

TEOLOGÍA Y PROCESO ESPIRITUAL DE LA «CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR» EN LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

José A. García, S.J.
Director de la revista Manresa

INTRODUCCIÓN

La contemplación para alcanzar amor es uno de los pasajes más conocidos y comentados de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio. De los más bellos y a admirados también.

La finalidad de este estudio se centra en exponer la teología subyacente a esta contemplación y, sobre todo, el proceso espiritual a través del cual pueda el ejercitante articular su libertad en la libertad de Dios. En palabras del propio Ignacio: «Pueda en todo amar y servir a su divina Majestad».

Y como en un trabajo así las referencias al texto han de ser frecuentes, permítasenos reproducirlo aquí para facilitar el contacto directo con el mismo:

[230] CONTEMPLACION PARA ALCANZAR AMOR¹

Nota. Primero conviene advertir en dos cosas:

La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.

[231] La 2.^a, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro. Oración. Oración sólita.

[232] 1.^o preámbulo. Primer preámbulo es composición, que es aquí ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí.

¹ «Ejercicios espirituales», en: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1997, pp. 272-273.

núcleo de los Ejercicios espirituales —las meditaciones del Rey eternal (EE 91-100) y de las dos Banderas (EE 137-148)— lo refieran y conecten con dicha etapa por lo que estas dos meditaciones tienen de deseo de Cristo y de pasión por su misión.

La conexión entre Loyola y Manresa podría expresarse por tanto del modo siguiente. En Loyola siente Ignacio que un interlocutor divino desea entablar contacto con él. Lo primero que produce tal encuentro en Ignacio es el deseo de Cristo, un Dios a quien entregarse y servir, al modo de algunos santos. Manresa añadirá un dato nuevo y potencialmente revolucionario: si ese Dios a quien entregarse y servir está en las personas, acontecimientos y cosas, es en la ayuda a los demás, colaborando con el Dios presente y actuante en todo, donde Ignacio situará definitivamente el centro de su nueva espiritualidad y praxis.

Ése es, pues, el origen, el «Sitz im Leben», de la Contemplación para alcanzar amor en lo que tiene de experiencia previa de Ignacio. El modo de expresarla es, sin embargo, tan bello y tan filosófica y teológicamente culto, que no cabe imaginarlo en un hombre sin formación en tales disciplinas. Basta con echar una mirada al segundo, tercer y cuarto puntos de dicha contemplación (EE 235-237) para percibir el reflejo de las concepciones escolásticas de la Sorbona sobre el modo como Dios está y actúa en las criaturas.

II. LUGAR Y SIGNIFICADO DE LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR EN LOS EJERCICIOS

¿Qué lugar ocupa la CaA en el conjunto de los Ejercicios? La cosa no está, en principio, clara. Lo demuestran las discusiones y distintos posicionamientos mantenidos sobre este tema a lo largo de la historia del los Ejercicios, y casi desde sus comienzos. He aquí algunas de las razones:

— En el texto manuscrito, Ignacio señala en lo alto de cada página la semana a la que corresponde cada página. En la CaA ya no figura esa señal. ¿No se tratará entonces en un documento pegado a la cuarta semana, pero sin formar parte de ella ni del itinerario formal de los EE, similar por ejemplo al de los «tres modos de orar»? (EE 238-258).

— Es cierto que la estructura y la forma de la CaA es la de una contemplación clásica que recuerda a todas las demás, pero curiosamente Ignacio no indica en ella a qué horas hay que hacerla, cuántas veces, etc., como es normal en las demás contemplaciones.

Tampoco tiene colloquio... ¿No será entonces que la CaA goza de un status especial que de alguna manera la saca del cuerpo de los Ejercicios y la remite al tiempo posterior del ejercitante, una vez concluidos aquéllos?

— Pero, por otra parte, la alusión a la «sólita oración preparatoria» (EE 231) y la forma de proponer la contemplación, idéntica a las otras (composición de lugar, petición, puntos, colloquio), salvo en los detalles aludidos, ¿no vincula formalmente la CaA a la cuarta semana y al itinerario global de los Ejercicios?

Las posiciones van convergiendo últimamente aunque cada una de ellas conserve sus matices o acentúe determinados aspectos. Dice, por ejemplo, H. Coathalem:

«Así como la Primera semana es introducida por el principio y fundamento pero no a título exclusivo, ya que introduce al mismo tiempo a todo el itinerario, así también la Cuarta semana se concluye por la "contemplación para alcanzar amor" que le pertenece, pero tampoco a título exclusivo puesto que ella concluye la totalidad de las etapas, el itinerario integral. Esto explica también el hecho de diversos momentos de los Ejercicios y explica también el hecho de que puede ser separada de ellos para iluminar y animar la marcha en los días que seguirán al retiro»³.

Esto por lo que respecta a su lugar formal en el conjunto de los Ejercicios. Con respecto a su finalidad más dinámica e interna, la explicación dada de G. Fessard nos resulta especialmente sugerente. Resumiéndola podría expresarse en estos tres puntos. 1.º) En el Principio y fundamento le llega al ejercitante una oferta de libertad: recibirse totalmente de Dios y articular su libertad en la Libertad de Dios. Esa oferta por parte de Dios y deseo por parte del ejercitante se prolongan en la «sólita oración preparatoria (EE 46) a lo largo de todo el itinerario. 2.º) La Contemplación para alcanzar amor señalaría la forma concreta en que la libertad humana es invitada a articularse en la voluntad de Dios: amando y sirviendo *en todo*. 3.º) Las cuatro semanas de los EE, señalarían el modo específicamente ignaciano de lograrlo, el *sine qua non* de dicha recepción (punto 1.º) y de dicha articulación (punto 3.º): la identificación, el amor y el seguimiento del Cristo de los Ejercicios⁴.

³ H. COATHALEM, *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, p. 231.

⁴ Cf. G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola. Vol. I: Temps, Liberté, Grace*, Aubier, Paris 1956, obra clave en la que desarrrolla dicha dinámica.

1. La primera es «que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» (EE 230). Entenderíamos muy mal esta primera advertencia si con ella quisiéramos expresar algo así como: «Hay amores afectivos y hay amores activos, eficaces; lo que Ignacio respaldaría aquí son los primeros; lo que exalta son los segundos». No es eso sencillamente lo que Ignacio quiere decir, y algún peligro existe de entenderlo en tal sentido. El amor es siempre afectivo y de ese amor, que es siempre afectivo, dice él que hay que ponerlo más en las obras que en las palabras. Lo que descarta aquí Ignacio es el amor convertido y equiparado a palabrería, el amor hueco, sin obras. «No se trata de elegir entre amor afectivo y amor efectivo, ya que todo amor es por naturaleza afectivo. Se trata de situar la expresión efectiva del amor afectivo menos en las palabras que en las obras»⁹. Fijémonos que tampoco afirma Ignacio que el amor afectivo que se traduce en obras haya de carecer de «palabra», sino sólo que no debe consistir ni equipararse con palabrería.
2. La segunda advertencia es de una gran densidad humana y espiritual. Dice que «el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene y puede, y así, por el contrario, el amante al amado» (EE 231). Al definir el amor en términos de comunicar y dar, san Ignacio ha tocado la médula del amor cristiano, un amor gratuito que reproduce a escala humana el amor de Dios cuya esencia es también la de dar y comunicar(se) en una gratuidad total.

Entiéndase bien esto último. Es cierto que Ignacio está viendo en el amor un movimiento de ida y vuelta —comunicar y dar «del amante al amado y al revés»—; que para él todo amor, el divino y el humano, contiene un acto de *autotranscendencia* por el cual el sujeto sale de sí y entrega su yo con todo lo que es, tiene y puede a la persona amada; y un acto de *receptividad* de un tú, que a su vez se nos entrega, con todas sus cosas. Pero para cada uno de ellos, amante y amado, el acto de amar consiste esencialmente en el hecho de comunicarse y dar, y en su apertura a recibir —ambos gratuitamente— y no propiamente en esa expectativa tan humana, y a veces tan condicionante de la gratuidad, que es el ansia de recibir. ¿Se descalifica con ello que el recibir forme parte del amor mutuo entre dos personas? No, pero ciertamente se alerta de que la esencia del amor está en el otro polo y de que colocarlo en éste sería desnaturalizar su esencia. Jesús aludió a esta misma realidad con el aforismo: «Hay más gozo en dar que en recibir» (Act 20,35).

⁹ H. СОНТАЙЕМ, *op. cit.*, p. 235.

Es precisamente esa tentación de reducir el amor a meras palabras lo que lleva a Ignacio a utilizar unidas las palabras amar y servir, amar y seguir —«en todo amar y servir a su divina majestad» (Ej 233); «para que más le ame y le siga» (Ej 104)— hasta formar con ellas una verdadera diádis cuyo sentido único sería el de amor servicial o de servicio amoroso, amor de seguimiento o seguimiento amoroso, etc.

IV. EL PROCESO HUMANO-ESPIRITUAL DE LA CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

Tal es el amor que la CaA quiere «alcanzar». Pero, ¿cómo y a través de qué proceso espiritual?

Estos son los hitos del itinerario planteado por San Ignacio. Sigamos paso a paso su recorrido.

- 1.º «Primer *précambulo* es composición (de lugar), que es aquí *ver cós-mo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos, interpelantes por mí*» (EE 232).

Siempre vivimos ante algo o ante alguien, ante una idea, un proyecto, un temor, una persona amada o temida. Nunca estamos totalmente solos. Pero, ¿ante quién y con quién merece la pena vivir? Esa es la cuestión.

En la oblación del Rey eternal la contemplación se desarrollaba ante la «Madre gloriosa y los santos y sanctas de la corte celestial» como testigos de un compromiso adquirido (EE 98). En la meditación de los tres Binarios «para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina majestad» (EE 151). Aquí como intercesores de la gracia de Dios y de la fidelidad humana.

¿Se trata de una mera ficción piadosa? No es momento de detenernos en ello, pero esta petición no expresa otra cosa que la fe en el dogma de la comunión de los santos. Si ser cristiano es fundamentalmente existir-en-Cristo, y si existir-en-Cristo acontece en este lado de la vida y también en el otro, entonces la intercesión de unos por otros en Cristo es siempre posible. Pero dejemos este punto ahí.

- 2.º «*El segundo, pedir lo que quiero: será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconozciento, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*» (EE 233).

Conocimiento interno no equivale a un simple conocer. Si es interno con respecto al don, significa que se le conoce por dentro, no en su mera

gen y semejanza de Dios, el hombre es templo suyo, un lugar especial donde encontrarlo, adorarlo y servirlo.

La primera invitación que dirige al hombre un Dios que es y está así en la creación entera y en nosotros mismos es, sin duda, que tratemos de buscarle y encontrarle allí donde Él está y ha querido permanecer. Con un Dios que estuviera sólo en el cielo difícilmente podríamos entrar en comunión de amor y de servicio. Un Dios al que sólo encontraríamos en nuestro interior se convertiría fácilmente en objeto de nuestros deseos más arcaicos. El Dios contemplado, amado y servido en el mundo adquiere un carácter de alteridad irreductible al ámbito de nuestras necesidades. Es Él quien está en las personas y en las cosas. Al acercarnos a ellas nos aproximamos a Él, como a una zarza ardiente. Se impone un primer «paso atrás» por estar ante algo santo, habitado por Dios. Sólo después podremos dar un «paso adelante» que no podrá ser ya manipulador y dominante sino respetuoso, acogedor, comprometido, servicial.

Hay además otra sutil invitación de Dios en este modo suyo de estar en las cosas habitándolas. Ese modo de presencia nos invita a que también nosotros «habitemos» siempre lo que somos y hacemos, posibilitando así que Dios y los demás puedan encontrarlos siempre y en cualquier circunstancia acogedores y disponibles ¿No sucede frecuentemente que no lo estamos porque no habitamos lo que somos y hacemos?

3. Dios es y está en la realidad «trabajando» (EE 236)

La mirada contemplativa de Ignacio descubre una tercera forma de estar Dios en la realidad: «Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis». Este Dios que el ejercitante se ve invitado a descubrir no se parece en nada al *deus otiosus* del paganismo. Es un Dios que trabaja y labora por mí en todo, un «Dios a pie de obra», un Dios trabajador.

Trabajar y trabajo(s) tenían en tiempo de Ignacio, como los sigue teniendo en el nuestro, varios significados. Podría aludir a tarea, a empeño amoroso, a sufrimiento... Cuando una madre dice, por ejemplo, «cuántos trabajos me ha costado este hijo» está incluyendo simultáneamente estos tres significados.

Pues bien, según esta polivalencia del término, se puede decir que un primer trabajo de Dios por mí es la creación en cuanto éxtasis trinitario de Dios en el mundo, en cuanto expresión creadora de su Amor por todos nosotros y por mí. Se puede decir también que Dios trabaja por mí —y de qué modo— en la encarnación, vida, muerte y resurrección de su

Hijo, acontecimientos que suponen el punto máximo de su decisión a favor nuestro y de su sufrimiento por nosotros. Se puede decir finalmente que Dios trabaja por mí en el envío del Espíritu Santo cuyo trabajo consiste en «hacer presente a Dios y contemporáneo nuestro a Jesucristo» (A. Bolado). Resumiendo: Dios trabaja por mí poniendo ser en la nada (Dios creador), poniendo vida en la muerte (Hijo Jesucristo), poniendo aliento y esperanza en la inmanencia cerrada (Espíritu santo).

El reto que dirige al ejercitante un Dios que es y aparece así parece evidente: la llamada a trabajar con Él, a hacerse co-adjutor suyo en el mundo. «¿Cómo podremos ocuparnos en los trabajos que Dios quiere?» —le pregunta la gente a Jesús—. «Este es el trabajo que Dios quiere» —responde Jesús: que creáis en quien Él ha enviado» (Jn 6, 28-29). Unirse al trabajo de Dios por la humanidad al modo de Jesús, es decir, creyendo en él, tal es el reto mayor que dirige a todos nosotros ese Dios que así es y así se nos manifiesta.

4. Dios es y está en la realidad «descendiendo» (EE 237)

«Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba... así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.». Una cuarta forma de ver la creación entera como don que «desciende de arriba». Una cuarta cuarta metáfora sobre cómo es y se nos manifiesta Dios según la Contemplación para alcanzar amor.

Igual que la luz proviene del Sol y descubrimos su presencia real, aunque el sol no brille, igual que el agua proviene de la Fuente y sospechamos su presencia en lo alto del monte aunque nuestros ojos no alcancen a verla..., así sucede con el Origen del que dimanan las cosas.

«Si Dios no fuese, nada sería», escribió el poeta y filósofo Raimon Lull. Todo tiene sus raíces sagradas en Dios, por eso podemos descubrir a Dios en ellas. En ese sentido decía E. Shillebeeckx que Dios no es ni trascendente ni inmanente al mundo sino «trans-ascendente». En ese mismo sentido reivindicaba también Teilhard de Chardin que la fiesta litúrgica del 6 de enero fuera conocida con el nombre de Diafanía de Dios, en vez de Epifanía.

Pero hay un segundo aspecto que señalar en este punto: el del abajamiento de Dios en sus dones para hacer posible nuestro amor de amistad con Él (Fil 2,6-11). Dios habita la creación y desciende a ella, se hace mundo en Jesucristo, porque de otra forma no podría entablar contacto con nosotros ni saber por experiencia de qué barro estamos hechos, ni por tanto *salvarnos*. «Sólo se salva aquello que se encarna», decían los Padres, es decir, aquello a lo que se desciende.

la litúrgica, donde Dios nos cita a co-laborar con Él, a amarlo y servirlo construyendo su reino. ¿Por qué entonces afrontar las cosas como si estuvieran des-habitadas, es decir, vacías de Dios? ¿Por qué no desarrollar la posibilidad y pedir la gracia de que Él sea nuestro mediador en nuestro encuentro, siempre ambiguo, con el mundo?

Es evidente que esta posibilidad no cambia de por sí la realidad, que seguramente seguirá siendo la misma. Pero puede cambiar nuestra relación con ella, que es de lo que realmente se trata. Puede imbuir en ella los dones de su Espíritu cambiando así nuestras reacciones más primarias y destructivas por otras más evangélicas.

Nos jugamos mucho en un modo u otro de relacionarnos con el mundo y de implicarnos en él. Los otros se juegan mucho. La bienaventuranza o frustración de nuestra fe también.

2.º *Pero, ¿no peca de idealista, de contraria a la experiencia que tenemos de nosotros mismos, de Dios y de las cosas la Contemplación para alcanzar amor? ¿Cómo podría entonces alentar y expandir nuestra fe?*

Desconectada del resto de los EE, la Contemplación para alcanzar amor correría ciertamente ese peligro. Como prolongación de ellos y puente hacia el mundo, no. Veamos por qué.

Es muy frecuente que cuando se acerca el fin de los Ejercicios, sobre todo si son de 30 días, el ejercitante se pregunte con inquietud: «Dios santo, ¿qué quedará de todo esto cuando vuelva a la vida «real»? ¿«no habré vivido un tiempo ilusorio, una especie de crecimiento espiritual en el vacío, incapaz de resistir el embate de los acontecimientos cotidianos y mucho menos el de los tiempos de dificultad y de prueba?»

Y por otra parte el interrogante de siempre: ¿«Cómo afirmar que Dios da las cosas y se da en ellas, que las habita, trabaja y descende a ellas —y todo ello por nosotros, por mí— cuando se nos impone diariamente la experiencia del silencio de Dios y de su ausencia en el mundo?»

Si fuera cierto que durante 30 días hemos vivido experiencias desconnectadas de la vida del mundo, tendríamos todas las razones para pensar en una construcción espiritual ilusoria. Una experiencia así no resistiría ciertamente el tiempo; a los pocos días o semanas desaparecería totalmente dejando tras de sí una inmensa frustración.

¿Pero es realmente así? ¿Volvemos al mundo desde un tiempo y experiencias irreales, a-históricas, irrelevantes con respecto a la vida que nos espera?

No. Quien sale de los EE es un hombre o mujer más consciente de la libertad que ha recibido y de lo que desea hacer con ella en el mundo: lo ha considerado a lo largo del proceso y ha hecho sus elecciones al respecto. Es

un hombre o mujer que conoce más a fondo el barro del que está hecho y hasta qué punto su amor es —y lo seguirá siendo— débil y necesitado de ser acogido y perdonado por el Señor: lo ha experimentado a lo largo de las cuatro semanas. Es un hombre o mujer que se ha hecho más consciente y realista con respecto a la llamada de seguir al Señor en un mundo atravesado por las fuerzas del mal que cayeron sobre Jesús y que también impactarán sobre él. Es, en fin, un hombre o mujer que, contando con ese «lado duro» de la existencia cristiana y a pesar de él, se ha sentido personalmente llamado no sólo a ir *con Él* co-laborando en su misión, sino también a estar en ella *como Él* y a esperar *en Él* su mismo futuro.

Si todo esto ha sido real durante los EE, al menos hasta donde la gracia de Dios y la apertura humana lo han hecho posible, ¿cómo afirmar que el ejercitante ha vivido en ellos una experiencia ilusoria? ¿Cómo tener que al terminarlos pase de un mundo y tiempo irreales a la vida real? ¿No era acaso bien real todo lo que en los EE consideró, contempló, oró y decidió apoyado en Dios y guiado por Él? Al terminar la experiencia de 30 días no pasa el ejercitante del tiempo ilusorio al tiempo de la verdad, sino del tiempo «realísimo» al menos real. Vistas por dentro, las cosas no son como las vemos comúnmente en la vida «real», sino como las vimos allí.

Más irreconciliable aparece muchas veces la segunda dificultad, la del silencio y la ausencia de Dios, contra lo tan aporriadamente que parece afirmar la CaA. ¿Pero —otra vez la pregunta— es realmente así?

Cuando al final de la primera semana contempla el ejercitante a Jesucristo en la cruz (EE 53), y cuando el Cristo de la segunda semana aparece repetidamente ante sus ojos como un Jesús pobre, humilde y humillado, y cuando en la tercera es invitado a «considerar cómo la divinidad se esconde» en Jesucristo que va a la pasión por mí (EE 196), no se está ocultando al ejercitante el silencio de Dios sino exponiéndolo pretendidamente a él.

Siguiendo esa trayectoria tampoco la CaA ha olvidado que el Espíritu del Resucitado, presente en el mundo, es el Espíritu del Crucificado. Por eso pide al ejercitante que traiga a la memoria los dones de redención (EE 223) y que considere el «trabajo» de Dios por él (EE 236).

No puede decirse, por tanto, que el ejercitante salga de los EE con una experiencia ilusoria y engañada de lo que Dios será para él. Sabe como nadie que tendrá que vivir su implicación cristiana en el mundo «como si Dios no existiera», pero sabe igualmente que podrá hacerlo «con Dios y en la presencia de Dios», al modo de Jesucristo. Será realista, como lo fue Él, pero como Él será también esperanzado porque junto a Jesús sabe que la última palabra sobre la vida la tiene Dios y que esta palabra es siempre a favor de los crucificados. Sabe que «puesto que Dios se hizo mundo en Jesucristo, ya nunca lo dejará de su mano».

interior del hombre habita la verdad». San Agustín no afirma que la verdad esté en el interior del hombre sino en el *hombre interior*. Y no es igual. En el interior del hombre habita la ambigüedad, de ahí que sea preciso discernir lo que sucede en él para ver si viene de Dios o del mal espíritu. Hombre interior no equivale al interior del hombre; se contraponen a hombre vano, superficial, traído y llevado por sus impulsos interiores o externos... Y aun así, añade San Agustín: «Y si en ese hombre interior encuentras tu propia naturaleza mudable, trasciéndete a ti mismo».

Que *toda realidad creada* sea sacramento del encuentro con Dios, lugar donde responderle con nuestra adoración, amor y servicio, tal es el desafío que nos lanza la CaA, expandiendo y totalizando así el campo de nuestra vida de fe.

¿Cómo?

También aquí sigue siendo Ignacio novedoso. No tanto quizá por lo que dice sino por la centralidad que le da. «Porque piense cada uno —dice al finalizar la segunda semana de los Ejercicios— que tanto aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere del propio amor, querer e interesse» (EE 189) Según esta sentencia, el camino real que conduce a una vida de unión con Dios en todo es la ab-negación vista no como meta en sí, como programa oscuro y mortificante, sino como la condición *sine qua non* de una promesa dichosa: que el mundo, los demás y nosotros mismos se nos vuelvan transparentes, es decir, diaphanía de Dios.

«Dios no aparece a una mirada cualquiera... El encuentro con Dios, que tiene lugar en el centro mismo de la persona, supone una existencia que camina hacia ese centro, que supera la identificación de sí mismo con las funciones, las posesiones y los quehaceres... Tampoco aparece a una mirada interesada que sólo se preocupa de la utilidad, ni a una mirada dominadora... Exige de nosotros una cura lenta de sosiego, concentración, interiorización, disponibilidad, gratuidad, desasimiento, liberación interior, creatividad...»¹⁴. Eso significa, traducido a un lenguaje más nuestro y cotidiano el salir de sí como condición de poder hallarlo a Él en todo.

Si tal es la puerta de entrada, al otro lado de ella está Dios, origen y meta del universo, al que Ignacio ha visto, según comentábamos, dando la realidad y dándose en ella, habitándola, trabando y descendiendo a ella. Y está también la dicha «de existir desde ese único centro que es el Misterio sobre el que descansa, como sobre un abismo insondable, la totalidad de lo real»¹⁵. Por eso exhortará más tarde en las *Constituciones*: «Todos [los

jesuitas] se esfuerzen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares... Y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor... a Él en todas amando y a todas en Él conforme a su santísima voluntad»¹⁶.

Ahí están expresadas ambas cosas: la recta intención y el salir de sí, como condición; hallarle en todo a Él como promesa. Según esa expresión, que resume la espiritualidad ignaciana mucho mejor que el conocido eslogan de «contemplativos en la acción», se trata de que en el encuentro con la realidad, cualquiera que ésta sea, encontremos a Dios —*contemplativos en la acción*—; y de que en nuestro encuentro con Dios encontremos en Él a todas las cosas —*activos en la contemplación*—.

En una entrevista al P. Kolvenbach se le preguntaba cómo vivir hoy creativamente lo que parecen tensiones inevitables entre acción y contemplación, fe y justicia... He aquí su respuesta, trasunto fiel de lo que acabamos de decir: «El desafío que Ignacio nos propone es saltar sobre esas dicotomías, acción-contemplación, fe-justicia, para llegar a una profunda integración. No se trata de actuar y contemplar sino de actuar contemplando o contemplar actuando: de buscar y encontrar a Dios en la misma acción. Tampoco el binomio fe-justicia vive en mundos diversos que se tocan accidentalmente. Es la fe que hace justicia, en palabras de la Congregación general. Esta conjunción de elementos, más que la tensión entre ellos, es la novedad ignaciana»¹⁷.

A eso apunta la Contemplación para alcanzar amor. Eso es lo que hemos querido mostrar en estas líneas.

¹⁶ Co 288.

¹⁷ «Entrevista. Peter-Hans Kolvenbach», *Mensajero*, n. 1367 (mayo 2006), p. 13.

¹⁴ J. MARTÍN VELASCO, «Crear: existir para los demás desde el único Centro», en: ANTONIO ÁVILA (ed.), *Nostalgia del infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, EVD, Estrella 2005, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.