mueva las entrañas, que transforme la vida del ejercitante y que se configure con los sentimientos de este hombre-Dios para que sea captado por su proyecto, por su visión del mundo, por la necesidad de servir a los otros, los demás, sean quienes sean. Por eso la importancia

⁹⁹ Ver, *Ibíd.*, 689-690.

¹⁰⁰ Ver, *Ibíd.*, 690-691.

¹⁰¹ EE.EE., 104.

de los coloquios en los Ejercicios Espirituales. Es en ese espacio donde se implica afectivamente la gracia de Dios que se realiza en el ejercitante y la experiencia fundante del ejercitante que se va dando cuenta de la acción transformadora de Dios en él.

Los coloquios son tan importantes que Ignacio, incluso, da la posibilidad de hablar con tres personas diferentes –María, el Hijo y el Padre– en los coloquios de acuerdo con la necesidad o la importancia de la gracia a conseguir en los diversos ejercicios. Es en ellos donde ocurre la inmediatez de la experiencia entre Dios y el que hace los ejercicios. Dice Ignacio: “el coloquio se hace, propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas”.¹⁰² Lo que se busca es que el ejercitante vaya viendo lo que Dios quiere con él y lo haga vida. Desde la primera semana con el coloquio de Jesús puesto en cruz con las preguntas qué he hecho, qué hago y qué debo hacer por Cristo¹⁰³ o el coloquio de la misericordia¹⁰⁴, así como el inicio de los tres coloquios¹⁰⁵ que atraviesan los ejercicios, especialmente, en la jornada ignaciana con las meditaciones de Banderas, Binarios y Grados de Humildad. Con ellos, Ignacio pide un don ‘gustado desde dentro’, un conocimiento profundo, pide que la sensibilidad sea despertada a la manera de Jesús, pero también conocimiento del mundo y de todas las fuerzas antagónicas que se oponen al proyecto de Jesús.¹⁰⁶

Es de notar que en todos coloquios y, especialmente, en las repeticiones,

abundan los elementos afectivos, el diálogo amical. Un coloquio Trinitario en el que curiosamente no se nombra al Espíritu Santo y, en su lugar, aparece la figura de María. Porque es *en el Amor* donde el hombre accede, a través del Hijo, mediador, hasta el Padre de la misericordia, origen del perdón. De esta manera, aunque el Espíritu Santo no esté todavía objetivado como contenido comunicable [365²⁻³], ya desde la 1ra Semana el pecador suplica la experiencia de un saber ‘sentido’ en la fuerza del Espíritu [...]. En ese proceso de

¹⁰² *Ibid.*, 54.

¹⁰³ *Ibid.*, 53

¹⁰⁴ *Ibid.*, 61.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 63, 64, 109, 117, 118, 126, 147, 156, 159, 168, 199.

¹⁰⁶ Ver, Arzubialde, *Ejercicios Espirituales*, 211-212.

transformación, bajo la mirada y en presencia de la Trinidad, María aparece como intercesora, la ‘puerta’ que da acceso a la vida Trinitaria.¹⁰⁷

Los coloquios acompañan todas las oraciones y son, en término técnico, el cúlmen de la oración donde el ser humano “acoge así la forma de ser de Dios, su justicia, que se opera por el amor en el perdón”.¹⁰⁸ Sin este espacio, no hay ejercicio espiritual, porque no hay conversación, porque no hay momento para pedir lo que se necesita, porque no hay vínculo afectivo. Sin el coloquio, los ejercicios no tendrían el impacto y la profundidad que ellos brindan, porque no moverían la interioridad de las personas y no habría encuentro con el Señor.

2.5.7. El examen general de conciencia

Es la herramienta fundamental por medio de la cual, el que da los ejercicios, pide cuenta de las mociones, de los movimientos que ha tenido el que los hace, de tal manera que puedan percatarse ambos de la acción de Dios por medio del Buen Espíritu o de la acción del enemigo de naturaleza humana por medio del mal espíritu: “Presunpongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo”.¹⁰⁹ Con esta herramienta Ignacio busca diferenciar los propios pensamientos del ejercitante, las estrategias del enemigo y la real acción de Dios en uno. Esta toma de conciencia mantendrá a la persona atenta a rechazar los engaños y tretas del mal espíritu, y la pondrá, cada vez más intensamente, en sintonía con el actuar continuo de Dios en ella.

El examen general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar va de los nn. 32-42 de los EE.EE. Por eso de los nn. 33-37, manifiesta la manera en que el examen puede ayudar a vencer las dificultades del pensamiento. Asimismo, de los nn. 38-41, manifiesta las dificultades para vencer a las situaciones que de palabra no nos llevan al Señor. Por último, el n. 42, acerca de las obras que hacemos porque somos llevados por la palabra y por el pensamiento equivocados y nos alejamos de Dios.

¹⁰⁷ Ibid., 212-213.

¹⁰⁸ Ibid., 234.

¹⁰⁹ EE.EE., 32.

Finalmente, en el n. 43, Ignacio describe en cinco puntos cómo hacer el examen: 1) dar gracias a Dios de los beneficios recibidos; 2) pedir la gracia de reconocer los pecados, y lanzarlos; 3) demandar cuenta al ánimo del pensamiento, palabra y obra, como se da en el examen particular; 4) pedir perdón a Dios por las faltas; 5) proponer enmienda con su gracia y rezar un Padre Nuestro. Este proceso del examen es para disponernos en Dios, reconociendo su actuar en nosotros, para perfeccionarnos en su seguimiento. De este examen, salen las mociones que se piden en la conversación espiritual entre quien da los ejercicios y quien los recibe.

Sobre el tema del examen y el discernimiento, dice Arzubialde, respecto de Ignacio y la distinción que hace de estos dos temas:

Descarta a Dios como origen de los pensamientos. Reserva para el *examen general* el análisis del ‘propio lenguaje’, a saber, la respuesta de la propia libertad a los diversos influjos externos y periféricos (pensamientos) sobrevenidos tanto de dentro como de fuera, pero ajenos al núcleo más íntimo de la libertad. Y centra el *discernimiento* en tres cosas bien diferentes: el análisis de las mociones provenientes de Dios que afectan principalmente al núcleo del ser (vivencias y mociones); la clarificación de la actitud religiosa ideal que el hombre debe siempre adoptar ante Dios; y, finalmente, dedica una parte importante, aunque no la principal, a la distinción entre la actividad del ‘buen’ y del ‘mal’ espíritu y al análisis del fenómeno de la tentación.

2.6. Llamados a la comunión como Dios

Como ya se ha dicho antes, Ignacio está consciente de la inmediatez del acontecer de Dios en las personas y de la función de apoyo –no de mediación– del acompañante espiritual, esto ya lo pone por escrito en la anotación 15. Esta certeza suya está explicitada en dos circunstancias concretas: primero, en la experiencia trinitaria de Ignacio que le va haciendo caer en la cuenta el tipo de ser humano que quiere Dios y, por tanto, una antropología que está detrás de su experiencia espiritual; y, en segundo lugar, en la persona de Jesús y su unión hipostática, es decir, que Jesús es verdaderamente Dios y, al mismo tiempo, verdaderamente hombre, que nos hace partícipes a los creyentes de su condición divina salvadora¹¹⁰.

¹¹⁰ Ver, 2 Cor 15, 17-21; 1 Tim 1,1; 4,10; Jn 4, 42; 1 Jn 4,14.

La experiencia cristiana como experiencia trinitaria expresa la relación de las tres personas de la Trinidad en “una comunión (koinonía) tan sólida que ninguna de ellas puede concebirse al margen de las otras”.¹¹¹ Sin embargo, al ser un misterio, se debe entender que Dios es uno en tres personas y que eso apunta a una modo de ser que excluye todo individualismo y separación. Así, el término persona puede definirse mediante propiedades que le son únicas. La persona del Padre es el ingénito, el Hijo es el unigénito y el Espíritu Santo es la espiración de ese amor entre el Padre y el Hijo. De ahí que los padres capadocios, quienes ayudaron a generar la distinción entre sustancia y persona, llamaron a las personas de la trinidad por sus nombres para indicar la relación entre las tres: ninguna de ellas puede ser concebida sin referencia a las otras dos. Con ello, los padres capadocios desafiaron con su teología a la filosofía griega clásica que sostenía que la naturaleza o sustancia precede a la persona. En ese sentido, liberaron el ser de la persona y la enmarcaron en sentido ontológico y no individual. De este modo, se llegó a entender que el ser del mundo se debía a la libertad de Dios que es la causa del ser en la patrística.¹¹²

Teniendo en cuenta la experiencia de Dios uno y trino, los padres capadocios entendieron que el ser humano es imagen de Dios, no por su naturaleza, sino por el modo como está llamado a existir: de la misma manera como Dios existe. Si en Dios, la unión hipostática entre las personas de la trinidad es la relación, el ser humano está llamado “a convertirse en Dios”, es decir, a vivir siempre en relación: “Esto es lo que significa la *theosis* del hombre en el pensamiento de los Padres griegos”.¹¹³

Para lograr esta tarea de la *theosis* de los padres griegos hay que reconocer la importancia en la economía de la salvación de la persona del Espíritu Santo y adentrarnos así en el misterio trinitario, pues

sólo se puede llegar a comprender la totalidad de la mediación histórica de Cristo, imagen perfecta del Padre (Col 1,15), desde la presencia del Espíritu en su humanidad y a partir del Don del resucitado [...]; únicamente podemos ser conducidos en Cristo a la comunión con el misterio insondable del Padre, Origen sin origen y Fuente inagotable de amor, por obra del Espíritu que es quien

¹¹¹ Zizioulas, *Trinidad y Persona*, 202.

¹¹² Ver, *Ibid.*, 202-209.

¹¹³ *Ibid.*, 210.

sondea la trascendencia inefable de su finitud. Y, finalmente, sólo podemos participar de la comunidad trinitaria, en quien, por ser el Amor, tiene lugar la mutua inmanencia pericorética del Pare y del Hijo y la consumación de la Esencia divina en la unidad. De este modo la creación y la historia quedan elevadas e integradas en el dinamismo de la Trinidad.¹¹⁴

Los seres humanos alcanzamos la theosis, por medio de la relación con la persona de Jesús, de acuerdo con lo expresado por los padres capadocios. El P. Baena, tomando la postura de Rahner, habla de Jesús, diciendo que “la *unio hypostatica* indica la autocomunicación del ser absoluto de Dios, tal y como subsiste en el Logos, a la naturaleza humana de Cristo en cuanto sustentada por él hipostáticamente”¹¹⁵ o, en otras palabras, “Jesús objetiva y diferencia reflejamente esa consciencia originaria de filiación divina interpretándola en una íntima relación de Hijo incondicionalmente obediente a Dios creador su Padre, por medio de sus actos intencionales libres”.¹¹⁶

Rahner sustenta la inmediatez de Dios en Jesús, desde la revelación de Dios, en la misma línea de comprensión que tiene Pablo: desde la reconciliación. Según Pablo, en 2 Cor 5,19, “Dios estaba en Jesús reconciliando al mundo consigo”. Esta expresión implica que Dios estaba aconteciendo en él, es decir, que Dios estaba siendo Dios en él, reconciliándolo consigo durante su trayectoria terrena. Esto implica que la existencia terrena de Jesús estuvo siempre bajo la posesión permanente del acto creador continuo de Dios en él, que es voluntad. Y, esa voluntad de Dios, que es el acto creador de Dios en el hombre Jesús, haciendo unidad con él, da como resultado o como efecto una humanidad también orientada –como la de Jesús– en la misma dirección del acto creador continuo, y en consecuencia, liberando a la profunda tendencia mundanal creatural. Pablo, entonces, percibe que Dios le ha revelado en él mismo a su Hijo y que, de esa misma manera, el Dios de Israel, su Dios, estaba en ese hombre como su salvador y creador y, por tanto reconciliando al mundo (su humanidad). De este modo, Jesús es el paradigma, mediador absoluta y causa de reconciliación para todos nosotros (2 Cor

¹¹⁴ Arzubialde, Ejercicios Espirituales, 989

¹¹⁵ Baena, Fenomenología de la Revelación, 1061. Nota tomada de: Rahner, K. *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*. En: Escritos de Teología, tomo V, Madrid: Taurus, 1964, pág.: 233.

¹¹⁶ *Ibid.*

5,18) por la obediencia de la fe (Rom 1,15).¹¹⁷ Es por la experiencia divino-humana de Jesús que

el hombre desde las formas de su consciencia original se experimenta creado por autocomunicación de Dios [...] autotranscendiéndose en su criatura, es al mismo tiempo el acto creador continuo, que es voluntad; y su propósito, en este imprevisible modo de crear, según la 'revelación' vista en su totalidad, es lograr la unidad personal con su criatura, contando, por lo tanto, con una decisión consciente de fe.¹¹⁸

Para sintetizar esta experiencia de participación en la vida divina, se debe decir que

en Jesús este acontecimiento de la inmediatez llega a su sumo absoluto posible de actualización por la determinación de su realidad creada, [...] en la realización histórica de su existencia [...]. De igual manera todo ser humano como espiritualidad creada, la estructura fundamental de inmediatez con Dios, como realidad, está ya dada y se experimenta en su consciencia original, pero su realización, como filiación divina histórica depende de la determinación libre del hombre, en el ejercicio de su propia existencia.¹¹⁹

En este sentido, la theosis, entendida tanto como filiación divina de Jesús y también de los creyentes, tiene su fundamento en Dios creador. Si bien la concepción de Dios creador de Jesús está suscrita en la tradición al Antiguo Testamento con el tema de la tierra y de su existencia en ella por medio de la liberación de Egipto, también hay una novedad ante ello y es el tema de la obediencia. Para Jesús la experiencia nítida de inmediatez de Dios creador en él se da por medio de la absoluta e íntima relación de Hijo incondicionalmente fiel a su Padre. Por eso, Jesús entendió la filiación de divina a su Padre Dios como obediencia, invocándolo como Abba.¹²⁰ A eso estamos llamados también nosotros en los Ejercicios Espirituales: a descubrir la filiación divina en nosotros obedeciendo la voluntad de Dios en nuestras vidas. Desde esta perspectiva la anotación 15 de los EE.EE. es muy importante porque nos pone frente al misterio de la comunicación inmediata de Dios con nosotros para descubrir que somos sus hijos, que

¹¹⁷ Ver, *Ibid.*, 1061-1062.

¹¹⁸ *Ibid.*, 1062.

¹¹⁹ *Ibid.*, 1063.

¹²⁰ Ver, *Ibid.*, 1063.

él es nuestro Padre y que el Espíritu nos mueve a seguir su voluntad es aceptar y asumir, en obediencia, su acto creador en nosotros.

2.7. De la conversación espiritual a la significación común

Con los puntos anteriores, es importante resaltar que Ignacio busca crear espacios de comunicación entre Dios y el ejercitante, acompañada –no mediada– por el que da los ejercicios. Pero, en el proceso de conversación espiritual, esa comunicación pasa a un ámbito nuevo de revelación. Por este motivo Ignacio nos insiste en el prosupuesto, la regla de oro y guía del proceso entre el que da los ejercicios y el que los hace: “así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiana ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve”.¹²¹ Es, sin duda, una gracia que hay que pedir, porque tanto quien acompaña como quien es acompañado buscan confirmar o concretar cuál ha sido la voluntad de Dios revelada en los ejercicios. Ignacio es un incansable buscador de la voluntad de Dios y ello nos lo dice cuando se despide de su hermana: “en la gracia de todos los que en el Señor nuestro os aman, y de mí se holgarán ser encomendados, me mandaréis mucho encomendar y visitar en la su divina Majestad; quien por la su infinita y suma bondad nos quiera dar su gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la complamos”.¹²²

Pero, al mismo tiempo, aunque la experiencia de Dios es personal e intransferible, tiene que ser confirmada por otros, por la comunidad. De ahí la necesidad de un acompañante, que sea, no maestro, ni mediador, sino testigo y compañero, para confirmar si aquellas mociones que va experimentando la persona son o no de Dios. Tanto es así que Ignacio aconseja que “mucho aprovecha, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe, ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus traen”.¹²³

¹²¹ EE.EE., 22.

¹²² De Loyola, Obras completas, 677. Carta de san Ignacio a Magdalena de Loyola, escrita en Roma el 24 de mayo de 1541; Epp. I, 170-171.

¹²³ EE.EE., 17.

Ese transformar intensamente el deseo se refleja en amar a los demás con hechos concretos. Se puede intuir que Ignacio va entendiendo que el ser humano es, se vive y se entiende en relación con Dios y con los otros y que esta relación es lo que le permite amar. En el fondo, el acompañamiento dentro y fuera de los ejercicios es para ayudar a los demás a amar más y mejor. En ese sentido, es importante entender cómo los otros nos ayudan a ir descubriéndonos a nosotros mismos, desarrollar nuestras posibilidades, confrontar nuestra propia identidad. Así, exponernos al otro en la diferencia nos permite ser. El otro que es diferente a mí abre la posibilidad de lo nuevo que puede ampliar mi corazón, mi casa, la visión que tengo de la vida y, por tanto, me ayuda a crecer. Así, cada persona es la amplitud del ser humano y un matiz del Dios creador que se manifiesta en esa persona.¹²⁴ Por ello, el acompañamiento espiritual puede ser, en la diversidad, uno de los medio eficaces con los cuales una persona puede mantener una relación de gran profundidad que nos ayuda a crecer como personas y a ensanchar el corazón con nuevas visiones de la realidad y de la acción de Dios en nosotros.¹²⁵

Ignacio entiende la importancia de la misión junto con otros y la necesidad de los otros en el camino de Dios. Es por eso que, luego de estudiar en París y formar al primer grupo de amigos que después va a fundar la Compañía de Jesús, entiende la profundidad de poner en común que lo van sintiendo todos para descubrir lo que Dios quiere de ellos. Así, en la famosa deliberación de 1539, cuando los primeros compañeros se dan cuenta de que no pueden ir a Jerusalén, tienen que discernir lo que deben hacer juntos y no por separado. Por eso el tema de descubrir la voluntad de Dios en la comunidad será tan importante para la naciente Compañía:

siendo algunos de nosotros franceses, otros españoles, otros saboyanos, otros cántabros, nos dividíamos en diversidad de pareceres y opiniones... Después de habernos nosotros y nuestra vida ofrecido y dedicado a Cristo Nuestro Señor y a su legítimo y verdadero Vicario en la tierra para que este dispusiese de nosotros y nos enviase a donde juzgase que podíamos fructificar más, [...] al fin nos determinamos por la parte afirmativa, a saber: que habiéndose dignado el clementísimo y piadosísimo Señor unirnos y congregarnos no obstante nuestra debilidad y diversidad de procedencia de Dios, antes bien confirmarla y

¹²⁴ Ver, Gonzáles, *Caminar sobre las aguas*, 131-132.

¹²⁵ Ver, *Ibíd.*, 133.

mantenerla –a la Compañía– reuniéndonos en un cuerpo en que, para mayor fruto de las almas, tuviésemos cuidado y entendimiento unos de otros.¹²⁶

En este sentido, es importante entender que

Ignacio es el fundador de la Compañía de Jesús, pero en colaboración con otros fundadores. Si buscamos el hilo conductor que orienta el conjunto de su aventura, ¿qué vemos? A un hombre que ha aprendido progresivamente a ponerse a la escucha de Dios, a discernir su voluntad, a decidirse sin ninguna afección desordenada, aprendiendo así a desprenderse de sus proyectos propios (como, por ejemplo, el de ir a vivir a Palestina) para dejar a Dios realizar en él su proyecto divino. Y lo ha hecho mediante la combinación de tres docilidades: la docilidad de las mociones de Dios en la oración, la docilidad a Dios reconocido en los acontecimientos, y la docilidad a Dios hablando por la boca de los compañeros.¹²⁷

Al tratar de recorrer el proceso de la misma experiencia de Ignacio con respecto a la conversación espiritual –o acompañamiento espiritual como se le dice contemporáneamente– se puede descubrir que, en el fondo, la conversación es un modo de revelación de la presencia de Dios. Especialmente, esto puede comprobarse cuando Ignacio va forjando un grupo de amigos con los cuales va compartiendo y va confrontando su experiencia. Se da cuenta que ya no puede estar solo en el camino y que otros también son voz de Dios. Por eso, la comunidad será fundamental para descubrir el proceso de revelación desde la experiencia común de Dios que sus miembros experimenten, es la relación de comunión (*theosis*) que se mencionó más arriba. Esa experiencia común el P. Baena la llama significación común. Este criterio nos ayudará a entender cómo es que la conversación espiritual o acompañamiento espiritual, es un auténtico espacio de revelación.

Bíblicamente, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, debe entenderse que Dios se ha revelado en una comunidad concreta, histórica y particular. En el caso de

¹²⁶ Fédry, *Decidir según Dios*. 51-52. Cita tomada de J.C. Dhôtel en “*Discernir en común: guía práctica del discernimiento comunitario*”. Santander: Sal Terrae, 1989, pp. 14-15. Ver también, *Autob.* 85.

¹²⁷ *Ibid.*, 53-54.

Israel en su autocomprensión de Pueblo de Dios entendió muy temprano que si Yahveh se comprometía gratuitamente con ellos, dándose a ellos como un miembro de familia activo guiándolos continuamente, ello significaba que el comportamiento de ellos entre sí y con el grupo no podía ser distinto del comportamiento de Yahveh con ellos, experimentado por ellos mismos en su propia historia familiar grupal. O en otros términos, Israel acogía como voluntad propia la voluntad de Yahveh; y es aquí donde se encuentra el fondo de lo que es la revelación esencial en cuanto que al mismo tiempo implica al *revelador*, lo *revelado*, la voluntad de Dios, y al *receptor* que la acoge como propia en su acontecer histórico.¹²⁸

Ya en el Nuevo Testamento, la experiencia de Jesús con sus discípulos fue una continuidad en ese sentido, pues “la misión fundamental de Jesús, entendida por él mismo, fue hacer comunión dándose a todo ser humano que encontró en su existencia terrena, sin condiciones, de la misma manera como Dios crea su humanidad haciendo comunión con él, dándosele. En esto consiste, en su forma absoluta, el principio de trascendencia que se revela en Jesús, en la interpretación de su propia existencia”.¹²⁹

Así, la comunidad cristiana del Nuevo Testamento, especialmente en las cartas paulinas, es descrita como la comunión (*koinonía*) del Espíritu del Resucitado con los miembros de la comunidad para hacer presente en ellos personalmente al mismo Resucitado y moverlos con su poder a salir del límite de su finitud a hacer comunión, a su vez, con todos y cada uno de los miembros de la comunidad, dándose, esto es como don de sí (*carisma*) con todo su ser, con todo lo que pueden, tienen o saben. Según esto, la comunidad es el espacio de comunión, donde los individuos, no solo tienen la posibilidad de mayor posesión de ser, disponiendo de sí mismos para darse, es es autotrascendiéndose responsablemente en los otros, sino también donde los individuos son ellos mismos la revelación, como testigos del modo de proceder de Dios en su acto creador de seres humanos.¹³⁰

¹²⁸ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 247.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, 247-248.

En este sentido,

la revelación bíblica es un criterio para diferenciar la autenticidad de una posible revelación de Dios, entendiendo, una vez más, por revelación esencial una auténtica interpretación categorial de la experiencia trascendental de la autocomunicación de Dios en la trascendencia del hombre como espíritu, es cuestión, que a nuestro juicio se impone por sí misma, si como lo hemos venido repitiendo, el criterio básico es el principio de trascendencia, que se manifiesta en el proceder categorial de los individuos en comunidad.¹³¹

La autocomunicación de Dios no se da aisladamente o en estado puro, sino que sólo puede ocurrir cuando el ser humano trasciende su finitud y su repliegue sobre sí mismo, hacia el servicio, es decir, a encontrarse en el otro. De ahí que el ser humano

en cuanto que es un 'yo' encerrado en sí mismo, únicamente pone en marcha ese poder divino para salir de sí mismo, cuando es afectado internamente por el 'otro', esto es, cuando se sitúa en el mundo frente al valor óntico del 'otro'. Por eso, 'el otro' como valor óntico es el que determina concretamente la orientación de la autocomunicación de Dios en nosotros hacia el hombre, o sea, nuestra autotranscendencia. En otras palabras, somos autotranscendentes en los otros porque el mismo Dios es autotranscendente en nosotros.¹³²

En ese sentido, el acompañamiento espiritual es un medio, entre otros, por el cual la autotranscendencia de Dios acontece en nosotros. El hecho de hablar, reconocer, confrontar y aceptar lo que se lleva dentro con otro, ayuda a que pueda la persona salir de sí en el servicio, movido por el amor de Dios. Por eso, podemos vincular el acompañamiento espiritual con la dinámica comunitaria.

La importancia de la comunidad en su condición de lugar de revelación de la acción de Dios, donde sus miembros pueden autotranscender y, al mismo tiempo, tomar conciencia de la voluntad de Dios. Esto se da por medio de la intersubjetividad de testimonios limpios –un cristiano diría evangélicos– que se genera entre las personas de esa

¹³¹ *Ibid.*, 248.

¹³² Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 253. El valor óntico citado en el texto es la misma vida de Dios habitando en cada ser humano y que se realiza o se expresa más claramente cuando una persona, al salir de sí misma, reconoce el valor de la otra persona como tal, como igual, como otro, como Dios mismo modo de actuar de Dios.

comunidad, lo cual constituye en su conjunto una significación común. En otras palabras, “la comunidad de significación en nuestro caso obedece a una intersubjetividad trascendental, [...] que es compartida como tal por todos y cuya significación como producto de una comprensión, es intersubjetivamente compartida, por principio, también por todos. En consecuencia, aquí la significación común que se encarna en la comunidad de sentimientos, tiene como soporte objetivo último la intersubjetividad trascendental”.¹³³

El acompañamiento espiritual puede ser un espacio en donde la significación común se encarna en la comunidad de sentimientos que, si bien se originan en cada individuo, llegan a ser comunes por la comunicación entre individuos. De esta manera, la comunicación que más sobresale y que tiene impacto convincente y catalizador es el testimonio de un comportamiento ético de los individuos en la vida cotidiana. Es así que “la comunidad se manifiesta originalmente en una realización de la significación común, y en nuestro caso particular, tal significación común, precisamente es común, porque hay un campo común de experiencias, todas ellas a partir de la experiencia concomitante del existencial divino”¹³⁴ Justamente esto es lo que se busca reconocer en el acompañamiento: ese existencial divino, esa chispa de divinidad que quiere amar y salir de la persona para encontrarse con el otro en el servicio; y dicho reconocimiento aplica tanto para el acompañado que lo busca, como para el acompañante que lo escucha.

En síntesis, “la comunidad es la mediación humana en donde Dios hace efectiva la autotranscendencia del hombre. Pero más aún, si propiamente la palabra personal, categorial y revelante de la intimidad de Dios es la autotranscendencia del hombre en el mundo, ello quiere decir que solamente la comunidad como mediación espacio temporal puede ser el lugar histórico de la revelación de Dios”.¹³⁵

En el caso del Nuevo Testamento, “la comunidad cristiana primitiva, como resultado de la comunidad de sentimientos y la significación común que se encarna en Jesús y en la experiencia pascual, como *fundante* del poder salvador del resucitado, vivo en la

¹³³ Ibid., 257-258.

¹³⁴ Ibid., 258.

¹³⁵ Ibid., 260.

comunidad por su espíritu, es por excelencia el campo del sentido común”¹³⁶ o revelación categorial. Es decir, la comunidad cristiana es mediadora de la autotrascendencia manifestada en los individuos porque dan testimonio de Resucitado vivo en cada uno de ellos. Por ende son revelación categorial (histórica, cotidiana) de la autocomunicación de Dios o revelación trascendental.¹³⁷

Se puede concluir este capítulo teniendo en cuenta que la misma vida de Ignacio es una revelación categorial de la revelación trascendental que él mismo fue reconociendo. Dentro de esa experiencia, la mediación concreta a la que nos referimos es a la conversación espiritual o al acompañamiento espiritual en los primeros años después de su conversión que le dio herramientas para ir reconociendo más hondamente esa revelación de Dios en su vida que lo volcará a la misión de fundar la Compañía. Ignacio se fue dando cuenta que esa revelación de Dios no era solo ya una cosa suya, sino que con sus compañeros fue entendiendo que en el compartir y confrontar la experiencia de Dios con otros, la voluntad de Dios era más clara, más auténtica, se purificaba más.

Por eso, en la espiritualidad ignaciana, es importante poner en relieve el proceso de la vida de Ignacio, donde la conversación espiritual, como relación de comunión, es una experiencia categorial de revelación que nos lleva a reconocer juntos la revelación trascendental de Dios en cada ser humano: salir de sí en servicio de los demás.

¹³⁶ *Ibíd.*, 261.

¹³⁷ *Ver, Ibíd.*, 261.

CAPÍTULO 3: EMAÚS, DOBLE PARADIGMA

Los dos capítulos anteriores han dado el marco teórico, los criterios y los términos para ir entendiendo cómo la revelación y el acompañamiento espiritual ignaciano se relacionan. En este capítulo se quiere ejemplificar esta relación, a manera de explicación pedagógica, desde la lectura del relato de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35).

Es importante decir que, a diferencia de los capítulos anteriores, este es un ejercicio más personal, íntimo e interior, dirigido a evidenciar los elementos expuestos con anterioridad, sin forzar la interpretación. Así, se podrá aclarar mejor el proceso de la revelación cristiana a partir de la experiencia del acompañamiento espiritual ignaciano, valiéndose de este texto evangélico.

Para ello, se harán dos interpretaciones sobre el texto: una sobre revelación y otra sobre el acompañamiento. De este modo, a manera de conclusión, se podrá elaborar una síntesis de estas interpretaciones al final del capítulo.

3.1. El relato de Emaús (Lc 24, 13-35)

El relato de Emaús es uno de los relatos de la resurrección que nos presenta Lucas. Es una elaboración magnífica de cómo Jesús ha resucitado y cuál es el proceso de los discípulos frente a esta situación después de su muerte. Bellamente, Lucas nos quiere implicar en el texto, razón por la cual no menciona el nombre del otro discípulo, sólo el de Cleofás. Esto es importante, porque como se ha visto en los capítulos precedentes, la importancia de los textos bíblicos es que encierran, ellos mismos, toda una sabiduría particular acerca de la experiencia de los dichos, frases y situaciones vividas de Jesús, luego de reconocer el misterio pascual.

Desde esa perspectiva, es importante poner el texto de Emaús para poder trabajar el texto e ir haciendo la lectura correspondiente¹:

¹³*Ese día, dos de ellos iban caminando hacia una aldea llamada Emaús, situada a unos diez kilómetros de Jerusalén.* ¹⁴*Iban conversando sobre todo lo que había sucedido.*

¹⁵*Mientras hablaban y discutían, Jesús se acercó y se puso a caminar con ellos,* ¹⁶*pero*

¹ Nuevo Testamento: Biblia de la Iglesia en América, Bogotá: CELAM-Ediciones PPC, S.A.S., 2015.

algo en sus ojos impedía que lo reconocieran. ¹⁷Jesús les preguntó: “¿De qué van hablando por el camino?”. Entristecidos, se detuvieron ¹⁸y, uno de ellos, llamado Cleofás, le dijo: “¿Tú eres el único extranjero en Jerusalén que no sabe lo que sucedió en estos días?”. ¹⁹Él les preguntó: “¿Qué sucedió?”. Le respondieron: “Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo. ²⁰Los sumos sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que fuera condenado a muerte y lo crucificaron. ²¹Nosotros esperábamos que él liberaría a Israel, pero ya van tres días que sucedió todo esto. ²²Es cierto que algunas mujeres de nuestro grupo nos han desconcertado, porque fueron temprano al sepulcro, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús ²³y volvieron asegurando que habían tenido visiones de ángeles que les dijeron que él vive. ²⁴Algunos de los que están con nosotros fueron al sepulcro y encontraron todo como habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron”.

²⁵Entonces Jesús les dijo: “¡Qué torpes son para entender! ¡Cómo les cuesta creer todo lo que anunciaron los profetas! ²⁶¿Acaso el Mesías no debía padecer todo esto para entrar en su gloria?”. ²⁷Y, comenzando por Moisés y todos los Profetas, les explicó todo lo que en las Escrituras se refería a él.

²⁸Cuando se acercaron a la aldea a la que se dirigían, Jesús hizo como que iba a pasar de largo, ²⁹pero lo retuvieron, insistiéndole: “¡Quédate con nosotros! Ya es tarde y el día se acaba”. Entonces, entró para quedarse con ellos. ³⁰Jesús se sentó a cenar, tomó el pan, pronunció la oración de acción de gracias, lo partió y se lo dio. ³¹Los ojos de ellos se abrieron y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista. ³²Entonces se dijeron uno a otro: “¿Acaso no ardía nuestro corazón cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?”.

³³Y en ese mismo instante se pusieron en viaje y regresaron a Jerusalén. Allí encontraron reunidos a los Once y a los demás que estaban con ellos. ³⁴Éstos decían: “¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se apareció a Simón!”. ³⁵Y, por su parte, los que habían regresado de Emaús les relataron lo que les sucedió en el camino y cómo habían reconocido a Jesús en el momento de partir el pan.

3.2. Emaús y la Revelación

Para poder visualizar mejor, se va a ir realizando una explicación de los criterios o los temas vistos sobre la revelación cristiana, de acuerdo con el proceso de la lectura. Si bien, por el tipo de relato puede no haber un orden específico, lo que se quiere resaltar

es la riqueza del texto y la posibilidad de vincularlo con el tema de la revelación. Por ende, se va a ir haciendo un comentario de los versículos de acuerdo con cada tema a tratar en el capítulo.

El primer aspecto que se evidencia en el texto es cómo a los discípulos, Jesús, se les revela en el camino: los discípulos van de camino hacia Emaús y Jesús se pone a caminar con ellos. El narrador relata en el camino el proceso por el cual los discípulos van siendo guiados por Jesús a reconocerlo, cuando éste toma el pan. El segundo aspecto que debe considerarse es que la revelación que se narra es la resurrección de Cristo, lo central del pasaje. El tercer aspecto es el hecho que Jesús se presenta, haciendo referencia a las escrituras del Antiguo Testamento, como profeta y Mesías sufriente como lo anunciaron Moisés y los profetas. Eso significa que Lucas devela el aspecto cristológico de Jesús como Señor y Mesías, desde la perspectiva histórica:

Jesús, el de Nazaret, que ha sufrido y muerto entre nosotros, ha entrado en la gloria² por medio de su resurrección. Por último, el cuarto aspecto, es el eucarístico. La expresión “partir el pan” es para Lucas, tanto en su evangelio como en el libro de los Hechos de los Apóstoles, es sinónimo de eucaristía, no sólo la última cena de Jesús. Es, en la eucaristía, donde Jesús está presente en su comunidad de discípulos, no de manera visible, sino en la fracción del pan. También estará presente por medio de la acción del Espíritu Santo³ que el Padre ha prometido enviar.⁴

3.2.1. El texto a partir de la revelación

Quisiera tomar a Fitzmyer, para hacer la división que nos presenta sobre este relato en cuatro momentos: el primero, el encuentro entre Jesús y los discípulos que van hacia Emaús, aunque éstos no lo reconozcan (vv.13-16); el segundo, la conversación por el camino, iniciada por Jesús, desvelándoles el sentido de las Escrituras (vv.17-27); el tercero, la cena en Emaús, donde al partir el pan caen en la cuenta de cómo les ardía el corazón cuando iban por el camino (vv.28-32); el cuarto, el regreso a Jerusalén, que conlleva la comunicación del encuentro con los demás, con la comunidad (vv. 33-35).⁵

² Ver, Lc 24,26.

³ Ver, Lc 24,49

⁴ Ver, Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según san Lucas: Tomo IV*. Capítulos 18,15-24,53. Primera Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.A., 2005, 577-578.

⁵ Ibid., 579.

A continuación, haremos la interpretación a partir de esta división en cuatro momentos:

3.2.1.1. Primero momento: el encuentro⁶

¹³Ese día, dos de ellos iban caminando hacia una aldea llamada Emaús, situada a unos diez kilómetros de Jerusalén. ¹⁴Iban conversando sobre todo lo que había sucedido. ¹⁵Mientras hablaban y discutían, Jesús se acercó y se puso a caminar con ellos, ¹⁶pero algo en sus ojos impedía que lo reconocieran.

El texto nos sitúa en el mismo día de la resurrección, el primer día de la semana, momento central de la revelación. La resurrección para el evangelista Lucas es un nuevo comienzo, “una nueva creación”⁷ en la historia. Dos personas van caminando a Emaús y estaban conversando de lo sucedido. Aquí puede haber dos interpretaciones, que salen de la lectura: la primera, hablaban de cómo las mujeres habían visto la tumba vacía y se habían encontrado con los dos jóvenes que les comentaron que el Señor Jesús estaba vivo.⁸ Ellas, por su parte, le avisaron a los Once y a los demás; los discípulos de Emaús pertenecen a ese grupo. La segunda opción, era que venían comentando de la muerte de Jesús y de cómo lo asesinaron, puesto que es lo que ellos le explican a Jesús luego, pero también puede estar incluido el relato de que las mujeres habían encontrado la tumba vacía, cosa que no era muy fácil de creer. Sin embargo, “los discípulos volvían a casa, luego de haber celebrado la Pascua en la capital”.⁹ Con todo, lo importante de esta parte del texto es que el germen de la revelación de Dios es la historia concreta, cotidiana y sencilla de los seres humanos. Es su vida, sus problemas, sus preocupaciones, sus situaciones buenas o malas. Y es que Dios no puede sino manifestarse dentro de nuestra historia, que es el único medio para darse a conocer.

En el v.15 se puede ver con claridad que quien toma la iniciativa es Jesús, como lo hace Yahveh en el Antiguo Testamento con los israelitas cuando estaban esclavizados en Egipto¹⁰. Jesús, al igual que su Padre, quiere caminar con sus amigos, con sus discípulos, con su pueblo, desde la realidad cotidiana de sus vidas por ello, “viene detrás de ellos, los alcanza como si fuera otro peregrino que vuelve a casa, después de haber

⁶ Ibid., 581-584.

⁷ Ibid., 581.

⁸ Ver, Lc 24, 1-12.

⁹ Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 581.

¹⁰ Ver., Ex 3, 1-17.

celebrado la Pascua en Jerusalén”.¹¹ Da el primer paso para estar con ellos, ayudarlos y servirlos. Sin embargo, como en muchas circunstancias, los seres humanos, aún cuando Dios se nos revela, no siempre estamos capacitados de sentir y de conocer el acontecer de Dios en la vida. Algo les impedía ver a Jesús y reconocerlo, aunque lo veían físicamente, no sabían quién era realmente¹². Muchas veces nos pasa a nosotros también. No lo podemos reconocer, por la razón que sea, pero Dios está con nosotros.

Lo más relevante de estos versículos es que Jesús se puso a caminar con ellos. Eso tiene una connotación importante. El Dios de la Vida también es el Dios de la Historia, de la Salvación y se acerca a sus criaturas como uno de ellos, para caminar a su lado, para acompañarlos y estar junto a ellos, como compañero de camino.

3.2.1.2. Segundo momento: la conversación por el camino¹³

¹⁷Jesús les preguntó: “¿De qué van hablando por el camino?”. Entristecidos, se detuvieron ¹⁸y, uno de ellos, llamado Cleofás, le dijo: “¿Tú eres el único extranjero en Jerusalén que no sabe lo que sucedió en estos días?”. ¹⁹Él les preguntó: “¿Qué sucedió?”. Le respondieron: “Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo. ²⁰Los sumos sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que fuera condenado a muerte y lo crucificaron. ²¹Nosotros esperábamos que él liberaría a Israel, pero ya van tres días que sucedió todo esto. ²²Es cierto que algunas mujeres de nuestro grupo nos han desconcertado, porque fueron temprano al sepulcro, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús ²³y volvieron asegurando que habían tenido visiones de ángeles que les dijeron que él vive. ²⁴Algunos de los que están con nosotros fueron al sepulcro y encontraron todo como habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron”. ²⁵Entonces Jesús les dijo: “¡Qué torpes son para entender! ¡Cómo les cuesta creer todo lo que anunciaron los profetas! ²⁶¿Acaso el Mesías no debía padecer todo esto para entrar en su gloria?”. ²⁷Y, comenzando por Moisés y todos los Profetas, les explicó todo lo que en las Escrituras se refería a él.

¹¹ Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 584.

¹² Ver, Lc 24,16. Ver, Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 584. Cf. Jn 20, 14-15.

¹³ Ver, Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 584-592.

El hecho de que Jesús inicie la conversación, es una pista de que “el evangelista atribuye al propio Jesús resucitado la iniciativa en la escenificación del dram que empieza a desarrollarse”.¹⁴ Los vv.13, 15 y 17 hablan del camino. El hecho del camino es símbolo que se avanza, que se busca respuestas a las situaciones de la vida, que se crece. La iniciativa la sigue teniendo Jesús, que empieza a preguntar en el camino para ayudar a hallar las respuestas. Se interesa por sus amigos, por sus problemas, por sus vidas. Jesús pregunta, porque quiere realmente que los discípulos entiendan y reconozcan que Él está con ellos y caminando junto a ellos.

Uno de los discípulos se siente confrontado con la pregunta acerca de las cosas acerca de las que están hablando. En este sentido, Jesús, como Dios, quiere escuchar a los seres humanos, porque quiere involucrarse con ellos; quiere lo mismo que ha visto hacer a su Padre. Cleofás responde: increpando, primero, incrédulo que alguien no sepa qué le pasó a Jesús y le cuenta sobre cómo ha muerto, las expectativas que tenía sobre Jesús y el tiempo que ha pasado desde que ocurrieron los sucesos. El evangelista quiere, con esta respuesta del v.18, hacer el intento “por anclar la vida, la muerte y la resurrección de Cristo en la historia humana”.¹⁵ Eso es importante porque Dios se quiere relacionar con nosotros por medio de la sensibilidad, por medio de lo que sentimos y experimentamos.¹⁶

Varios sentimientos y situaciones se encuentran en los vv. 17-19. Por un lado, el tema del testimonio de las mujeres sobre el Señor resucitado.¹⁷ Por otro lado, el hecho de que algunos de los varones del grupo de Jesús fueron a ver el sepulcro y lo encontraron como habían dicho las mujeres.¹⁸

Pero, por otro lado, en el v.20, habla claramente de cómo lo entregaron a Jesús los sumos sacerdotes y los jefes del pueblo, haciendo alusión a que ellos son los responsables de la muerte de Jesús. Y el v. 21 está conectado con la decepción y el

¹⁴ Ibid., 584-585.

¹⁵ Ibid., 586.

¹⁶ Ignacio insiste en la importancia de lo afectivo a lo largo de la experiencia, especialmente en los nn. 50 y 363. Pero habla más hondamente y pide que se tenga conocimiento interno: de los pecados [63 y 65] para obtener la gracia de salir de ellos en la primera semana; de Jesucristo, para conocerlo más hondamente a lo largo de la petición de segunda semana [104]; y de los dones que Dios le ha concedido durante la experiencia de los ejercicios y a lo largo de la vida en la petición de la Contemplación para alcanzar amor [233].

¹⁷ Ver, Mt 28, 1-7; Mc 16,1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 11-18.

¹⁸ Ver, Lc 24,12; Jn 20, 1-10.

desconcierto de creer que Jesús era el liberador del Pueblo de Israel todavía sometido a Roma.¹⁹ En efecto, el desconcierto está en que si vive o no vive porque no lo han visto. Este desconcierto del v.22 se conecta con el hecho de que no puedan reconocerlo en el v.16. Pero Lucas insiste en el testimonio de las mujeres. El no creerles es lo que los encierra, lo que no les permite reconocer al resucitado, lo que evita que puedan experimentar su amor.

Otro punto que se juega aquí es el asunto del testimonio y, por tanto, de la comunidad. Se han separado de la comunidad y eso hace que no puedan reconocer la presencia de Dios que está con ellos. Recordemos que es importante la comunidad como espacio de significación común y de experiencia de revelación. Al separarse, no lo pueden reconocer como las mujeres, porque no tienen una misma experiencia que los ayude a darse cuenta del acontecer de Dios en ellos y en los demás, que se realiza en la historia.

En los vv. 25-26, el evangelista “se convierte en modelo de una posterior lectura cristiana del Antiguo Testamento como *praeparatio euangelica*”, pues nos hace un acercamiento a la afirmación cristológica sobre la “necesidad del sufrimiento del Mesías”.²⁰ Asimismo, el hecho de explicar el sufrimiento es para ayudar a entender que esa la condición para entrar en la gloria del Padre²¹ como Mesías o como Hijo del hombre. Es importante decir que “en este pasaje, ‘gloria’ es la culminación del paso de Jesús al Padre; su destino queda plenamente cumplido. Incluso mientras camina hacia Emaús, Jesús dice a sus discípulos que ya ha entrado en esa condición; él ya está ‘en la gloria’, y desde ese nuevo estado proceden sus apariciones”.²²

En el v.27 Jesús les ayudó a interpretar todo lo que la escritura decía acerca de él. Los ayudó a entender el sentido de lo que decían las escrituras con respecto a todo lo sucedido y la verdadera razón de ser del Mesías. De ese modo, “el significado de las palabras de Jesús a los dos discípulos es que, desde principio a fin, las Escrituras hebreas daban testimonio de él y su destino; de hecho, ‘Cristo es el centro y la meta de toda la Escritura’”.²³ Jesús quiere que los discípulos entiendan para poder relacionarse

¹⁹ Ver, Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 587.

²⁰ *Ibid.*, 589.

²¹ Ver, Lc 9,26.

²² Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, 590-591.

²³ *Ibid.*, 591.

con ellos. Esto sucede porque el propio modo de ser y proceder de Dios es “entrar en relación”, por eso quiere comunicarse –revelarse– plenamente al corazón de los seres humanos, por eso se revela, porque quiere relacionarse con nosotros hondamente; quiere hacernos partícipes de su vida –perichoresis–. Por eso se nos acerca y se nos revela.

3.2.1.3. Tercer momento: la cena de Emaús²⁴

²⁸Cuando se acercaron a la aldea a la que se dirigían, Jesús hizo como que iba a pasar de largo, ²⁹pero lo retuvieron, insistiéndole: “¡Quédate con nosotros! Ya es tarde y el día se acaba”. Entonces, entró para quedarse con ellos. ³⁰Jesús se sentó a cenar, tomó el pan, pronunció la oración de acción de gracias, lo partió y se lo dio.

³¹Los ojos de ellos se abrieron y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista.

³²Entonces se dijeron uno a otro: “¿Acaso no ardía nuestro corazón cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?”.

Hay una iniciativa de Dios, pero siempre en la libertad de la acogida, del respeto por la libertad del ser humano, de la invitación más que de la imposición. Jesús, hace además de seguir adelante porque espera una respuesta de los seres humanos, libre, de acoger su amor, su proyecto, su camino. Los discípulos van sintiendo algo en este hombre que quieren que se quede. Probablemente, era de buena compañía, conversador, interesado en ellos. Por eso le piden que se quede. Reconocen, sin saberlo del todo, la misma acción de Dios actuando en ellos.

Según la Dei Verbum No. 2, Dios se manifiesta en obras y palabras. Aquí lo vemos claramente. Hay una interacción por parte de Jesús de compartir con ellos la mesa, de estar con ellos. Y el texto dice que pronunció la oración: esas son las palabras. Después, dice: lo partió y se lo dio. Esas son acciones. En ese sentido, el texto nos ayuda a reconocer la acción de Dios en la historia más simple. No sabemos cómo fue el hecho, pero hubo una experiencia comunitaria (koinonía) que a estos dos discípulos los conectó entre sí y que dio como resultado la experiencia de reconocer a Jesús.

El v. 31 es importante porque quien les abre los ojos es Dios, pues no ven con el sentido de la vista, sino que pueden ver con los ojos de la fe. De tal modo que, lo que realmente ven es a Cristo resucitado. Aunque estaba presente físicamente, no lo pudieron

²⁴ Ver, Ibid., 592-594

reconocer. Pero, cuando realmente lo reconocieron, Jesús desaparece.²⁵ El hecho de desaparecer Jesús es un claro ejemplo de la libertad de la experiencia de Dios y de la gratuidad de la misma. Dios quiere que nos comprometamos, en libertad a seguirlo y a amarlo. Pero eso no depende ya de él, sino de la capacidad de respuesta al amor que tengamos.

Por eso exclaman: *¿Acaso no ardía nuestro corazón cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?* Esta es una pregunta, o exclamación, retórica que resume la reacción de los discípulos cuando se dan cuenta de la presencia de Jesús, de la catequesis y las acciones que realizó con ellos.²⁶ Aquí se junta el criterio de la mayéutica histórica que se hace realidad en esta pregunta: lo que iban viviendo se reveló, se reconoció, como acontecimiento de Dios, en una cena, en el acto de partir el pan. Haciendo alusión a la eucaristía, lo esencial del texto, en el tema que nos compete, es el hecho de que a Dios se lo reconoce en pasado. Lo que hemos vivido y lo que hemos experimentado, lo reconocemos cuando pasan situaciones que nos tocan el corazón y lo más íntimo de la experiencia personal. Sin ello, no lo hubieran reconocido a Jesús. Tal vez, tenía una forma peculiar de partir el pan; no lo sabemos. En el fondo, lo esencial, es el tema de que ellos ya tenían dentro algo que se evidenció fuera de ellos y que fue la experiencia de Jesús resucitado.

3.2.1.4. Cuarto Momento: el regreso a Jerusalén²⁷

³³Y en ese mismo instante se pusieron en viaje y regresaron a Jerusalén. Allí encontraron reunidos a los Once y a los demás que estaban con ellos. ³⁴Éstos decían: “¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se apareció a Simón!”. ³⁵Y, por su parte, los que habían regresado de Emaús les relataron lo que les sucedió en el camino y cómo habían reconocido a Jesús en el momento de partir el pan.

La experiencia de Dios como acto creador de salir de sí es tal, que tienen que salir a anunciarla, que los saca de ellos mismos, que los hace regresar a la comunidad para construir una significación común al respecto. Por eso vuelven a Jerusalén, “es decir, al punto de donde habían salido antes para volver a su casa; el motivo del regreso a la

²⁵ Ver, Ibid., 593.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ver, Ibid., 594-596.

ciudad es el de contar a sus compañeros la experiencia que acaban de vivir”.²⁸ Quieren compartir con los otros amigos y discípulos de Jesús la alegría de sentirlo y experimentarlo vivo, entre ellos. Por eso los Once y los demás que estaban reunidos quienes “constituyen el núcleo primitivo, la célula inicial, de la comunidad cristiana en Jerusalén”²⁹, deben corroborar la historia, deben conocer que Jesús estaba vivo y que las mujeres estaban en lo cierto.

Sin embargo, la sorpresa es de ellos. Jesús también se le ha aparecido a Simón, el primero de los apóstoles. Por eso, lo esencial en esta parte del texto es la significación común y la construcción de una experiencia comunitaria que sustente la resurrección como un acontecimiento de fe, pero que ocurre en la historia cotidiana y que es expresión de un suceso que marca la vida de la comunidad. Lucas, de esta manera, para hablar de la resurrección utiliza una fórmula kerigmática con el término Señor del v. 34, que coincide con la fórmula de 1 Cor 15,4.³⁰

Ellos, le cuentan a los demás su experiencia y la comparten en comunidad. Tienen que regresar por el camino por el cual vinieron a la comunidad, por eso tienen que volver a hacer camino, tienen que experimentar la fuerza de Dios al volver a la comunidad para compartirla, por eso salen inmediatamente, porque la experiencia de Dios se comunica, se anuncia, se comparte. En síntesis, se comparten cómo Dios salva en la historia, cómo Dios crea en la historia, cómo va aconteciendo en la historia, en las vidas de las personas que están en comunidad. Jesús, en ese sentido, es la expresión del Dios con ellos, del Emmanuel.³¹

Una vez Jesús ha resucitado, la experiencia de Dios se vuelve más cercana, más tangible. El acontecer de Dios se puede reconocer más fácilmente porque Jesús es humano y divino al mismo tiempo. Por ello, en palabras de Torres Q., quisiera explicar cómo el acontecer de la revelación se manifiesta a partir de este pasaje:

Teniendo en cuenta su visión fundamental de la revelación como “comunicación de la intimidad divina”, cabe tomar las “obras” como las distintas concreciones de esa comunicación en la historia. Entonces “las palabras” (que pueden

²⁸ Ibid., 594.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ver, Ibid., 595.

³¹ Ver, Is 7,14; Mt 1,23.

consistir también en acciones y gestos simbólicos, como reales modos de “hablar”) constituyen su aclaración para la conciencia creyente. Gracias a ellas y a su mayéutica –pues “manifiestan el misterio *contenido en ellas*”– la persona creyente puede percibirla “asintiendo libremente a lo que Dios revela”, es “engendada” en la fe (cf. 1 Cor 4,15) y se siente directamente confrontada con la realidad divina y divinizada: la conoce, la vive y experimenta.³²

Por esta razón se ha escogido este pasaje de los discípulos de Emaús, ya que da las pistas y las herramientas necesarias para interpretar y reconocer el acontecer de Dios en la historia de los cristianos. Además, da pistas y luces para que otras personas puedan reconocer la manera de actuar de Dios en Jesús, la cercanía que quiere tener con los seres humanos, la libertad y el respeto con el que se acerca. Pero, sobre todo, con el deseo vivo y ferviente de crearnos, salvarnos y amarnos más.

3.3. Emaús y el acompañamiento espiritual

En este apartado se quiere hacer una interpretación del texto de Emaús a partir de la experiencia de los Ejercicios Espirituales con énfasis en el acompañamiento espiritual. De la misma manera que hicimos el ejercicio del texto con la revelación, se quiere ayudar al lector a entender y a enfatizar los aspectos vistos desde la espiritualidad ignaciana. Particularmente, se quiere hacer una lectura del proceso por cual, el que acompaña y el que es acompañado, encuentran juntos a ese Dios que se revela en y con ellos. Este texto de Emaús nos puede dar luces para ir descubriendo ese modo de ser de Dios –como relación siempre hacia el otro– a través del acompañamiento espiritual ignaciano.

Se propone, entonces, hacer una división en tres momentos: el primero, que corresponde al diálogo que se da por el camino (vv.13-27); el segundo, el hecho de estar en la mesa, compartir y partir el pan (vv.28-32); y, el tercero, el anuncio a la comunidad por parte del invisible (vv.33-35).

3.3.1. El diálogo por el camino

¹³*Ese día, dos de ellos iban caminando hacia una aldea llamada Emaús, situada a unos diez kilómetros de Jerusalén.* ¹⁴*Iban conversando sobre todo lo que había sucedido.*

³² Torres Q., Repensar la revelación, 160.

¹⁵Mientras hablaban y discutían, Jesús se acercó y se puso a caminar con ellos, ¹⁶pero algo en sus ojos impedía que lo reconocieran. ¹⁷Jesús les preguntó: “¿De qué van hablando por el camino?”. Entristecidos, se detuvieron ¹⁸y, uno de ellos, llamado Cleofás, le dijo: “¿Tú eres el único extranjero en Jerusalén que no sabe lo que sucedió en estos días?”. ¹⁹Él les preguntó: “¿Qué sucedió?”. Le respondieron: “Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo. ²⁰Los sumos sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que fuera condenado a muerte y lo crucificaron. ²¹Nosotros esperábamos que él liberaría a Israel, pero ya van tres días que sucedió todo esto. ²²Es cierto que algunas mujeres de nuestro grupo nos han desconcertado, porque fueron temprano al sepulcro, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús ²³y volvieron asegurando que habían tenido visiones de ángeles que les dijeron que él vive. ²⁴Algunos de los que están con nosotros fueron al sepulcro y encontraron todo como habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron”. ²⁵Entonces Jesús les dijo: “¡Qué torpes son para entender! ¡Cómo les cuesta creer todo lo que anunciaron los profetas! ²⁶¿Acaso el Mesías no debía padecer todo esto para entrar en su gloria?”. ²⁷Y, comenzando por Moisés y todos los Profetas, les explicó todo lo que en las Escrituras se refería a él.

De entrada, el hecho del camino implica, desde la experiencia espiritual, un proceso por el que hay que transitar. Ambos discípulos están metido en ello. Van hablando de su interioridad y Jesús toma la iniciativa de encontrarse con ellos. Eso pasa en la oración, en la experiencia espiritual de los ejercicios: nosotros nos disponemos a hacer camino, pero es Dios quien toma la iniciativa y quien se quiere dar a conocer por nosotros.

Tanto la vida del acompañado como del que acompaña juegan un papel importante en el acompañamiento espiritual, pues la vida es proceso, es movimiento, es camino. Ambos tienen que hacer el ejercicio de acercarse a Jesús para caminar juntos hacia él. Sin embargo, es importante que la experiencia espiritual siempre sea en función de Dios, es decir, en función de se que reconozca la acción de Dios en el acontecer en la historia cotidiana.

El acompañante, por su parte, debe ser lo suficientemente respetuoso y agudo para realizar las preguntas correctas que ayuden al que hace los ejercicios o al acompañado a que pueda dar cuenta de aquello que siente y que va experimentando, de acuerdo con

cada una de las situaciones a las que se enfrenta dentro y fuera de la experiencia de los EE.EE. Es un diálogo que lo van realizando juntos, conociéndose, pero también conociendo cómo Dios, a través de cada uno, se va relacionando y aconteciendo. Por eso, los discípulos entran en diálogo con Jesús. Cleofás, manifiesta sus sentimientos, pareciera que está siendo transparente, pese a su extrañeza frente a tal pregunta.

Otra situación que se evidencia es el interés tanto de Jesús como de los discípulos de contar su experiencia y de escuchar. Eso es lo que activa el diálogo de las dos partes y, en su defecto el compartir lo que sucede en el corazón. Si el acompañado siente por parte del que acompaña que hay interés, que se le quiere ayudar, la persona puede dejarse ayudar y confiar, por lo que puede contar lo que le sucede. Asimismo, si el acompañante siente que el acompañado está haciendo proceso, que comparte lo que vive, que tiene deseos de encontrarse con Dios y de ponerse en sus manos y de tratar de leer su vida a la luz de la persona de Jesús, se crea un vínculo de ayuda pero, sobre todo, de compañeros de camino en búsqueda de la voluntad de Dios.

El tema fundamental de estos versículos es el tema del diálogo que lleva a la escucha. Sin ello, no hay proceso de acompañamiento. Es un diálogo que permite ir descubriendo si aquello que se está discerniendo es o no de Dios. Además, es importante ir reconociendo las mociones que va experimentando el ejercitante, las posibles dificultades que va sintiendo, las luces que va viendo, las reflexiones que va haciendo. Sin un proceso de escuchar, no se puede captar el acontecer de Dios en la persona, porque es en ella donde Dios está y el acompañante debe ser lo suficientemente perspicaz para reconocer ese paso de Dios en el que acompaña, pero también en él mismo.

Surge también aquí, cuando Cleofás dice que esperaban que Jesús liberara a Israel, el tema del proyecto político, donde claramente Cleofás habla desde su “propio amor, querer e interés”.³³ Por eso, los EE.EE. son un camino para purificar el deseo e ir descubriendo la voluntad de Dios en la vida de la persona. Con ello, se busca hablar y sobre todo proceder desde una experiencia de Dios. Tiene especial sentido que Ignacio invite a realizar los tres coloquios, como se ha visto antes, para ahondar en ello.

³³ EE.EE. 189

Importantísimo tanto para el que da como para el que recibe: saber decir las cosas que van pasando con toda la sinceridad, de esa manera lo que interesa es que se pueda entender el sentido de lo que se comparte, abrir horizontes, ayudar para ver cómo Dios lo va aconteciendo en la vida. Sobre todo, para reconocer más certeramente, que tenga consciencia de lo que sucede y se dé cuenta de cómo Dios va actuando.

Es importante caer en la cuenta que la experiencia de Dios no es un sentimiento o emoción especial en algunos santos o personas devotas, sino modos concretos de actuar que se vuelven naturales en la persona y que fundamentalmente coinciden con el modo de proceder de Jesús. Es decir, todo aquel acto mío de salir de mi mismo en función del otro. San Ignacio lo diría con términos como “salud de las ánimas”, o “en todo amar y servir”, o en el acompañamiento espiritual la disposición permanente de salvar la proposición del prójimo. En palabras de Baena:

el acto creador que establece la posición de la existencia del hombre, o sea la acción libre de su voluntad o de su amor, no es directamente experimentable por el hombre; pero lo que sí *se experimenta directamente* son las operaciones intencionales de conocer y obrar que ejecutan en concreto la posición de la existencia; y así, lo que se aprehende de la voluntad de Dios es su *orientación* encarnada en tales operaciones; de donde se sigue que el objeto directo de una *experiencia de Dios* lo constituyen nuestros propios actos orientados en cuanto tales, y la acción libre de la voluntad de Dios, concomitante y subyacente es solo coexperimentable, o «experiencia trascendental».³⁴

Otro tema que también aquí se manifiesta es el del testimonio de los demás. Incluso me atrevería a decir que hay un tema de incredulidad. Como están separados de la comunidad, no creen en los otros. Hay que hacer camino para reconciliar con los demás, para confiar, para ser parte de un camino. Estos dos discípulos están alejándose del camino de la comunidad. Jesús, los quiere hacer regresar a ella. Los acompaña en el proceso histórico que han venido teniendo. Por eso les explica lo que se dice de él en las Escrituras.

De alguna manera, el v.27 puede parecerse al reflejar³⁵ en la contemplación. Es decir, ver como en un espejo el reflejo de lo que se está orando y reconociendo. Quien tiene

³⁴ Baena, Fenomenología de la Revelación, 189.

³⁵ EE.EE., 106-108.

que sacar provecho de lo que le pasa, lo que ve, lo que oye, lo que mira, no sólo en el proceso de los EE.EE., sino en la vida cotidiana.

3.3.2. A la mesa compartiendo y partiendo el pan

²⁸*Cuando se acercaron a la aldea a la que se dirigían, Jesús hizo como que iba a pasar de largo, ²⁹pero lo retuvieron, insistiéndole: “¡Quédate con nosotros! Ya es tarde y el día se acaba”. Entonces, entró para quedarse con ellos. ³⁰Jesús se sentó a cenar, tomó el pan, pronunció la oración de acción de gracias, lo partió y se lo dio.*

³¹*Los ojos de ellos se abrieron y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista.*

³²*Entonces se dijeron uno a otro: “¿Acaso no ardía nuestro corazón cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?”.*

La intención de pasar de largo, implica que Jesús quiere la libertad del sujeto y no violenta su lugar personal. Esa relación debe existir entre acompañante y acompañado. En ese sentido, los dos discípulos de Emaús también se acompañan mutuamente en la situación que están viviendo de la muerte de Jesús. Por eso, la respuesta de los discípulos es importante, puesto que son ellos los que le piden a Jesús que se quede, luego del dialogo que han tenido: quieren seguir junto a él. De alguna manera, su corazón les dice que hay una presencia de Dios en su vida y que quieren estar en ella: por eso le piden a Jesús que se quede.

De ahí que el tema del coloquio es importante, porque es el tema del diálogo, el culmen de la experiencia propiamente de los EE.EE. donde uno se pone en contacto con Dios y acontece la inmediatez entre Dios y el ejercitante como en la anotación 15. Que Dios actúe en la persona que hace los ejercicios implica que su palabra toca la vida de las personas y las transforme para que realicen algo concreto. Que Jesús parta el pan y pronuncie la bendición tiene ese sentido: Dios mueve a las personas, las toca personalmente, las transforma. Por eso, es importante descubrir las mociones y tener claridad sobre los movimientos que se realizan en el corazón del ejercitante, para poder ir discerniendo qué es lo que realmente Dios quiere y cómo se puede realizar en el ejercitante.

El examen aquí es clave. No sólo el general y el particular, sino el de la oración. Uno tiene que realmente reconocer que nos podemos equivocar en la experiencia de Dios y

que hay que discernirla, es decir, saber escoger aquello que realmente es de Dios, alejar lo que no es de Dios y reconocer lo que es de cada uno. En ese sentido, la experiencia de Dios, usualmente, se la vive en el momento que sucede, pero también se la reconoce luego de que ha pasado. Fundamentalmente, porque la experiencia de Dios mueve a la acción, no son percepciones emocionales, sino un modo de vida según el actuar del Resucitado en la persona.

Pero también es el momento de reconocer que la experiencia de Dios se da en el mundo de lo categorial, de lo fenoménico, reconocible en nuestro actuar en función del otro. Dios se hace sentir y lo podemos reconocer, sin olvidar que

lo experimentable y cognoscible por el hombre en forma inmediata, no es Dios en su intimidad, ni su voluntad en su realidad supramundana, sino las operaciones categoriales en cuanto orientadas por el existencial divino, o sea, la libre voluntad de Dios. Es aquí donde se puede identificar lo que realmente es una experiencia de Dios, o experiencia trascendental, en cuanto coexperimentada en las operaciones categoriales auténticas (de los otros seres humanos).³⁶

Ignacio insiste en el “sentir y gustar de las cosas internamente”³⁷ porque es el principio para reconocer la acción de Dios en cada uno de nosotros. Asimismo, el que Ignacio hable de la necesidad del “conocimiento interno del Señor”³⁸ es una llamada a conocer la manera de ser de Dios en Jesús para más amarlo y seguirlo. Por eso la importancia que tienen en los ejercicios el examen, el coloquio, las reglas de discernimiento y demás recursos mencionados en el aparte 2.7, para poder discernir si lo que me está pasando es o no de Dios, junto con otros. Desde esa óptica, a partir del texto,

el gesto de la fracción del pan lleva a los discípulos a reconocer al que estaba en la mesa con ellos. (...) Esta marcha súbita, en el mismo momento en que le reconocen, subraya que la revelación de Jesús resucitado -y la adhesión a él- no es del orden del ver, sino del creer, ayudada por la mediación de signos: fracción del pan y relectura de las Escrituras. (...) La fracción del pan es la que «abre» los ojos de los discípulos (cf. v. 35). Y esta apertura de los ojos les revela,

³⁶ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 229

³⁷ EE.EE., 2.

³⁸ *Ibid.*, 108.

retrospectivamente y de golpe, el deslumbramiento de la apertura de las Escrituras.³⁹

Los EE.EE. quieren abrimos los ojos de la fe para seguir a Jesús y el acompañamiento espiritual es el medio por el cual, a la manera de Ignacio, los que lo desean seguir según este carisma pueden reconocerlo y confirmarlo, como ellos, en la vida cotidiana, en su historia personal. De ese modo, la realidad del resucitado es la vida de cada uno como testimonio vivo, o transparencia, de Su presencia en el mundo.

3.3.3. El anuncio del “invisible” a la comunidad

³³Y en ese mismo instante se pusieron en viaje y regresaron a Jerusalén. Allí encontraron reunidos a los Once y a los demás que estaban con ellos. ³⁴Éstos decían: “¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se apareció a Simón!”. ³⁵Y, por su parte, los que habían regresado de Emaús les relataron lo que les sucedió en el camino y cómo habían reconocido a Jesús en el momento de partir el pan.

La verdadera experiencia de Dios, entonces, es la que se vive intensamente, pero que también es comunicada y, por tanto, reconocida como tal. Es una experiencia transformante que hace salir de sí mismo para servir a los demás y configurarse con el proyecto de Jesús. En ese sentido, la comunidad confirma esa experiencia. El hecho que estos dos discípulos se hayan ido por la noche a Jerusalén dice mucho de cómo han de haber estado tocados estos sujetos para comunicar aquello que han vivido. Y en ese sentido, es la comunidad la que los acoge porque también ha vivido la experiencia del resucitado por medio de Simón, a quien se le aparece primero. Por eso, el acompañante y el acompañado, como miembros de la Iglesia, son importantes para poder reconocer la presencia de Dios, de manera que sea una experiencia compartida y vivenciada por las dos partes; así se aproximan a la y certeza o confirmación de que una moción o el resultado de un discernimiento son o no de Dios. En ese sentido, la comunidad es un apoyo importante para alcanzar dicha confirmación.

Sigue presente el tema del camino, que es una vuelta a la comunidad, una invitación de Jesús a vivir una vocación con otros. Jesús es compañero de camino de los dos discípulos de Emaús y hay una llamada importante para que también las personas sean

³⁹ Moitel, Pierre, *Grandes Relatos del Evangelio. Construcción y lectura*. Cuadernos Bíblicos 098. 8ª Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino. 1999. p 18-19.

caminantes con otros para descubrir juntos la presencia de nuestro Dios que es íntima, pero también colectiva y correlacionada con la vida cotidiana. Por eso, el acompañante, es verdadero compañero de camino y no alguien que toma las decisiones por el otro, sino alguien que puede ayudar a vivir la experiencia de Dios, por mayor experiencia o camino recorrido. Sin embargo, siempre desde la libertad plena de ser hijos de Dios ambos, pecadores ambos y buscadores ambos. Desde ahí, hay que partir para reconocer al otro como rostro de Dios y como ayudador en la búsqueda de Dios; en otras palabras Dios salva al ser humano por medio del ser humano:

esto sería enteramente y a totalidad la revelación de Dios en la Biblia, pero particularmente en el NT. Dios salva al hombre por medio del hombre Jesús. O, lo que es igual, Dios salva aconteciendo a plenitud, o estando en Cristo (2 Cor 5,19) y por eso el hombre mismo es el instrumento exclusivo y único de salvación; de donde se concluye que la acción salvadora de Dios aconteciendo en el hombre es tanto más efectivamente salvadora, cuanto ese mismo instrumento sea más obediente y dócil frente a ese acontecer de Dios en él; desde este planteamiento se comprende por qué Jesús es absolutamente obediente al acontecer de Dios, que estaba en él, resulta ser el instrumento absolutamente dócil de la salvación de la humanidad y, por esa misma razón, el acontecimiento escatológico absoluto.⁴⁰

Se quiere reforzar la idea de la necesidad de caminar juntos en comunidad, de la salvación de Dios por medio de los seres humanos, insistiendo que el “Espíritu representa una especial posición dentro del enunciado trinitario, a saber, la comunión del Espíritu Santo, la gracia de Cristo y el amor de Dios se hacen presentes por sus efectos, patentemente experimentables en la comunidad, lo que era entendido como experiencia del Espíritu”.⁴¹ Porque la persona que nos ayuda a descubrir la experiencia de Dios tanto al acompañado como al acompañante es el Espíritu Santo.

Las comunidades primitivas fueron entendiendo la fórmula *κοινωνία πνεύματος* de 1 Cor 12,4-6 y 2 Cor 13,13, entre muchas otras. Estas fórmulas son “la revelación típica neotestamentaria acerca del Espíritu Santo y su función. Es decir, los dones de gracia salvíficos experimentados por la comunidad en cuanto proceden el Espíritu como don

⁴⁰ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 637.

⁴¹ *Ibid.*, 723.

de Dios y que es igualmente don de Cristo. Por tanto, el Espíritu Santo está unido al Señor y a Dios en una sola unidad”.⁴² De eso se desprende lógicamente que “participar comunitariamente en el Espíritu es lo mismo que participar de la unidad de Dios y de Cristo por su Espíritu”.⁴³ En síntesis, se puede

concluir que la acción divina, que produce la *comuni3n* de personas en la comunidad, no es diferente de la unidad de Dios y de Cristo en el Esp3ritu; en otros t3rminos, Dios y Cristo, al hacer *comuni3n* por el Esp3ritu de ambos, producen la comuni3n entre hombres entre d3a, en la comunidad, en la medida en que los hombres se integren, con todo su ser, por la fe, en la comuni3n trinitaria.⁴⁴

Tambi3n es importante agregar que otra funci3n del Esp3ritu en nosotros es que hace presentes a Dios y a Cristo en el acto creador-salvador del ser humano. Es decir, “que el Esp3ritu es propiamente el actuar de Dios y de Cristo, por medio del cual Dios y Cristo se hacen presentes en su criatura y subsisten en ella”.⁴⁵

3.4. El Esp3ritu Santo como dinamizador de la comunidad

Un tema central en la narrativa y teolog3a de Lucas es el actuar del Esp3ritu. Es por esta raz3n que se cierra este tercer cap3tulo mencionando su centralidad en la din3mica de los EE.EE. y por ende en la din3mica del acompa1amiento espiritual. Justamente, Con estas citas anteriores se ha querido caer en la cuenta de la importante funci3n del Esp3ritu Santo en la vida del cristiano. No solamente porque hace sentir y conocer la experiencia individual de Dios, sino tambi3n porque para poder corroborar o confirmar dicha experiencia, necesitamos de la misma vida de Dios, reflejada en la comunidad, para entenderla m3s plenamente, porque es el modo de ser de Dios al que nosotros estamos llamados a vivir.

En otras palabras, necesitamos de los otros, como las personas de la Trinidad se necesitan mutuamente. Sin la fuerza del Esp3ritu Santo y la posibilidad del acompa1amiento, como s3mbolo de la experiencia comunitaria, al modo de ser de Ignacio, la experiencia de Dios quedar3 personal e intimista. El hecho de reconocer esa

⁴² Ibid., 724

⁴³ Ibid., 725.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., 726.

experiencia de Dios junto con otro, me hace salir de mí mismo y también me ayuda a reconocer que no solo puedo encontrarme con Dios personal y directamente, sino que lo puedo descubrir su presencia de manera más evidente, mediante el vínculo que se experimenta con otros en comunidad.

CONCLUSIONES

1. Dios se sigue revelando todos los días, a cada momento y en todo lugar y persona que salga de sí misma para encontrarse con otra persona. Esta afirmación es complicada porque de alguna manera se está cuestionando el modo cómo se ha venido entendiendo esta categoría de revelación en la Iglesia. Es indudable que para nosotros los cristianos el culmen de la revelación es la persona de Jesucristo (Heb 1,1-2) y que la Sagrada Escritura es una fuente indiscutible de inspiración divina que nos permite acceder a dicha revelación. Sin embargo, es importante caer en la cuenta que Dios se puede revelar de la manera que mejor le parezca, en formas, lugares y momentos que pueden no estar sujetos a creer en Jesús, en la Iglesia y en la Escritura. Esto implica, entonces, que Dios no está sujeto la Iglesia para revelarse, sino que pueda hacerlo de la forma que quiera, en la cultura que quiera, rebasando los límites de nuestra comprensión para darse a conocer a otras personas, incluso no creyentes. Sucede así porque el modo de ser de Dios es puro amor que sale de sí y el amor no tiene límites.
2. Si Dios se puede manifestar de la manera que quiera implica que su revelación es dentro de la historia porque la única manera en que los seres humanos podemos ser capaces de conocer la realidad es a través de los fenómenos. Por ende, si Dios se quiere dar a conocer, debe hacerlo a través de los fenómenos que podamos sentir y experimentar. Retomando al P. Baena y a Torres Queiruga, la revelación de Dios se da en la medida que somos capaces de leer en la historia los signos de ese acontecer, que nos va dando pistas de lo que quiere de nosotros, que nos hace entender lo que sucede de manera diferente y con otra óptica. Por tanto, no se evidencia de manera directa, sino que su acontecer es mediado, es decir, lo experimentados a través de la naturaleza, de las situaciones de la vida cotidiana, de las personas que nos rodean, de los sentimientos que vamos teniendo de acuerdo a lo que nos va pasando en la historia.
3. Dios, para revelarse en la historia, se ha posicionado en la estructura humana y, desde dentro, nos invita a ser como él es: siempre en relación con otro. Esa es la revelación por excelencia: Dios nos invita a ser como él. Y, como está dentro de nosotros, podemos ser capaces de reconocerlo en la historia. Pero no está de una manera intimista, sino que esta posición suya –que es invitación–, si la acogemos y

aceptamos, nos hace salir de nosotros mismos hacia el otro, es decir, en el servicio a los demás. En otras palabras, Dios acontece en nosotros haciéndonos salir de nuestro individualismo para relacionarnos con los demás. Al ser imagen y semejanza suya, estamos llamados a vivir en relación a los demás. Así, podemos vivir auténticamente nuestra humanidad. Por eso la necesidad del criterio de mayéutica histórica, porque necesitamos reconocer internamente cómo acontece Dios en la historia por un lado y, por otro, ser capaces de hacer vida esa experiencia de Dios puesta al servicio de los demás o a favor de los demás.

4. Si la voluntad de Dios es que salga de mí mismo para relacionarme con el otro, ello implica que es en esa relación con otros donde acontece la revelación. Por tanto, la comunidad es el lugar donde esa experiencia de revelación es acogida, acompañada y confirmada. Por ello, es en las relaciones intersubjetivas entre los miembros de la comunidad donde se construye la significación común, que es el conjunto de experiencias comunes que ayudan a descubrir ese acontecer de Dios en sus historias.
5. Con lo expuesto anteriormente, se puede interpretar que la experiencia que Ignacio de Loyola vive y que pone por escrito en el libro de los Ejercicios Espirituales es un acontecer de Dios en su vida (mayéutica histórica) y, por tanto, revelación. Pero también, el hecho mismo de que Ignacio vaya buscando ayuda en otras personas versadas en cosas espirituales y que, por otro lado, luego de un largo recorrido personal, busque amigos con quienes compartir su deseo de servicio y su forma de vida –de aquí nacerá la Compañía de Jesús– es una consecuencia de esa experiencia de Dios que lo invita a salir de sí mismo para vivir en comunidad y tener un modo de proceder común (significación común).
6. Si los EE. EE. de Ignacio, teniendo presente la anotación 15, son un proceso espiritual que facilita la experiencia de la revelación de Dios al que hace los ejercicios, esto conlleva que la persona reconozca en su historia esa presencia (mayéutica histórica) en su interior. Pero también Ignacio reconoce que esta experiencia no puede quedarse en la intimidad de la persona que la realiza, sino que tiene que compartirla con otro, con quien va siendo capaz de ir reconociendo, junto con el que los da los ejercicios, de ese acontecer de Dios en él. Por eso es tan importante para la espiritualidad ignaciana la conversación espiritual o

acompañamiento espiritual porque es el lugar de comunión entre dos personas que están buscando lo que Dios quiere. Así, el que da los ejercicios es compañero de camino, testigo de la experiencia de Dios en la otra persona. En esta relación que implica comunión, intersubjetividad y cercanía de ambas partes para descubrir a Dios se da la significación común. Por ello, si esta experiencia del acompañamiento espiritual se vive en relación de búsqueda de la voluntad de Dios, este espacio es un modo particular, entre otros, donde acontece la revelación de Dios, por medio de la relación entre estas dos personas.

7. Por tanto, si el acompañamiento espiritual ignaciano es un lugar donde Dios se revela, las personas que lo practican, tanto el que acompaña como el que es acompañado, deben experimentar un proceso de conversión personal y una profundización en el amor a Jesucristo que implique una identificación con él. Asimismo, debe acrecentarse el deseo de servir a los demás con la vida y también debe notarse, mediante el testimonio de vida, como les pasó a los discípulos de Emaús, la alegría de anunciar a Jesús muerto y resucitado. A fin de cuentas, como dice san Pablo en la carta a los Romanos debemos ser capaces de confesar con la boca que Jesús es el Señor y creer con el corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos para salvarnos (Rom 10,9).

8. Por ello, al ser el acompañamiento espiritual un espacio donde acontece la revelación de Dios, es un modo particular por el que los ignacianos estamos llamados a quitar las afecciones desordenadas para buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de la vida [EE.EE 1], es decir, salvarnos. Por algo ya Ignacio, en el Principio y Fundamento [EE.EE. 23] señala que el proyecto de Dios para el ser humano es la salvación. Al ser el acompañamiento espiritual ignaciano un espacio comunitario donde se desarrolla la significación común, donde se relee la vida como acontecimiento de Dios en la historia (mayéutica histórica) y donde se nos invita a salir de nosotros mismos para vivir en relación con otros (posición de Dios) es, sin lugar a dudas, un espacio donde la revelación acontece de manera privilegiada.

BIBLIOGRAFÍA

- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y Análisis*. Bilbao – Santander: Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae. Colección Manresa No. 1. Segunda Edición. 2009.
- Asociación de Colegios Jesuitas de Colombia (ACODESI). *Propuesta Educativa de la Compañía de Jesús: Fundamentos y Práctica*. Colección Propuesta Educativa No. 7. Bogotá: Instituto San Pablo Apóstol, 2005.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.
- Baena, Gustavo y Arango, José Roberto. “Fenomenología de la Revelación”. En *Introducción al Antiguo Testamento e Historia de Israel*. VV.AA. Colección apuntes de Teología, 3-22, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Bravo Lazcano, Carlos. “La revelación: cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II.” *Theológica Xaveriana*, vol. 33, no. 3-4 (Julio-Septiembre, 1983): 261-269.
- Casas, Juan Alberto. “La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología: bíblica, sistemática y de la acción.” *Cuestiones Teológicas* No.88, Vol. 37 (julio-diciembre 2010): 281-301.
- Congregación General 34. *Constituciones de la Compañía de Jesús: Normas Complementarias*. Roma: Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús. 1995.
- Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática Dei Fidei, 1870.
- Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Dei Verbum, 1965.
- De Dalmases, Cándido. *Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola*. 5ta Edición. Santander: Sal Terrae, 1985.
- De Loyola, Ignacio. *Obras Completas*. 4ta Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1982., Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis Primada de México, Edición electrónica, tomado de: http://www.vicariadepastoral.org.mx/1_catecismo_iglesia_catolica/catecismo_iglesia_catolica.pdf (consultado el 1 de octubre de 2015).
- Denzinger, Enrique. “El Magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres”. Barcelona: Editorial Herder. 1963.
- Fédry, Jacques. *Decidir según Dios: el método de Ignacio de Loyola*. Bilbao – Santander: Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae. 2012.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según san Lucas: Tomo IV*. Capítulos 18,15-24,53. Primera Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.A., 2005.
- Gray, Howard. “The experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education”. En: Traub, George (Ed.), *A Jesuit Education Reader*, por H. Gray, 63-86. Chicago: Loyola Press. 2008.
- González Buelta, Benjamín. *Caminar sobre las aguas: nueva cultura, mística y ascética*. Bilbao – Santander: Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae. 2010.
- Moitel, Pierre, *Grandes Relatos del Evangelio. Construcción y lectura*. Cuadernos Bíblicos 098. 8ª Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino. 1999.
- Nuevo Testamento: Biblia de la Iglesia en América, Bogotá: CELAM-Ediciones PPC, S.A.S., 2015.

- O'Malley, John. "How the First Jesuits Became Involved in Education". En: Traub, George (Ed.), *A Jesuit Education Reader*, por J. O'Malley, 43-62. Chicago: Loyola Press. 2008.
- Parra, Alberto. *Textos, Contextos y Pretextos: Teología Fundamental*. Primera Edición. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005, 82-86.
- Rambla, José María. *El Peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao – Santander: Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae. 1983.
- Ramírez, Alberto. "La palabra y el silencio: Categorías antropológicas para desentrañar el fenómeno de la revelación y de la fe." *Cuestiones Teológicas*, Vol. 39, No. 92 (Julio-Diciembre 2012): 197-214.
- Sánchez Hernández, Olvani. "Acontecimiento y pensamiento: sobre la revelación judeocristiana y la búsqueda del pensar".
En *Reflexiones en Filosofía Contemporánea*, por Rocha de la Torre, Alfredo (ed.), 87-104. Bogotá: Universidad de San Buenaventura-Gramma, 2013.
- Sánchez, Olvani. "Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II". *Franciscanum: Revista de las ciencias del Espíritu* 143 (2006): 47-58.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*. Segunda Edición. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Zizioulas, I.D. "Trinidad y Persona". En: *Comunión y alteridad: Persona e Iglesia*. Págs.: 197-223. Salamanca: Sígueme, 2009.