
El estilo de vida ignaciano: una posibilidad para el hombre de hoy

*Mario Gutiérrez J., S.J.**

Introducción

La celebración del quingentésimo aniversario del nacimiento de Ignacio de Loyola nos invita a mirar muy de cerca su figura. El P. Peter-Hans Kolvenbach, General de la Compañía de Jesús, a su vez, nos recuerda que esta celebración es de gratitud por el don de Dios a su Iglesia y una apremiante invitación a “acoger y encarnar en nosotros con mayor vigor aún la experiencia espiritual de Ignacio y a relanzar con más audacia y sentido de gratitud el servicio apostólico eclesial de la Compañía.”¹

En los centenarios ignacianos vivimos una coyuntura de renovación de la vida apostólica personal y comunitaria en el Espíritu. Es tiempo de ahondar en nuestra misión.

Ignacio pertenece a la historia del pueblo de Dios. Por eso nos encontramos unidos en esta celebración, los jesuitas y nuestros más íntimos colaboradores, con aquéllos y aquéllas, que se inspiran en la espiritualidad ignaciana.²

Nos dice también el P. General que la personalidad de Ignacio no se capta plenamente a la primera, sino que hay que ir descubriendo en profundidad y con perseverancia, para participar en su experiencia.³

* Doctor en Teología Universidad Gregoriana (Roma). Decano Académico Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá)

¹ *Carta sobre los aniversarios ignacianos*. En: *Información S.J.* Vol. 21, No. 12 (marzo-abril 1989) p. 41.

² Cf. *ibidem*.

³ Cf. *ibidem*.

Hemos contextualizado la figura de Ignacio en aquel tiempo de tanta importancia en la historia de la humanidad y en particular de la Iglesia: los albores del Renacimiento y la época de la Reforma. Es un tiempo de grandes descubrimientos y conquistas, en el que se inician cambios fundamentales.

La presente reflexión pretende establecer un aporte en la dirección indicada: proponer el estilo de vida ignaciano, como una posibilidad vigente para todos aquéllos y aquéllas que deseen profundizar y seguir la inspiración de Ignacio de Loyola en toda su riqueza de proyecciones. En otras palabras se quiere responder a la pregunta: ¿Ignacio de Loyola, un hombre de su tiempo, será también un hombre para nuestro tiempo?

Somos conscientes de la amplitud de la temática y de la imposibilidad de una profundización adecuada. Intentaremos, en un primer momento, situar en una visión de perspectivas generales la espiritualidad contemporánea. En una segunda parte, indicaremos los datos histórico-existenciales de la experiencia ignaciana en sus dos primeras etapas: Loyola y Manresa, enfatizando el carácter decisivo de este camino para la dirección de la espiritualidad ignaciana. Finalmente indicaremos algunas proyecciones de actualidad, entre las múltiples que nos ofrece el estilo de vida ignaciano. Estas proyecciones se confrontarán con las perspectivas de la espiritualidad contemporánea.

Un *estilo de vida* hace referencia a la manera propia de ser y de vivir (personal o comunitaria), de amplio contenido y de múltiples perspectivas. Hace referencia directa a una espiritualidad. El “estilo de vida ignaciano”, por lo tanto, indica la manera propia de ser y de vivir de Ignacio, su espiritualidad característica. Compreendinos, pues, como sinónimos: estilo de vida y espiritualidad.

Existen tantas espiritualidades como estilos de vida. Lo que las diferencia se sitúa exactamente en la manera como toman los medios secundarios, en la proporción de su utilización y en los motivos específicos, que sirven de punto de apoyo para la prosecución del fin que se pretende. La síntesis de estos factores es la que da a una determinada espiritualidad ese carácter único, que hace de ella un todo orgánico, un conjunto equilibrado y estable.

Para el estudio de un determinado estilo de vida o espiritualidad, hemos de avanzar y buscar el filón, que nos conducirá al origen de esa manera singular de ir a Dios y de mirar al hombre y al mundo. Habitualmente se encuentra en la fuente de todo estilo de vida o espiritualidad particular una *experiencia original de Dios y la formación de discípulos, a la luz de la experiencia inicial*.

La experiencia original se enraíza en un don especial del Espíritu, que consiste, por una parte, en una percepción aguda de un punto esencial del Evangelio y, por otra, en la necesidad hacer nacer algo que ponga de relieve este aspecto particular. El don del Espíritu es lo que llamamos *carisma*. Trasciende las épocas y los diferentes medios y da origen a

“una forma de vida espiritual”. Las personas que siguen tal forma particular son el llamado profético de la dimensión peculiar de la existencia cristiana, percibida por el portador original del carisma. Así se constituye una familia espiritual, que va más allá de los límites de la orden o congregación religiosa que tuvo su origen en este carisma. Esta familia encuentra inspiración de su vida en ese don peculiar del que considera su maestro. Por consiguiente, también la fidelidad al espíritu y a la doctrina de este maestro es responsabilidad de todos los miembros de la “familia espiritual”⁴.

I. Panorama de la espiritualidad contemporánea

No es algo oculto para nuestra reflexión ese conjunto de resonancias psicológicas, a que dan lugar las palabras *espiritualidad* y *santidad*. El primero de los términos suscita la idea de un jardín inútil o de un peligroso refinamiento aristocrático, de unos cuantos privilegiados.

La palabra “santidad” produce una especie de bloqueo psicológico. El pensamiento se transporta con la imaginación a los gigantes de antaño, a quienes sus biógrafos se han encargado de idealizar, cargando las tintas sobre lo extraordinario, lo inusitado y hasta lo inhumano. Vienen al recuerdo, por ejemplo, los eremitas y estilitas, tan sepultados unos en sus cavernas y tan instalados los otros en sus columnas, que, cual “iluminados” e “iguales a los ángeles”, no parecían ya seres de este mundo.

Por eso se dirá que la santidad es algo superado o perteneciente a un mundo extraño y a un esquema mental inadaptable a las formas discontinuas y al ritmo entrecortado y enloquecido de la vida actual. Un eremita y un estilita hoy ni siquiera suscitan curiosidad. Más bien está en el ambiente la pregunta: ¿para qué sirve todo eso? Al santo se le mira brutalmente como un enfermo, un inadaptado y un ser inútil.

Estos son los criterios en boga; éstas las reacciones de alergia, hastío o indiferencia. Ahora bien, todo lo anterior no debe dar pie para un prejuicio negativo de nuestra época sino que nos sitúa, presumiblemente, ante un fenómeno de rechazo frente a cierta espiritualidad transmitida en el pasado y que hoy se considera inadecuada para expresar y animar nuestra actual situación histórica.

A pesar de las sombrías previsiones del fin de la religión (Comte, Marx y Weber), que se han formulado en nuestro mundo actual, éste vive un despertar espiritual innegable, que demuestra que el sentido religioso persiste y que se da un nacimiento de una nueva sensibilidad para las dimensiones místicas de la vida humana. La *sociedad de consumo* no da respuesta a las profundas exigencias humanas de autenticidad, de religión, de interioridad,

⁴ Cf. Dion, Marie-Paul, *La spiritualité ignatienne*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 14, No. 55 (juillet-septembre 1990) 150-153.

de libertad y de sentido de la vida. La *civilización industrial* no ha ofrecido un mundo a la medida del hombre, en el cual fuera posible habitar y convivir, buscando el bien común. Lo que ha impuesto es el criterio de la productividad, como parámetro de valor, la masificación y manipulación de las personas, una angustiosa incomunicabilidad, un futuro amenazante, la atrofia de los sentimientos y la polución ecológica. *La idolatría en una sociedad injusta y discriminadora* ha sido fuente de numerosas esclavitudes en los que absolutizan la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios, y en las demás víctimas inocentes de tal divinización violadora de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal (cf. Puebla 491).

Es lógico, pues, que el hombre de hoy rompa toda esa represión y busque una salida a las aspiraciones más radicalmente insertas en su ser, para un encuentro auténtico de sí mismo, a través de intentos más o menos acertados⁵.

En este contexto de búsqueda se perfila una *espiritualidad contemporánea* con contornos bien caracterizados. No es el caso detenemos en un estudio exhaustivo de los mismos. Con todo haremos un esbozo de ellos, a manera de punto referencial, a la hora de explicitar, en la tercera parte, las proyecciones del estilo de vida ignaciano para el hombre de hoy⁶ y a modo de ubicación actual de la coincidencia del espíritu humano con el Dios que actúa en la historia.

1.1. Espiritualidad como opción fundamental y horizonte significativo de la existencia. (dimensión personalista, antropológica)

Es una perspectiva antropológica general. Según ella, la espiritualidad no es monopolio de los cristianos o de una determinada categoría de personas, Es para todo hombre que se abre con autenticidad al sentido de su existencia de cara a la historia real y verifica una elección de valores decisiva, fundamental y unificante.

El positivismo reducía al hombre a un mero hecho. La reflexión actual descubre que el ser humano no es puro ser, sino que siempre implica un significado; su vida posee un sentido, que él busca a nivel global y no sólo a nivel parcial para las diferentes acciones particulares.

⁵ Fiores, Stefano di, *Espiritualidad contemporánea*. En: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid, Paulinas 1983, p. 455.

⁶ Nos atendremos, en líneas generales, a la síntesis que ofrece el mismo Stefano dio Fiores, desde una perspectiva antropológica y con el presupuesto de las notas, que la espiritualidad cristiana ha adquirido en el interior de la Iglesia, a partir del Vaticano II: trinitaria, cristocéntrica, eclesial, bíblica y ecuménica (cf. *ibidem* p. 462-470).

El hombre no se resigna a una vida carente de sentido. Aflora en él el antiguo problema fundamental de la filosofía: "Saber si la vida merece o no merece ser vivida" (A. Camus).

En la reflexión humanística de nuestro tiempo se tiene como algo adquirido y riguroso el que la gran acción de la vida debería tener una *finalidad* en el proyecto previo del Creador. Aun en el caso de que se niegue la hipótesis de Dios, el existencialismo admite que en la pura facticidad de la vida humana se incluye la capacidad de buscar un fin o un sentido global; porque no se ha dado ningún sentido a la existencia, hay que inscribirla en él mediante un proyecto fundamental, que se debe realizar en el compromiso de la libertad.

La persona humana debe efectuar una toma de posición determinante, respecto a los valores, a los que debe adherirse para la realización de un cierto tipo de humanismo. Nos encontramos en el orden de los significados últimos, que imprimen una dirección a la vida. No basta hacer preguntas, sino que es preciso saber responder a la única pregunta, que parece incluir todos los demás interrogantes: ¿Por qué motivo estoy aquí? Plantearse esto es ya recuperar la dimensión de lo profundo. Esto es lo que no tiene en cuenta el horizontalismo moderno. Y precisamente en esto está la dimensión religiosa humana: ser religioso es andar en buscar del sentido de la vida y mantenerse abierto a las respuestas de fondo.

La respuesta se podría concretizar en algunos valores, que pueden dar consistencia y unidad a la historia: aceptación de sí y fidelidad al propio ser profundo; creatividad artística o esfuerzo científico; amor al hombre y lucha contra la injusticia; humanización o promoción humana integral.

Ahora bien, la vida encuentra consistencia definitiva en la dirección del Dios Creador, que llama al hombre a buscar la comunión, la libertad y la vida de realización definitiva.

Esta opción fundamental y búsqueda de sentido se encuentra por encima de toda estructura confesional. No se identifica con la opción cristiana. Debe entenderse, no sólo a nivel individual, sino también como una búsqueda de sentido para la convivencia social.

El vacío interior, creado por el desmoronamiento y la pérdida de los valores genuinamente humanos y por la presencia desconcertante del mal, y la frustración existencial, derivada de la pérdida del sentido de la vida, inducen a la persona a huir de sí misma y a sumirse en la desesperación. Esta situación requiere una apertura a significados y valores más profundos y un asumir la propia existencia y definirla en una continua proyección hacia el futuro y en términos de misión.

En una perspectiva creyente se descubre la vida como *don* de Dios y, al mismo tiempo, como *misión* que se ha de realizar, según el fin para el que fue creado el hombre y que está inscrito en su ser. Su respuesta, desde la fe, se convierte en opción ante la revelación de Dios en la historia y, sobre todo, en Cristo Salvador.

1.2. Espiritualidad como experiencia (dimensión experiencial)

Aparece hoy en primer plano la fascinación de la experiencia, en su aspecto positivo de encarnación de la fe. El hombre de hoy siente la exigencia de creer sólo en lo que se presenta garantizado por la vida. Las ciencias naturales lo han habituado a permanecer constantemente en el reino de la experiencia y, por lo tanto, a desconfiar de las construcciones ideológicas, carentes de una base real. Hay que tener en cuenta que el ambiente actual no es el de la cristiandad, en el que la fe era un hecho colectivo. La afirmación de Karl Rahner es sintomática: "El cristiano del futuro o será un 'místico', es decir una persona que ha 'experimentado' o no será cristiano"⁷.

En consecuencia, el creyente de hoy debe dar cuenta de su experiencia religiosa, entendida como presencia vivida y encuentro de comunión con Dios; debe demostrar que su fe no es una árida abstracción.

Este descubrimiento personal de Dios va madurando sólo a base de amor y en la aceptación de una misión en el plan de la salvación. Es tanto más difícil, cuanto se está dando el fenómeno de la "lejanía", de la "ausencia" de Dios, en que ya la misma palabra "Dios" es para muchos un término vacío, que no afecta la realidad en que viven ni tiene lugar en su contexto experiencial. El mundo no es ya el mundo luminoso, lleno de lo divino, en el que se entremezclaban lo humano y lo divino, ni el cosmos ordenado, donde todo, incluso Dios, tiene su puesto fijo, y en el que todo refleja a Dios, ni un orden sancionado por Dios y que hay que respetar y guardar. Para nosotros es más bien el terreno de nuestra acción histórica, creadora de un orden humano nuevo.

El mundo técnico-científico ha proclamado la desaparición de Dios, porque sigue la línea exclusivamente intelectual. Es preciso acudir a la vivencia y a la experiencia humanas, especialmente en momentos privilegiados, en los que el hombre percibe su apertura a una dimensión superior, a una realidad que da consistencia a estos datos de experiencia y orienta su dinamismo. En general se experimenta a Dios, tomando como punto de partida tanto la plenitud y los valores, como el vacío y los límites de la vida. Si bien la experiencia del dolor, del fracaso y de la muerte, puede producir duda religiosa y hasta ateísmo, con todo más frecuentemente es escollo, en el que se resquebrajan mitos o ídolos culturales y se evidencia lo absurdo de una vida sin Dios. Pero hoy existe una mayor inclinación a partir de la experiencia del amor para comprender quién es Dios en su profundidad.

No hay que pasar por alto que el hombre de hoy, como el bíblico, busca y capta la acción de Dios en el desarrollo de la historia. Comprende que lo completamente nuevo, originario y totalmente otro, que llamamos Dios, se hace acontecimiento en la historia. El pueblo de

⁷ Rahner, Karl, *Espiritualidad antigua y actual*. En: *Escritos de Teología*. Vol. VII, p. 25. Citado por Stefano di Fiore en *Espiritualidad contemporánea* p. 464.

Israel entendió la presencia de Dios en esa historia, sobre todo en su liberación de la esclavitud; los cristianos, en el misterio de la pascua de Cristo.

1.3. Espiritualidad como compromiso con el mundo (dimensión histórica)

En siglos pasados se pudo entender la vida cristiana perfecta como la fuga o huida del mundo, para darse a la contemplación divina. Hoy en la espiritualidad cristiana se presenta la negativa a identificar la vida espiritual con la religiosa y más bien se vincula el culto a Dios con el compromiso con el mundo.

El P. Teilhard de Chardin percibe vivamente lo anterior: “No me parece que exagere al afirmar que para las nueve décimas partes de los cristianos practicantes, el trabajo humano no pasa de ser un ‘estorbo espiritual’. A pesar de la práctica de la intención recta y de la jornada ofrecida a Dios cotidianamente, la masa de los fieles abriga oscuramente la idea de que el tiempo pasado en la oficina, en los estudios, en los campos o en las fábricas es tiempo sustraído a la adoración. Naturalmente que es imposible no trabajar. Por es también imposible pretender entonces esa vida religiosa profunda, reservada a quienes tienen holgura para rezar o para predicar todo el día. En la vida es posible recuperar algunos minutos para Dios. Pero los horas mejores quedan absorbidas, o al menos depreciadas, por los cuidados materiales. Bajo el imperio de este sentimiento hay una masa de católicos que lleva una existencia prácticamente doble o fastidiada: necesitan quitarse el ropaje de hombre para sentirse cristianos y aun sólo así cristianos inferiores”⁸.

En consecuencia, la propia actividad cotidiana es el medio como los cristianos colaboran en la consumación del mundo en Cristo. En ese trabajo Dios mismo se nos hace accesible, es el medio en el que es posible encontrarse con El.

Con relación a esta perspectiva, hemos de tener en cuenta que por la creación y la encarnación el mundo posee un valor religioso; que Dios no entra en competencia con el hombre, sino que le deja el campo para su acción y finalmente que es imposible reducir el cristianismo a un conjunto de ritos alejados de la vida, sino que más bien es necesario transformar la propia existencia en un culto espiritual agradable a Dios.

Ha pasado el tiempo en que era posible permitirse vivir la espiritualidad alejado del trabajo y de la construcción humana del mundo y de un futuro mejor. La religión no puede reducirse a una alineación y a un lujo inútil. Ella debe animar todas las realidades.

⁸ Teilhard de Chardin, Pierre, *El Medio Divino: Ensayo de vida interior*. Madrid, Taurus 1981, 3 ed., p. 39s. Citado por Stefano di Fiore, *Espiritualidad contemporánea* p. 466.

1.4 . Espiritualidad liberadora (dimensión liberadora)

En nuestro contexto de injusticia institucionalizada sentimos la necesidad de recuperar el carácter liberador de la espiritualidad cristiana. La dependencia, la desigualdad, la pobreza, el subdesarrollo y la explotación constituyen una “situación de pecado”, “un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo” (Medellín, *Paz* 14 c).

En esta situación no basta un trabajo de reflexión teológica abstracta, sino que se necesita una actitud *vital*, una espiritualidad de la liberación. Esta supone, ante todo, una conversión hacia el hermano, especialmente el oprimido, el que más sufre, dentro de la centralidad del amor cristiano. En consecuencia, la realización con Dios no puede ser intimista y cultural. Conocer a Dios es obrar la justicia. Por eso la conversión a El pasa por la conversión a los que sufren los efectos de la injusticia, sin que quede posibilidad de indiferencia o de neutralidad. Es una opción que implica: 1. La *denuncia profética* de toda injusticia y especialmente de la pobreza, fruto de ella. 2. La *solidaridad* con los pobres, para promover la liberación integral, erradicando el mal, no sólo del corazón del hombre, sino de las estructuras injustas. Por otra parte es central en ella la referencia de la muerte y resurrección de Jesucristo a las circunstancias actuales de injusticia. Es la pascua hacia la constitución de un hombre nuevo, en un mundo nuevo, la creación de la fraternidad evangélica y la instauración de un sistema más justo y libre en las relaciones humanas.

1.5. Espiritualidad comunitaria (dimensión comunitaria)

En la vida actual son claves las expresiones: hacer comunidad, estar en comunión, vivir unidos. Ha quedado superado el individualismo, que veía al hombre como conciencia autosuficiente y callaba su dimensión social. Se ha tomado conciencia de la estructura dialógica e interpersonal del hombre, cuyo verdadero ser se realiza en un encuentro con los demás. En efecto, el Vaticano II dice claramente: “El hombre es..., por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás” (GS 12).

El hecho de la acentuación de los valores comunitarios se debe a la consolidación del fenómeno de la *socialización*, es decir, de la interdependencia cada vez más estrecha y extensa en todo el mundo, en lo que respecta a la consecución del bien común (cf. GS 25-26). Los medios de comunicación de masas han disminuido las distancias y transforman el mundo en un vecindario, suscitan el sentido de la unidad de la familia humana y exigen la superación de la ética individualista. La pertenencia a un grupo amplio como la misma humanidad lleva necesariamente al reconocimiento de los derechos fundamentales del hombre, a la lucha contra las discriminaciones e injusticias y a la búsqueda de una convivencia pacífica.

En la misma dirección se descubre la sexualidad, como el factor más poderoso de

comunicación y de socialidad, ordenado a la creación de un nosotros conyugal, de un super-nosotros familiar y de círculos cada vez más amplios de amistad.

Algo muy indicativo de este interés comunitario es la atención primordial del Concilio Vaticano II a la realidad de la Iglesia, como cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, unido en el vínculo de amor de la Trinidad (cf. LG 7-10). Esto ha traído, como consecuencia, una modificación de fondo en el planteamiento de la espiritualidad y de la pastoral en sentido eclesial (cf. LG 9).

En verdad no es una convivencia fácil de realizar, sino más bien en medio de una multiforme conflictividad, por los diversos modos de pensamiento y de enfoque de la misión, que hay que desempeñar en el mundo.

Conclusión

Las dimensiones desarrolladas muestran que para el futuro de la espiritualidad se delinea un horizonte alternativo y diferente:

Deberán desaparecer las espiritualidades que favorezcan la evasión, en una actitud pasiva, inoperante y desconectada del destino histórico del hombre.

Deberán desaparecer las espiritualidades que favorezcan el dualismo, en actitudes individualistas, intimistas, desencarnadas; que, dentro de una antropología dualista, privilegian el alma, con detrimento del cuerpo; que favorecen una proyección ultraterrena y en consecuencia aplazan para más allá la salvación y el Reino de Dios; que, dentro de un sobrenaturalismo, anulan todo elemento humano para hacer triunfar la gracia divina, como si Dios y el hombre fueran perennes rivales.

Deberán persistir las cinco dimensiones que hemos presentado, pues se basan en datos, que forman parte de la cultura actual; caracterizan profundamente nuestra época y no pueden ser desatendidas por la espiritualidad cristiana del futuro.

Deberá elaborarse una espiritualidad unitaria y creativa, que realice una síntesis orgánica y una unidad dialéctica entre las tensiones espirituales de la vida cristiana: oración y fidelidad a la tierra, contemplación y compromiso político, trascendencia y solidaridad, amor de Dios y del prójimo, lo humano y lo divino, la historia y el más allá de la historia.

II. Momentos decisivos de la experiencia espiritual de Ignacio

Hemos indicado claramente la necesidad de remontarnos a la experiencia original y fundante de un determinado estilo de vida. De todas maneras este intento se quedará corto, dado que la experiencia misma es algo inefable, es decir no expresable adecuadamente con palabras.

Es de importancia capital la existencia de un principio de interpretación ignaciana. Indudablemente *la experiencia fundamental* de Ignacio es ese principio primero de comprensión de todas sus realizaciones. Todo tiene su punto de partida en esa experiencia. Hemos de referirnos a ella sin cesar, explícitamente o no, si queremos captar en toda su profundidad el sentido de lo que él escribe, sugiere, propone y realiza. Ignacio, abierto a una infatigable creatividad en el Espíritu, indica continuamente caminos y comportamientos. Para poder entender su sentido y su alcance real es insustituible entrar en comunión con el mundo que lo anima, que vive en él.

Esto es verdadero para cualquier persona. Ahora bien, en el caso de Ignacio de Loyola es absolutamente determinante. Por ejemplo, su lenguaje, considerando en sí mismo, es pobre y duro; vinculado a su experiencia se hace sugestivo, insinuante e inspirador. Por eso mismo no debemos quedarnos en los signos exteriores, captados en su materialidad objetiva, sino referirnos a ese mundo íntimo, cuya misteriosa lucidez no acaba uno de descubrir.

En síntesis, el espíritu que anima la letra en Ignacio no se puede descubrir, sino reencontrando la fuente en su experiencia profunda.

Es muy dicente el hecho de que, a partir de la experiencia fundamental, se llega a afirmar que los Ejercicios, en los que se condensa la inspiración primigenia, no son sólo un "objeto", sino aún más una "fuente" de la teología cristiana del futuro. Se trata de una asimilación 'creadora', 'original', de primera mano, de la revelación de Dios en Cristo. Esta asimilación se obra para servir de ejemplo en el plano de la historia a las épocas que vienen después⁹.

La experiencia fundamental de Ignacio se comprende en un contexto de peregrinación, de subida hacia Dios. El tema de la peregrinación está en el corazón de la vida de fe y evoca múltiples momentos de la historia de la salvación. La misma fe tiene su origen histórico en un llamado a salir de su patria, que Abraham recibió del Señor. Los hebreos fueron constituidos pueblo de Dios y del Pacto o Alianza, a partir del acontecimiento del Exodo. Cristo fue un caminante y un pastor en marcha. El cristiano debe considerarse como extranjero y viajero sobre la tierra (cf. *Hb.* 13,14; *Flp.* 3,13s; LG 48).

San Ignacio ha comenzado su aventura por ser un peregrino. En esa clave entendió toda su vida y concibió la Compañía como una comunidad de amigos en el Señor, siempre listos para partir hacia diversos lugares del mundo, con toda libertad y disponibilidad. Las confianzas hechas por Ignacio, poco antes de su muerte, al P. Luis Gonçalves de Câmara,

⁹ Cf. Rahner, Karl, *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, Herder 1963, p. 94-97. Col. Quaestiones Disputatae. Véase también Cusson, Gilles. *La "manière ignatienne" - une expérience fondatrice de sens-*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 14, No. 56 (oct.- dec. 1990) p. 243-247.

entre 1553 y 1555, nos dejan ver la manera como Ignacio se designa constantemente: “el peregrino”¹⁰.

No es propósito de la presente reflexión ofrecer un desarrollo pormenorizado y un análisis a fondo de la experiencia ignaciana de peregrinación hacia Dios. Nos interesa destacar, como referencia ineludible, los elementos claves de este itinerario de asimilación creadora y original de Dios. Fijaremos nuestra atención en las fases de Loyola y Manresa. Es importante enfatizar su carácter de definitividad para una aproximación a la profundidad de la experiencia fundamental.

2.1. Loyola

En la historia de Ignacio la estancia en su casa natal no debe minusvalorarse. Es la etapa preparatoria a la profundidad de las comunicaciones en Manresa. No sólo posee una prioridad cronológica, sino que inicia al peregrino en una experiencia del Evangelio.

Durante la larga convalecencia, del todo necesaria, dos amores se reparten el corazón del caballero herido: por una parte, una señora, que se sale de lo ordinario, que “no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguna destas”, y, por otra, una cierta atracción por lo que leía en la *Vida de Cristo* de Ludolfo el Cartujano y en la *Antología de los Santos*, que le fueron entregados, por no haber encontrado en la casa solariega ninguna de las novelas de caballería que había solicitado (cf. *Aut.* 6).

Las lecturas de Loyola duraron de cinco a seis meses (agosto-septiembre de 1521 hasta fines de febrero de 1522). Fueron largas y verdaderas meditaciones (cf. *Aut.* 6 y 11). El contenido de los libros, sobre todo el de la *Vida de Cristo*, era más de materia de oración que de historia. Prestó gran atención a la lectura de esos textos hasta el punto de copiar de su propia mano unas trescientas hojas (cf. *Aut.* 11). El mismo Ignacio declara haber sacado de esas lecturas grandes ilustraciones espirituales (cf. *Aut.* 9, 11 y 12).

Loyola es el escenario de una conversión radical, nunca desmentida. Los meses de atenta reflexión favorecieron en Ignacio un saludable cambio interno y una opción firme por el servicio de Dios, opuesto al servicio del mundo. Fue algo definitivo, que lo arrancó del mundo y lo consagró firmemente al servicio del Señor (elección fundamental). Y, como

¹⁰ Cf. Lewis, Jacques, *Idéal de la pérégrination et spiritualité ignatienne*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 6, No. 24 (oct.- dec. 1982) p. 257-270. La traducción francesa de las confidencias de Ignacio al P. Luis Gonçalves de Câmara ha recibido el título muy dicente y sugestivo de *El Relato del Peregrino* (*Le récit du Pelèrin*), no de *Autobiografía*, como en otras versiones, entre ellas la española. Este relato abarca dieciséis años de la vida peregrinante de Ignacio: de mayo de 1521, tiempo de su herida en la batalla de Pamplona, hasta la célebre Visión de La Storta, en la mitad de noviembre de 1537.

consecuencia de esa consagración, vino un nuevo modo de vida. La elección queda abierta, no tiene carácter definitivo. Entre la Cartuja, es decir la vida del claustro y de la obediencia, y el peregrinar, que le permite más la penitencia y los rigores del camino y de la pobreza, opta por este segundo modo. Le atrae el ejemplo de Francisco y Domingo, pero no tanto el ideal apostólico de estos dos santos, cuanto la perspectiva de grandes penitencias y la idea de peregrinar. Pero sobre todo le atrae el ejemplo de vida solitaria de Onofre, a quien desea imitar en su retiro en Manresa.

Más en particular, la lectura de la *Vida de Cristo* lo introdujo en el mundo del espíritu (de carácter directamente bíblico); le ilustró el entendimiento espiritual y le ayudó a echar las bases de una vida sólidamente estructurada en torno a tres realidades principales: la Trinidad, Cristo y nuestra condición de criaturas. La lectura de la *Antología de los Santos* lo puso en contacto con estos modelos vivos, heroicos y atrayentes, y excitó más su voluntad, presentándole como realizable el ideal entrevisto y estimulando su ardor para el compromiso propuesto.

Ahora bien, no hay que exagerar la perfección de la espiritualidad encontrada por Ignacio en las lecturas de los largos meses de Loyola. Si el soldado convaleciente se levantó penitente y resuelto a seguir al Señor, esto lo hizo como hombre falto de experiencia, de luz y de discernimiento, y con una motivación más humana que espiritual. Manresa le enseñará a entregarse más enteramente y menos voluntarísticamente a la acción saludable de Dios.

2.2. Manresa

Después de su vela de armas en Monserrat (24 al 25 de marzo de 1522), Ignacio se dirigió a la no lejana Manresa. Su plan era detenerse ahí unos pocos días, pero la realidad fue que su estadía se prolongó durante diez meses, en los cuales Dios le enseñó la purificación y le mostró el camino de la entrega verdaderamente cristiana. Saldrá de Manresa como un hombre transformado y en lo sucesivo siempre hará referencia a este tiempo privilegiado.

Todo comienza con una sobreabundancia de mortificaciones, por un desprecio total de los cuidados elementales que pide la apariencia corporal y por una profusión de consuelo espiritual. Pero, poco a poco, vacila la estabilidad interior y viene un verdadero huracán de escrúpulos y pronto el disgusto por la vida demasiado austera que ha escogido. Llega hasta la idea del suicidio. De repente se presenta el apaciguamiento. “Y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño” (*Aut.* 25).

Por las luces recibidas en Loyola sobre el discernimiento de los espíritus, Ignacio toma clara conciencia de lo que ha sucedido en su corazón.

Manresa en el tiempo de prolongadas oraciones, de lecturas, de largos períodos de reflexión sobre las cosas de Dios. Allí emerge un nuevo deseo: *ayudar a las almas* (cf. *Aut.* 26), que

anuncia el “servicio”, que caracterizará más tarde la misión ignaciana.

Ignacio dirá que él era rudo y grosero de espíritu (cf. *Aut.* 27). Realmente no podía enseñar nada en su ignorancia de casi todo lo relativo a las ciencias eclesiológicas. El mismo afirma que en Manresa “le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño”. Dios lo instruía. Da cuenta de las ilustraciones: conocimiento del misterio de la Trinidad, descubrimiento de la manera como Dios creó al mundo; de la manera como Jesús está presente en la Eucaristía; luz sobre la humanidad de Cristo, sobre la Virgen (cf. *Aut.* 28 y 29).

Se aproxima la hora de la transformación radical. Ignacio está sentado al borde del camino a lo largo del río Cardoner. “Y estando allí sentado, se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas” (*Aut.* 30). No se trata de simples luces ordinarias, sino de luces transformantes. Esta vez ha sido tocado en el corazón de su personalidad.

Es un cambio en profundidad. Después de estas luces extraordinarias, Ignacio toma conciencia de los frutos de su trabajo apostólico al tratar con los demás y abandona sus excesos de negligencia en su comportamiento. Sólo este detalle más externo da cuenta del cambio profundo obrado en él. Todo esto es para un mejor apostolado.

El deseo de *ayudar a las almas* tomará forma en un servicio siempre más generoso, más total, que el Señor mismo confirmará en la célebre visión de La Storta, cerca de Roma, cuando el Santo sintió profundamente que el Señor le decía: “Yo quiero que tú nos sirvas”.

Estos pasos de Loyola y de Manresa son esenciales en la experiencia de Ignacio. En cierto sentido el camino que resta es un desarrollo y una realización de esto que el Señor le mostró en Manresa.

De esta experiencia surge una visión desbordante. Es la que está a la base de una interpretación auténtica de los Ejercicios, en donde Ignacio ha querido dejarnos el camino recorrido por él, para nuestro aprovechamiento y formación:

a. *Sentido de Dios*: Dios, Creador y Señor; Padre, Hijo y Espíritu. En un gesto de amor siempre presente crea, da la vida y bienes de todo orden. Es un acto continuo de amor que se ofrece a la criatura y que llama al corazón del hombre. No es un Dios insensible e inmóvil.

b. *Sentido de la creación*: Dios le ha impreso a la creación un movimiento, que es la actualización incesante del movimiento inicial, del regalo de la existencia. El mundo en su totalidad, polarizado por Dios, elabora una respuesta siempre ascendente al amor de Dios. El cosmos no permanece pasivo e indiferente.

c. *Sentido del hombre*: El hombre, por llamado especial, se encuentra en el centro de ese movimiento de amor, como cooperador necesario en la obra de la creación y redención. La toma de conciencia de esta responsabilidad inmensa y exaltante es la que obliga a Ignacio a un servicio, que es don total de sí mismo e implica discernimiento. Es un servicio que abraza al mundo en vez de rechazarlo, para llevarlo a su destino final. El drama está presente, porque el hombre puede dificultar ese movimiento de marcha hacia Dios, puede oponerse al bien de la creación y a la gloria de Dios ¹¹.

III. Proyecciones de actualidad

En la primera parte de la reflexión hemos indicado las perspectivas o dimensiones de una espiritualidad para nuestros tiempos y hemos delineado el futuro de ésta en la dirección de una unidad vital y de una creatividad dinámica. Esto lo hacíamos con el propósito de tener un punto de referencia a la hora de presentar las proyecciones que tiene la espiritualidad ignaciana hoy y que son señales muy claras de su vigencia.

Son tantas estas proyecciones, que forzosamente hay que centrar la atención en los núcleos principales, Presentaremos cuatro, que ciertamente poseen una relación directa con la experiencia fundante, como lo iremos haciendo notar.

3.1. Un sentido nuevo de Dios

Es posible que en nuestra experiencia cotidiana Dios sea mirado como un ser lejano, retirado de la historia personal y social con sus múltiples fluctuaciones. Es factible también que en determinados momentos hayamos pensado que podemos desarrollar nuestra existencia al margen de El, y hasta nos produzca alergia tan sólo el nombrarlo.

Ignacio nos ofrece la experiencia de un Dios Creador, que da a todas las cosas su ser temporal y las conserva en él. Ese Dios que crea es la Trinidad actuante y operante, cuya obra se capta por sus efectos dentro de una cosmovisión dinámica evolutiva (cf. GS 5,3). Es, por otra parte, el Cristo “eterno Señor de todas cosas” (Ej. 98).

En la llamada “Contemplación para alcanzar amor” de los Ejercicios (230-237), que se presenta a manera de síntesis de la experiencia, Ignacio expresa esa presencia activa de Dios, que no sólo da el ser (cf. Ej. 234) y habita en las criaturas (cf. Ej. 235), sino que también “trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra” (Ej. 236).

Esta experiencia del Dios cercano y activo se expresa intensivamente en una frase muy

¹¹ Cf. Cusson, Gilles, *Experiencia personal del Misterio de Salvación: Biblia y Ejercicios Espirituales*. Madrid, Apostolado de la Prensa 1973, p. 15-43 y 54.

familiar para Ignacio y su estilo: “A fin de encontrar a Dios en todas las cosas”. Hasta él, la tradición espiritual había mantenido el primado de la contemplación sobre la acción. Esta no podía ser sino un efecto de aquélla. La vida religiosa consistía, en consecuencia, en un retiro del mundo para encontrar la familiaridad con Dios, que permitía darlo a los demás.

La contemplación “de todas las cosas en Dios y de Dios en todas las cosas”, que aparece en el momento clave de la ilustración del Cardoner, es una visión *total* de la realidad, a la manera misma de Dios si se puede hablar así. Recapitula toda la creación en Dios, de donde parte y a donde retorna. Esta visión va unida a la de Cristo, quien por la cruz remite a su Padre toda la creación redimida. Esta se convierte, entonces, en mediadora y guía hacia el Padre.

Ignacio suprime, consiguientemente, toda distinción entre contemplación y acción. Dios es descubierto en el interior de las cosas, en los acontecimientos. Es lo que se sintetiza en la cualificación: “Contemplativo en la acción”. La contemplación surge de la acción misma. El gran secreto del universo es el hacer “diáfano” lo divino. No hay que retirarse ni huir para encontrar a Dios ¹².

Todos estamos inmersos en el movimiento creador y en él estamos respondiendo efectivamente al plan de Dios. Nuestra actividad adquiere un sentido de colaboración en la obra creadora de la Trinidad.

Esta visión nueva de Dios concuerda efectivamente con las dimensiones de búsqueda de sentido, de experiencia y de compromiso histórico, características de una espiritualidad contemporánea.

3.2. Un interés por el hombre

En su estilo propio Ignacio de Loyola pretende dar una luz para todas las situaciones humanas y ejercer un discernimiento sobre el ser mismo del hombre. El ser humano se encuentra en el centro del camino de búsqueda de la voluntad de Dios. Ignacio es perfectamente consciente de la responsabilidad de la persona en la obra creadora, de la vocación especial de su existencia.

En el modo de ser ignaciano existe una característica de primer orden: la primacía absoluta de la conciencia. A través de todo un camino de discernimiento y búsqueda se ofrece la manera de evitar el error y caminar en la verdad y en la autenticidad. En los Ejercicios Ignacio muestra una táctica muy sana de dejar a Dios con el que hace la experiencia; El se le manifestará. Es un gran respeto por la conciencia; no le impone su propia manera de pensar ni lo exhorta con anterioridad, sólo le indica la dirección y le da una guía, pero no

¹² Cf. Lévesque, Fernand, *Contemplation et action chez saint Ignace*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 3, No. 9 (janv.- mars. 1979) p., 23s. 29.

va más allá, no se introduce en el recinto sagrado de la conciencia del otro. Esto crea en la persona un fuerte sentimiento de responsabilidad y de la necesidad de un uso adecuado de la libertad ¹³.

Así como existe un interés y un respeto por el hombre en la búsqueda de su propio camino y de su autenticidad, se da una proyección hacia las diversas problemáticas del mundo en que vivimos, hacia las preocupaciones contemporáneas, con el deseo de aportar una luz y colaborar eficazmente en la búsqueda de realización humana, personal y colectiva.

La espiritualidad ignaciana nos inserta en el conjunto de un mundo en devenir, del cual no podemos abstraernos. Detrás de esta afirmación general existe todo un universo complejo y variado. Se trata de la realización del hombre por la conciencia más viva de los medios de que dispone para este propósito, tanto a nivel personal, como a nivel social y mundial.

San Ignacio ofrece una pedagogía eficaz para que el hombre encuentre su realización, insertándose en el mundo actual, como parte integrante de una historia, que lo sobrepasa infinitamente y le da su sentido, y para que pueda llevar a cabo esa vida comprometida y eficaz, según las diferentes situaciones y culturas.

Más allá de las simples palabras de los Ejercicios: “Dios, el hombre y todas las cosas sobre la haz de la tierra”, podemos afirmar que nos encontramos en la inmensidad y actualidad de un mundo en proceso, hecho para la vida. Hoy en día podemos establecer una relectura de la rica experiencia de nuestros antepasados en la fe, de Abraham a Jesús. Esto no es un simple telón de fondo de la experiencia, sino la materia misma de la visión, que se convierte en alimento de una vida, a la que tenemos acceso por la fe.

La experiencia de los Ejercicios no existe fundamentalmente, sino cuando se explicita a la conciencia y a la inteligencia espiritual del creyente, la riqueza de esta visión global de fe, que revela el sentido del hombre y de toda existencia creada, consagrada a la vida, en el amor gratuito de Dios, manifestado en Cristo Salvador.

Ahora bien, la misma propuesta de los Ejercicios debe ser acogida en verdad, en la misma concreción de una historia personal, en una época precisa y en una situación dada (en un hoy muy concreto). En esta sentido se afirma la ley de la encarnación, que debe unirse con la verdad de una experiencia vivida, más allá de las simples palabras.

En la unión de la acogida en la fe, con la vivencia en una realidad muy específica está la verdadera experiencia ignaciana de los Ejercicios. Sólo de esa manera se llegará a “hacer

¹³ Cf. Iparaguire, Ignacio, *Jeunesse et actualité de la spiritualité ignatienne*. En *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* Vol. 2, No. 5 (janv. mars. 1978) p. 4.

la verdad” en una esperanza de amor comprometido ¹⁴.

Por lo anterior podemos decir que el estilo de vida ignaciano abre horizontes para una espiritualidad de compromiso con el hombre en todas sus dimensiones (personal, comunitaria, cósmica), en su historia concreta, en su búsqueda de sentido y en un contexto de injusticia, de pobreza, de irrespeto a los derechos humanos fundamentales.

3.3 Una valorización del mundo (la creación)

Entre las iluminaciones trinitarias de Manresa, Ignacio consigna lo siguiente: “Se le presentó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo” (*Aut.* 29). Desde entonces no podrá considerar “todas las cosas sobre la haz de la tierra” (*Ej.* 23), sino en un movimiento de salida de Dios trino y en un retorno a El. Desde ese momento, todas las cosas poseen su lugar y jerarquía en el universo contemplado a la luz de la fe.

Es una verdadera “mística de la creación”. De ella está muy lejos una concepción mecanicista. En la línea ignaciana el universo no es una máquina, que una vez puesta en funcionamiento marcharía por sí misma. La visión, más bien, se coloca en la dirección de la Biblia: Dios en su eternidad pone las cosas en su ser y las conserva en él.

Es una “mística de gozo en el mundo”, que muestra una clara concordancia con la actitud positiva que el Concilio Vaticano II deja ver respecto del mundo, de ese conjunto de realidades, en las cuales se desarrolla la vida humana y del trabajo científico y cultura, que es continuación de la obra de la creación (cf. GS. 33-39).

También existe coherencia entre la mística ignaciana de la creación y el Concilio en su reconocimiento del valor de la “autonomía de las realidades terrestres” (GS 36). Para Ignacio el hecho de que las cosas desciendan de Dios no impide su independencia.

Asimismo las obras humanas se ordenan a Dios y esto les confiere un último esplendor (cf. GS 39). El hombre, al obrar en el mundo, es consciente de que colabora en una construcción definitiva.

El “sentido de la tierra” es característico de los hombres de hoy; es una aspiración de nuestra época. A la luz de la visión ignaciana adquiere su significación profunda. Los hombres de hoy están fascinados por las posibilidades de las ciencias naturales y de las creaciones técnicas, aunque el desánimo y el pesimismo hayan ido en aumento, a partir de los años setenta. En el espíritu de un ignaciano “gozo del mundo” no cabe ni la actitud derrotista ni

¹⁴ Cf. Cusson, Gilles, *Transcendance et Incarnation: Le charisme fondamental des Exercices ignatiens*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* Vol. 2, No. 5 (janv.- mars. 1978) p. 18-28.

la exageración emotiva optimista. El cristiano vive la esperanza de una nueva creación, que “no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana” (GS 39, 2). Esta esperanza da al cristiano la confianza tranquila de la fe, que coincide con la actitud, que la espiritualidad de Ignacio pretende favorecer ¹⁵.

En consecuencia, descubrimos en la espiritualidad ignaciana, una espiritualidad muy realista. No rechaza ni sacrifica ningún elemento de la realidad humana, en el corazón del mundo, a través de los más diversos oficios y tareas. En una palabra, es una espiritualidad comprometida con el mundo y vinculada al destino histórico del hombre en su mundo.

3.4. Un servicio cualificado

Lo que unifica y pone su sello característico a la espiritualidad de Ignacio es lo que podríamos llamar “*mística de servicio* “. No es una “mística de unión amorosa”, al estilo de Teresa de Jesús o de Juan de la Cruz. A pesar de las iluminaciones excepcionales de Manresa, especialmente a orillas del Cardoner, y en otros momentos de su camino, lo que domina en Ignacio, aun en sus relaciones privilegiadas con la Trinidad, es la actitud de *servidor*, una actitud humilde y amorosa, que se traduce en el cuidado de discernir lo mejor posible lo que espera su Señor, y en una atención respetuosa a dedicarse a su servicio con generosidad y magnanimidad. Para Ignacio el servicio no es una parte de la vida, separada de la oración o contemplación, sino que es el propósito final, que unifica la acción: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (Ej. 23) ¹⁶.

Imposible siquiera enumerar la multiformidad de que es susceptible este servicio, según el estado de vida, los dones personales, la salud, los llamados particulares. Siempre será la impronta del deseo de excelencia, de la mayor gloria de Dios, del cuidado de percibir en el discernimiento sus menores voluntades ¹⁷.

Los estudiosos de la espiritualidad ignaciana nos ilustran sobre la dinámica del “más” (*magis*), como algo que está en la entraña misma del estilo de vida de Ignacio de Loyola. El quiere hacer siempre más. El punto específico en él no es lo que realiza, sino el ardor interior que lo devora en la acción. Nunca se detiene a medio camino. Hace mucho, pero desearía hacer más, crecer sin cesar en espíritu “de día en día”, “más cada día”, “de bien

¹⁵ Cf. Marxer, Fridolin, *Mystique ignatienne de la création et éducation de la foi*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 5, No. 20 (oct.- dec. 1981) 236-240.

¹⁶ Cf. Dion, Marie-Paul, *La spiritualité ignatienne*. En: *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. Vol. 14, No. 55 (juillet-sept. 1990) p. 176s.

¹⁷ Cf. *ibidem* p. 177.

en mejor". Va hasta las últimas consecuencias, con radicalidad, con exigencia total, con autenticidad a toda prueba ¹⁸.

En esta dinámica del "más se explica la desinstalación, la disponibilidad absoluta e incondicional, el permanente estado de búsqueda y la valorización increíble del deseo, que son cualificaciones de la espiritualidad ignaciana ¹⁹.

La razón de ser del "más" en su proyección de generosidad sin límites está en la adhesión total a Cristo, en el seguimiento auténtico. Esta profundidad ha encontrado en la Meditación del Reino (*Ej.* 91-98) su expresión definitiva, como programa para otros. El Rey eterno y Señor universal, que llama a colaborar en la edificación de su Reino sobre la tierra ²⁰.

En el estilo ignaciano el modelo es el Cristo, que en la Escritura es identificado como el Servidor. "Estar con el Cristo Servidor" ("Ser puesto con el Hijo") era el objeto de la oración constante de Ignacio.

Desde las iluminaciones de Manresa, el servicio se traduce en un retorno a la Iglesia y al mundo; en un "ayudar a las almas". Y para ello está dispuesto a realizar la preparación que implica.

El "ir al mundo" de Ignacio es perfectamente compatible con lo que hoy sería una apertura a la sociedad humana, para colaborar en la formación de una cultura universal, dentro de un nuevo humanismo, que está naciendo y en el que el hombre se define por la responsabilidad hacia sus hermanos y delante de la historia ²¹. El "ir al mundo" de Ignacio significaría para nosotros un ir a este mundo latinoamericano y colombiano sediento de justicia y de paz.

La calidad del servicio, tal como lo propicia la vivencia espiritual ignaciana, nos coloca en la apertura a la historia y a la liberación, perspectivas fundamentales de la espiritualidad contemporánea. Nuestro trabajo universitario encuentra en esta búsqueda del "más" un estímulo de permanente evaluación y planeación.

Conclusión

Al término de nuestra reflexión sobre las proyecciones del estilo de vida ignaciano para la actualidad, en referencia a las dimensiones fundamentales de una espiritualidad

¹⁸ Cf. Iparraguirre, Ignacio, *Jeunesse et actualité* p. 10.

¹⁹ Cf. *ibidem* p. 7s.

²⁰ Cf. Marxer, Fridolin, *Mystique ignatienne* p. 241s.

²¹ Cf. *ibidem* p. 242-244.

contemporánea, afirmamos la coherencia de la manera propia de Ignacio, fruto primero y original de las especiales iluminaciones en Manresa, con esas dimensiones espirituales de hoy.

En consecuencia, Ignacio de Loyola *es verdaderamente un hombre para nuestro tiempo*. Nos ha dejado un modo de caminar espiritual, que abre a lo esencial de la experiencia de fe. Nos ha ofrecido una pedagogía de discernimiento y de caminar en la fe, que puede nutrir la vida de todo el que desee seriamente buscar su ruta hacia Dios. Nos ha presentado una espiritualidad encarnada, inculturada en nuestra sociedad actual y de una maravillosa adaptabilidad a las diversas personas y circunstancias de tiempos y lugares.

Con profunda satisfacción registramos el quinto centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola. Un agradecimiento a Dios por habernos propuesto, a través de él, instrumentos para llevar a cabo su acción en nuestro tiempo.