

EL MAL Y LA MISERICORDIA
INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS
José Ignacio González Faus, sj.

LA MEDITACIÓN DEL INFIERNO
EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES (65-71)
Josep Giménez, sj.

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas S.L. • ISBN: 84-9730-193-5 • Depósito Legal: B-30.352-2008 • ISSN: en trámite • Depósito Legal: B-7493-07 • Junio 2008

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona

EL MAL Y LA MISERICORDIA	7
1. LA SERIEDAD DEL MAL	
Una experiencia válida	8
Atisbos de ella	9
Acceso hoy	10
Dimensión histórica	10
Conocimiento interno	11
Acceso bíblico	12
Transición	12
2. LA MISERICORDIA	
Acceso bíblico	13
Del yo al nosotros	14
Acceso experiencial	15
Apéndices	15
LA MEDITACIÓN DEL INFIERNO	21
Una meditación “incómoda”	21
Situando el texto en su contexto	22
Qué es, de hecho, la primera semana de los Ejercicios	24
Lectura comentada del texto Ignaciano	26
Algunas consideraciones finales sobre el infierno	29
Concluyendo... ..	32

EL MAL Y LA MISERICORDIA
INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS

José I. González Faus, sj.

EL MAL Y LA MISERICORDIA

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS

He dicho en algún otro sitio que me parece descubrir en los Ejercicios una dinámica que va de la gratuidad al compromiso total por “el Reino de Dios y su justicia”, para volver a la gratuidad. En el primero de esos pasos están el Principio y Fundamento más la primera semana; en el segundo las semanas segunda y tercera; y en el tercer paso la cuarta semana y la contemplación para alcanzar amor.

Para introducir el tema, me gustaría decir que ese esquema me parece semejante al que los estudiosos de la literatura descubren en *La Divina Comedia* del Dante. Como sabemos, ese inmenso poema se abre con aquel célebre endecasílabo: “Perdido en el camino de la vida” y se cierra con este otro igualmente célebre que nos habla del “Amor que mueve el sol y otras estrellas”.

Pero lo importante en el esquema de la obra de Dante es que, para hacer ese recorrido desde la desorientación hasta el amor, hay que comenzar pasando por el infierno. Y que todas las historias que

cuenta Dante en la primera parte de su poema no son divagaciones imaginativas, sino críticas de la sociedad de su tiempo, que él prefiere mirar desde la óptica de su condena como sociedad. Hace más de cincuenta años, una de las grandes comentaristas del Dante (y de la sociedad moderna) escribía:

Todo el mundo concederá sin dificultad que el *Infierno* es una pintura de la sociedad humana en estado de pecado y corrupción. Dado que hoy estamos bastante convencidos de que nuestra sociedad va por mal camino y no está desenvolviéndose en

una dirección de perfectibilidad, nos costará poco reconocer los diversos estadios por los que se llega a la corrupción más profunda. Futilidad, falta de una fe viva, la orientación hacia una moralidad relajada, la avidez del consumo, la irresponsabilidad financiera, el mal genio descontrolado, un individualismo obstinado y tercamente egoísta, violencia, esterilidad, falta de respeto a la vida y a la propiedad incluida la propia, explotación del sexo, distorsión del lenguaje mediante los anuncios y la propaganda, comercialización de la religión, aumento de la superstición y condicionamiento de la mentalidad del pueblo mediante histeria de masas, envoltorios seductores, amabilidad venal, tirones de cuerda en los negocios públicos, hipocresía, deshonestidad en asuntos materiales e intelectuales, fomento de la disensión (clase contra clase, nación con-

tra nación)... falsificación y destrucción de todos los medios de comunicación, explotación de las emociones masivas más bajas y estúpidas, traición a lo fundamental de las relaciones de familia, de ciudadanía, de amistad, de compromisos contraídos: todos estos son escenarios demasiado reconocibles que muestran la muerte por congelación de nuestra sociedad y la extinción de todas las relaciones civilizadas¹.

El autor donde encontré esta cita se sorprende de que, veinticinco años antes que él, pudiera hablar su autora con esa exactitud en la descripción de nuestra sociedad. Nosotros leemos a ambos otros treinta años después, y deberíamos sorprendernos todavía más. Pero es que no se trata de la crítica a una época. Lo que había percibido Dante, ya en su mundo, es el reverso de muchos logros de la condición humana.

1. LA SERIEDAD DEL MAL

La cita me parece, por eso, una buena introducción al modo de tratar la primera semana de Ejercicios. Pues ésta, en mi opinión, comparte esa percepción del Dante, pero está redactada con un lenguaje teológico poco válido, derivado de una concepción anselmiano-agustiniana del pecado, el demonio o el infierno.

Una experiencia válida

Pero ese lenguaje superado vehicula una experiencia espiritual válida. Y es admirable cómo una experiencia espiritual puede llegar a superar el lenguaje, quizás deficiente, que la cultura ambiental le suministra para expresarse. También en Francisco Javier, la expe-

riencia de Dios parece desbordar la teología recibida cuando, ante el dolor de los japoneses porque (según la teología que Javier les predicaba), sus antepasados se habrían condenado por no haber conocido la fe, Javier (que cree irremediable esa situación) compone una oración por las conversiones en la que le dice a Dios: “mirad Señor cómo en oprobio vuestro se llenan los infiernos de esas almas que creasteis a vuestra imagen y semejanza”. Pues bien: hablar del infierno como “oprobio de Dios” es poner una bomba en la línea de flotación de esa teología: pues Dios no puede existir eternamente en el oprobio. De hecho, la teología de Santo Tomás considera que los dolores de los condenados son motivo de “un suplemento de gozo para todos los salvados en el cielo”, y para el mismo Dios(!). Será una atrocidad: pero era una atrocidad necesaria para no dejar a Dios con un oprobio eterno. Y esta atrocidad, que brotó de una racionalidad aplicada sin pudor a una idea de Dios, la hemos usado muchas veces en la predicación de la primera semana, consiguiendo más defeciones que auténticas conversiones...

Partimos pues de una experiencia espiritual válida, expresada en una teología hoy superada. Cuando nos encontramos en situaciones así, muchas veces podemos encontrar acceso a esa experiencia no a través de sus formulaciones, sino a través de las peticiones y de los consejos que da el autor sobre lo que yo “quiero alcanzar”. Entonces veremos que la primera semana busca un acceso a la Misericordia (a aquel Amor que mueve el cielo y la creación), pero un acceso de tal seriedad que (como el

Dante perdido en el camino de su vida) no puede llegarse hasta él sino a través del infierno del mal.

Atisbos de ella

Entre esos consejos reveladores está la advertencia de considerar “la malicia del pecado aunque no estuviese prohibido” (EE 57). Y entre esas peticiones están la de un profundo conocimiento (“interno”) del pecado, y del desorden que hay en mí y en la sociedad (“el mundo”). Conocimiento que sólo se busca en la tercera meditación de esta primera semana, después de haber atisbado la Misericordia en las dos anteriores.

Sobre el segundo de esos puntos, quiero aducir una cita de A. Pieris quien, a su vez, recuerda otra de Urs von Balthasar: “todo el que bajo la guía de Ignacio haya recorrido “el camino hacia el infierno del conocimiento de sí mismo” (así califica Balthasar la primera semana²), no dudará en reconocer que el único enemigo de la persona es su propio yo”³.

Esto a nivel personal. A nivel social (el conocimiento “del mundo”) podríamos evocar un sin fin de películas de esas llamadas “de denuncia”. Si habéis visto *Diamantes de sangre*, sobre el drama de Sierra Leona, recordemos la frase de Dany, el protagonista, tras narrar una serie de horrores (ajenos a los que trenzan la trama de la película): “A veces me pregunto si Dios perdonará alguna vez el daño que nos hemos hecho...”

Aquí tenemos dos infiernos: el del conocimiento propio y el de buena parte de la realidad social que nos envuel-

ve. Ambos infiernos tienen una misma causa: el mal moral (el pecado, en terminología ignaciana)⁴. Y ahora entendemos la importancia de ese pedir conocimiento de su malicia “aunque no estuviese prohibido”. Estos dos infiernos (personal y social) son los que dan razón de que la primera semana tenga una “meditación del infierno”: es una manera indirecta de acceder al conocimiento interno de esa maldad. No ya (o no sólo) en sus efectos más inmediatos (que a veces pueden no producirse) sino en sus efectos *definitivos*.

Acceso hoy

Hoy, no obstante, tenemos suficiente información, suficiente lucidez y suficiente capacidad de análisis social y psicológico para poder asomarnos al carácter infernal de la maldad, sin necesidad de aguardar a verla en un más allá posible (pero que esperamos no se dé así por la misericordia de Dios). Por eso me resulta muy pedagógico seguir el método ignaciano de una “aplicación de sentidos” sobre el infierno, pero dirigiéndola no al infierno del más allá, sino al de nuestros presentes.

Me parece útil, por tanto, comenzar la primera semana con una aplicación de sentidos a tantos aspectos infernales de nuestra realidad: imaginar que vemos los innumerables rostros de hambrientos (niños, emigrantes etc); que oímos los alaridos desgarradores de tanta gente bajo torturas, o las historias desgarradoras de tantos seres humanos destrozados y hermanos nuestros; que dormimos en la calle una noche, que percibimos el hedor de muchos barrios

en ciudades africanas y sudamericanas, al que sus incontables moradores ya parecen acostumbrados. Imaginar hasta que nos duela. Muchas películas como la antes citada pueden ayudar a esa aplicación de los sentidos (aunque muchas veces no fue eso lo que buscaba el director, sino abusar de la sensibilidad del espectador para hacer comercial el producto. Pero eso da igual ahora).

La imagen nos impacta tanto que, en algunos casos, no podemos mirarla. Pues bien: aunque no veamos esa imagen, su realidad sigue existiendo. Y esto es lo verdaderamente grave. Pues cualquiera preferiría ver imágenes de esas tan horripilantes si, a cambio de eso, no existieran en la realidad. Pero aquí es al revés: existen aunque no las veamos.

Dimensión histórica

Otro elemento muy aprovechable para acercarnos a la experiencia ignaciana es la intuición de una dimensión “histórica” del pecado, que desborda el planteamiento meramente individualista. Ignacio habla de que se considere un “primero, segundo y tercer pecado” (EE 45) antes de llegar a los pecados propios. Hay, por tanto, una historia del mal, incluso con posible origen metahistórico (el pecado de los ángeles traspasa lo experimental para orientarnos hacia lo que el Nuevo Testamento llama “misterio de la iniquidad”). Y esa trama se prolonga desde los inicios de la humanidad (donde lo fundamental es este dato, y no el relato de Eva y Adán), hasta llegar a mí.

¿Qué significa todo esto? Sencillamente, que yo soy de esa misma pasta que ha hecho germinar al mal en la historia humana. Aunque mi historia personal quizá no tuviera los mismos pecados que parece tuvo la de Ignacio, la pasta humana de debilidad, mezquindad y ceguera o autoengaño es la misma en todos los seres humanos. Esto implica dos cosas, fundamentales para acercarse a la consideración del mal: que muchos innegables pecadores, son además víctimas. Y que muchos “buenos” o no tan pecadores son sencillamente afortunados. El tema del mal no es un tema de individualismos acusadores de los demás o autoacusadores. No debe llevar ni a la pérdida del amor a los otros ni a la falta de autoestima, sino a una actitud de responsabilidad y agradecimiento.

Conocimiento interno

Así llegamos al otro elemento sugerente de la experiencia que son las tres peticiones del nº 63, que aquí voy a exponer reordenándolas un poco:

– El conocimiento interno del desorden de mis operaciones es el central en la enumeración ignaciana, y ha de ser la cumbre que brota de las otras dos peticiones. Se trata de captar esa “imagen de Dios” que me constituye, como quebrada o *rota*. El ser de Dios es un flujo de dar y recibir: de eso hay huella en mí. Pero una huella destruida por la necesidad de autoafirmación, o por el egoísmo potenciado (o pecado original), o por la “voluntad de poder” de Nietzsche. ¿Qué buscan mis operaciones tantas veces? Simplemente honora-

bilidad, ser querido o admirado unas veces; y otras comodidad o mínimo esfuerzo.

– El conocimiento del mundo es el del pecado instalado en él: lo que Juan llama “el pecado del mundo” y que permite comprender que además de pecadores somos *víctimas*, y sólo Dios conoce en qué proporción cada cuál; así como las importantes mediaciones sociológicas que el mal tiene en nosotros a través de nuestros pequeños mundos (familiar, urbano, cultural, temporal, laboral, etc).

– La malicia del pecado (no sólo de mis pecados) es lo primero que debería brotar de la aplicación de sentidos antes hecha: el dolor, opresión, humillación y muerte que los hombres vamos sembrando en el mundo, es estremeedor. Para ponerlo de relieve, yo suelo comparar dos textos muy cercanos del Génesis: el final del capítulo primero (“vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno”) y el comienzo del capítulo sexto (“se arrepintió Dios de haber creado al hombre”). Lo que me parece importante no es entrar en la psicología de Dios (si se arrepiente o no), ya que eso son antropomorfismos nuestros. Lo importante es preguntarnos qué tuvo que sentir el autor que escribió la segunda frase tras haber percibido lo que proclamaba la primera. El pecado destroza de tal modo la creación buena de Dios que hace que a su mismo Autor no le valga la pena⁵. No es de extrañar que, de ese destrozo, resulte luego la instauración del desorden en el mundo y en mi propio interior (las otras dos peticiones).

Esta triple experiencia tan unificada es lo que hay que procurar sacar de to-

do el material que en esta semana se proponga para meditar. Sin ella todos los moralismos habituales de muchos ejercitadores son papel mojado.

Acceso bíblico

Un último consejo, para recuperar la experiencia espiritual válida de la primera semana, es el recurso a la Biblia, que tiene infinidad de textos espléndidos sobre el pecado. Me voy a limitar a unas pocas sugerencias.

Curiosamente, no hace mucho se publicó en una revista protestante suiza un artículo que analizaba por qué hoy en día los EE de San Ignacio seducen tanto a muchos protestantes. Entre las respuestas que daba el autor (no la única) es que en los EE hay mucho de esa “sola Escritura”, tan típica de la tradición protestante. Y eso es verdad a partir de la segunda semana. Pero en la primera es quizá donde menos presente parece estar la Escritura. Así es a nivel de formulación, no de experiencia. Por eso me parece importante recuperar algo del lenguaje bíblico.

Conviene recurrir a todas las clases de textos bíblicos. Desde los más oracionales (como los salmos 50 y 129) con el profundo sentimiento de dolor por nuestras culpas (¡dolor! no neurosis), a otros textos más narrativos (yo suelo usar mucho la historia de David en 2Sam 11, 1 ss, y la del ciego de nacimiento en el capítulo 9 de Juan), y a otros más reflexivos, como los tres primeros capítulos de Romanos, con la descripción y las raíces de la pecaminosidad pagana y religiosa (judía). Y, finalmente otros de carácter sapiencial,

como las reflexiones sobre la “mala pasta” del corazón humano (en Jeremías y otros autores)...

Así se podrá completar lo que dicen los Ejercicios, pasando de la reflexión y experiencia personal a la colectiva: porque es cosa que hoy creo muy necesaria. El repetido pecado bíblico “del pueblo”: el *pecamos* contra Ti de Jeremías 2.... Esto será útil a la hora de despertar responsabilidades colectivas (sobre todo de pecados de omisión), y para comprender también la dimensión grupal o social de la misericordia, que ahora pasamos a considerar.

Transición

Finalmente, y para ir pasando a la consideración de la Misericordia, que debe ser el reverso y el marco de la consideración del pecado, creo que hay que intentar que todo lo visto hasta ahora no cree una falsa obsesión por el pecado propio, la cual, con toda su apariencia de arrepentimiento, no es más que otra forma más sutil de autocentramiento. El arrepentimiento creyente tiene bastante poco que ver con la neurosis de culpabilidad, que no necesita en absoluto un marco religioso para brotar. Dicen algunos psiquiatras que hay enfermos psíquicos que, en el fondo e inconscientemente, se resisten a salir de su enfermedad para no dejar de vivir centrados sobre sí mismos. No sé si esto es verdad en psiquiatría, pero sí lo es en espiritualidad: si el pecado nos ha de obsesionar debería ser *antes* de cometerlo; nunca después. Y en esto puede ayudar la comparación entre las dos reacciones: de Judas y de Pedro

que, a partir del pecado llegan a más desesperación, o a más amor. Además de los evangelios, Ch. Péguy, en *Palabras cristianas*, tiene dos páginas preciosas sobre esta forma de afrontar

el pecado, que yo he utilizado muchas veces⁶.

Y así podemos pasar ya a la segunda parte de estas reflexiones.

2. LA MISERICORDIA

La importancia y centralidad de este tema viene sugerida por el hecho de que Ignacio, precisamente en una meditación de pecados, no concluye con un coloquio de temor, ni siquiera de petición de perdón, sino “de misericordia” (EE 61). Esta es el marco más amplio del pecado, aunque el acceso experiencial a ella sea menos fácil que en el caso del mal. Pero, a pesar de esa dificultad, conviene no olvidar este principio fundamental: la Misericordia (ahora con mayúscula) la conocemos porque se revela. Y al revelarse, es cuando más se hace patente el mal, contra todas nuestras cegueras culpables. Este es, en buena parte, un proceso circular: la conciencia purificada y lúcida por la revelación de la misericordia, podrá recomenzarlo recitando el salmo 50, por ejemplo.

Acceso bíblico

Aquí, más que en la meditación del mal, me parece lo más importante co-

menzar por alguno de los muchos textos de la Escritura sobre la misericordia. Ya desde el Primer Testamento donde, conforme avanza la pedagogía de la revelación, parece que Dios va apareciendo cada vez menos castigador y más perdonador. Y después en el Nuevo. Una lectura lenta de los capítulos 2 de Oseas y Jeremías y de la parábola llamada del hijo pródigo, me parece la mejor introducción a esta segunda parte, si bien esos textos necesitarán alguna aclaración o ambientación de parte del director.

La contemplación de la misericordia puede hacerse bien en forma de meditación expresa, o bien insertándola en las meditaciones sobre el pecado, como lo sugiere san Ignacio (quizá para que no separemos el mal de la misericordia). En la primera semana de los ejercicios, la misericordia aparece en los coloquios de las tres meditaciones del pecado: en la expresión “por mí” (53), en el coloquio de misericordia antes aludido (61), y en la frase “tanta piedad y misericordia” de la otra meditación (71).

Este modo ignaciano de hacerlo, si bien tiene la ventaja dicha de no separar la revelación del pecado de la –más amplia– revelación de la misericordia, puede tener el peligro de no tematizar bastante la misericordia. Y los textos bíblicos citados merecen que el ejercitante se detenga en ellos reposadamente: hasta quedar desconcertado por la idea de que Dios se revela asumiendo la imagen del marido ultrajado que (en vez de matar a la mujer, como era la costumbre sobre todo en culturas semíticas donde la sexualidad está tan unida al honor), “hace el ridículo” de salir a buscarla, mendigando su retorno y con la ilusión de volver a seducirla. Y esto no está dicho en aquella mitología griega de unos dioses demasiado humanos, sino en un pueblo que ha tenido, quizá como nadie, la conciencia de grandeza, trascendencia y majestad de Dios.

Cabe que nos detengamos también en la parábola del hijo pródigo, que sugiero presentar desde la óptica del hermano mayor: prescindiendo ahora de su corazón endurecido, y de cuánta razón tiene en los motivos que aduce. Dios, por así decir, no teme quedar en ridículo por amor a nosotros.

Una última observación sobre los textos bíblicos: según los exegetas, la verdadera traducción del Padrenuestro (que convendrá rezar en forma de “mantra”, ya que la glorificación de la identidad de Dios y la llegada del Reino son el reverso del pecado), parece que debería ser, no “perdona nuestras ofensas”, como rezamos nosotros, sino “condona nuestras deudas”. A eso remiten, tanto la expresión griega “*aphieîn opheilêmata*” como sus posibles retro-

versiones al hebreo o arameo. Ello nos sitúa en el mundo de Jesús, donde las deudas eran causa de muchas esclavitudes y donde el Maestro (en la parábola del servidor infiel), utiliza la condonación total de la deuda como paradigma de la misericordia de Dios.

La diferencia de traducciones no es baladí: pues el acreedor que condona una deuda renuncia a la propiedad de lo que era suyo; mientras que el que perdona una ofensa puede seguir reclamando la propiedad de lo suyo. La deuda además puede crear sufrimiento al deudor, mientras que la ofensa no necesariamente se lo crea al ofensor. Es lástima, en mi opinión, que no se haya acertado en la traducción oficial aquí: quizás por la menor actualidad que tienen entre nosotros las deudas y el mismo verbo condonar⁷, quizá también por el regusto moralista de nuestro catolicismo, más atento al pecado que al sufrimiento, en oposición a la mentalidad bíblica.

Del yo al nosotros

En estas meditaciones creo que debe marcarse mucho el *por mí* ignaciano que las vuelve más increíbles: ese “por mí”, afecta a esta pobre persona concreta que soy yo, y que sabe que, como decía irónicamente el poeta Homero cuando quería ridiculizar a un personaje: “no es muy digna de envidia”, a lo mejor incluso tiene baja su autoestima.

En el lenguaje bíblico sobre Dios domina más el nosotros, con toda razón: el Padre es “nuestro”; y esto obliga a que pidamos “el pan nuestro” y no mío. Pero, a la hora de cobrar conciencia y

agradecer y responder, hay que destacar primero el aspecto individual. Sólo después será momento de pasar al plural, y esto convendrá hacerlo para que no confundamos la misericordia de Dios hacia mí con un privilegio exclusivo. Desde aquí, es bueno, como he sugerido en otros sitios y no voy a repetir ahora, hacer, por ejemplo, una lectura plural (o social) de san Juan de la Cruz, poniendo de nosotros o un nos, en muchos de sus versos en que el poeta habla de “yo” o “me”.

Acceso experiencial

Es imprescindible pasar de la parte bíblica a la parte experiencial (seguiremos un orden inverso al propuesto al hablar del pecado). El ejercitante debe buscar, paladear y agradecer experiencias de misericordia que haya encontrado en su vida: porque éstas son, muchísimas veces, sacramentos visibles de la Misericordia con mayúscula: de la misericordia de Dios que prefiere actuar a través de nosotros, los suyos.

Experiencias de gratuidad en el trato, de un perdón incondicional que no reclama el precio de la humillación del ofensor; experiencias de un sorprendente olvido solidario de uno mismo que parecerá tan natural cuando en realidad es algo milagroso; experiencias reposadas de aquello que Pablo llama “considerar superiores a los demás”, y que no conllevan ninguna carga de acomplejamiento propio. Esos rasgos, inesperados a veces, que son lo que nos permiten decir, como afirmaba Albert Camus, que “en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio”, son los

que hemos de procurar revivir en los ejercicios.

Creo haber encontrado algunas experiencias de este tipo en América Latina, y me han servido mucho. Pero no son fáciles de comunicar en la distancia. Lo importante aquí es que el ejercitante encuentre y saboree las más cercanas, las que ha vivido: porque estas experiencias humanas son iconos de la misericordia divina, que han de preparar al ejercitante para la decisión de hacer de su vida un cauce de la Misericordia. Y esta decisión constituye para mí el puente entre la primera y segunda semana, en la cual toda la contemplación de Jesús tratará de hacernos ver cómo actúa la Misericordia.

Apéndices

Tengo la sensación de que aquí no es posible concretar más, y hay que ver cómo actúa o reacciona cada ejercitante para saber en qué hay que insistir más y cómo. Pero me parece que en esta meditación de la misericordia es donde tiene más valor el consejo ignaciano de las repeticiones. Y ello por dos motivos: primero, porque este tema ha de ser como una lluvia mansa que nos va calando poco a poco, más que un chaparrón que luego se olvida. Y además, porque en las repeticiones debe pasar lo que nos suele ocurrir cuando vemos una película por segunda vez: todos los que no somos especialistas en cine descubrimos muchas cosas en la segunda visión, que se nos habían escapado en la primera.

Y esto vale sobre todo en el campo que tratamos, dado que todo lo que afecta a la Gracia suele estar en nuestras vi-

das “como pepitas de oro en medio de enormes haces de paja”: muy minoritario desde el punto de vista cuantitativo, pero de mucho más valor que el resto desde el punto de vista cualitativo. De ahí la importancia de las repeticiones y repasos para descubrir esas pepitas de oro. En la repetición –y ante la evocación de experiencias vividas de solidaridad– también el triple coloquio de la

primera semana (qué he hecho, qué hago y qué debo hacer por Cristo) se puede ir concretando cada vez más: qué he hecho por el Reino, qué he hecho por los hombres y, sobre todo, qué he hecho y debo hacer por los pobres y las víctimas de esta historia.

Entonces es cuando me parece que el ejercitante estará preparado para entrar en la segunda semana.

NOTAS

1. Dorothy SAYERS, *Introductory Papers on Dante*, London, 1954, pág. 114. Tomo la cita de E. SCHUMACHER, *A guide for the perplexed*, New York, 1977, pág. 137-38.
2. En *Church and World*, New York, 1967, pág. 104.
3. *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella 2001, pág. 317-18.
4. El término pecado, que hoy no está de moda, implica no sólo un desastre objetivo, en mí o en la realidad sino, además, que ese desastre es contrario a la voluntad última de Dios. Esa es su utilidad.
5. Esto mismo sigue valiendo para la concepción actual, ya prácticamente cierta desde el punto de vista científico, de una creación evolutiva. Es claro que en la creación hay fealdad y en la evolución crueldad (el pez grande se come al chico...). Pero todo eso no supone lo mismo en niveles de realidad carentes de autoconciencia que en el nivel humano de autoconciencia y libertad. Aquí debería darse una "mutación espiritual" que no ha acabado de darse. De modo que a la pregunta: ¿entra el pecado en el proyecto de Dios?, hay que responder que no entra el pecado pero sí el riesgo. Y, en ese riesgo, cabe decir que, al menos parcialmente (o temporalmente), la creación "se le ha ido a Dios de las manos". Esta observación es importante porque, precisamente por eso, lo que persigue toda la dinámica de los Ejercicios es una liberación de nuestra libertad. No otra cosa quiere decir la indiferencia ignaciana.
6. Están citadas en mi libro de meditaciones de Ejercicios: *Adiestrar la libertad*, Santander, 2007.
7. Ya comprendo que no hubiera estado bien traducir: "anula nuestras hipotecas" que haría la frase inteligible y muy rezable para tantas gentes. Y mucho más si hubiera que seguir (como sugiere la versión catalana que me parece más exacta): "perdona nuestras culpas así como nosotros condonamos las hipotecas cuando se han vuelto crueles e impagables"... Entonces muy pocos rezarían el Padrenuestro, lo cual quizá sería más grato a Dios, por más auténtico.

LA MEDITACIÓN DEL INFIERNO
EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO (65-71)

Josep Giménez, sj.

LA MEDITACIÓN DEL INFIERNO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO (65-71)

*La teología vive de una Palabra que ella no ha dicho,
y espera otra que ella no puede decir (G. Ebeling).*

Al final de la primera semana de los Ejercicios de San Ignacio encontramos la meditación del infierno [65-71]. Una meditación que no dudamos en calificar de profundamente incómoda. En el imaginario de los que han hecho ejercicios o retiros de cualquier género perviven aquellas lúgubres charlas sobre el infierno, en las que el director del retiro, con poca luz, intentaba –o, aunque no lo intentara, de hecho conseguía– crear una especie de clima de “terror religioso” destinado a provocar una conversión sonada o, al menos, que la mayoría de los ejercitantes pasara por el confesionario. Aquellos eran tiempos pasados, pero el (afortunado) olvido de la cáscara sociocultural de estas imágenes ¿no presagiará también el olvido de los mensajes que entraban en juego?

Una meditación “incómoda”

Pero, prescindamos ahora del imaginario colectivo que acabamos de evocar y preguntémosnos qué sentido tiene hablar del infierno hoy. ¿No hemos creado ya bastantes infiernos en el más acá para que tengamos que ocuparnos del infierno del más allá? ¿No sería mejor tratar de aliviar, y aun de suprimir, los infiernos creados en el más acá –juntamente con el agua sucia de determinadas disquisiciones teológicas que se han sobreañadido– arrojándolos a las insondables profundidades de un olvido puri-

ficador, en vez de seguir hablando del infierno del más allá? He ahí una pregunta retórica, que no admite otra respuesta que la inequívocamente afirmativa.

Y el que da los Ejercicios se puede preguntar, ¿qué ha de hacer con esa meditación? ¿Cubrirla con el manto de un discreto y caritativo silencio, como cubrieron los hijos de Noé la desnudez de su padre bebido (Gn 9, 21-27), con el sentimiento de superioridad de quien ya no habla de estas cosas porque son –como se dice hoy en día– “política-

mente incorrectas”? De esta suerte, esta meditación quedaría relegada a la historia (o, tal vez mejor, a la prehistoria) del tratado de escatología, y sólo interesaría a los que tuvieran intereses “museísticos” en el tema.

Realmente, esta meditación ¿no tiene actualidad de ningún tipo, ni siquiera como actualidad “inquietante”? ¿No contiene ningún género de enseñanza que pueda aprender tanto el que ofrece como el que acoge hoy la experiencia de los EE (salvando las distancias culturales, teológicas y de mil clases entre el Ignacio del siglo dieciséis y el ejercitante de los comienzos del siglo veintiuno).

Como dijo Karl Rahner en un artículo sobre la hermenéutica de los enunciados escatológicos, que se publicó en el volumen IV de sus *Escritos de Teología*, el punto de partida de estas reflexiones es que la escatología no es una especie de “doctrina de los dos caminos” que se ocupa, de una forma perfectamente simétrica, de la salvación y de la condenación de la persona humana. A la escatología sólo le interesa la consumación de la totalidad de la realidad (“vi un cielo nuevo y una tierra nueva”, leemos en Ap. 21, 1), y, consiguientemente, la salvación de la persona humana. Nuestra esperanza es ésta: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tm 2, 4). La voluntad de Dios sólo es salvífica. La voluntad de Dios es que todo llegue a su plenitud. Pero, precisamente porque se trata de una reflexión sólo sobre la plenitud, la escatología no puede dejar de lado la historia del sufrimiento de

este mundo y de esta humanidad que están llamados a la plenitud. Dios enjugará todas las lágrimas, dice el profeta (Is 25, 8). Un discurso sobre la plenitud que se haga el sordo ante el grito de la víctima, o que lo minimice, corre el riesgo de caer en una especie de “docetismo” de la historia del sufrimiento de la humanidad. Un docetismo que, ante el sufrimiento, que habría parecido enorme y habría acabado en *happy end*, afirma: “al fin y al cabo, no ha sido nada”. En cristología se dice que aquello que no ha sido asumido no puede ser salvado.

Los EE son una herramienta pedagógica (mistagógica) en orden a una experiencia de Dios que se concreta en una elección. Por esto, puede ser pedagógicamente útil hacer ver la fuerza de una verdad observando las consecuencias que se derivarían de su contraria. Es decir, si el centro de los EE es el Amor de Dios que el ejercitante experimenta, tal vez pueda ser bueno entrever el no-Amor, el desamor, hasta que nos cause vértigo. Tal vez sea aquí donde podamos hallar la razón de ser de la meditación sobre el infierno en los EE de San Ignacio.

Situando el texto en su contexto

La meditación que nos ocupa es el quinto ejercicio de la primera semana. Pues bien, ya que San Ignacio calculaba que, en un día normal del mes de Ejercicios, el ejercitante dedicaría cinco horas a la oración, se podía pensar que la presentación de la primera semana de los Ejercicios y la presentación de un día de la primera semana de

Ejercicios vienen a ser lo mismo. Sin embargo, algunos directorios proponen dedicar un día a cada uno de los ejercicios de la primera semana, con sus correspondientes repeticiones.

De entrada, esta cuestión puede parecer banal; y hasta tal vez lo sea. Si la traemos aquí es porque esta meditación no es, propiamente, una meditación intelectual, sino una meditación en la que se apela a los sentidos. Se trata, en cierta manera, de una meditación que se hace con los sentidos. Y, por eso mismo, esta meditación nos llevaría a pensar en las aplicaciones de sentidos de la segunda semana.

Recordemos que la segunda semana está dedicada, fundamentalmente, a la contemplación de la vida de Jesús; y que, invariablemente, el último rato de oración de un día normal de segunda semana es una aplicación de sentidos. Sabemos, por otro lado, que Ignacio tenía mucho interés en que el ejercitante practicara esta aplicación de sentidos. ¿Es realmente esta meditación del infierno una aplicación de sentidos?

Podríamos decir que el fruto que se pretende con las aplicaciones de sentidos es, por un lado, una mayor simplificación de la oración, y, por otro, ir dejando que la persona de Jesús vaya penetrando en nuestro ser. Que su Nombre sea el perfume que se expande por todo nuestro ser (Ct 1,3). Que quedemos “ungidos” con su Realidad. No olvidemos que, en última instancia, los EE son una “pedagogía de la sensibilidad”: “porque lo que llena y satisface el ánimo no es el mucho saber, sino el sentir y gustar de las cosas internamente” [2]. “Afectarse” y su

contrario –“aborrecer”– son metas hacia las que Ignacio quiere encaminar a su discípulo a lo largo de todos los Ejercicios. Mejor dicho, no es a Ignacio ni al que da los Ejercicios a quien corresponde esta tarea, sino al Espíritu de Dios, del cual el que propone los Ejercicios sólo es un instrumento. “Que el mismo Criador y Señor se comuniquen a su ánima fiel...” [5].

En la primera semana, aunque se aprecie un cariz más meditativo, propio de los principiantes en la vida espiritual, no deja de estar presente esa preocupación por ir simplificando la oración. Bastaría recordar el tercer y cuarto ejercicio de esta semana, es decir, la repetición y el resumen. “Repetir” un ejercicio no es simplemente hacerlo otra vez: el ejercitante es invitado a “notar” y “hacer pausa” [62] en aquellos puntos en los que haya sentido mayor consolación o desolación, o sea, es invitado a ir directamente a los momentos en los que ha podido percibir el paso de Dios en su vida, o en los que haya podido presentar más resistencia. Y no hablemos ya del “resumen”, en el que hay que hacer todo esto sin “divagar” [64]. Aquí la simplificación es máxima.

Dado este contexto, la meditación del infierno y su recurso a la sensibilidad refuerzan toda esta pedagogía ignaciana de la oración. Por eso pensamos que la comparación entre las aplicaciones de sentidos de la segunda semana y esta meditación no es cosa fuera de lugar. Sin embargo, es indudable que en esta meditación nos hallamos muy lejos de la atmósfera que envuelve las aplicaciones de sentidos

de la segunda semana. Sólo eso ya haría casi imposible hablar de aplicación de sentidos en este caso; y, de hecho, Ignacio no lo hace.

Si no podemos hablar de aplicación de sentidos en el caso de la meditación del infierno, tendríamos que hablar quizás de “meditación sensible”. Para Ignacio la meditación no es simplemente un asunto del entendimiento. En esto Ignacio es seguidor de una larga tradición espiritual que podríamos remontar hasta los tiempos bíblicos y la tradición del Oriente cristiano. La meditación es un asunto de toda el alma, con sus tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad. En la meditación, Ignacio hace que intervenga, además del entendimiento, la memoria y la voluntad; y es precisamente en la voluntad donde Ignacio quiere que el ejercitante se entregue con todas sus fuerzas. Por supuesto, no hay que entender esto en el sentido voluntarista de la expresión, ya que lo que Ignacio quiere es que pongamos en juego los “afectos de la voluntad”. En el campo de la meditación, el ejercitante no habrá llegado hasta el fondo de todo si no pone en juego el “afecto” y “se afecta”. En el contexto de la primera semana, se trata de “aborrecer” el pecado. Y es claro que para conseguir esto, los sentidos han de tener un papel preponderante.

En esta meditación, juntamente con el aborrecimiento del pecado, se trata de hacer ver cómo el pecado (y el mal en general) no son meras abstracciones, sino algo muy concreto y sensible, algo que “hace daño”, de manera que la única reacción ante estas realidades sólo puede ser la de dolerse de ellas.

Por esto mismo creemos que un momento cumbre de la primera semana es el coloquio con el Crucificado. Efectivamente, no se trata de confrontarse con un código ético o con una normativa, sino con una persona y con su amor para con nosotros. Esto nos lleva al tema del fruto que hay que esperar de la primera semana de los Ejercicios.

Qué es, de hecho, la primera semana de los Ejercicios

La meditación del infierno forma parte de la primera semana de los Ejercicios. Una elemental contextualización de esta meditación nos ayudará a ver su significado y el papel que juega en el conjunto. Tal vez nos ayude a perder la sensación de incomodidad que podemos experimentar ante esta meditación.

¿Cuál es el fruto que se pretende en la primera semana de los Ejercicios? Ignacio habla de la “consideración y contemplación de los pecados” [4]. De hecho, este es el tema de los ejercicios que se proponen: la meditación con las tres potencias del alma sobre los tres pecados (de los ángeles, de los primeros padres –en el paraíso terrenal– y de un hombre particular), la meditación sobre los pecados propios, la repetición de estos dos ejercicios (juntamente con un triple coloquio), el resumen, y la meditación del infierno que ahora nos ocupa.

Un momento central de esta primera semana es el coloquio con Cristo crucificado. San Ignacio lo presenta así:

[53] Coloquio. Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de

Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere.

[54] El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor, cuando pidiendo alguna gracia, cuando culpándose por algún mal hecho, cuando comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas; y decir un Padrenuestro.”

Este es un momento muy importante, porque es aquí donde se nos muestra cómo el fruto que se pretende en la primera semana de los Ejercicios va mucho más allá de la mera “consideración de los pecados”. En efecto, la mera “consideración de los pecados” nos encerraría en nosotros mismos y aún nos podría llevar a la desesperación, si no se hiciera a la luz del Amor misericordioso que Dios nos tiene. El encuentro –o, mejor dicho, en terminología ignaciana, la “consideración y contemplación”– del Amor misericordioso de Dios y de lo que este Amor ha hecho a favor nuestro (“cómo de Creador se ha hecho hombre, y así a morir por mis pecados”) es lo realmente importante en la primera semana de los Ejercicios. A partir de aquí, la consideración de los pecados se convierte como en la sombra (el negativo) de esa Luz grandiosa que expande el Amor misericordioso de Dios. ¡Tanto como Él nos ha amado, y tan poco co-

mo le amamos nosotros! Y así, como “el hombre es criado *para...* (alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor)”, también podríamos decir que el “hombre es perdonado *para...*” responder agradecidamente a ese Amor misericordioso de Dios. En los Ejercicios, la contemplación de la realidad no tiene nada de estático, sino que es más bien dinámica. Por eso la elección es el eje en torno al cual se estructuran los Ejercicios. Y así, en nuestro caso, después de haber reseñado de forma breve y condensada las *magnalia Dei* para con nosotros, las obras del Amor de Dios a favor nuestro (como de Creador, etc.), el texto ignaciano prosigue: “Otro tanto, mirando a mí mismo, qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué he de hacer por Cristo, y así viéndole de esta manera colgado en cruz, discurrir por lo que se ofreciere”.

Nos movemos, por tanto, en el ámbito de una historia de amor, y no tanto en el de una confrontación con un código ético. No es que esto último no sea necesario o no deba hacerse. De hecho, Ignacio en los números 24-44 del librito de los Ejercicios, cuando nos propone maneras de hacer exámenes (general y particular) y maneras de prepararnos para una buena confesión, nos confronta ya con un código ético, como si quisiera mostrarnos que la vida normal del cristiano también ha de tener estos toques de realismo y de seriedad que nos llevarán a recibir el sacramento de la reconciliación. Ahora bien, lo que nos importa subrayar es que la primera semana de los Ejercicios no es una especie de prope-

déutica para que todos “pasemos por el confesionario” a fin de poder así seguir con más fruto lo que queda de la experiencia, sino que es ya un primer encuentro con el Amor misericordioso de Dios.

La dinámica del pecado es imparable. Se pretende que el pecado nos produzca asco, ganas de llorar y de patallar. Ignacio pretende que entremos en este dinamismo hasta donde sea posible. Ignacio pretende decirnos: “¡ámate un poco más!” “¡Tú no eres llamado a eso!”. Es que, en definitiva, para valorar la gracia que sobreabunda, hay que alcanzar a ver el pecado que abunda (cf. Rm 5, 20).

Lectura comentada del texto ignaciano

Este planteamiento –el de la gracia “sobreabundante” que destaca sobre la “abundancia” del pecado– se percibe ya en la composición de lugar de la meditación del infierno [65.3], en la que leemos: “el primer preámbulo, composición, que aquí es ver con la vista de la imaginación *la largura, anchura y profundidad* del infierno”. Este preámbulo recuerda, casi literalmente, Ef 3, 14-19: “Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es *la anchura y la largura, la altura y la*

profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios”. Es decir, se enfrentan, por un lado, el amor de Dios, y por otro, todo lo que representa la oposición a este amor, es decir, el infierno. En este sentido, el infierno no tiene consistencia por sí mismo. Sólo entra en cuestión a la luz del amor que Dios nos tiene, como la sombra que se contrapone a una gran luz. Con todo, la luz no deja de ser siempre lo único importante.

En el segundo preámbulo [64.4s] hallamos la petición de la meditación, es decir, la meta a la que apunta esta meditación: “Lo segundo, pedir lo que quiero. Será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los condenados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado”. Convendría subrayar aquí, en primer lugar, la expresión “interno sentimiento”. Efectivamente, no se trata de hacer planteamientos teóricos sobre la realidad o no realidad del infierno, sino de implicar la sensibilidad del ejercitante, de vivirlo todo desde ella. Es obvio que podría establecerse un paralelismo entre ese “interno sentimiento” de la meditación del infierno y el “interno conocimiento” del triple coloquio del tercer ejercicio de la primera semana [63,2], y el “conocimiento interno” de las peticiones de las contemplaciones sobre la vida de Jesús de la segunda semana y de la contemplación para alcanzar amor, respectivamente (cf. [104] y [233]).

En segundo lugar, lo que Ignacio pretende es provocar una mirada realista sobre nuestra manera de ser: “Si me olvidara del amor del Señor eterno por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado”. No nos conocemos suficientemente (cf. Rm 7, 15-25). Aun cuando hubiéramos podido gustar, de vez en cuando, algunos efectos del Amor de Dios en nuestras almas, y aunque hubiéramos podido pensar que nunca nos apartaríamos de Él, la amenaza del olvido planea aún sobre las mejores experiencias que hubiéramos podido tener a lo largo de nuestra vida (cf. las negaciones de Pedro: Mc 14, 27-31 y par.). Hay aquí un recurso pedagógico que puede tener una cierta efectividad. El temor se convierte, en este caso, en un camino que lleva al amor.

Pero hay más: creemos que aquí se establece una dialéctica temor/amor. Ignacio espera que, a estas alturas de los Ejercicios, el ejercitante se haya arraigado sólidamente en el amor de Dios (Ef 3, 17). De hecho, el rechazo del pecado no se habrá realizado, como decíamos, a base de una confrontación con los mandamientos, sino desde la mirada hacia el Crucificado (Za 12, 10) o, mejor dicho, desde el hecho de sentirnos mirados por Él (y “el mirar de Dios es amar”, decía Juan de la Cruz). Por tanto, el rechazo del pecado parte del hecho de sentirnos amados por Dios (y no tanto del temor o del mal-estar que podría provocar en nosotros el hecho de haber contravenido una ley, aunque sea la ley divina). Por esto mismo podemos hablar de un arraigo sólido en el amor de Dios que, evidente-

mente, habrá de desarrollarse ulteriormente, hasta llegar a la madurez de la “Contemplación para alcanzar amor”. Ahora bien, una vez bien “arraigados en el amor” (Ef 3, 17), sólo el hecho de pensar en un desarraigo produce temor y, en definitiva, rechazo.

A continuación de los preámbulos del ejercicio, vienen los puntos de esa “meditación sensible” que es la meditación del infierno. Ignacio quiere que el ejercitante “sienta” lo que ocurre cuando no experimentamos el Amor de Dios en nuestras vidas. Aquí quisiéramos subrayar una cosa: ya hemos mostrado hasta ahora cómo esta meditación del infierno tiene cierto carácter “dialéctico”: lo que en ella se dice remite “dialécticamente” a algo que no queda dicho. Y lo que no queda dicho es precisamente lo que hace comprensible lo que sí está dicho. Dicho de otra manera, lo que se dice (el texto de los Ejercicios de la meditación del infierno), si no tuviera el trasfondo de lo que no se dice, sería sencillamente una aberración. Sólo desde el Amor de Dios ya gustado y experimentado se puede comprender lo que se dice sobre el infierno. Porque el infierno es, precisamente, esto: la espantosa posibilidad de la ausencia del Amor de Dios. Amor que nos ha creado, y para el cual hemos sido creados (cf. el “Principio y Fundamento” de los Ejercicios [23]). Volvamos a lo que decíamos sobre el primer preámbulo, la composición: la “*longura, anchura y profundidad*” del infierno sólo son comprensibles desde la “*anchura, la largura, la altura y la profundidad del Amor de Cristo*” de que se habla en la Carta a los Efesios.

Por esto mismo, en nuestra lectura de la meditación del infierno, optamos por presentar lo que dice el texto haciendo referencia al trasfondo del Amor de Dios. En realidad, todo tendría que leerse desde estas dos preguntas: ¿Qué sucede sin el Amor de Dios? ¿A que te sientes llamado?

Así, pues, sin el Amor de Dios lo que se ve son sólo “grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos” [66]. Dios es ciertamente “fuego que devora” (Dt 4, 24; Is 33, 14; He 12, 19), pero también que purifica y que incluso fascina (cf. el episodio de la zarza que ardía sin consumirse, Ex 3, 3). San Francisco de Asís canta en su *Cántico a las criaturas*: “Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego, con el que alumbras la noche, y es bello, y robusto y fuerte.” Y, cuando al final de su vida, a causa de su enfermedad de los ojos, tuvo que ser cauterizado, se dirigía así al fuego: “Amado hermano fuego, el Altísimo te ha creado poderoso, bello y útil, y te ha comunicado una deslumbrante presencia que ya quisieran tener todas las demás criaturas. Te pido, pues, que en esta hora te muestres propicio y cortés para conmigo. Pido al gran Señor que te creó que tempere en mí tu calor, a fin de que, quemándome suavemente, te pueda soportar”. Acabado el cauterio, se dirigía así a sus hermanos: “Load al Altísimo, pues, si he de decir la verdad, no he sentido el ardor del fuego ni he sufrido dolor alguno en el cuerpo” (San Buenaventura, *Legenda maior*, V, 9). Por su parte, Juan de la Cruz canta: “¡Oh llama de amor viva, que tiernamente hieres de mi alma el más profundo centro! ¡Pues

ya no eres esquiva, acaba ya, si quieres, rompe la tela de ese dulce encuentro”.

Sin el Amor de Dios, lo que “se oye son llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos” [67]. Sin el Amor de Dios, por tanto, lo que hay es la falta de relación interpersonal que desemboca en la falta de relación con Dios, mientras que, en realidad, nosotros anhelamos aquellas “palabras de amor, sencillas y tiernas” –como cantaba Joan Manuel Serrat–. Palabras que dice y que es Jesús, Palabra de Dios hecha carne (He 1,1; Jn 6, 68).

Sin el Amor de Dios, lo que “se huele es humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas” [68], cuando de hecho, nosotros anhelamos, y a nosotros se nos ofrece, el “bonus odor Christi” (2Co 2, 15), así como el olor de los perfumes tras los cuales nos convida a correr la Esposa del Cantar de los Cantares sintiéndonos atraídos por ellos.

Sin el Amor de Dios, lo que se “gusta” son “cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme (gusano) de la conciencia”, cuando en realidad se nos había dicho: “gustad y ved qué bueno es el Señor”... (Sl 33, 9).

Sin el Amor de Dios, lo que se experimenta en el sentido del tacto es “cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas” [70], cuando de hecho tantos enfermos querían ser “tocados” por Él (Mc 5, 28 *et passim*): Y además: “Os anunciamos lo que existía desde el principio... *lo que hemos tocado con nuestras manos*. Hablamos del que es la Palabra de la vida” (1Jn 1, 1). San

Juan de la Cruz canta el “toque delicado” del Esposo al alma, “que a vida eterna sabe y toda deuda paga”.

Si todo esto no ha pasado todavía, ni pasa, ni –así lo esperamos– ha de pasar, es porque Él ha tenido, tiene y –esperamos– tendrá misericordia de nosotros. Y por esto anhelamos que esa misericordia se haga plena y se manifieste totalmente en nosotros, de manera que ya no vivamos más que de esta misericordia y amor. Por eso la meditación del infierno desemboca en esta constatación: “cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia” [71].

Algunas consideraciones finales sobre el infierno

Una vez leído (e interpretado) el texto ignaciano de la “meditación del infierno”, tal vez sea útil añadir algunas consideraciones acerca del tema del infierno en sí mismo. Un tema que alguien no ha dudado en calificar de “tema maldito” de la catequesis y de la predicación. ¿Qué se puede decir sobre este tema, si es que puede decirse alguna cosa?

En los evangelios, cuando se habla del infierno suele aparecer una expresión recurrente: “allí será el llanto y el crujir de dientes”... “Llanto y crujir de dientes” no deja de ser una imagen bastante expresiva para referirse a algo de lo que no se puede hablar. “Llanto y crujir de dientes” representa, en realidad, todo lo contrario de un lenguaje articulado. Y es que al tema del infierno le corresponde una cierta inefabilidad. Ahora bien, como se puede ya su-

poner, esta inefabilidad le corresponde por razones totalmente opuestas a la inefabilidad que es propia del tema del cielo. San Pablo dirá del cielo –citando a Is 64, 4– que representa todo aquello que ni el ojo ha visto jamás, ni el oído podrá jamás oír, es lo que Dios tiene preparado para aquél que le ama (cf. 1Co 2, 9). Es obvio que nada de eso puede aplicarse al infierno.

Cuando hablamos del infierno nos vemos abocados a verdaderos caminos sin salida. Tal vez, habría que decir que la teología se hace realmente irreverente y blasfema, cuando habla del infierno. ¿Cómo se puede atribuir a Dios, a su Amor misericordioso, todo lo que la teología dice sobre el infierno? ¿No nos habla todo el discurso sobre el infierno de un Dios “sádico”, que pide cuentas hasta del último céntimo? ¿O de un Dios que se complace en castigar al pecador –que es criatura finita cuyas acciones, por eso mismo, sólo pueden ser finitas– con castigos infinitos y eternos? El evangelio de Lucas nos cuenta, en la parábola de la oveja perdida, la obsesión del pastor por ir a su encuentro y nos habla de un Dios que se preocupa de sus ovejas y no quiere que se pierda ni una sola de ellas, por muy “poca cosa” que pueda parecer. En el cielo, si falta alguien, faltan todos.

No se trata sólo de irreverencia y blasfemia. Al hablar del infierno, la teología se hace incoherente, porque se desdice de lo que es el tema de sus reflexiones: Dios que es todo Misericordia y Amor entrañable. Es como si, al llegar a este tema, la teología pusiera en cuestión, hasta negarlo, todo lo que antes había dicho sobre Dios.

Es cierto que, cuando hablamos de Dios, uno de los atributos que más se suele subrayar es el de la justicia. Pero este atributo ha de conjugarse con el de su Misericordia. Decía Teresa de Lisieux, en sus *Manuscritos autobiográficos*: “A mí me ha dado su Misericordia infinita, y es a través de ella como yo contemplo y adoro las demás perfecciones divinas... Entonces se me ofrecen todas resplandecientes de amor... Qué gozo tan dulce pensar que el buen Dios es justo, es decir, que tiene en cuenta nuestras debilidades, que conoce perfectamente la fragilidad de nuestra naturaleza. ¿De qué, pues, tendría que tener miedo? ¡Ah! El Dios infinitamente justo que se dignó perdonar con tanta bondad todas las faltas del hijo pródigo, ¿no habrá de ser también justo conmigo, estando como estoy siempre con él?” (83r-84v).

Se trata de la difícil –para nosotros, imposible– armonización de valores: en este caso, de la conciliación entre el Amor misericordioso de Dios [53] y Su Justicia. O de la conciliación entre la voluntad salvífica universal de Dios y la libertad humana, que puede aceptar o rechazar aquella oferta. Que pueda darse esta conciliación es algo que sólo puede ser objeto de nuestra esperanza; y ya sabemos que la esperanza es, de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), la más impugnada (como dice Charles Péguy en *El pórtico de las tres virtudes*).

De entrada, uno diría que nos hallamos ante un problema teórico. Hablando de una manera más precisa, nos hallamos ante un problema ético. Y habría que decir también que, en última

instancia, todo problema ético remite a un problema ontológico. Ahora bien, tratándose de un problema de difícil, por no decir imposible, solución, ¿no será el nihilismo un planteamiento seductor? Sin ir más lejos, Milan Kundera titulaba así una de sus obras: *La insoportable levedad del ser*. El ser sería, según eso, algo *light* (ligero). Y no sólo ligero, sino “insoportable”. De hecho, la *gehenna* (una de las nomenclaturas neotestamentarias para hablar del infierno) remite al valle del Guinnon, y ese valle era, ni más ni menos, el lugar de Jerusalén donde se quemaban las basuras y donde el fuego lo reducía todo a la nada. El fuego purificador nos descubriría, entonces, la paradójica nihilidad de todo. Al menos estas han sido algunas de las explicaciones que se ha pretendido dar modernamente acerca del infierno: éste sería la nada, la destrucción o aniquilación de todo lo que se opone a Dios. El infierno sería como una especie de relato de la creación al revés, la anti-creación. Pero, ¿no será el vacío glacial de la nada lo que es realmente insoportable? Así lo pensaba Miguel de Unamuno, quien decía preferir mil veces sufrir los tormentos del fuego del infierno antes que verse reducido a la nada.

Al unir el fuego y la nada, el Nuevo Testamento nos viene a decir: la nada es dolorosa, causa daño. Dicho de otra manera, la nada no es una especie de anestésico que nos ahorraría tener que sufrir las consecuencias de nuestro rechazo de la oferta salvífica que nos hace el Amor misericordioso de Dios. Este daño nos haría ver, en definitiva, que en realidad no nos hallamos sólo

ante un problema teórico, sino ante un problema práctico. Por eso mismo, en esta meditación del infierno, Ignacio quiere implicar la sensibilidad: se trata de que todo esto nos duela, nos haga daño, y así lo aborrezcamos.

Precisemos, pues, un poco más en qué consiste el carácter práctico de esta meditación. En primer lugar, como hemos dicho, se trata de implicar la sensibilidad del ejercitante. Dicho esto, hay que tener en cuenta que el tema del infierno no nos remite sólo a un problema ético (y, en última instancia, ontológico) de conciliación de valores: misericordia y justicia; o bien, oferta de salvación y libertad humana. Un problema así podría hallar una suerte de solución, por ejemplo, en el nihilismo. Ahora bien, sólo desde el primer mundo –y, concretamente, desde la llamada “post-modernidad”, para la cual el nihilismo nietzscheano resulta tan seductor– se podrían plantear así las cosas. Pero aquí nos hallamos ante un problema “teórico” que crea una situación “práctica”, una situación que se traduce en víctimas. Aquí nos hemos de enfrentar con una realidad que produce víctimas.

Pío XII denunciaba que una de las tragedias de nuestro mundo era la de la pérdida del sentido del pecado. Ciertamente, este diagnóstico no es desacertado. Y habrá que convenir también en que la pérdida del sentido del pecado no se debe a una mayor perversidad de las costumbres de hoy, sino al hecho de que el pecado se ha “problematizado”. El avance de las ciencias antropológicas ha llevado a una reconsideración del tema de la pe-

caminosidad humana y a la adquisición de una mayor conciencia de los condicionamientos presentes en la acción humana. De esta suerte, ya no podemos hablar tan fácilmente de pecado en situaciones en las que antes lo hacíamos sin inconveniente alguno.

Ahora bien, sea lo que fuere sobre esto, no deja de ser verdad que el pecado es una realidad que “produce víctimas”; y hay que saber mirar esta realidad –la realidad de las víctimas– porque sólo esta mirada nos puede salvar (Nm 21, 4-9. Cf. también Jn 3, 14-16). En este sentido, no deja de ser significativo que el verbo griego *aireô*, usado por el Nuevo Testamento para hablar del cordero que “carga” con el pecado del mundo, puede significar, a la vez, “cargar con” y “quitar”. Así, Jesús es la víctima por excelencia que “recapitula” todas las víctimas; y el Cordero de Dios que, al cargar con el pecado del mundo, lo quita” (Jn 1, 29). Por esto, saber afrontar la realidad de la víctima, sin pasar de largo ante ella, es algo necesario y salvífico. Por esto también, volviendo de nuevo a los EE, el clímax de la primera etapa (en términos ignacianos, semana) de esta experiencia es la mirada y el coloquio con el Crucificado [53]. La cruz es, a la vez, condena (en la medida en que nos hace percibir hasta donde hemos llegado nosotros y el mal que hemos sido capaces de hacer) y salvación (en la medida en que también podemos percibir hasta donde llega su Amor para con nosotros).

Recordemos, para acabar, el capítulo segundo de la carta a los Efesios: la realidad humana se halla como desga-

rrada (entre ricos y pobres, víctimas y verdugos...). Un abismo inmenso los separa a todos (cf. Lc 16, 26); pero un abismo que ha quedado superado y vencido, no por la fuerza de un decreto que viniera desde fuera, sino por la sangre de una víctima (“Es la sangre de Cristo la que os ha acercado”: Ef 2, 13).

Y esto, en cierta manera, nos permite descubrir la posibilidad de un mundo nuevo. Se comprenderá, pues, que de todo ello surja fácilmente la pregunta: “¿qué he hecho por Cristo, qué hago, qué he hacer...?”.

Concluyendo...

Llegados aquí será bueno formular brevemente, en forma de tesis, el resultado de nuestras consideraciones.

1) El punto de partida es el Amor Misericordioso de Dios. En este sentido, el infierno no sería otra cosa que el reverso de esta realidad (cf. la composición de lugar de esta meditación del infierno). Sólo el Amor “es”: el infierno no es. El infierno es la anti-creación, una especie de Gn 1 al revés.

2) Plantear el tema en términos de ser/no-ser no debiera extraviarnos. Aquí no se trata de un problema meramente teórico. Hemos sido creados para el ser, para la vida, y la “vida en abundancia” (Jn 10, 10). Lo contrario de esto es algo que “hace daño”. Se trata, por tanto, de “sentir” este “hacer daño” y “aborrecerlo”. Es sólo llegando a los últimos niveles de la sensibilidad humana cuando se pueden decidir las cosas que realmente nos importan. Ignacio es consciente de ello, y por es-

to la meditación del infierno es una “meditación sensible”.

3) ¿Qué hemos de “sentir”? Tal vez, en un primer momento, el desgarramiento que experimentamos en lo más íntimo de nuestro ser, que Pablo describe tan magistralmente en el capítulo séptimo de la carta a los Romanos (la lucha que se produce en nuestro corazón entre el mal que no quiero y el bien que quiero y no hago). Pero esto no basta. De lo que se trata, en definitiva, es de “sentir” que este desgarramiento interno se refleja en la realidad de nuestro mundo (cf. Ef 2) en términos de un abismo insalvable entre ricos y pobres, verdugos y víctimas.

4) Todo esto adquiere rostro en Jesús de Nazaret, crucificado por nosotros. En su cruz experimentamos el peso de nuestro pecado... y, a la vez, –¡paradójicamente!– la liberación de ese peso, que nos llega a través de su Misericordia y de su Perdón.

5) La cruz de Jesús nos habla de su abajamiento hasta el fondo de esta realidad desgarrada. No sabemos si hay infierno. Esperamos que no. Pero, si lo hay, sabemos que Dios ha bajado hasta él (“¡bajó a los infiernos...!” Cf. Sl 139, 8). El amor de Dios gana la partida. Y ante este amor sólo nos queda “callar... y llorar de agradecimiento y de amor”, como afirma Teresa de Lisieux, en sus *Manuscritos autobiográficos* (B, 1r-v). Ante este Amor sólo nos queda pedir: “Señor ¿qué quieres que haga?”.

Así nos hallamos preparados para la segunda semana de los Ejercicios.