

EN LA PRISIÓN DE LA IMAGEN
UN EXAMEN DEL DESEO DE OPROBIOS
EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Alexis Bueno Guinamard, s.j.

INTRODUCCIÓN	3
1. LAS FUENTES Y EL MARCO TEÓRICO	5
1.1. El campo semántico de los oprobios en el texto de los Ejercicios	5
1.2. Escrituras y Tradición	7
1.3. La <i>Autobiografía</i> : vanagloria y gloria de Dios	10
1.4. Denis Vasse: la prisión del imaginario y lo real del deseo	11
2. EL DESEO DE OPROBIOS EN LOS EJERCICIOS	18
2.1. La Oblación al Rey Eterno: el choque de imaginarios	18
2.2. Banderas: el deseo de oprobios junto a la pobreza y la humildad	21
2.3. Los Binarios: el “test” de lo concreto	23
2.4. Tres maneras de humildad: la identificación total con Cristo	23
2.5. Tercera Semana: el realismo de la humillación	25
2.6. La Contemplación para alcanzar Amor: de la vanagloria a la alabanza	26
CONCLUSIONES	28
NOTAS	30

Si alguien quiere venir conmigo
que se niegue a sí mismo
que cargue con su cruz y me siga
(Mc 8,34)

Pero si erramos en el principio
queriendo luego que el Señor haga la nuestra,
y que nos lleve como imaginamos,
¿qué firmeza puede llevar este edificio?
(Segunda Morada, I, 8)

Alexis Bueno Guinamard, sj. Licenciado en Teología por el Centro Sèvres (París). Profesor del Col·legi Sant Ignasi-Sarrià de Barcelona.

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. • ISSN: en trámite • ISBN: 84-9730-244-3 • Depósito legal: B-8902-2010 • Mayo, 2010.

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.

INTRODUCCIÓN¹

En el corazón de los Ejercicios Espirituales (EE) de San Ignacio, en una meditación que constituye el pórtico de entrada a la Segunda Semana, nos encontramos con la famosa Oblación ante el Rey Eterno. Allí el texto ignaciano invita al ejercitante a realizar esta declaración solemne: «yo quiero y deseo (...) imitaros en pasar todas injurias y todo *vituperio* y toda pobreza» [98]. Un poco más adelante, en el ejercicio de Banderas, es Cristo quien instruye a los que envía, encomendándoles que lleven a las personas al «deseo de *oprobios* y *menosprecios*» [146]. Al ejercitante le será después presentada la Tercera Manera de Humildad como la actitud del que es capaz de decir: «quiero y elijo (...) *oprobios* con Cristo lleno de ellos (...) y desear más de ser estimado por vano y *loco* por Cristo» [167].

Para el que está familiarizado con los EE, los textos son bien conocidos, pero ¿por qué esta invitación paradójica? ¿De dónde viene este deseo tan antinatural? Más aún, ¿vale la pena ocuparse hoy todavía del deseo de *oprobios*? Ciertamente, parece desempeñar una función importante dentro de la dinámica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (EE) y en las Constituciones de la Compañía de Jesús². Pero muchos lo consideran un vestigio del pasado, fruto de concepciones medievales felizmente superadas, de interés puramente arqueológico. Y en este caso el sitio a excavar acumula no sólo el polvo del tiempo, sino también el peso de la sos-

pecha: ¡huele a exaltación del sufrimiento y masoquismo! ¿Por qué obstinarnos entonces en desenterrar tal cofre, si parece contener más explosivos que tesoros? ¿No sería más acertado dejarlo de lado, o sustituirlo –como se hace a menudo– por otras ayudas ascéticas, por otras expresiones que insistan más en la humildad, la pobreza y la generosidad?

Hoy en día muchos expertos en Ejercicios prefieren expresiones como: «aceptar el conflicto inherente a toda vida cristiana», «asumir la falta de reconocimiento social que la opción cristiana puede conllevar»... En la meditación de las *Banderas*, por ejemplo, considerarán quizás que los *oprobios* ya

están incluidos en la pobreza y en la humildad. No haría falta un hincapié específico en el deseo de oprobios.

En nuestra opinión perdemos algo importante con tales traducciones o sustituciones. Por ello en este cuaderno trataremos de viajar a los orígenes de este deseo “indeseable” de los oprobios. Nos centraremos en el papel que juega dicho deseo en la dinámica misma de los EE, y más específicamente dentro de las “meditaciones ignacianas” de la Segunda Semana (Rey Eternal, Banderas, Tercera Manera de Humildad, Binarrios). Dos jesuitas franceses han sido nuestros maestros en este viaje. En primer lugar Adrien Demoustier (director de la tesina que está en el origen de este cuaderno), cuyo comentario completo del texto de los EE hemos seguido a menudo³. También Denis Vasse, que ha buscado iluminar la tradición espiritual cristiana con las herramientas del psicoanálisis⁴. En ambos autores hemos encontrado una misma intuición: las herramientas antropológicas nos ayudan a iluminar el trabajo de la Gracia. Nuestro trayecto resigue así las fronteras entre la psicología y la espiritualidad.

Pero el horizonte de nuestro viaje es más amplio que el deseo de oprobios. Su telón de fondo es el tema de la imagen. De ahí el título del trabajo: «en la prisión de la imagen». Nos encontraremos con conceptos como honor, reconocimiento, vergüenza, oprobio, fama... pertenecientes a una misma constelación: la de la propia imagen, que construimos y aprendemos a defender a vida o muerte. La tradición cristiana trata dicho tema bajo los epígrafes de la “vanagloria” y la “humildad”. Nuestra hipótesis es que el ejercicio de desear los oprobios, dentro del marco bien delimitado de los EE, nos lleva a las raíces del apego a la propia imagen. El deseo de oprobios pone en juego nuestra imaginación para romper precisamente dicho apego, y salir de la prisión en que nos encierra. Asistimos así a un trabajo que la gracia realiza en el nivel de las “operaciones”, allá donde se asientan las defensas de la propia imagen idealizada. El objetivo es acceder a un seguimiento de Cristo real e histórico, no imaginario. Aventurémonos pues a excavar y sacar a la luz este antiguo cofre del deseo de oprobios. Veremos qué veredicto nos merece su contenido en la actualidad.

1. LAS FUENTES Y EL MARCO TEÓRICO

El verbo “desear” aparece ventiséis veces en el texto de los Ejercicios Espirituales (EE). Diversos son los objetos que se proponen al deseo del ejercitante, diferentes son las gracias que el ejercitante es invitado a pedir para progresar en el camino de los EE. Sin embargo, entre estos objetos aparece uno “imposible” de desear: la humillación, el desprecio, las injurias... Lo hemos visto en la introducción. Empecemos por indagar el significado concreto de lo que se está pidiendo en cada lugar de los Ejercicios en que aparece el deseo de oprobios.

1.1. El campo semántico de los oprobios en el texto de los Ejercicios

Según el diccionario, el oprobio (del latín *opprobrium*) es lo que humilla grave y públicamente, la vergüenza. Como en las frases «cubrir a alguien de oprobios», «lanzar el oprobio sobre alguien», o «es el oprobio de la familia». Oprobio es también la palabra ultrajante, el insulto o la injuria. El oprobio que cubre y ensombrece la reputación de la persona puede ser justo o injusto. Tocamos aquí la ambivalencia de la vida social: el juego de apariencias, interpreta-

ciones, medias verdades y mentiras que construye las relaciones humanas. Este punto va a ser decisivo en el significado espiritual del oprobio.

Pero encontramos otras expresiones dentro de la misma constelación. El vituperio, por ejemplo, como el que el caballero debe evitar ante el Rey temporal [94]. Expresión de un juicio desfavorable, especialmente en el dominio de la moralidad. Aquí, en concreto, dentro del código de honor de la caballería. El vituperio ratifica y sella la mancha humillante en el honor del caballero. Nada peor para un caballero, ni la muerte.

Ante el Rey Eternal, sin embargo, el que más se quiera afectar debe desear «imitaros en pasar todas *injurias* y todo vituperio y toda pobreza» [98]. Al lado del vituperio, nos encontramos con las injurias. La expresión evoca especialmente la palabra que ofende, el insulto. Se trata de desear «toda injuria, todo vituperio y toda pobreza»: el pobre es precisamente el más expuesto a las injurias y vituperios, el que dispone de menos medios para protegerse de ellos.

En el ejercicio de Banderas escuchamos el discurso de Lucifer a sus demonios. Deben tratar de atraer a todos los hombres a la codicia de riquezas, para que de ahí lleguen a «vano honor del mundo» y finalmente a un inmenso orgullo [142]. El “mundo” designa aquí ese complejo tejido de las relaciones e instituciones humanas mirado bajo la óptica de la vanidad y la resistencia a Dios⁵. El lugar de la fascinación por la apariencia, lugar de la seducción que convierte lo “vano” (vacío, sin peso de realidad) en más deseable que el Reino.

Cristo, en cambio, envía a sus amigos a traer a todas las personas en primer lugar a la pobreza espiritual y material; en segundo lugar a deseo de “oprobios y menosprecios”. Los “menosprecios” que acompañan aquí a los oprobios nos hablan de la acción de “menos preciar”, subestimar, despreciar. Se subraya la dimensión intersubjetiva: la palabra, el gesto que provocan en el otro el sentimiento de valer menos, o de no valer nada. El oprobio parece ir más allá: la persona tocada por el oprobio ve realmente disminuido su valor y por tanto su capacidad de acción en sociedad.

En la Tercera Manera de Humildad, el ejercitante pide:

Más pobreza con Cristo pobre que riqueza, *oprobios* con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser *estimado por vano y loco* por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo. [167]

Damos un paso más. La persona tocada por el oprobio queda tocada en su imagen, pero el “vano y loco”, el insensato, el que ha perdido el sentido, es considerado una nulidad para la vida social.

En los misterios de la vida de Cristo, resumidos por Ignacio [261-312] descubrimos de nuevo la importancia que Ignacio otorga a este campo semántico. Empezando por la contemplación del Nacimiento, donde el oprobio es anunciado como hilo conductor de toda la vida terrena del Hijo. Lo que hacen María y José es:

Caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y, al cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de *injurias* y *afrentas*, para morir en cruz; y todo esto por mí. [116]

Lo cual se confirma y concentra en los misterios de la Pasión: en casa de Caifás, los guardas se “burlan” de Jesús y le pegan [292]. Herodes lo “desprecia” y lo reviste para reírse de él; en la cruz “blasfeman” contra él diciéndole que baje de la cruz [297] etcétera.

Así, en este rápido repaso hemos encontrado una amplia gama de significados dentro del campo semántico del

oprobio: la dimensión verbal de la injuria, doblada de condenación moral en el vituperio. La dimensión objetiva y social del oprobio como deshonor y la dimensión subjetiva de la humillación en la autoimagen de los menosprecios. Finalmente, la radicalización de las dimensiones objetiva y subjetiva en la etiqueta del “vano y loco”.

Simplificando, diríamos que el oprobio es aquello que mancha el honor. Pero debemos distinguir entre tres sentidos diferentes de la palabra “honor” dentro de los EE:

– En primer lugar, el honor, designado sin más adjetivos, es para Ignacio una dimensión fundamental de la vida humana: la percepción pública que sitúa a una persona en acuerdo con las normas sociales y morales comunes. En el Principio y Fundamento (PF) aparece la noción de “honor” como una dimensión de la vida humana en el mismo plano que la salud, la riqueza o la «vida larga». Nuestra vida biológica está amenazada por la enfermedad como nuestra vida social lo está por el deshonor.

– El «vano honor del mundo», en cambio, es una deformación de la relación justa con el honor, como la codicia lo es de la justa relación con la riqueza.

– Por último, el «honor y la gloria de Dios» que es el horizonte último hacia el que apunta la vida del hombre.

En esta primera mirada, el deseo de oprobios nos aparece como un remedio ascético para salir del vano honor del

mundo y colocar la defensa de nuestro honor en su debido lugar, es decir, en relación con el honor y la gloria de Dios. Cuando el hombre vive en conformidad con su identidad de criatura e hijo de Dios, cuando alaba, hace reverencia y sirve a Dios, entonces vive «a gloria de Dios». Y el círculo se cierra, siendo la gloria de Dios «que el hombre viva»: el hombre encuentra en esa manera de ser hijo en el Hijo, en esa alabanza y servicio de Dios su propia salvación y felicidad. Un círculo que es recorrido paso a paso en el caminar de los Ejercicios, como trataremos de mostrar.

Empecemos con una mirada retrospectiva: ¿de dónde le viene a Ignacio la tradición del deseo de oprobios? Repasemos brevemente las Escrituras y la tradición espiritual cristianas.

1.2. Escrituras y Tradición

Nuestro recorrido por tantos siglos de Historia será necesariamente a vuelo de pájaro. Pero no renunciamos a señalar qué corrientes nutren ese sorprendente río del deseo de oprobios que llega hasta Ignacio.

1.2.1. El Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento (AT), el oprobio⁶ implica la conjunción de la desgracia objetiva, el deshonor y la vergüenza. El que es golpeado por la desgracia ve redoblada su pena por el juicio social acusatorio que considera a dicho sujeto maldito por Dios. Una de las peticiones recurrentes del justo en los salmos es la de ser librado del oprobio⁷. El oprobio es siempre aquello que hay que evitar a

toda costa. Encontramos una sola excepción en todo el AT, una fulguración momentánea y aislada: la tradición del Siervo sufriente de Yahvé en los cuatro cánticos de Isaías. Especialmente en el cuarto cántico (Is 52,13-53,12) se dibuja la figura de un Justo que cargará con las faltas de todos y los salvará por medio de su propio sufrimiento y humillación:

Objeto del desprecio (...) Pero son nuestros sufrimientos los que le pesaban y nuestros dolores los que él cargaba. Y nosotros lo considerábamos castigado, golpeado por Dios y humillado (Is 53,3-4).

Aquí podría acabar nuestra investigación. A parte de esta excepción, no encontramos aparentemente ningún sentido positivo al oprobio en todo el AT. Pero el deseo de oprobios nos interesa por la finalidad a la que apunta: la humildad. Y entonces nos acercamos al núcleo mismo del mensaje bíblico. La historia del diálogo entre Dios y el hombre, marcada desde el principio por el malentendido y la desconfianza introducidos por la serpiente, según el relato del Génesis. El tentador aprovecha y propulsa la autosuficiencia y el orgullo del hombre. Como decía San Basilio: «desde que el diablo hizo caer al hombre con la esperanza de una gloria engañosa, no cesa de tentarlo con la misma propuesta».

El hombre redescubre en cambio su verdadera identidad en la “humildad”, palabra que viene del *humus*, la tierra. Regresamos a nuestra condición de criaturas, pertenecientes a la tierra y no

a los cielos que tratamos de alcanzar por nuestras propias fuerzas, perdiéndonos en la soledad del orgullo. Por otro lado, Israel sufrió desde el principio y de manera recurrente la pobreza, la opresión y el exilio. Eso marcó para siempre su visión del mundo⁸. Los *anawim*, los pobres y humildes de Yahvé, que sólo en Él pueden apoyarse, ocupan un lugar creciente en la fe de Israel.

1.2.2. *El Nuevo Testamento*

De manera telegráfica, reseñemos que el mesianismo de Jesús es cumplimiento de la promesa de una buena nueva para los pobres (Lc 4,18; Is 61,1). Dios viene a romper los muros de división y de exclusión que los hombres han construido. El Reino proclamado e inaugurado por el Nazareno instaura una nueva lógica de la elevación/abajamiento: quien se eleve será abajado, quien se abaje será elevado. Quien pierda su vida por mí la encontrará; quien quiera salvarla, la perderá. La primera Bienaventuranza es la de los pobres en el espíritu (Mt 5,3): aquellos que, desprovistos de toda razón para la autosuficiencia, están en una situación privilegiada de receptividad con respecto a Dios. Más aún, tal y como Juan desarrollará en su Evangelio, la gloria de Dios se manifiesta en la ignominia de la cruz del Hijo.

El deseo de oprobios dentro de la tradición espiritual cristiana encuentra aquí su razón de ser: en el camino concreto recorrido por el Hijo para nuestra salvación. El camino de la humildad y la humillación del Hijo es la vía paradójica que devuelve al hombre a su con-

dición de criatura y de hijo. Lo que los evangelistas expresan en términos de “seguimiento” de Cristo llevando la cruz, Pablo lo traduce en términos de una mística de la vida en Cristo. Mística que no tiene nada de abstracto ni vaporoso, sino que toma las mismas concreciones que Jesús en su vida terrestre: despojo, abajamiento (*kénosis*), servicio, sufrimiento, muerte en cruz (cf. el himno de Filipenses 3).

1.2.3. *Los Padres de la Iglesia*

Contrastando con las escuelas filosóficas paganas, en el mundo cristiano la humildad se convierte progresivamente en el pilar de una nueva “disciplina”: método específicamente cristiano de observancia religiosa, puerta de entrada a la vida de fe.

Los grandes de la tradición Oriental han sido analistas muy lúcidos de la vanagloria. La tradición Occidental también es unánime en la consideración de la vanagloria como la tentación más habitual y más sutil de toda vida cristiana, camuflada tras las obras exteriores e interiores más perfectas.

Ya Juan Crisóstomo, en el siglo IV, presenta la nueva sabiduría cristiana del auto-despojo como unión con Cristo humillado y sufriente: «nada hay mejor que soportar los males por Cristo»⁹. Agustín, por su parte, penetra bien el fundamento de la vana gloria y del orgullo. La “superbia” es una «imitación perversa de Dios»: el hombre quiere ser como Dios, que no tiene creador ni amo. La humildad es su anverso: aceptación de nuestra condición de criaturas. En este sentido, la fuente más segura de la hu-

mildad es para Agustín el auténtico conocimiento de sí.

Entre los remedios ascéticos contra la vana gloria, los Padres hablan también de la humillación, a condición de que sea aceptada con humildad. Pero el verdadero remedio no es tanto ascético sino místico: dejar de aferrarse a uno mismo para ser orientado en todo hacia Dios y su gloria. Veremos más adelante que ambas líneas (ascética y mística) convergen en los EE.

1.2.4. *La tradición monástica y mendicante*

En la Regla de San Benito, las tres célebres “O” constituyen el test de autenticidad de la búsqueda de Dios por el monje: el celo por la obra de Dios (*Opus Dei*), la obediencia (*Obedientiam*) y los oprobios (*Opprobria*). Siguiendo a San Basilio, Benito manda que el postulante realice trabajos penosos, útiles a la comunidad pero tenidos por humillantes «oprobiantes» en el mundo. Habrá que examinar entonces si los ejecuta de corazón (Regla VI, 9-10). Por otro lado, no podemos olvidar que los Doce grados de humildad establecidos por San Benito en su Regla (capítulo VII) están en la base de los tres grados de humildad de San Ignacio.

Siglos más tarde, San Bernardo distingue entre dos tipos de humildad. La que proviene del conocimiento de la nada que somos: humildad necesaria, pero fría. Y la que proviene del amor: por ella nos abajamos espontáneamente a ejemplo de y por amor a Cristo¹⁰. Por otro lado, el mismo Bernardo recordará que las humillaciones no conducen ne-

cesariamente a la humildad. Es el humilde el que transforma la humillación en humildad¹¹.

Francisco de Asís llegó para recordarnos que la Humildad y la Pobreza son hermanas. La humillación es vecina de ambas, tal y como se nos recuerda en la famosa anécdota de las “Fioretti” sobre la “perfecta alegría”: aceptación por parte del fraile de una situación de humillación sufrida, sin razón alguna, a manos de sus propios hermanos. Francisco es también el “loco por Cristo” más famoso del Occidente cristiano. En Oriente se trata de una corriente importante, especialmente en Rusia. Los “santos locos” o “locos de Dios” (*Yurodivi*) adoptaban un género de vida reconocido y respetado. Se saltaban las reglas de la conveniencia y del pudor, no temiendo decir la verdad a los grandes de este mundo. De Ignacio también dirá un monje de Montserrat que «ese peregrino era un loco por N.S. Jesucristo»¹².

En la célebre *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, tan estimada por Ignacio, las palabras “humildad”, “humillación”, “humilde” se repiten a menudo. Para apreciar el valor de un hombre habrá que preguntarse:

Si está establecido en la verdadera humildad y lleno de caridad divina, si busca siempre puramente y totalmente el honor de Dios. Si se tiene en nada y se desprecia sinceramente a sí mismo; si encuentra incluso más alegría en ser despreciado y humillado por los otros que honrado (capítulo III, 7, 22).

En conclusión, Ignacio ha bebido de una tradición que habló mucho sobre la vana gloria, la humildad y los oprobios. Estaban presentes en el imaginario de la Cristiandad que le vio nacer. Veamos cómo se apropia el Peregrino de dicha Tradición.

1.3. La *Autobiografía*: vanagloria y gloria de Dios

Podemos leer la *Autobiografía* como el descubrimiento por parte de Ignacio del vano honor y de su remedio, la humildad. El tema del vano honor se halla presente en la decisión misma de contar su vida. En efecto, González de Cámara, amanuense elegido por Ignacio, nos explica en su prólogo cómo un día le hablaba al Maestro Ignacio de la vanagloria con que era tentado. Ignacio empezó entonces a explicarle cómo fue trabajando él mismo por este vicio durante dos años, al principio de su conversión, y también en otros momentos. Y cómo había recibido una gran paz en su alma sobre este punto. Es después de esta conversación cuando Ignacio recibe en la oración gran devoción y deseo de responder a la petición tantas veces pronunciada por los compañeros: explicar su vida.

Todo el relato que sigue, es el testimonio de la acción de Dios en quien va peregrinando del vano honor del mundo hacia la gloria de Dios. Así empieza el relato: era un hombre «dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» (*Autobiografía*, 1). La acción de Dios lo

irá llevando a buscar en todo la mayor «gloria de Dios y utilidad de las almas» (n. 85). Veamos sólo algunos hitos de este peregrinar.

En Loyola deberá escoger entre el mundo, la Dama y el ejemplo de “héroes de la cristiandad” que son los santos. En Montserrat y Manresa comenzará a descubrir que no es tan fácil hacerse pobre y entrar en el anonimato deseado. Allí vivirá la gran prueba de los escrúpulos y de la vanagloria. Tal y como dice Daniel Desouches, siguiendo su deseo de una ruptura radical con la búsqueda anterior de una gloria humana, Ignacio llega a descubrir exactamente lo contrario: el orgullo escondido, la pretensión de alcanzar por sí mismo el ideal de santidad soñado. Ideal que, lejos de salvarlo, lo conduce al borde del abismo¹³.

En Jerusalén y en Italia, arrastrado de manera humillante por las calles, experimenta la consolación que va unida a los oprobios, que le hacen sentir más cerca de Cristo. En Alcalá, en Salamanca y en París descubrirá la ambivalencia del vituperio: por su efecto espiritual, de identificación con Cristo, hay que desearlo; por sus consecuencias para la libertad de acción y para la empresa evangelizadora que va gestando, hay que combatirlo por todos los medios. Así, no ahorrará en medios para restituir su fama y el sello público de su ortodoxia. De nuevo encontramos la ambivalencia entre el honor, como realidad básica y positiva y el «vano honor del mundo», deformación de aquél.

En conclusión, el Peregrino va siendo educado y guiado por Dios hacia el

apego real a Jesús, a través del desapego progresivo respecto de su propia imagen. Es el mismo itinerario que pondrá al ejercitante en los Ejercicios.

1.4. Denis Vasse: la prisión del imaginario y lo real del deseo

La antropología cultural afirma que en casi todas las sociedades y épocas el concepto del honor ha tenido la más alta importancia. En todas... ¡excepto quizás en nuestra cultura occidental postmoderna! El hombre busca hoy reconocimiento más que honor. El lugar antaño ocupado por el honor parece hoy ocupado por la imagen corporal, la capacidad de seducción y el éxito social. Lo más cercano a la “defensa del honor” sería hoy la búsqueda de la fama, pero estamos ya en otro universo: mucho más pragmático y calculador. Hay diferencias importantes entre la constelación del “honor medieval” y la del “éxito moderno”, ¿pero son diferencias de fondo o superficiales?

Nuestra hipótesis de partida postula que la sed actual de reconocimiento y de estima es manifestación del mismo principio antropológico que actuaba en la época de Ignacio. Trataremos de iluminar este principio a partir de la antropología de filiación psicoanalítica desarrollada por el jesuita Denis Vasse. Su obra nos proporciona un cuadro teórico, un “aparato” para mirar y analizar bajo una nueva luz el deseo de oprobios en los Ejercicios. Entramos pues en otro terreno, el de las ciencias humanas, y concretamente el del psicoanálisis. Nos moveremos en las fronteras entre la

psicología y la espiritualidad. Con prudencia, ya que los presupuestos son a menudo diferentes (¡si no contrarios!), pero descubriendo también la gran riqueza y el interés de poner en contacto ambas perspectivas.

1.4.1. Inmersos en la imagen, apuntamos a la Realidad

Necesitamos adentrarnos por un momento en el terreno de la filosofía para ir introduciendo el léxico vassiano. El hombre se relaciona con el mundo por medio de las imágenes. Se representa por medio de imágenes los distintos objetos y seres que habitan su mundo. Pero la realidad de estos seres y objetos no está nunca enteramente contenida en tales representaciones. Se hace también una cierta imagen de sí mismo, pero su propia verdad se le escapa. Necesita una imagen de sí, pero ésta no es nunca enteramente su propia verdad. El mundo imaginario es el mundo constituido por nuestras imágenes: verdaderas o falsas, ilusorias o reales. Es nuestro mundo, el medio en que vivimos. Y sin embargo apuntamos siempre hacia “lo Real”: lo que está siempre “ya ahí”, anterior a toda representación nuestra y, de hecho, siempre diferente de la representación que quiere atraparlo. Hasta aquí, nada que la teoría del conocimiento más clásica (Platón, Aristóteles, Kant...) no haya puesto de manifiesto. Lacan, padre de la escuela psicoanalítica francesa, lo dice con fuerza: lo Real es inimaginable.

El Principio de Realidad descrito por Freud enseña al sujeto a acomodarse a los límites impuestos por el mundo exterior. Podemos definir la “Realidad” como aquello que opone resistencia a

mi actividad imaginaria sin límites, a la “omnipotencia del pensamiento”. Lo Real es más que la imagen, diferente de ella; la supera siempre. Pero lo Real sólo se nos da *en* la imagen, habita en ella. No tenemos otro camino para acceder a la realidad que el de nuestras imágenes, sucesivamente confrontadas con la realidad.

Un ejemplo muy sencillo e ilustrador: me doy cita con un desconocido. Nos damos por teléfono nuestros respectivos rasgos físicos. Cada uno se construye una imagen del otro. Es lo que nos permitirá encontrarnos. Pero, tras la cita, la imagen previa deberá ser reemplazada por la imagen más real que me ha proporcionado el encuentro físico. Y éste es el nivel de la imagen física. Podríamos ampliarlo a la imagen que me formo de la interioridad del otro. Ésta no dejará nunca de ser un misterio para mí. Me hago una imagen de mi amigo o de mi pareja. Necesito dicha imagen. Pero debo estar dispuesto a que la realidad del otro vaya desmintiendo y modificando las imágenes sucesivas que de él me voy formando. Ésta es también toda la dinámica de los EE (¡y de la vida!): ir dejando que las imágenes (de Dios, de uno mismo, del mundo) previas caigan en provecho de otras imágenes que han pasado más “pruebas” de realidad.

Aquí introduce Denis Vasse el concepto de símbolo. Vivimos entre imágenes, pero nos dotamos de símbolos para apuntar hacia la realidad. El orden simbólico es el que nos permite establecer un vínculo entre el orden imaginario y el real. El símbolo une la representación (una paloma) con la rea-

lidad representada (la paz). La palabra es el vehículo básico del símbolo. Quien toma la palabra, está siempre tratando de vincular el mundo de las imágenes con la realidad, más allá de las imágenes. Digo “tú” y trato de apelar, desde la imagen que de ti me he construido, hacia tu realidad que supera mi imagen.

Desde nuestra perspectiva creyente, el fundamento último de la realidad es Dios. Nuestra fe nos dice que Dios es Real y que habita la realidad, no nuestros sueños. Esto va a ser fundamental para la dinámica de la imagen y del oprobio en los Ejercicios: cómo ir pasando de un amor y un seguimiento imaginarios, hacia un seguimiento cada vez más real. El otro nombre de lo Real es la Vida, igualmente imposible de imaginar, autosuperación y sorpresa continuas. Dios es nuestra última Realidad y nuestra Vida. Y ésta sólo podemos recibirla y darla, jamás poseerla: punto fundamental para el psicoanálisis, ¡y para toda teología de la Gracia!

1.4.2. De la necesidad del otro al deseo del Otro

El hombre, instalado en el mundo de las representaciones, apunta a lo Real. Y apuntar, en el hombre, es desear. Pero el deseo se manifiesta en la necesidad (*be-soin*). Necesitamos comer para vivir. El alimento es la metáfora principal de la necesidad: lo que comemos lo asimilamos, lo consumimos. La necesidad destruye el objeto al cual se dirige. El hombre, como todo animal, continúa en vida si satisface sus necesidades elementales. Pero en el hombre la necesidad no es jamás “pura necesidad”. Ésta queda

marcada en él por el espíritu, por el deseo. La madre es fuente de satisfacción de las necesidades del bebé, pero no desaparece, no es asimilada por aquél. El bebé aprende poco a poco a distinguir entre la leche que consume y la presencia de la madre que permanece.

El hombre está llamado a crecer, a madurar en el paso permanente de la necesidad al deseo. Y aquí la renuncia juega un rol importante. La realidad nos obliga a menudo a renunciar a la satisfacción inmediata de la necesidad, a diferirla. Éste es precisamente el tiempo en que se despliega el deseo: el de la distancia entre el sujeto y el Otro deseado. El sujeto descubre que la obligación de diferir la satisfacción de la necesidad no lo destruye. Al contrario, le permite descubrir el deseo, “motor” de su humanización.

El bebé desea a la madre, y no la puede consumir. Desea precisamente eso que no puede consumir, que permanece más allá de la consumición. Desea una presencia que no puede imaginar. El otro, mi prójimo, mi semejante es conocido por mí según un conocimiento que yo estructuro “pragmáticamente”, según cuestiones tales como “¿para qué sirve?”, “¿cuál de mis necesidades satisface?”. Conozco al otro según la imagen que me hago de él. Y esta imagen está marcada, de entrada, por mi necesidad de él. El deseo de la presencia del otro, en cambio, es irreducible a una imagen. Nuestro deseo sin imagen nace en nuestras necesidades llenas de imágenes. Es lo que hace que paralicemos a menudo el movimiento de nuestro deseo y reemplacemos nuestro deseo in-

imaginable por una u otra de las imágenes de nuestras necesidades.

La leche que el bebé puede asimilar (consumir) corresponde a un cierto conocimiento que tiene del otro. La madre que permanece y que habla es “Otro”, en su radical alteridad y diferencia, objeto no de mi necesidad sino de mi deseo. La necesidad me habla del otro; el deseo me habla del Otro. En la relación con mi prójimo, topo siempre con la imposibilidad de reducirlo a la imagen que me hago de él, a la incapacidad de delimitarlo, de circunvalarlo. Mi hermano es siempre distinto de la imagen que me he construido de él, y yo soy más que la imagen que él o yo mismo tenemos. Desear al otro es quererlo por lo que es y que yo no soy; renunciar a hacerlo un objeto de mi necesidad, renunciar a reducirlo.

Creemos que nuestro deseo va en búsqueda de tal o cual objeto que imaginamos. Denis Vasse afirma con fuerza que esta creencia es errónea. Es la necesidad la que trata con imágenes. El Otro al que nuestro deseo apunta no tiene imagen. Es Otro que el objeto, diferente de éste, sin ser exterior a éste. El Otro está en el otro, en el objeto, pero escapa al dominio de nuestro conocimiento reductor. El deseo, tal como descubre el psicoanálisis lacaniano, es inconsciente, y su objeto inimaginable. El deseo del que habla la tradición espiritual es don de Dios, y apunta a un Dios siempre mayor, siempre más allá de mis imágenes. Aunque necesariamente nos construimos imágenes de Él, que habrán de ser sucesivamente remplazadas por otras imágenes, más acordes con la experiencia vivida.

Este aparato conceptual nos permite iluminar una cuestión clave en los EE: el hombre es un sujeto que desea, a través de los objetos y de las imágenes, a Otro sujeto (Dios). Sin embargo, el hombre está siempre encerrándose en dichos objetos e imágenes. Es la dinámica de las afecciones desordenadas, que sustituyen el único y unificante deseo de Dios por tal o cual necesidad. Tiene mucho que ver también, esperamos poder mostrarlo, con nuestra temática del deseo de oprobios.

1.4.3. Confusión imaginaria e identificación con la propia imagen

Dios es todopoderoso e inimaginable. Como decíamos antes, está más allá de cualquiera de nuestras imágenes. El hombre, por su parte, es limitado y contingente. La razón y la causa de su existencia se hallan fuera de él mismo. El hombre es creado por Dios, criatura suya. Dios le ofrece la amistad y la comunión divina como regalo. Pero el hombre parece haber rechazado desde el principio esta oferta. Tal como narran el mito griego de Prometeo y el relato bíblico de la serpiente, el hombre envidiaba la omnipotencia divina, que se imagina como una amenaza. Aspira a arrebatársela. El relato yahvista de los orígenes nos muestra cómo el hombre, que había recibido el don gratuito de una plena comunión con Dios, escoge darse a sí mismo el lugar de Dios. La serpiente, por medio de la confusión y la mentira, introduce en el hombre la desconfianza hacia Dios y hacia su palabra. El hombre escucha a la serpiente cuando ésta tergiversa las palabras de Dios: «seréis como dioses» (Gn 3,5).

Desde entonces el malentendido perdura y multiplica sus ecos. El hombre se pierde en el juego de espejos de su propia imaginación: allí donde él mismo se hace rival de Dios, envidiando una omnipotencia divina que en realidad es proyección de su propio deseo de omnipotencia. Se cree él mismo la fuente de la vida y del conocimiento, se cree él mismo Dios. Y un Dios al que hacemos todopoderoso según las reglas de nuestra propia imaginación.

Se da así en el hombre, desde el principio, una *confusión* entre lo imaginario y lo real. El hombre confunde su propia imagen con su origen. Se hace sordo a la palabra que le convoca desde fuera y no puede amar otra cosa que a sí mismo. Como Narciso, el hombre se ahoga en su propia imagen. Se precipita en la identificación con su propia imagen. Cree no ser nada más que lo que él mismo sabe, ve, comprende o imagina de sí mismo.

De esta manera se originan en el hombre el apego obstinado a la imagen propia y el orgullo. Ambos tendentes al aislamiento en la propia fantasía. Empezamos así a creer que toda fisura en la propia imagen comportaría la ruina de nuestra persona. Cuando, posiblemente, en dicha fisura encontraría su salvación. Nos vamos acercando así a la temática del deseo de oprobios. El orgullo lleva a la desesperación: si no puedo ser aquél que imagino, no hay vida posible para mí.

Al hilo del análisis del tema del “pundonor” en Teresa de Ávila¹⁴, Denis Vasse descubre la trampa consistente en confundir el honor (la imagen) que

el mundo da con la finalidad de nuestro deseo. Así, en el nivel de las relaciones interpersonales, el apego narcisista a la propia imagen reduce a los otros a simples espejos donde mirarme a mí mismo. No hay encuentro, sino juego de reflejos. Sólo si descubro que mi prójimo es Otro como yo, podré salir del círculo de la comparación y de la envidia: no soy más o menos que el otro, sino Otro como él. Se trata de salir del imaginario inconsciente y dual: o bien lo soy todo, o no soy nada. La salida de la prisión, como veremos, pasa por descubrir que soy simplemente *uno entre otros*, ni más ni menos que los demás, alguien único.

A este respecto, permítaseme una anécdota personal, sucedida años después de terminada la tesina que está en la base de este artículo. En una comunidad terapéutica de rehabilitación de toxicomanías, en Chile, encontré un texto que allí llamaban “la Filosofía”, aprendido por todos de memoria y recitado mañana y noche. Recoge algunas de las ideas comentadas aquí y las expresa de manera sencilla y contundente. El texto fue redactado en una comunidad terapéutica en los Estados Unidos y debió tener éxito, ya que ha circulado por muchas comunidades de este tipo. Me impactó mucho descubrir palabras tan justas, tan sabias espiritualmente hablando, en un contexto en el que descubrir la verdad sobre uno mismo se convierte en una necesidad vital. Citaré sólo algunas de las frases del texto:

Estamos aquí porque no existe refugio alguno donde escondernos de

nosotros mismos (...) / Reunidos aquí, la persona puede manifestarse claramente a sí misma, / *no como el gigante de sus sueños, ni como el enano de sus temores* / sino como un hombre, parte de un todo, con una contribución para ofrecer. / Sobre este terreno todos podemos echar raíces y crecer / no ya solos como en la muerte sino vivos para nosotros y para los demás.

Y con Denis Vasse podríamos decir: el “gigante de mis sueños” y el “enano de mis temores” son en realidad la misma trampa imaginaria, invertida: como no puedo ser el gigante que secretamente anhelo ser, me convierto en un enano. El enano de mis temores. Es lo propio del juego desbocado del imaginario narcisista y dual: o bien lo soy todo, o no soy nada. La verdad es que no soy ni una cosa ni otra. Sino simplemente, «un hombre, parte de un todo, con una contribución para ofrecer»: ¡ya lo expresaba la parábola de los talentos!

1.4.4. *Las salidas de la prisión*

Con San Pablo podemos exclamar: ¿quién nos libraré de esta prisión? Prisión imaginaria, prisión de nuestra imaginación con sus deformaciones. En los escritos de Vasse dicha liberación aparece asociada a la quiebra (*brisure*) del imaginario. La cárcel es el apego a la imagen propia: creer que nuestra supervivencia consiste en mantener nuestra imagen. La salvación comienza con el dolor producido por la herida imaginaria, la caída del pedestal: la realidad se encarga de recordarnos dolorosa-

mente que *no soy el que imaginaba*. Dolor necesario, pues nos permite descubrir que no somos nada de lo que podemos imaginar, sino algo siempre diferente. Podemos descubrir que somos amados por nosotros mismos y no por nuestra imagen. Algo de eso vamos a encontrar en el “juego” del deseo de oprobios. Dios no está en mis sueños. Dios no es la imagen idealizada de mí mismo. Del mismo modo, Dios conoce mis sueños de omnipotencia, pero ama mi realidad. Me invita continuamente a descubrir que me espera en la realidad, para que así pueda reconciliarme con ella.

Se trata pues de mantenerse fieles al movimiento propio del deseo, que pasa por los objetos, los seres, los proyectos y las imágenes, pero sin quedarse atrapado en ellos. Mantener el rumbo fijo de un deseo cuyo destino final es Dios mismo, el Otro por antonomasia. Quedarse, instalarse en los objetos, es en realidad una manera de matar el deseo. Pero también lo es creer que podemos ir a Dios directamente, sin pasar por el mundo. Así como vivimos entre imágenes, y en ellas apuntamos a la Realidad, también vivimos en la necesidad del otro, y en ella apuntamos al Otro con nuestro deseo.

El camino que conduce a Dios en el seguimiento de Cristo es el mismo que condujo a Dios hacia nosotros: la Encarnación. Perseverancia, determinación, paciencia en definitiva que permanece fiel al deseo, que pasa por el tiempo de la mediación, que permanece en la oración a pesar de la sequedad y la desolación, que permanece aferrado a la vida, aunque ésta no sea como la habíamos

imaginado. Es importante, por ejemplo, descubrir que nuestras afecciones desordenadas, marcadas por una necesidad que bloquea el movimiento del deseo, están destinadas a ser ordenadas, y no destruidas. Cristo es el Otro del deseo del ejercitante, que emerge del inte-

rior de sus necesidades, pero va más allá de éstas. Los Ejercicios le invitan a perseverar en dicho deseo del Señor, precisamente cuando el camino choca con sus necesidades de éxito y quiebra su propia imagen idealizada: en los oprobios. Veámoslo más concretamente.

2. EL DESEO DE OPROBIOS EN LOS EJERCICIOS

El deseo de oprobios aparece sobre todo en las denominadas “meditaciones ignacianas” de Segunda Semana: Rey Eternal, Banderas, Binarios, y Tres Maneras de Humildad (TMH). Aunque éstas ocupan poco espacio en el desarrollo temporal de los EE, comparado con las contemplaciones de la vida de Cristo, tienen una importancia capital: proporcionan la clave del *disponerse* del ejercitante para dichas contemplaciones.

La conexión existente entre estas meditaciones ignacianas nos sugiere la imagen de un dispositivo, un mecanismo articulado en el que cada pieza tiene su función. La finalidad del dispositivo: preparar al ejercitante para buscar y hallar la voluntad divina; es decir, entrar en la dinámica de la elección. Empleando una metáfora militar, mientras la meditación del Rey Eternal señala la estrategia (las grandes líneas, el movimiento de tropas), Banderas en cambio indica la táctica a seguir (algo así como las reglas del combate cuerpo a cuerpo). Por su parte, los Binarios actúan como “test” de las disposiciones afectivas de cara a una elección libre. Finalmente,

TMH apunta a la radicalidad de un amor loco por Cristo. Amor que es meta del camino de los EE y también puerta de entrada a la elección.

2.1. La Oblación al Rey Eternal: el choque de imaginarios

La meditación del Rey Eternal es el primer lugar de los EE donde aparece formulado el deseo de oprobios. Meditación importante, pórtico de la Segunda Semana, que pone en marcha la dinámica fundamental de ésta. Posee la estructura formal de una meditación, pero la imaginación juega en ella un papel importante.

2.1.1. *El caballero que evita el vituperio*

En la Primera Semana, el ejercitante ha descubierto hasta qué punto su deseo de seguir al Señor está lastrado, envenenado por el egoísmo y la mentira. Su deseo inicial de seguir al Señor ha podido quedar “tocado”. Nuestro ejercicio busca en un primer momento restablecer ese deseo inicial por medio de la identificación con la figura ideal del Rey justo, escogido por Dios.

Para el caballero no existe misión más noble que ésta a la que el Rey llama: luchar junto a él por una noble causa (por ejemplo, la cruzada contra los infieles). Según las reglas de la caballería, sólo es concebible una respuesta pronta y generosa. El añadido de Ignacio es importante:

Por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser *vituperado* por todo el mundo y tenido por perverso caballero. [94]

Se trata aquí por tanto de evitar el oprobio o vituperio. El caballero responde al Rey por generosidad, pero también para proteger su imagen ante los demás, su estima social. Y esto es legítimo, signo de una personalidad equilibrada, suficientemente adaptada a su medio. Así como el caballero tiene el derecho (y la obligación) de no ser percibido como “perverso” e indigno, así todo hombre, en cualquier cultura, tiene derecho a defender su reputación. Es la imagen social que le permite actuar en el mundo. A nuestro parecer, en esta primera parte del ejercicio, Ignacio quiere

poner en marcha todos los resortes de respuesta a una “alta misión”.

En la segunda parte se nos mostrará cuál es el estilo concreto con el que se nos invita a responder.

2.1.2. *El servidor que soporta el vituperio*

La primera parte parece como un trampolín para la segunda: del rey temporal al Rey Eternal. Si tal es la respuesta debida al Rey Temporal, «cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de El todo el universo mundo».

La segunda parte está construida para atraer la atención sobre la Oblación final, la que rompe la simetría con la primera parte¹⁵. Dicha Oblación ocupa el lugar y la función del coloquio. La introducción, «los que más se querrán afectar y señalar» [97], se apoya en un *magis* no exento de las motivaciones ambiguas del final de la primera parte: el “señalarse” evoca comparación con otros. Nos recuerda al Ignacio de los primeros tiempos de la conversión que se ve a sí mismo como un héroe en el campo religioso.

La Oblación se realiza ante el marco solemne de la corte celeste. La repetición del pronombre personal de primera persona y de los verbos de voluntad, invitan al ejercitante a un compromiso total y definitivo¹⁶.

El contenido estricto de la oblación es «imitaros en pasar todas *injurias* y todo *vituperio* y toda pobreza, así actual como espiritual» [98]. El ejercitante es invitado a imitar a Jesús. Pero imitarle

ahora concretamente sufriendo los oprobios. El salto es evidente: el que hace la oblación es emplazado a desear lo indeseable, a imaginar lo inimaginable. Algo sorprendente, ilógico. Por eso tanta preparación. El “voluntarismo” es aquí movilizado para querer lo que en realidad no podemos querer. El ejercitante, que acaba de verse a sí mismo como caballero buscando la aprobación de los otros caballeros, y como discípulo de Jesús que se señala entre los demás discípulos, ahora debe desear que su imagen social sea agrietada por el oprobio. En la primera parte del ejercicio se nos invita a responder al rey temporal para evitar el oprobio. Ahora se trata de responder al Rey Eternal deseando el oprobio. Más aún, se trata de desear *todas* injurias y *todo* vituperio: sin concretar de qué injurias o vituperios se trata, el ejercitante se lo imagina por su cuenta.

¿De dónde viene este salto? ¿Hay aquí algo de masoquismo? Nuestra respuesta es rotundamente negativa. Para mostrarlo, fijémonos en primer lugar en lo que denominamos las “balizas” del deseo de oprobios:

- La oblación se hace contra la propia sensualidad. Si alguien sintiese placer en el oprobio, real o imaginado, habrá de preguntarse por su salud psicológica: ahí sí hay masoquismo.
- Se pide el oprobio sólo si éste es consecuencia de un «mayor servicio y alabanza» de Dios.
- «Si vuestra Majestad quiere escogerme y recibirme en tal vida y estado».

Ignacio descubre en Manresa algo capital: el orgullo que se esconde detrás de su pretensión de alcanzar la santidad por sus propias fuerzas. Y vivirá en propia carne la desesperación a la que conduce tal empeño. Por eso pone estas balizas. Son las señales a ambos lados del camino de los oprobios y le permiten al ejercitante no despeñarse en el abismo. A un lado, como hemos visto con Ignacio en Manresa, la desesperación. Al otro, un seguimiento de Cristo que no se encarna, que no se concreta ni se historiza. Por el camino estrecho: el seguimiento de Cristo a la manera de Cristo.

2.1.3. *Seguir a Cristo “a ras de tierra”*

Denis Vasse nos ayuda a entender los resortes antropológicos que se ponen en juego en este ejercicio. Para que la necesidad de desplegar nuestra capacidad de acción no se convierta en dominación y rivalidad con los otros, debemos aceptar los límites que la vida nos impone. En negativo, lo podemos considerar un mecanismo corrector; en positivo, la vía para descubrir esta simple verdad: no soy omnipotente, no soy ilimitado. No lo soy todo. Pero tampoco soy nada. Soy “uno entre otros”.

Infierno y cielo, suelo y horizontal. Nuestro imaginario tiene ciertamente una estructura espacial. En la Oblación, el ejercitante proclama su voluntad de ir contra aquello que mueve espontáneamente a todo hombre: la grandeza imaginaria. Porque Dios no es grande a nuestra manera. Su grandeza se revela en el abajamiento. La meditación del Rey Eternal es el “portal” y el horizonte de la Segunda Semana. Adrien

Demoustier lo describe con precisión y belleza:

Seguir a Cristo al estilo de Cristo, hombre verdadero, es decir, en el plano horizontal, en la humildad, según un camino de encarnación que no está en los cielos, donde no nos ha convocado Dios, ni en los infiernos, de los que he sido salvado, sino a ras de tierra¹⁷.

Ignacio toma nuestra imaginación como punto de partida. Es lo que nos permite representarnos una respuesta “adecuada” a la llamada de Jesucristo. Pero el objetivo es un encuentro real, no imaginario. Tal como nos recuerda Daniel Desouches:

Para favorecer este encuentro real, Ignacio vuelve las imágenes unas contra otras y es en esta confusión, en este conflicto de sueños (el de participar en la victoria de Cristo por un lado; y el de seguirle en su condición humillada por otro) donde podrá emerger la roca de una adhesión real¹⁸.

Los Evangelios no dibujan otro camino. La confesión de fe de Pedro es corregida inmediatamente por el anuncio de la Pasión. A la Transfiguración le sigue el segundo anuncio... Teresa de Ávila lo dice con su fuerza expresiva habitual:

Pero si erramos en el principio queriendo luego que el Señor haga la nuestra, y *que nos lleve como imaginamos*, ¿qué firmeza puede llevar este edificio? (*Segunda Morada I, 8*).

Habrà que prever la aparición de resistencias en la sensibilidad del ejercitante. Buen signo: la oblación no tiene nada que ver con el gusto masoquista por la humillación. Aunque el camino pasa cerca. Progresando a través de las contemplaciones de la vida de Jesús, lo que ha pedido en la Oblación lo podrá ir viviendo de manera menos voluntarista, más unificada. Veamos por dónde nos va llevando este camino nuevo y sorprendente.

2.2. Banderas: el deseo de oprobios junto a la pobreza y la humildad

El ejercicio del Rey Eternal declaraba la “movilización general” para la conquista del mundo por parte de Cristo. Ahora se trata de aprender a luchar a la manera de Cristo, según su estilo, sin confundirlo con el del Enemigo. La meditación se plantea como dístico para contraponer dos escenarios y dos estilos antitéticos: el de Cristo, Sumo Capitán; y el de Lucifer, enemigo de la naturaleza humana. En el tercer punto de cada una de las dos partes encontramos los discursos de los dos capitanes enfrentados.

El discurso de Jesucristo presenta una progresión en tres escalones exactamente inversa a la de Lucifer: pobreza opuesta a riqueza; oprobios y menosprecios opuestos a honor mundano; humildad, opuesta a orgullo. “Codicia” y “apego a la imagen propia” son los escalones que llevan al orgullo. Inversamente, de la conjunción de la pobreza y la humillación se sigue la humildad: el lugar en que aceptamos no compararnos, no buscar nuestra identi-

dad en el juego imaginario (vano) de las miradas.

La vanagloria y la codicia de riquezas parecen surgir de un mismo resorte antropológico: la aspiración a escapar al sentimiento de nuestro propio vacío y contingencia. Aspiración que nos separa de Dios y de nuestra propia verdad. De aquí que el camino propuesto por el Sumo Capitán empiece por la “pobreza espiritual”. Porque la pobreza espiritual consiste en acoger la propia contingencia como signo de nuestra condición de criaturas. Somos dados a la existencia por y para el amor. Aquí está la raíz común de la pobreza espiritual, el deseo de oprobios y la humildad.

En el triple coloquio, que se dirige sucesivamente a Nuestra Señora, al Hijo y al Padre, el ejercitante pide la gracia de ser recibido bajo la Bandera del Hijo. Tiene gran importancia pues dicho coloquio será propuesto como conclusión de todos los ejercicios restantes de la Segunda Semana. La petición recoge los tres escalones del discurso de Cristo. Se pide ser recibido en suma pobreza espiritual y «si su divina majestad fuere servido», no menos en pobreza actual. El segundo escalón: «pasar oprobios e injurias, por más en ellas le imitar» [147]. De nuevo, las balizas que ya encontramos antes: «sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad».

El deseo de oprobios es la actitud del soldado que milita “bajo la Bandera de Cristo”. Como en la meditación del Rey

Eternal, la perspectiva de Ignacio es la del combate: la Historia es el escenario de la lucha del Rey Eterno por conquistar el mundo, vencer a los enemigos y devolver toda la humanidad redimida a su Señor. En este combate, el ejercitante pide estar cerca del Capitán, en los primeros puestos, allá donde es más probable que le “salpiquen” el conflicto, la pobreza y el oprobio.

El deseo de oprobios nos permite avanzar hacia el lugar de la humildad, el lugar de Cristo, que se establece «en un sitio gracioso y humilde». La imitación de Cristo no es una copia exterior de su comportamiento, sino una brújula de la unión con Él por amor. Un amor gratuitamente recibido que nos va capacitando para acoger e integrar las consecuencias de nuestra opción. La realidad se va encargando de “humillar” nuestras sucesivas proyecciones imaginarias y la gracia permite que esto no produzca en nosotros amargura y cinismo, sino humildad.

Lo que está en juego son nuestros criterios de estima social, que se sitúan en lo más íntimo de nuestras operaciones. En esto consiste nuestra lucha contra el “mundo”, entendido éste como el sistema de relaciones viciadas entre los seres y las cosas, donde las imágenes ya no son mediación del encuentro, sino espejos de la comparación y la envidia. Se trata, como dice Demoustier, de dejarse trabajar pacientemente por el Espíritu en el nivel más profundo, el que Ignacio denomina el nivel de las *operaciones*: allí donde radican las imágenes

secretamente motrices de nuestra conducta humana espontánea.

2.3. Los Binarios: el “test” de lo concreto

En el ejercicio o parábola de los Tres Binarios el deseo de oprobios no aparece explicitado, pero es una pieza clave del dispositivo antes descrito. Los Binarios hacen emerger el juego de atracciones y repulsiones que se dará en el ejercitante si de verdad pide los oprobios y la pobreza. Se trata de un verdadero test de los vínculos afectivos del ejercitante con las realidades concretas en las que se juega su libertad interior. Siempre es en el terreno de lo concreto, real o imaginado, donde se juegan las batallas decisivas. Siempre es algo muy concreto lo que en el aquí y ahora de mi vida puede paralizar mi seguimiento o provocar en mí las mil formas sutiles del autoengaño. La “cosa” puede ser un bien económico que parece fundar mi seguridad material, un cargo que asienta mi realización profesional, una relación personal que da estabilidad a mi afectividad, etcétera. Siempre, en nuestra relación con el mundo, con las cosas y con las personas, está en juego nuestra propia imagen, lo que imaginamos ser nuestra seguridad, nuestro honor, nuestra validez social.

Lo que Ignacio ha captado muy bien es que acostumbramos a poner nuestro honor en un “objeto”, que se convierte así en absoluto. Empleando el lenguaje de Vasse, caemos en el error de creer que el objeto (inimaginable) de nuestro deseo es el objeto imaginado de nuestra voluntad. Por eso Ignacio propone el

ejercicio del *agere contra*, actuar en la dirección contraria a la de nuestra sensibilidad atrapada. Se trata de esforzarse por desapegarse de tal objeto. Para liberar el deseo que se había quedado fijado y encadenado a un objeto, a causa de la imagen propia que creemos dependiente de tal objeto: «sin tal cargo, sin tal persona, sin tales seguridades no soy nadie, no valgo nada, no puedo seguir protegiéndome en un mundo cambiante y amenazador».

Como nos recuerda Vasse, tal deseo atrapado en un objeto determinado deja de ser deseo, es pura necesidad. El verdadero deseo apunta siempre, dentro de las cosas, a lo que está más allá de ellas. El deseo apunta a lo inimaginable, a aquello que no mata el deseo sino que lo mantiene siempre vivo, en movimiento. En el contexto de los Ejercicios, los Binarios pretenden liberar al deseo para vincularse realmente a Cristo. Ignacio es un tremendo realista, y entiende perfectamente aquello del Evangelio de que no podemos servir a dos señores. El deseo excesivamente atrapado en la imagen propia no podrá vincularse con suficiente fuerza al Jesús que se (y nos) desviste de toda imagen de triunfo social.

2.4. Tres maneras de humildad: la identificación total con Cristo

Este ejercicio no es propiamente meditación ni contemplación, sino “consideración” propuesta para ser realizada «a ratos por todo el día». El objetivo: «afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor» [164]. La primera manera de humildad, «necesaria para la

salud eterna», consiste en que «*así me abaje y me humille* para en todo obedecer a la ley de Dios» [165]. En términos más antropológicos, es evocada aquí la ley que “humilla” nuestra omnipotencia imaginaria. Ley de Dios que nos coloca en nuestro lugar verdadero: el de criaturas. Según Denis Vasse, lo único que nos saca de la reclusión dentro de nuestra idea inconsciente y falsa de omnipotencia es la verdadera omnipotencia de Dios: Vida que se da¹⁹. Una omnipotencia diferente, Otra, que es don gracioso de la vida, que no se compra ni se merece, que sólo pide no ser rechazada.

La segunda manera de humildad nos sitúa en la actitud propia del Principio y Fundamento: «no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta». La tercera manera de humildad es *perfectísima*:

Siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, [2] por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, [3] quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, *oprobios* con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por *vano y loco* por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo. [167]

Estamos dando un paso más allá del Principio y Fundamento. Donde antes había *indiferencia* ante el honor o deshonor, ahora hay *preferencia* por el deshonor. Se trata de «desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo». Locura que se opone a la sabiduría y prudencia mundanas.

Sólo la mirada fija en Jesús permite el paso a esta tercera manera de humildad. Ya no estamos en la Corte ante el Rey, junto a los otros caballeros, ni ante la Corte Celeste con sus santos. Ya sólo queda, ante nuestros ojos, Cristo cubierto de oprobios. Opción radical por Cristo que nos permite salir del juego de las imágenes y las miradas, superar la dependencia paralizante respecto de la imagen propia. Opción de compartir la suerte de Jesús en la negación de toda imagen socialmente aceptable: ponerse del lado de éste que, siendo Dios, aparece aquí despojado de toda apariencia de gloria y poder.

De nuevo Ignacio coloca cuidadosamente las balizas: «siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad». De nuevo, el oprobio debe subordinarse a algo mucho más importante: el plan divino, su proyecto del Reino, expresado aquí a través del concepto de la “alabanza y gloria” de Dios.

Queremos evocar aquí otra baliza, no explícita en el texto ignaciano, pero sí presente en la esencia y la naturaleza misma de los Ejercicios: el diálogo del ejercitante con el acompañante. El ejercitante vive el deseo de oprobios en el marco de un retiro, y por tanto en el nivel de la imaginación. No se enfrenta al oprobio, sino a lo que él imagina que puede ser el oprobio en su vida fuera del retiro. La angustia que pueda experimentar ante esta imaginación puede ser expresada y compartida con el acompañante. Es la ocasión de poner nombre a los sentimientos que surgen: ¿amargura ante el golpe recibido en su necesidad (inconsciente) de gloria? ¿Tristeza ante una posible disminución de su capaci-

dad de servir a los demás? ¿Alegría de estar más cerca del Señor? ¿Felicidad al dejar de apoyarse en sí mismo?

Pero no olvidemos lo más importante, cuál es la diana del deseo de oprobios en la tercera manera de humildad: la unión con Jesús. Ha aparecido antes, pero ahora las referencias se repiten y concentran: *por imitar y parecer más actualmente a Cristo*; *pobreza con Cristo pobre*; *oprobios con Cristo lleno de ellos...* Preposición “con” que delimita y caracteriza triplemente el deseo de oprobios: *como* Cristo sufrió; *porque* Cristo sufrió; *sufriéndolos con Él*, junto a Él, en unión con Él.

El desapego respecto de la propia imagen que el Rey Eternal exigía, se manifiesta ahora en su verdadera naturaleza: un acto de amor. Ahora el camino de ascenso iniciado con el ejercicio del Rey Eternal llega a una especie de collado o puerto: del otro lado está la elección. La tercera manera de humildad completa el movimiento que iniciábamos en el pórtico de la Segunda Semana: ir contra la imagen (más o menos consciente) de éxito y gloria que se enreda en todos nuestros proyectos de seguimiento de Cristo.

Es lícito preguntarnos aquí si el deseo de oprobios no será simplemente un ejercicio de *agere contra* para entrar en la Elección, un esfuerzo “artificial” que después podríamos abandonar. Nuestra respuesta es negativa. En este momento clave, justo antes de la Elección, el ejercicio de las TMH manifiesta la importancia que Ignacio daba al vano honor del mundo como obstáculo permanente en la vida espiritual. Ignacio parece indicarnos que sólo la locura

de un amor apasionado por Cristo, que mantiene su mirada fija en Él, puede romper con nuestro apego a la vanagloria. La Tercera Manera de Humildad nos abre a la vez el acceso a la identificación con Cristo y a la elección. En el fondo, ambas cosas son una sola: el seguimiento de Cristo en lo concreto de la Historia.

2.5. Tercera Semana: el realismo de la humillación

No hay más referencias al deseo de oprobios después de las Tres Maneras de Humildad. ¿Se da por realizado el desapego respecto de la imagen propia? Improbable: ¡es tarea para toda una vida! La Tercera y Cuarta Semanas trabajan en la misma dirección, pero por otros medios. En la Tercera Semana ya no pedimos unos oprobios que nos imaginamos en nuestra vida después del retiro, sino que los vivimos en la Pasión de Cristo. La Tercera Semana nos invita al realismo: ahora es cuando somos situados junto a Cristo, cubierto de oprobios. Fueron para Jesús parte de una historia concreta y real, para el ejercitante también lo serán en algún momento.

La fe se ve impelida a contemplar lo inimaginable: Dios humillado por los hombres, golpeado, condenado, muerto sobre una Cruz. Nos quedamos petrificados, boquiabiertos, como los “espectadores” ante el Siervo de Yahvé (Is 52,15). Verdaderamente, «la divinidad se esconde» [196]. La omnipotencia de Dios no está donde la imaginamos. No salva mágicamente a su Hijo (ni a nosotros) de la prueba de la humillación. Como dice Denis Vasse, se trata de de-

jarnos despojar del vestido de omnipotencia imaginaria con que hemos vestido a Dios y con el que le pedimos que a su vez nos cubra²⁰.

2.6. La Contemplación para alcanzar Amor: de la vanagloria a la alabanza

En la Cuarta Semana el ejercitante es invitado a pedir la gracia de «me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor» [221] en quien se muestra ahora la divinidad por los «verdaderos y santos efectos» de la Resurrección. En la Contemplación para alcanzar amor (*Ad amorem*) la petición es la siguiente:

Conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad. [233]

«Enteramente reconociendo»: las contemplaciones, que ocupan la mayor parte del tiempo de los Ejercicios, han trabajado en el ejercitante su capacidad de acoger la verdad, de adherirse a lo real. También el deseo de oprobios intentaba corregir las deformaciones que la propia imagen introduce en la mirada del ejercitante. La finalidad de estos esfuerzos se manifiesta ahora: el reconocimiento del bien recibido. Reconocerlo todo como don, devolverlo en alabanza y servicio. Devolverlo no como deuda, sino como reciprocidad del amor. La alabanza consiste en la desapropiación constante de todo lo recibido. De todo lo que, sin embargo, es realmente poseído, pues fue verdaderamente dado. Esa es la paradoja: devolvemos lo que sin

embargo no deja de ser nuestro, pues nos fue realmente dado.

El don de Dios al hombre (la gracia) posee siempre esta característica: nada hay en mí más ajeno a mí mismo, pues lo he recibido sin mérito; y nada hay tampoco tan propio, nada que me defina mejor, ya que me ha sido verdaderamente dado, y es mi regalo más preciado.

El primer punto del ejercicio es traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares: ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y cuánto me ha dado de lo que tiene, y por consiguiente el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede. [234]

Es la primera vez en los Ejercicios que Dios aparece como sujeto que desea. Un círculo se completa: ahora el ejercitante puede descubrir que aquello hacia lo que apuntaba su deseo, el Otro, es quien desde siempre anima su deseo: Dios mismo. El ejercitante, que no ha hecho otra cosa en los Ejercicios que buscar «lo que quiero y deseo», descubre que está vivo y deseante porque Otro le desea a él desde el principio.

De este ejercicio de memoria agradecida nace un movimiento de ofrecimiento: «Tomad Señor y recibid...» [234]. El famoso *Suscipe*. Ofrenda final de los Ejercicios que nos recuerda la del Rey Eternal. Entre una ofrenda y otra, ¡qué largo pero bello recorrido! La oblación que al principio estaba marcada por lo negativo de las humillaciones, se expresa ahora como don de sí en la reciprocidad del amor: «el amor consiste en

comunicación de las dos partes...» [231].

El cuarto punto consiste en «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba» [237]. Todo viene de arriba... ¡y todo está aquí abajo! Como dice Adrien Demoustier:

Todo se vive en la horizontal. La perspectiva dibujada por el ejercicio del Rey Eternal llega a plenitud (...) La dimensión de idealización llama a avanzar suscitando proyectos de acción, gracias a la capacidad mental de la imaginación. Le da un sentido espiritual a la dimensión material, terrestre. Pero no basta; la humillación es necesaria para reconducir una y otra vez esta mirada ideal a la situación concreta donde es posible la vida junto a los demás²¹.

Como nos recordaba Denis Vasse, el mundo en que vivimos es el mundo producido por el juego de nuestras repre-

sentaciones mentales. Representaciones que deben referirse constantemente a la realidad. Es en la realidad donde Dios habita y nos convoca. Una realidad que ahora, en el ejercicio *Ad amorem*, el ejercitante redescubre como espacio enteramente sagrado: transparencia pacífica, silenciosa y luminosa de Dios.

Esta ofrenda final expresa perfectamente el movimiento de la alabanza. En términos vassianos diríamos que, liberados de la cárcel de la propia imagen, la alabanza nos permite abandonarnos en manos de Otro. Alguien digno de confianza, de quien lo recibimos todo gratuitamente. La vanagloria no es otra cosa que una interrupción del movimiento de la alabanza: apropiarse del don, no reconocerlo como tal. La alabanza completa el círculo: devuelve a cada uno lo suyo. A Dios su realidad de Creador, fundamento, amante; y le recuerda al hombre que es criatura, creada por y para el amor.

3. CONCLUSIONES

Al final del trayecto, recordamos algunos paisajes visitados. El análisis de los conceptos de oprobio, honor, reconocimiento, imagen propia (pública y privada) nos situaban en el campo complejo, apasionante y ambivalente de las relaciones inter-subjetivas. En el deseo de oprobios propuesto durante los Ejercicios se trata de experimentar concretamente qué me pasa cuando imagino la posibilidad de un cierto fracaso social a causa del seguimiento de Cristo. Puede producirse una brecha en nuestro “sistema imaginario” de defensa. Utilizando una imagen militar, lo que el deseo de oprobios busca producir es precisamente el desmantelamiento de tal sistema defensivo. Para desmontar el sistema, primero hay que dejar que se active. Para desactivar las trampas, primero hay que descubrirlas.

Ignacio de Loyola recibe de su tradición espiritual mucha sabiduría acumulada sobre tales sistemas defensivos. Forman parte del “mundo” y de los valores mundanos. Se nos dice que debemos proteger nuestra imagen a toda costa. Ignacio aprendió por propia experiencia que la conversión consiste en un desmontaje progresivo, doloroso, nunca completado, de dicho sistema de defensa. La persona acostumbra a aferrarse a estas defensas más que a nada en el mundo, creyendo que cualquier brecha en ellas llevaría a la ruina de todo el edificio. Muy al contrario, como hemos querido mostrar, son precisamente estas defen-

sas las que nos impiden vivir, encerrándonos en una verdadera prisión de soledad y desamor en la que nos ahogamos.

¿Damos entonces un aprobado al deseo de oprobios? ¿Vale la pena seguir hablando de él hoy en día? Nuestra respuesta es afirmativa. A pesar de la distancia cultural que nos separa de Ignacio, esta herramienta espiritual nos parece conservar toda su vigencia. Ahora bien, como toda herramienta, ¡hay que saber usarla! El propio ejemplo de la vida de Ignacio nos muestra que el deseo de oprobios se desplaza a lo largo de un camino angosto, de una línea de cresta estrecha. Puede produ-

cir lo contrario de lo que busca, y desviar al ejercitante hacia un intento de alcanzar la santidad por sus propias fuerzas, según sus propios esquemas. De ahí las cautelas o balizas que Ignacio pone junto a cada invitación al deseo de oprobios:

Que su Majestad me quiera recibir, que sea su mayor alabanza, que pueda pasar el oprobio sin pecado ni displacer de su divina Majestad...

Eso sin olvidar la baliza principal: el diálogo con el acompañante y el discernimiento de espíritus que éste posibilita.

Cabe hacernos ahora otra pregunta: la del *¿cómo?* ¿De qué manera proponer hoy el deseo de oprobios? ¿Qué lenguaje, qué método, qué pasos? Aunque nuestra respuesta quede sin desarrollar, pues no ha sido éste el centro de nuestra investigación, propondríamos dar al ejercitante el texto literal de las meditaciones ignacianas, donde aparecen las expresiones textuales del deseo de oprobios. Eso le obligará a hacer su propia lectura y actualización. Más allá de la distancia cultural, del lenguaje e imaginario propios de Ignacio, creemos que el ejercitante se encontrará con una dimensión antropológica fundamental, hemos intentado mostrarlo en este trabajo. El

diálogo con el acompañante le permitirá expresar los sentimientos que el ejercicio produce en él. Dicho diálogo permitirá también discernir si las resistencias que surgen en él provienen de la distancia cultural o de la dificultad para avanzar en la dinámica de los Ejercicios.

En definitiva, el deseo de oprobios no busca otra cosa que abrir brechas, deshacer trampas, descubrir engaños para que el ejercitante pueda salir de la cárcel de la imagen y entrar en la senda de un verdadero seguimiento de Jesús. El deseo de oprobios nos recuerda una cosa muy simple: nuestro sí a Jesús sólo es real si incluye la posibilidad de perder algo de nuestra imagen (subjetiva) y de nuestra posición social (objetiva). Si hay seguimiento es que hay desplazamiento. Y si es seguimiento de quien, «siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos» (2Co 8,9), el desplazamiento será hacia abajo. Nuestro seguimiento de Cristo comporta la continuación de su camino de *kénosis* y de servicio en el hoy de la Historia. En cercanía con aquellos que más fácilmente son tocados por el oprobio subjetivo y objetivo: los pobres. A través del deseo de oprobios, nuestro deseo apunta a Cristo mismo y a su camino concreto, Él que es para nosotros Camino, Verdad y Vida (Jn 14,6).

1. Este cuaderno sintetiza el trabajo de Tesina para la Licenciatura en Teología: *Puisqu'il est la Voie qui conduit les hommes à la Vie: Le désir d'opprobres dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, une brisure dans l'imaginaire pour suivre le Christ*. (Sèvres, Paris, mayo 2003)
2. Recordemos el célebre número 101 de las Constituciones: «Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a la su divina Majestad no le fuese ofensa alguna, ni al prójimo imputado a pecado, desean pasar *injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos* (no dando ellos ocasión alguna de ello), por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Creador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues lo vistió El por nuestro mayor provecho espiritual, dándonos ejemplo que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir, *como sea la vía que lleva los hombres a la vida*». (Las cursivas son nuestras).
3. Adrien DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices Spirituelles d'Ignace de Loyola: la proposition des Exercices*, Médiasèvres, Paris, 1999.
4. Su obra más conocida y que más influyó en nuestro trabajo es *Le temps du désir: essai sur le corps et la parole*, Seuil, Paris, 1997.
5. El ejercitante deberá aprender a distinguir esta concepción negativa del mundo de la concepción positiva: el mundo que la Trinidad mira con amor en la contemplación de la Encarnación. Ambas concepciones coexisten en el evangelio de Juan.
6. *Kherpa* en hebreo; *oneidos* en el griego de la LXX.
7. Véase Ps 39,9; 69; 71,4 etc. Especialmente Ps 22,7 (puesto en boca de Jesús en cruz): «y yo, gusano y no hombre, burla (*kherpa*) de los hombres, rechazado por el pueblo».
8. El célebre sociólogo Max Weber define a Israel como «pueblo paria».
9. Homilía 8 sobre Efesios.
10. *Sermo 4 De Adventu* 4, 48d.
11. *Sermo 34 in Cant.*, 3, 961^a.
12. *Fontes Narrativi* III, 205.
13. «Humilité et désir des humiliations» en *Christus*, 186 Hors-Série, pág. 169-180, mayo

2000. Es probablemente debido a su propia experiencia que Ignacio insiste en los Ejercicios en el rol del acompañante. Originalidad fundamental de los Ejercicios ésta de consistir en un manual para el que da los ejercicios, no para el que se ejercita. Tal y como afirma Demoustier, la relación dialogal entre acompañado y acompañante es fundamental para entender la naturaleza y novedad de los EE en el campo de la espiritualidad.

14. Denis VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi: lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris, 1991.
15. Seguimos a Adrien DEMOUSTIER en todo este análisis: *Lecture du texte des Exercices...*, Médiasèvres, Paris, 1999.
16. Probablemente el ejercitante experimente un cierto vértigo: tal compromiso supera lo que él

puede hacer contando con sus propias fuerzas. Existe el riesgo en estos momentos de caer en un cierto perfeccionismo moral: suplir lo que falta de deseo amoroso con una auto-imposición ética. Será todo el proceso de la Segunda Semana el que irá purificando e integrando lo que ahora se hace con un cierto voluntarismo.

17. DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices...*, vol. II, pág. 18.
18. Daniel DESOUCHES, «Choisir les humiliations», *Christus*, 26, 1979, pág. 471-483. «Humilité et désir des humiliations», *Christus* 186 Hors-Série, pág. 475, mayo de 2000.
19. Denis VASSE, *L'Autre du désir...*, pág. 146
20. Denis VASSE, *L'Autre du désir...*, pág. 164.
21. DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices...*, vol. III pág. 133.

