PROYECCION 38 (1991) 203-218

discernimiento y libertad en los ejercicios ignacianos

Carlos Domínguez Morano

La valoración de la subjetividad.

Muy acertadamente se ha afirmado que el texto del Principio y Fundamento que abre el libro de los Ejercicios simboliza perfectamente el paso de una mentalidad medieval a una mentalidad renacentista[1]. Por una parte, se nos presenta al hombre situado dentro de un orden jerárquico y piramidal: está debajo y al servicio de Dios y arriba como dueño y señor del resto de las criaturas. Desde esa posición determinada que ocupa en el orden de las cosas Ignacio extrae el sentido que ha de tener la vida del hombre. Se pone así de manifiesto una mentalidad de corte medieval según la cual es el orden del universo y la posición de cada uno dentro de ese orden lo que fundamentalmente determina el papel que cada cual debe asumir. Pero al mismo tiempo, en el mismo Principio y Fundamento, queda planteado de un muy explícito el tema de la libertad. El hombre se ve llamado a elegir el modo concreto y particular en el que ha de efectuar ese servicio a Dios. El orden en sí mismo ya no lo dice todo. No es cuestión, por tanto, de un mero sometimiento a un orden objetivo en el que el hombre se encuentra inserto. No es sólo una cuestión de servicio; es cuestión de **servir eligiendo.** La persona, dentro del orden objetivo en el que está situada y

[1] Cfr. F. SEGURA, *El futuro de la fe en el ámbito de la cultura europea-española:* Información S.J. extra: *Jornadas sobre la increencia* (1986) 127-148.

al que debe acomodarse, tiene planteada, al mismo tiempo, la difícil tarea investigar, averiguar su modo concreto de llevar a cabo el servicio a Dios. Toda la labor de los EE.EE. está encaminada hacia ese objetivo concreto: una elección para el servicio. Por eso Ignacio sitúa en el primer plano de su antropología y de su teología el tema de la libertad del hombre.

No todo está dicho con lo dicho, queda siempre algo muy importante que es pronunciar **el propio decir**. De ello es consciente Ignacio a partir de su propia experiencia de conversión. Fue largo el camino desde Loyola a Roma pasando por Manresa, Paris o Jerusalén.

Desde los primeros momentos Ignacio se vio confrontado, difícilmente confrontado, con la ineludible tarea de hacer frente a su propio decir, a su propio deseo, por encima de los discursos objetivos en los que necesariamente tenía que encuadrar su movimiento vital conversivo. Ese propio decir tuvo que averiguarlo laboriosamente a través de una difícil lectura de su mundo afectivo. Todos sabemos cómo esa lectura se inició al constatar los diferentes efectos que, en el registro del gozo, producían sus pensamientos. Unos pensamientos le dejaban triste y otros, sin embargo, le llenaban de gozo. Desde aquí, se atrevió a calificar los primeros como pensamientos que procedían de Dios y los segundos como procedentes del malo. Las bases del discernimiento, como lectura de la acción del buen o del mal espíritu a partir de los diferentes movimientos afectivos, estaba ya sentadas. A partir de esa primera experiencia fundamental, Ignacio se convierte ya para siempre, en un «buscador» de la voluntad de Dios sin ampararse cómodamente en los modos ya establecidos de servicio. Por ello también, sin duda, tuvo que ser objeto de persecución.

Pero las consecuencias por desbordar de este modo el discurso establecido las tuvo que padecer primeramente en su propio desconcierto. En Manresa, en efecto, sucede algo enormemente significativo a este respecto. Sabemos por la Autobiografía cómo tras las grandes consolaciones iniciales, Ignacio atravesó una fase de profunda confusión en una alternancia desconcertante de consolaciones y desolaciones a la vez que se ve inmerso en un terrible mundo de escrúpulos. Ante esta situación, echó mano de «lo dicho»; es decir, del discurso imperante en su contexto socio-religioso en el que vive (no olvidemos, además que Ignacio vive en estos momentos en la clave de «imitación» de los grandes santos cuya vida le movieron también a la conversión): desde ese discurso imitativo juzga como lo más natural y lo más propicio para salir de su difícil situación el acudir a confesar, buscando en la práctica sacramental la paz y la tranquilidad. Junto a esa práctica de la confesión, cumple con todos los actos demandados por la moral y la espiritualidad clásica: incrementa el número y forma de sus penitencias,

etc...Pero todo sucede en vano. El malestar es progresivo hasta el punto de situarle en tentaciones de suicidio. Es el instante en el que, cambiando radicalmente su modo de actuar, emprende un autoanálisis para comprobar el momento en el que se iniciaron sus problemas. Ese examen que emprende, le hacer caer en la cuenta de que ha sido precisamente en ese confesarse una y otra vez donde se ha iniciado la turbulencia y la desolación. *«Entonces, despertó como de un sueño»* y determinó *«con grande claridad»* no confesar más ninguna cosa pasada... [Autobiografía, 25]. A partir de ese momento, cambia su actitud y comportamiento en cuanto a sus penitencias y austeridades, comienza a comer carne, se viste más correctamente, etc...

Ignacio ha descubierto un nuevo camino mediante la exploración de su propia subjetividad y se ha percatado de que a través de la sumisión a las prácticas e ideas morales y religiosas comunes de su época estaba traicionando la referencia a lo que más tarde llamará su propio *«querer y libertad»*. El sometimiento acrítico **a lo dicho** estaba bloqueando en ese momento **su propio decir**[2].

La subjetividad queda así situada en San Ignacio como una clave decisiva por la que debe pasar toda referencia objetiva. Desde este dato, que creemos firmemente sustentado a partir de toda la dinámica a la que se invita al ejercitante, creemos que se puede afirmar que nunca se había concedido a la subjetividad tal estatuto en el contexto de la espiritualidad cristiana. Nadie, en efecto, se había atrevido a situar como criterio de acción de Dios algo a la vez tan subjetivo y sospechoso como es el gozo que se experimenta en la situación de consolación.

Esa subjetividad, todos sabemos hasta qué punto puede producir miedo, desde el momento en el que ella significa el reconocimiento de la propia responsabilidad, del propio riesgo y de la propia libertad y, con todo ello, el de una ineludible soledad. Esa misma subjetividad, lo sabemos también, produce con frecuencia el recelo en todas las instituciones socio-culturales, pues se percibe en ella un estorbo peligroso para la propia dinámica necesariamente situada en el polo de la objetividad[3].

---

[2] Cfr. a este respecto L. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, París 1987, 96-102.

[3] Desde aquí cabría también interrogarse sobre el sentido que pueda tener el hablar de un *discernimiento comunitario*, a no ser que se haga en un sentido puramente analógico, pues, efectivamente, el discernimiento constituye un proceso que hace referencia a la subjetividad, al análisis de las dinámicas que se establecen en el seno de lo intraindividual. Sería más justo, por ello, y más coherente también con el lenguaje ignaciano, hablar de *deliberación comunitaria*

La ordenación del deseo.

Esta posición que adopta Ignacio ante la subjetividad expresa también de modo elocuente la enorme valoración de lo humano que advertimos en toda la teología y antropología ignaciana. Quizás encontramos aquí una de las mejores cosas que la Compañía de Jesús ha recibido de su fundador.

Con demasiada frecuencia, sin embargo, en las relaciones del hombre con Dios se ha tendido a pensar que la afirmación de lo sagrado debe correr paralela con una negación de las potencialidades humanas. Como si la afirmación de lo humano pudiese implicar de algún modo arrebatarle algo a Dios. (Una cuestión importante sobre la imagen de Dios, en la que no es momento de entrar ahora, se encuentra aquí implicada[4]).

En Ignacio, sin embargo, advertimos una contínua afirmación de la autonomía del hombre. Como alguien ha podido decir, la afirmación de Dios es la confirmación del hombre. Es la persona la que, a pesar (o mejor, a través) de la entrega total de *la libertad y el querer*, tiene (paradójicamente) que elegir y tiene que dar su propio beneplácito a la decisiones que corresponda adoptar sobre su vida (*«y **a la tal persona le parescerá mejor** para servicio y alabanza de su Divina Voluntad»* nos dice a propósito del *tercer binario*[155]).

Esa subjetividad a la que nos estamos refiriendo y que se sitúa tan en primer plano no es equivalente, por supuesto, a la exaltación de un deseo anárquico o a una licencia para la arbitrariedad o el capricho. La subjetividad en San Ignacio sólo se salva descentrándose respecto a sí misma, persiguiendo en todo momento lo que tan bellamente nos describe como *«salir de su proprio amor, querer e interesse»* [189].

Pero para mantener el pensamiento sumamente dialéctico de San Ignacio, hay que insistir (porque ahí encontramos además una de sus mayores originalidades) en que ese descentramiento profundo de la subjetividad no se puede concebir nunca como una aniquilación de la misma, porque es en esa subjetividad donde radica la posibilidad misma de la libertad.

---

cuando nos referimos al cuestionamiento grupal en orden a una toma de decisiones.

[4] Cfr. en este sentido C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid 1991, 380–417 y 492–506.

Esa libertad, en el contexto en el que hablamos, no puede ya ser una mera «**libertad de**»; es decir, una libertad que busca tan sólo liberarse de toda atadura o vinculación que suponga un estorbo al propio deseo. Se trata de conquistar una «**libertad para**», es decir, en lograr una disposición en la que se haga posible la opción por el seguimiento de Jesús y la tarea de su Reino.

Para Ignacio esa «libertad para» sólo está garantizada cuando el hombre se acomoda a su condición de criatura descentrada respecto a su Criador y en su condición de agente del orden mundano. Es desde aquí desde donde cobra sentido toda la cuestión tan esencial y tan presente en la dinámica y en el texto de los EE.EE. de la ordenación de la afectividad.

Resulta evidente desde una lectura atenta del texto ignaciano que esa ordenación de la afectividad no se puede confundir con una mera cuestión de ascética o de renunciamiento. No se trata, en efecto, de aniquilar o domeñar malamente el afecto (en una tarea que comporta por lo demás riegos muy grandes de narcisismo) sino de ordenarlo para lograr un recto dominio de sí. El amor a las cosas no se anula, se ordena (*«que el amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa...»*, es una de las formulaciones ignacianas). Se trata, según se nos dice en otro lugar, de que *«todas partes inferiores estén...subyectas a las superiores»* [87]; porque sólo a partir de ahí la persona se hace libre y, además, sólo desde ahí se potencia lo mejor que podemos encontrar en ella (*«sentirá más las internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones...»*).

Se trata, pues, dicho de otro modo, de adquirir *«mayor concierto y orden»* [214] y de ser dueño y *«señor de sí»* [216]. La ordenación del afecto se constituye, pues, en la garantía de un correcto uso de las funciones de la personalidad. Sólo por ese camino, en efecto, se hará posible el usar *«de las potencias naturales líbera y tranquilamente»* [177].

Sólo desde la libertad es posible leer la voluntad de Dios sobre cada uno. Esa voluntad de Dios es la referencia objetiva suprema que ha de buscar el sujeto. Voluntad de Dios que se expresa a través de unas mediaciones objetivas que Ignacio evidentemente no puede desatender: la Iglesia, la moral, los ideales ascéticos o espirituales, etc... Pero esas mediaciones no suplantarán nunca la labor de averiguación que el sujeto debe realizar en el ámbito interno de su conciencia. Es en la singularidad del propio deseo y no en la participación de unos contenidos morales o religiosos donde el sujeto ha de encontrar la voluntad de Dios sobre él.

Y es precisamente desde aquí desde donde hay que entender el delicado problema de la «neutralidad» del que da los Ejercicios tal como lo plantea San Ignacio. Su mejor mediación consistirá precisamente en evitar toda mediación dejando *«que el mismo Criador y Señor se comunique con la su ánima devota»* y evitando *«mover al que los rescibe»* más a una cosa que a otra [Anotación 15].

Los EE.EE. no constituyen, efectivamente, una experiencia encaminada primordialmente al progreso y a la mejora de la vida moral del sujeto (aunque naturalmente comportará también un efecto positivo en ese terreno). Se trata primordialmente en ellos de favorecer una experiencia mística, una experiencia de encuentro entre el Criador y la criatura y, por tanto, de algo que se inscribe necesariamente en el terreno de la subjetividad. Todo ello tendrá que finalizar en una necesaria inserción en el campo de lo real y, por tanto, en una opción en el terreno de los valores morales y religiosos. Pero esa opción parte y surge desde los rincones más íntimos de la subjetividad en su encuentro con el Señor.

Una actitud obstinadamente moralizante ha venido, en efecto, a pervertir con demasiada frecuencia el sentido más profundo de los EE.EE.; viniendo a imponer una dinámica obsesiva que acaba por agostar la experiencia mística que se sitúa en la base misma del proceso. A este respecto resulta también enormemente significativo el hecho de que San Ignacio invite *«al que da modo y orden»* a que se abstenga incluso de entrar en *«los proprios pensamientos ni pecados»* del ejercitante [Anotación 17]. Una referencia objetiva de tal importancia como es la del pecado, debe, sin embargo, quedar al margen del juicio de quien pretende facilitar el proceso. Es un asunto que, al menos en estos momentos, debe permanecer en el recinto sagrado en el que la criatura se relaciona con su Criador.

Las perversiones de la libertad.

Leer la voluntad de Dios en lo más íntimo de la propia subjetividad supone todo un proceso de discernimiento previo como posibilidad para detectar las propias dinámicas internas, fácilmente alejadas de la libertad, de la indiferencia. Se trata, como muy bien afirma García Hirschfeld, de desbloquear mediante el discernimiento los canales de comunicación entre Dios y el hombre[5].

---

[5] Cfr. C. GARCÍA HIRSCHFELD, *El itinerario espiritual de San Ignacio*, en este mismo número.

Ignacio, en efecto, supone siempre al hombre llamado a la libertad, pero, en este sentido resulta ser tan pesimista como pudiera haberlo sido Freud. El autor de los EE.EE., en efecto, parece tener una conciencia muy clara de que esa libertad no está nunca plenamente alcanzada y de que, además, se encuentra siempre en permanente peligro. Conquistar la libertad para decidirse en el servicio del Reino supone por ello una ardua tarea que nunca se acaba por otra parte.

Los condicionantes que impiden la libertad proceden para Ignacio tanto del exterior como del propio mundo interno. La realidad externa está ahí como dispuesta a ser «investida» de nuestro mundo afectivo. Esos investimientos pueden ser ordenados o no (el «tanto cuanto» de la indiferencia). Y desde ahí, nuestro mundo interno se atenaza también en esas vinculaciones objetales. Tenemos así, que en EE.EE. se nos invita a prestar atención en una doble dirección: por una parte frente a los «objetos» que desde fuera más fácilmente se pueden hacer con nosotros (así hace en la meditación de «Dos Banderas» enfrentándonos a los temas del prestigio, el poder y el dinero..., sin duda, los grandes móviles de la sociedad perversa); pero también se nos invita a un análisis introspectivo y autocrítico muy profundo para determinar nuestras actitudes internas frente a esos objetos que ponen en peligro nuestra libertad (así sucede en la meditación de los «Binarios»). Con ello se evita el peligro de proyectar toda la problemática de la falta de libertad en las presiones exteriores obviando el hecho de que, a partir de ellas, es el mismo mundo interno el que queda encadenado[6].

El afecto, para San Ignacio, no puede quedar encadenado ni al instinto ni a la ley (ni al Ello ni al Superyó podríamos decir utilizando una terminología freudiana). Así creemos que se pone de manifiesto en las *Reglas para ordenarse en el comer* [210–217], en cuanto a lo primero, y en las *Reglas para sentir e entender escrúpulos* en cuanto a lo segundo [347–351].

---

[6] Resulta sorprendente que en esta tarea de conquista de libertad y de discernimiento personal Ignacio no excluya ningún tipo de vinculación. Las vinculaciones más santas, en efecto, pueden tener también a sus ojos un origen en motivaciones «desordenadas». Así tenemos que, aunque para él existen elecciones que no son «revisables» (como son las del sacerdocio o el matrimonio contraído), ello no le conduce a considerar sin más que dichos vínculos, por el hecho de ser contraídos jurídicamente, sean ya de por sí rectos u ordenados. Ellos también han podido ser objeto de una elección «oblicua», por lo que –dice textualmente– *no parece que sea elección divina*,[172]. Por ello, también pueden ser objeto de discernimiento, si no ya con vista a una modificación de la elección, sí al menos para buscar un nuevo modo, más ordenado, de afrontar esa situación que fue desordenada en su origen [169].

En las *Reglas para ordenarse en el comer* es obligado advertir algo más que una mera cuestión, más o menos anecdótica, de ascética. Ellas suponen un soberbio análisis de la dinámica del deseo humano analizado a partir de una situación particular, que, por manifestarse diariamente dos o tres veces, proporciona un lugar ideal para emprender un aprendizaje de libertad frente al deseo. El objetivo último es algo más que ascética, en efecto. Se trata, nos dice Ignacio, de llegar a ser «*señor de sí*» [217].

Para ello, con una profundísima intuición psicológica, invita no tanto al control del deseo en sí mismo, sino al control de los objetos del deseo (el alimento en este caso), por intuir muy bien que el deseo es carencia que se ilusiona en los objetos, fantaseando que mediante ellos quedará cubierto. Por eso, San Ignacio sabiamente y astutamente invita al ejercitante para que una vez que haya satisfecho su apetito determine la comida por venir [217]. La necesidad satisfecha actuará entonces como correctora y hará ver todo lo que el deseo como carencia genera ilusoriamente articulándose en la necesidad; pues, como afirma Lacan, el deseo se articula en la necesidad y se frustra necesariamente en ella[7].

En las notas *Para sentir y entender escrúpulos...* se nos hace ver que la tentación puede también revestirse de ley y espíritu de perfección. La libertad puede, en efecto, quedar atenazada no sólo desde la vertiente de nuestro mundo pulsional o instintivo sino también desde el mundo de nuestras leyes e ideales internalizados. La experiencia de escrúpulos que Ignacio sufrió durante el período de Manresa le hizo percatarse de este modo de quedar paralizado a partir de lo que podríamos llamar una hipertrofia superyoica.

Por ello, en el texto de los EE.EE. el «*dubitar*», enlazado a una tiranía del Superyó, posee siempre un carácter negativo, muy diverso del que tiene la sospecha, de la que sabemos que fue un auténtico maestro. La sospecha, en este sentido, abre caminos para el futuro, mientras que la duda lo que hace es cerrarlos.

La duda en Ignacio aparece como la expresión de un conflicto irresuelto, de una división interna que resulta paralizante para el sujeto (*en cuanto dudo y no dudo, he pecado y no pecado* [347], o ese impulso de *hablar y obrar* algunas cosa que, sin embargo, se ve estorbado por otro para que *ni hable ni obre,* [351]). Es exactamente lo contrario de lo que ocurre en el *primer tiempo de*

---

[7] Cfr. J. LACAN, *Ecrits,* Paris 1966, 629; S. LECLAIRE, *El objeto del psicoanálisis,* México 1972, 84; J. M. PALMIER, *Lacan,* Paris 1972, cap. IV: *Le désir et son interpretation,* 91–102.

hacer elección [175], en el que el alma se decide «*sin dubitar ni poder dubitar*» porque sencillamente toda la personalidad ha quedado integrada en la respuesta.

Frente a esta situación de bloqueo y de pérdida de libertad, Ignacio no duda en el juicio sobre su origen ni sobre la actitud que es necesario adoptar para solventar la situación: su origen está en el mal espíritu, que forma «*pecado adonde no es pecado*» [349], es un pensamiento que, por tanto, no procede «*del proprio juicio y libertad*» [346] y, por tanto, la postura a adoptar debe ser contundente y resuelta: el sujeto debe proseguir su camino marginando el pensamiento que viene de fuera, revestido ahora de moralidad y de espíritu de perfección.

Pero si el afecto no puede quedar encadenado ni al instinto ni a la ley, tampoco puede quedar encadenado en las defensas que la propia subjetividad moviliza en orden a impedir su necesario descentramiento. La falta de libertad, podríamos decir desde una formulación psicoanalítica, no procede tan sólo de las cadenas que pueden tender el Ello o el Superyó, sino también de las que emergen desde los propios mecanismos defensivos del Yo.

La libertad en Ignacio, efectivamente, es una experiencia profunda que no se debe confundir ni con la «idea de libertad» ni con con la mera renuncia de lo apetecido. Así lo ilustra el caso de *los tres binarios*. El primero [153] de ellos, en efecto, pone de relieve la falta de libertad sin más. El sujeto además lo sabe. No hay autoengaño. Sencillamente no quiere renunciar a su cadena. En el *segundo binario* [154] ilustra una situación prototípica de autoengaño. Es la racionalización por la que el sujeto pretende encubrir su falta de libertad mediante una idea («*Que venga Dios a donde él quiere*») que le permita seguir con su cadena y evitarse además el conflicto que le supone saberse encadenado. Es el esclavo que se ríe de sus cadenas. Confunde la libertad con una idea de ella. El *tercer binario* [155], sin embargo, es el sujeto auténticamente libre frente a la «*afección a tener la cosa acquisita*». Pero advirtamos: su libertad no se entiende como renuncia al objeto apetecido (los ducados). La libertad consiste en la disposicicón interna tanto para renunciar a la cosa como también para seguir disfrutando de ella: «*no le tiene afección a tener la cosa acquisita* ***o no la tener***». Puede existir, pues, una afección a no tenerla que manifieste también un encadenamiento.

La libertad no es, hablando en términos psicoanalíticos, el resultado de una *formación reactiva*, es decir, de un mecanismo defensivo mediante el cual el sujeto se comporta justo del modo contrario al más profundamente apetecido. La libertad no es la reacción compulsiva frente a una apetencia, como se pone clara-

mente de manifiesto en el hecho de que el sujeto que, debido a sus miedos y represiones, no disponga de la capacidad psicológica para tener unas relaciones sexuales, no pueda ser considerado el eunuco que libremente renuncia en favor del Reino de los cielos; es tan sólo el casto por formación reactiva, y, por tanto, un encadenado desde su mundo interno. Lo mismo se podría decir en cuanto a la pobreza evangélica, respecto a la capacidad interna para relacionarse con el dinero, y así en otras diversas cuestiones.

Se trata, por tanto, de tener las manos libres de ataduras externas o internas. Para ello es necesario un discernimiento que no es nada fácil (pues las posibilidades de autoengaño son infinitas) y un discernimiento además que ha de ser, en cierto modo, permanente, pues la libertad permanentemente se encuentra amenazada.

Discernir en situación de *primera semana*[8].

El proceso de EE.EE. constituye una auténtica «reconversión afectiva»[9]; es decir, un trabajo que implica retirar las cargas afectivas de aquellos objetos que se tenía previamente investidos y que, a lo largo de la *primera semana* se evidencian como «desorden» y pecado, para resituar la afectividad en un nuevo objeto de amor: Jesús y su Reino.

Esa reconversión afectiva movilizará necesariamente las resistencias (Anotación 6ª). Cuando el sujeto entrevé, en efecto, a través de la toma de conciencia, la posibilidad, necesidad o conveniencia de abandonar sus antiguas cargas de objeto (aquellos lugares dondé fijó su afecto), experimentará una desazón, una inquietud o una ansiedad. Esta, a su vez, movilizará unos movimientos afectivos que hay que saber discernir. Las estratagemas, nos advierte Ignacio, serán diversas en la situación de *primera* o *segunda semana*. De ahí la necesidad de respetar la entidad de cada uno de los momentos que vive el ejercitante [Anotación 9ª].

En la *primera semana* el objetivo radica en realizar (a la vista del esquema propuesto en el «*Principio y Fundamento*») un desenganche (desinvestimiento se

---

[8] Resumimos a partir de ahora las ideas más importantes expuestas en nuestro trabajo titulado: *Ordenación de la afectividad y mecanismo de defensa* en *Psicología y Ejercicios Ignacianos*, Bilbao–Santander 1991, vol. 1, 109–140.

[9] Cfr. nuestro trabajo *Las anotaciones a los EE.EE. y el psicoanálisis:* Manresa 60 (1988) 3–20 y 115–134.

dirá en psicoanálisis) de los objetos que atenazaban la libertad del ejercitante (pecado) y que impiden su libertad para el Reino (indiferencia). Un sano sentimiento de culpabilidad, pues, debe impulsar a la toma conciencia del mal realizado.

Pero es evidente que ese mal fue «elegido» por algo. Unas gratificaciones importantes, por desordenadas que fuesen, se encontraron en esa elección. El peso de esas gratificaciones se hará sentir como resistencia a dar el paso de renunciar a la situación pasada. En este momento, la defensa, para Ignacio, se presenta entonces como una fuerza dinámica (busca mantener y *«aumentar vicios y pecados»*) que oponiéndose a este duelo por los antiguos objetos de amor, los presenta con toda su fuerza por la vía imaginaria como seducción de *«placeres aparentes»* que propone *«delectaciones y placeres sensuales»* [314]. El mal objeto se asocia con afectos agradables.

En sentido contrario, en la medida en la que el sujeto vaya logrando desinvestir sus antiguos amores desordenados (*«purgando sus pecados»*) y vaya logrando *subir en el nuevo camino,* la defensa va a actuar asociando el nuevo objeto que se ha de instalar (el servicio de Dios), con afectos desagradables tales como *«morder, tristar, inquietar para que no se adelante»*. Al contrario, el buen espíritu siempre se manifiesta en estos primeros momentos animando la reconversión, el paso adelante hacia el nuevo objeto de amor, asociando a éste con *«consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud»* [315].

Así, pues, tenemos que las dos primeras reglas de discernimiento en la *primera semana* atienden al doble proceso de desinvestimiento (de los antiguos y desordenados amores) [314] y de nuevo investimiento (el servicio de Dios) [315]. Todavía no se habla de consolación o desolación en la primera regla. Se trata tan sólo de movimientos anímicos más superficiales y menos globalizantes, que tendrían por objeto el estorbar el proceso que se pretende instaurar.

La acción del mal espíritu juega, entonces, movilizando un doble par de afectos desagradables y agradables que el buen espíritu, sin embargo, asociará de modo contrario: los de carácter desagradable con el objeto malo (*«punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón»*), y los de carácter agradable con el objeto bueno (*«dar ánimos, fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud.....para que en el bien obrar proceda adelante»*). La defensa se expresa, pues, en un trastrueque por el que, como obra del mal espíritu, lo agradable se asocia al objeto malo y lo desagradable al bueno que se pretende instaurar.

La conquista de la libertad en esta *primera semana* pasará ineludiblemente por mantenerse firme sin *«hacer mudanza ni mudar los primeros propósitos»* [318–319]. En la desolación, que con todo su carácter globalizante se analiza en la regla 4ª [317], sabiendo aguardar pacientemente tiempos mejores [320] y sabiendo también comprender que la ausencia de Dios sentida en ella no es sin más un equivalente de su abandono [321–322]. En la consolación el ejercitante evitará también el peligro de identificarse megalomaníacamente a sí mismo como causa de esa consolación y deberá comprender (para que *«en cosa ajena no pongamos nido»)* que es *«don y gracia de Dios nuestro Señor»* [322].

Esta capacidad para acoger en la propia casa la desolación y la consolación, sin considerarse a uno mismo como causa de ellas sino tan sólo como el anfitrión de dos pensamientos que *«vienen de fuera»*, es la que dará la justa medida de lo humano y la que vendrá a definir de modo exacto el ámbito en el que se juega la *«mera libertad y querer»* [32].

Tras haber descrito los diversos modos de actuación que presentan el buen y el mal espíritu, Ignacio alerta sobre las actitudes que se tendrán que adoptar cuando surja un conflicto que parece inevitable.

Este conflicto se describe como lucha entre los sexos (el hombre que se crece o se debilita ante la mujer enfurecida) [325], oposición entre ley y transgresión (el *«vano enamorado»* que oculta su amor a *«hija de buen padre o a una mujer de buen marido»*) [326] y como batalla en su sentido estrictamente militar (capitán o caudillo que planea su estrategia antes de tomar una plaza fuerte) [327]. En los tres casos se trata de ejemplificar una guerra interna, un conflicto interior en los que el ejercitante deberá atacar frontalmente a la defensa que se opone al cambio.

Estas tres situaciones de conflicto interno cobran especial luz si tenemos de nuevo en cuenta la dinámica de la personalidad que nos describe Freud a partir de la segunda tópica; es decir, de las relaciones internas entre el Ello, el Yo y el Superyó. En los tres casos de conflicto presentados por Ignacio creemos que se puede advertir una analogía con las diversas estrategias que el Yo podría seguir frente a los embates del Ello, por una parte, y del Superyó, por otra[10].

---

[10] Como sabemos la primera descripción del aparato psíquico (primera tópica) la presentó Freud en *La interpretación de los sueños,* 1900, como división entre los sistemas Consciente (Cc.), preconsciente (Prc.) e Inconsciente (Inc). Los posteriores descubrimientos de la investigación psicoanalítica forzaron a una nueva concepción de la personalidad (*El Yo y el Ello,* 1923) que no

En el primer caso, la mujer viene a representar el papel de la afección desordenada con un fuerte poder energético: *«ira, venganza y ferocidad»*. Cabría pensar, dentro del esquema freudiano, en un Ello de carácter altamente peligroso para el Yo. Frente a él, la figura del varón parece representar a ese Yo que ha de contrarrestar el empuje, creciente, invasor, que posee el mundo del afecto[11]. En la medida en la que el Yo comienza a temer y a perder ánimo, la afección se convierte en una *«bestia tan fiera»* como no hay otra *«sobre la haz de la tierra»*. El mal espíritu, pues, invita a no confiar en nuestras fuerzas. Pretende por ello San Ignacio estimular en el ejercitante la creación de un Yo fuerte, con una confianza en sí mismo suficiente para contrarrestar y controlar adecuadamente el embate del mundo afectivo desordenado.

En el segundo ejemplo se trata de oponer transgresión y ley como símbolos del conflicto interno [326]. Así como un amor prohibido pierde todas sus posibilidades cuando se hace público y se denuncia, del mismo modo las propuestas (*«astucias y suaciones»*) del enemigo han de ser también claramente dichas y objetivadas. La minimalización de la sospecha que se tiene, cuando se quiere callar por considerarlo banal o sin importancia, se muestra aquí con todo el carácter propio de la defensa. De ese modo se estaría produciendo una alianza, una complicidad entre el Yo y la afección desordenada que dejan al margen el proyecto y el ideal de cambio. Como el vano amor debe ser descubierto, también la sospecha deberá ser confesada a *«un buen confesor o persona espiritual»* que como, sobre todo, el *«buen Padre»*, viene a representar la necesaria ley y el orden. El Yo debe optar por su alianza con el ideal rechazando su complicidad con la afección desordenada. El Yo, siguiendo nuestra comparación, situado ante una sugerencia destructiva del Ello (*«enemigo de natura humana»*) y una del Superyó (*«Buen padre», «buen marido», «confesor»*) ha de optar por este último, haciendo confesión, verbalizando (concientizando) la situación para objetivarla y *«descubrir el engaño manifiesto»*. Si en el primer caso el Yo ha de plantar cara a un destructivo Ello, en este segundo caso el Yo deber ser franco y abierto ante lo que habría que considerar un sano y protector Superyó. El mal espíritu invita a mantener en silencio esas cosas que muchas veces no nos queremos decir.

---

anula la anterior sino que la hace cambiar de significación: los sistemas Cc., Pc. e Inc. pasan desde ese momento a constituirse como adjetivos que califican el modo de actuación de las nuevas instancias Ello, Yo y Superyó.

[11] Prescindiendo de las connotaciones manifiestamente machistas del texto había que hacer notar la coincidencia que se ofrece con el simbolismo que tantas veces ha hecho a la mujer la representación del afecto y al hombre de la actividad racional. La obra de Jung abunda, como sabemos, en este tipo de consideraciones.

En el tercer caso se nos plantea la necesidad de una estrategia defensiva frente a lo que constituye el peligroso ataque del enemigo. Las fuerzas instintivas atacan por donde el Yo es más débil (*rodeando, mira... por donde nos halla más flacos y más necesitados*) [327].

Si en el primer caso, pues, se nos invita a considerar la fuerza y el poder del enemigo (como mujer violenta semejante al Ello) y en el segundo, a procurar la alianza con los representantes del ideal propuesto (confesor análogo a un oportuno Superyó); en el tercer caso, invita Ignacio a que se conozca bien el propio sujeto que ha de procurar, como el Yo freudiano, ser muy consciente de sus puntos débiles por los que puede ser invadido y saqueado (*«vencer y robar»* es lo que pretende el enemigo)[12]. El mal espíritu, se podría afirmar en este sentido, invita a la ignorancia más o menos querida sobre uno mismo.

Según lo que hasta ahora hemos podido ver, parece claro que la *primera semana* se plantea como una lucha y un conflicto que, si bien no está ni mucho menos exento de dificultad, posee, sin embargo, un carácter claro y abierto. Se sabe relativamente bien cómo actua el enemigo; y, no resulta excesivamente difícil el identificarlo. Otro asunto es el de los peligros inherentes a la situación de *segunda semana*.

Discernmiento y opción.

A partir de la *segunda semana* se plantea, en efecto, y, desde el primer momento además, el grave asunto del equívoco en la indispensable lectura del propio deseo. La cuestión del engaño, del autoengaño, se hace presente ya en la primera regla de discernimiento con términos que hacen clara referencia al problema de la falsa conciencia: *«verdaderas», «razones aparentes», «falacias»*, etc... [329].

En efecto, durante la *primera semana* existe, como hemos podido comprobar, una clara identificación entre la desolación como obra del mal espíritu y la consolación del bueno. Ahora desolación y consolación pueden cambiar completamente de signo.

---

[12] Sobre los peligros de actitudes obsesivas que pueden derivarse de estas propuestas ignacianas mal entendidas hemos advertido en otro lugar: cfr. *El mucho examinar: funciones y riesgos*: Manresa 62 (1990) 273-287.

Efectivamente, tan sólo un tipo de consolación de las que se nos habla en las reglas de *segunda semana* sabemos que procede directamente de Dios. Todas las demás pueden proceder (a diferencia de lo que ocurría en *primera semana*) del mal espíritu revestido bajos las formas de *«angel de luz»* [332]. Los mejores pensamientos espirituales y religiosos (*«pensamientos buenos y santos»*) pueden ser utilizados con finalidades auténticamente perversas. Esa es la terrible sospecha que Ignacio introduce ahora en lo que podíamos denominar los campos de la alta espiritualidad.

Lo más terrible de ello, además, es que todo ocurre de un modo que, mucha veces, resulta imperceptible para la misma persona. Ignacio nos advierte, en efecto, cómo cada sujeto va creando progresivamente dentro de él una especie de sistema que se va haciendo connatural, familiar, espontáneo. Tanto para lo bueno como para lo malo. Lo que resulte ajeno a ese sistema será, de modo espontáneo también, repelido [335].

Los que *«proceden de bien en mejor»* irán progresivamente también acrecentando, de modo casi natural, su rechazo frente a todo lo que proviene del mal espíritu. Todo lo que favorezca, sin embargo, la opción tomada se incorporará a su sistema *«como gota de agua que entra en una esponja»*. Al contrario, *«los que proceden de mal en peor»*, irán acrecentando también su rechazo frente a todo aquello que, procediendo del buen espíritu, les supone un cuestionamiento del sistema que crearon.

Esto supone una importante voz de alerta para no confundir sin más, como a veces se hace, la paz y la tranquilidad con la acción del buen espíritu. Puede ser la paz que experimenta un sistema pervertido cuando una nueva pieza encaja perfectamente en él: *«entra con silencio como en propria casa a puerta abierta»*. Al contrario, la inquietud y el desasosiego puede muy bien ser signo de que el buen espíritu llama a nuestra puerta en el intento de transformar el hogar que nos hemos construido en las afueras del Reino de Dios.

A partir de ahora, pues, la libertad hay que situarla más allá de las fronteras de la consolación o la desolación, pues, ellas no bastan para desenmascarar las trampas de una afectividad desordenada. Es necesario, pues, acceder a otro lugar en el que, finalmente, venimos a encontrarnos solos y sin ningún tipo de garantía: la propia decisión y riesgo, el compromiso de la propia vida que opta en el momento de la elección por su modo particular de vivir el servicio a Dios.

El discernimiento no es un camino de moda para asegurarse mágicamente el acertar en la vida. La alternancia de consolaciones y desolaciones no bastan para

asegurarse de la rectitud del propio camino. Ellas han sido y serán en adelante tan sólo signos de orientación en la búsqueda. Pretender absolutizarlas, concediéndole el estatuto de signos inequívocos de la acción de Dios, vendría a significar la absolutización de una mediación (viniendo a caer así en una especie de idolatría) y el abocar en un peligroso modo de eludir nuestro propio riesgo y libertad a la hora de hacer camino en la vida. El discernimiento dejaría de ser constituir un camino hacia la libertad para convertirse en una trampa frente a ella.

Ahora será necesario advertir adónde acaba y a qué da lugar *«el discurso de los pensamientos»*: porque *«...si el discurso de los pensamientos que trae, acaba en cosa mala o distrativa, o menos buena que la que el ánima tenía propuesta hacer...clara señal es proceder de mal espíritu»* [333]. *Por los frutos los conocereis...* Nos encontramos, pues, en una situación en la que ya no existe ningún tipo de garantías.

Ni siquiera el único tipo de consolación que Ignacio considera como acción directa e inmediata de Dios, la *«consolación sin causa precedente»* [330], puede constituirse en una garantía definitiva del buen camino. También con ella podemos llevar a cabo inmensas manipulaciones y engaños. Es lo que nos indica Ignacio en la anotación 8ª cuando nos advierte de la necesidad de *«prestar mucha vigilancia y atención y mirar y discernir el propio tiempo de la actual consolación del siguiente»* [336]. En ese *«segundo tiempo»*, en el que todavía puede incluso permanecer el calor de la consolación *sin causa precedente*, se puede caer en *«propósitos y paresceres»* que tengan bien poco que ver con el deseo de Dios. Es necesario, por tanto, *«ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto»*.

Ninguna consolación puede ser, por tanto, utilizada como un certificado extendido por Dios sobre nuestros pensamientos o deseos. La consolación puede no ser verdadera; es decir, puede provenir del mal espíritu o, lo que es peor, puede venir de Dios como un impulso para nuestra libertad y, desde ahí, convertirla nosotros en una defensa frente a ella.

Esa libertad se juega siempre, tal como se la jugó Ignacio, en el campo de la acción ética. Es decir, en una acción que, partiendo de una terrible ascética de encuentro con la intimidad más profunda, cree oir ahí el deseo, la voluntad de Dios sobre uno y, una vez oída esa voz, el sujeto se arriesga en el campo de la realidad desde su soledad y desde su libertad junto con otros que se esforzaron también en la misma búsqueda.

Carlos Domínguez Morano